

9

Frontiere

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

# **PER I MOLTI CAMMINI DI DIO**

vol. V

**VERSO UNA TEOLOGIA PLURALISTA,  
INTERRELIGIOSA, LAICA, PLANETARIA**

L'incontro  
delle religioni  
del mondo reclama la costruzione  
di una teologia sistematica che possa  
abbracciare dentro il proprio orizzonte  
l'esperienza religiosa di tutta l'umanità...  
Mai prima nella storia del cristianesimo  
(e delle religioni) si era presentata  
questa sfida.

(Raimon  
Panikkar)

Pazzini Editore

## 9 Frontiere

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.*

M. AMALADOSS - M. BARROS - A. BRIGHENTI  
A. EGEA - E. KEE-FOOK CHIA - P.F. KNITTER  
A.M. LIGORIO SOARES - D.R. LOY - L. MAGESA - J. NEUSNER  
T. OKURE - I.A. OMAR - R. PANIKKAR - P.C. PHAN  
A. PIERIS - R. RENSHAW - A. RIZZI - J.A. ROBLES  
K.L. SESHAGIRI RAO - F. TEIXEIRA - J.M. VIGIL

# **PER I MOLTI CAMMINI DI DIO**

**vol. V**

**VERSO UNA TEOLOGIA PLURALISTA,  
INTERRELIGIOSA, LAICA, PLANETARIA**

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

a cura di

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



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.

© 2012

PAZZINI STAMPATORE EDITORE SRL

Via Statale Marecchia 67, 47826 Villa Verucchio (RN)

---

*www.pazzinieditore.it – pazzini@pazzinieditore.it*

*tel. 0541 670132 – fax 0541 670174*

bookstore: [www.pazzinieditore.it/catalogo](http://www.pazzinieditore.it/catalogo)

ISBN: 978-88-6257-102-9

## PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

### *Primo prologo: breve e necessaria autopresentazione*

Alla metà degli anni '60 ebbi la fortuna di frequentare all'Università Gregoriana un corso che mi aprì un approccio interamente nuovo al problema religioso: invece della ascesa razionale dal mondo a Dio, con la pretesa di instaurare una "religione naturale" (dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio e della sua essenza), il mettersi in ascolto delle religioni quali si erano presentate sul proscenio della storia umana, a partire dalle religioni primitive.

Mettersi in ascolto era come imparare una nuova lingua: quella lingua che l'uomo religioso aveva esercitato per secoli, anzi millenni.

È iniziato così un lungo cammino in cui si sono intrecciati due confronti: da un lato, tra la religione ebraico-cristiana depositata nella bibbia e le religioni extrabibliche; dall'altro tra l'esperienza religiosa e la riflessione filosofica. Ho cercato di condividere il frutto di questo cammino soprattutto in due opere: *Il Sacro e il Senso. Lineamenti di filosofia della religione*, Elle Di Ci – Leumann, Torino 1996; *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Città Nuova, Roma 2001.

Le idee che ora esporrò sono una breve sintesi del cammino fatto in tutti questi decenni.

### *Secondo prologo: breve retrospettiva storica*

La teologia cristiana del Novecento ha attraversato diverse fasi (confronto col mondo secolarizzato, col problema della giustizia nel Terzo Mondo, col problema femminile, ecc. vedi R. Gibellini,

*La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992). L'ultima pagina e insieme l'eredità che essa ha trasmesso al nuovo secolo è il dibattito sul rapporto tra cristianesimo e religioni nell'ottica della salvezza.

A determinare negli ultimi decenni l'esplosione di questo interesse teologico è stata una serie di avvenimenti: la decolonizzazione (anni '50 e '60) che ha fatto maturare una nuova consapevolezza delle culture indigene e delle tradizioni, comprese quelle religiose; l'incontro con l'Oriente, attraverso il "pellegrinaggio a Oriente" soprattutto di giovani nordamericani, e, più in profondità, attraverso le esperienze di partecipazione alla spiritualità orientale (induismo e buddhismo) da parte di monaci cristiani; il quinto centenario della "scoperta/conquista" dell'America, occasione di riscoperta delle culture precolombiane anche nelle loro cosmovisioni; l'immigrazione dal Terzo Mondo e la presenza in Europa e Nordamerica di milioni di individui aderenti all'islam o, ancora, alle religioni orientali.

Ma l'urto con questi avvenimenti non sarebbe stato così intenso se non avesse coinciso con un fattore di origine soggettiva: la crisi della coscienza occidentale, cioè della "ragione" moderna. Una crisi che esplode nella seconda metà degli anni Settanta, e che tocca in profondità anche l'aspetto religioso, provocando quella galassia di sentimenti e movimenti che ha assunto varie modalità e nomi (il più diffuso è stato quello della New Age).

Può stupire che nel presente volume non siano praticamente presenti come autori teologi europei e che la scena sia occupata quasi interamente da teologi dell'asse Nord America-Asia-Sud America-Africa; ma la ragione di questa assenza risulterà almeno verosimile dal seguito del discorso.

## **1. Il rapporto tra religione ed etica**

Raffaele Pettazzoni, il padre degli studi sulle religioni in Italia, ha individuato come caratteristica essenziale della divinità celeste presso

i vari popoli l'“onniscienza” e, attraverso una rassegna imponente di documenti, ha mostrato che essa ha come oggetto specifico, preciso e delimitato, la condotta degli uomini (nota: *L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1955; in forma ridotta: *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, Einaudi, Torino 1956). La presenza di questo tema è così fondamentale e massiccia da superare l'ambito delle grandi civiltà religiose, partendo da quelle più antiche o comunque locali: non soltanto Israele ed Egitto, India e Mesopotamia, Persia e Grecia e Roma, Mongolia e Cina, Indonesia e Australia, ma anche popoli dell'Africa (Bantù, Sudanesi, Pigmei...) e dell'America (Eschimesi, Algonchini, Fueghini, varie razze di Indiani...).

Dio è “il Signore che sa”, “colui che vede e ascolta”, l'“onniveggente”, “il cui cuore non ignora”, “colui che scruta i corpi ed esamina i cuori”. Egli ha quattro o dieci o cento e più occhi; oppure ha per occhi la luna e il sole, o le stelle raccolte nella via Lattea; il lampo è il suo sguardo che scruta, la stella filante è il suo avvicinarsi. Egli vede nel segreto: nel folto della foresta, nelle tenebre fitte, nel ventre della ragazza incinta, anche quando ci si sprofondasse nella terra o si raggiungesse a volo il cielo. Nel nome divino si stringono i patti, si concludono i trattati, si fissano i confini. I giuramenti sono pronunciati alla sua presenza (sotto un'apertura del tetto, o seduti in faccia al sole...). Alla sera Dio giudica la giornata della creature, in base al rapporto fattone da messaggeri. Al giudizio segue speso il castigo: fulmini, inondazioni, incendi, scarso raccolto, epidemie, ecc. Tutti i peccati vengono colpiti: dai furti alle ingiustizie verso i deboli, dall'adulterio all'incesto, dalla crudeltà all'abuso nella caccia, dalla trasgressione dei tabù a quella del segreto iniziatico.

“In conclusione, possiamo dire così: il soggetto dell'onniscienza divina non è originariamente la divinità in genere, bensì una determinata categoria di esseri divini. L'oggetto non è tutto lo scibile, bensì l'uomo e le sue azioni. Il modo non è indifferente, essendo l'onniscienza divina fondata su l'onniveggenza (eventualmente integrata

con l'onniaudienza, l'onnipresenza e simili. Inoltre, l'onniscienza divina non è puramente passiva e contemplativa, anzi dà luogo ad una sanzione (punitiva), che a sua volta non è indifferente, essendo esercitata per lo più con mezzi meteorici. In ultima analisi, gli elementi costitutivi della nozione di onniscienza divina – soggetto e oggetto, fine e modalità, condizioni ed effetti – risultano dunque organicamente connessi tra loro. Per questa intrinseca relazione e interdipendenza delle sue parti, il complesso dell'onniscienza divina è realmente un complesso, cioè un tutto organico e ben definito, cioè una struttura” (nota: le prime righe riassumono molte pagine dalle due opere; la parte virgolettata da: *L'Essere supremo*, p. 87).

In riferimento alle religioni primitive che egli chiama teiste – dove cioè il Divino ha un carattere personale – anche p. Joseph Goetz (che è stato il mio iniziatore alla Gregoriana) ha scritto diverse opere; qui mi riferisco a due: P. M. Bergounioux-Joseph Goetz, *Le religioni dei preistorici e dei primitivi*, ed. Paoline, Catania 1959, pp. 65-176; e la raccolta di articoli (curata da Bruno Marra) *L'esperienza di Dio nei primitivi. Saggi di etnologia religiosa*, Morcelliana, Brescia 1983.

Ecco il suo principio metodologico: “Non ci sono simboli che esprimono la natura di Dio, ma simboli che esprimono l'esperienza umana di Dio”.

Simbolo universale della coscienza, la Voce e la Luce esprimono quella lucidità e quell'autorità che giudicano e dirigono l'uomo nella sua condotta, senza violentarne la libertà. Ma nel teismo esse sono rappresentate come forze che investono l'anima dall'esterno, dall'alto, fino al più intimo dell'essere. La relazione etico-personale con l'Essere supremo si esprime ancora in un certo numero di nomi divini. Il più frequente è Padre. Esso non dice l'aspetto genetico (il padre origine del figlio, il *genitor*) ma il rapporto morale -affettivo (il *paterfamilias*), la condotta di Dio nei confronti dell'uomo e l'atteggiamento che l'uomo deve assumere di fronte a Dio. Fiducia totale e necessaria sottomissione; uso del-

la natura, ma senso della misura, perché egli è buono ma severo, generoso ma fermo. Abita in cielo, ma sulla terra si muove come a casa sua. Perciò l'altro appellativo è Signore. La sua signoria si esercita sui mezzi di sussistenza da cui dipende la vita o la morte dell'uomo. E l'uomo riconosce questo dominio, invocando il suo Signore con preghiere di domanda e di ringraziamento, offrendogli le primizie, accettandone le sanzioni (per esempio quando il cacciatore abbatte più selvaggina del necessario), se ne sente in colpa presso il Signore, teme il suo castigo ed è pronto ad espiare.

Si possono distinguere nelle religioni due forme: una che Goetz chiama *cosmobiologia*, ed è la visione centrata sulla Terra Madre, grembo delle forze vitali che perennemente si rigenerano e generano e conservano l'esistenza dell'uomo e del suo ambiente. L'altra, detta *teismo*, è la relazione super-organica tra Dio e l'uomo, dove il mondo funge da mediatore di quella relazione, dono di Dio all'uomo e teatro d'azione dell'uomo che vive la propria esistenza sotto lo sguardo di Dio.

Non si tratta di due generi che reciprocamente si escludano, ma di due forme – due “tipi ideali”: *Idealtypen* in senso weberiano – che si integrano, accentuando di volta in volta l'uno o l'altro aspetto.

Anche Pettazzoni, in alcune pagine di sintesi della sua opera maggiore, parla di due tipi di religione: dove prevale in una il senso della dipendenza creaturale, nell'altra il senso della moralità.

“Da un lato il mondo e l'origine del mondo, che è l'oggetto specifico degli attributi facenti capo alla creatività; dall'altro l'uomo e le sue azioni, che sono l'oggetto specifico dell'onniscienza divina. Da un lato la creazione dell'ordine cosmico e la sua conservazione *in statu quo* come condizione prima dell'esistenza dell'universo, della sua durata e stabilità; dall'altro la fondazione dell'ordine sociale e la sua restaurazione quando esso sia stato violato dagli uomini col loro mal fare. [...]. A questo [secondo] carattere specifico corrispon-

de anche una specifica esperienza religiosa. Un'esperienza in cui trema l'ombra di un'angoscia, l'inquietudine della coscienza morale, il senso di una diffusa immanente presenza che incombe sull'uomo in ogni luogo e in ogni momento, senza tregua e senza scampo, senza rifugio e senza evasione, di uno sguardo cui nulla sfugge e a cui nessuno può sottrarsi, di un mistero che circonda l'uomo, lo fascia e lo imprigiona”.

Le due istanze religiose, creaturale e morale, “possono talvolta convergere, e gli attributi dei due rispettivi gruppi concentrarsi nella figura di un unico Essere supremo che sia creatore, eterno, e insieme onnisciente, vigile e vindice”: è il caso – indicato da Pettazoni – del Dio della religione ebraica.

Ora intendo mostrare come in questa sintesi dei due modelli il polo che definisce primariamente la religione ebraica sia l'aspetto etico: *l'Antico Testamento come religione eminentemente etica*.

## 2. L'Antico Testamento

Il racconto fondante della religione ebraica è l'*esodo* (contenuto soprattutto nei libri dell'Esodo e del Deuteronomio), che narra la nascita del popolo di Israele. Esso è scandito in quattro tappe: la liberazione degli israeliti dall'Egitto, dove erano stranieri e schiavi; la lunga marcia nel deserto, dove essi apprendono la difficile fede nel Dio che li ha liberati; all'interno di questa marcia, la salita al monte Horeb, dove Dio stipula con loro l'alleanza facendone il suo popolo-Israele; l'arrivo alla terra promessa, dove questo popolo dovrà vivere l'alleanza e raggiungere una vita felice.

Il centro di questa vicenda è evidentemente la terza tappa; perciò cito due testi capitali della sua formulazione:

*Es* 19, 3-6: “Mosè salì verso Dio, e il Signore lo chiamò dal monte, dicendo: ‘Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli israeliti: ‘Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto, e come ho

sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me. Ora, se darete ascolto alla mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli; mia infatti è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti” Queste parole dirai agli israeliti”.

*Dt 6, 4 -8:* “Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze”. Questi precetti che oggi ti do ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli e ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Te li legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi, e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte”.

Il secondo passo è come una ripresa del primo, per trasporlo dal genere narrativo al genere normativo. Pur non ignorando l'accezione psicologica del “cuore” come sede delle emozioni, l'Antico Testamento pone l'accento sul significato teologico. *Il cuore è quella che più tardi verrà chiamata coscienza etica*: la sede delle decisioni ultime, dove l'uomo si gioca il senso della propria esistenza, e la sede della conoscenza che le guida; è dunque il luogo in cui il soggetto umano si trova di fronte a Dio, dove è chiamato a rispondere all'alleanza. *Alleanza divina e cuore umano sono i due termini di quella relazione che costituisce il fuoco dell'antropologia (della teo-antropologia) biblica, ed è la relazione etica*. L'amore che Dio chiede si traduce nell'obbedienza ai precetti, che dal cuore si dilatano nel tempo (“li ripeterai ai figli e ne parlerai quando...”) e nello spazio (il corpo e la casa).

*Dt 30, 15-16. 19b-20:* “Vedi, io pongo oggi davanti a te la via e il bene, la morte e il male; poiché io oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme; perché tu viva e ti moltiplichi, e il Signore tuo

Dio ti benedica nel paese dove tu stai per entrare e prendere in possesso [...]. Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore tuo Dio, obbedendo alla sua voce, e tenendoti unito a lui, perché è lui la tua via e la tua longevità, perché tu possa abitare sulla terra che il Signore ha giurato di dare ai tuoi padri, Abramo, Isacco e Giacobbe”.

L'uomo biblico è di fronte al bivio tra il bene e il male. Questo passo, che ne rappresenta molti altri, disegna due aspetti fondamentali del cuore biblico. Il primo è il suo carattere di libertà di scelta e, insieme, la finalità positiva da cui questa libertà è abitata. Dio chiama al bene (“scegli la vita...”) e il cuore è dunque definito da questa vocazione (è fatto “per” il bene); ma questa vocazione porta con sé la possibilità che l'uomo la rifiuti e scelga il male. Perciò bene e male sono compresenti (“pongo davanti a te” ambedue); ma il bene è l'originario, e il male ne è la necessaria controfigura: necessaria come possibilità perché il bene sia davvero una scelta, una libera consegna di sé.

L'evoluzione della coscienza ebraica è tutta interna alla logica religiosa; si tratta del passaggio dal monoteismo relativo (il Signore è l'unico Dio di Israele ) al monoteismo assoluto (il Signore è l'unico Dio dell'umanità); di conseguenza, dal valore selettivo della elezione (soltanto Israele) al suo valore universale (tutta l'umanità); inoltre, dalla concezione organicistica del popolo eletto (colpa e merito di pochi ricadono su tutti) alla concezione personalistica (la responsabilità individuale), poi dalla terra promessa alla Gerusalemme celeste: la maturazione della “vita” offerta nell'alleanza. *Ma il punto capitale di riferimento resterà sempre il rapporto con la legge, cioè la dimensione etica del rapporto Dio-uomo. Perché?*

Perché l'uomo è, di natura sua, “carne”, cioè debolezza, fragilità, caducità; ma *l'alleanza fa spuntare dentro questa carne il “cuore”, cioè la vocazione all'amore divino, la relazione personale con Dio, il cui esito finale è “ereditare la vita eterna”.*

Ma oltre che un fondamento – Dio – l'alleanza ha un oggetto: l'uomo. L'amore a Dio è la *forma* (cioè l'anima) dell'alleanza, l'amore all'uomo ne è l'incarnazione, cioè il *contenuto*. Nel NT si ritroveranno questi due punti, chiamati rispettivamente il primo e il secondo "comandamento" "Amerai il Signore... amerai il prossimo..." (Mc 12, 28-34; Lc 10, 25-28)

Si noti bene: se la vita umana è, nelle religioni, *imitazione degli dei* (in particolare nel lavoro e nel matrimonio), nella religione biblica questa imitazione si concentra nell'amore al "prossimo"; inteso senza limiti come l'"altro uomo": è il "cuore" che si china sulla "carne" (in particolare su chi ne esprime storicamente la debolezza: l'orfano e la vedova, il malato e lo straniero, il carcerato...).

Ma qual è allora la *novità* del NT?

### 3. Il Nuovo Testamento

a) Che cosa segna il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, cioè dal messaggio ebraico al messaggio cristiano? La convinzione che la storia di Israele e, prima ancora, tutta la storia umana sia segnata dal peccato e abbia perciò bisogno di redenzione. Il peccato di Israele viene denunciato dai profeti, e si riassume in quello che Ezechiele chiama il "cuore di pietra" (Ez 36, 26) (e altri il cuore incirconciso, ostinato, duro...); cioè la rottura dell'alleanza e, di conseguenza, l'incapacità di fare il bene; il racconto di Gen 3 universalizza questa condizione con la "colpa originale", cioè la volontà di mettersi al posto di Dio decidendo che cosa è bene che cosa è male (nota: Adamo ed Eva come simbolo dell'umanità).

L'annuncio cristiano è che *nella morte e risurrezione di Gesù* avviene il *perdono* di questa colpa: un perdono universale che, conquistato una volta per tutte, viene offerto a ogni essere umano, alla sua libertà. È questa la "nuova alleanza", cioè il rinnovamento dell'antica, la ricostruzione del cuore nella sua capacità di amare Dio e l'uomo.

b) Una lunga tradizione ha identificato il conferimento e l'esperienza del perdono con l'appartenenza alla chiesa ("extra ecclesiam nulla salus" = "al di fuori della chiesa non c'è salvezza"). Ma finalmente il Vaticano II ha riconosciuto nella *Gaudium et spes* (par. 16 e 22) che la possibilità della salvezza è data a tutti gli uomini attraverso l'obbedienza alla coscienza (par. 16), perché tutti gli "uomini di buona volontà" sono "associati al mistero pasquale", perché "Cristo è morto per tutti", lo Spirito Santo offre a tutti la "possibilità di venire in contatto col mistero pasquale", "nel modo che Dio – il Padre – conosce" (par 22).

Io amo dire che in tal modo si è passati da "extra ecclesiam nulla salus" a "extra conscientiam nulla salus = al di fuori della coscienza non c'è salvezza".

È questo il punto veramente rivoluzionario del Concilio: questa concezione individua un luogo di salvezza che è aldilà non solo della/e chiesa/e cristiana/e ma aldilà di tutte le religioni, perché ne costituisce il centro, il nucleo: *quel centro che è l'esperienza etica*.

Ma *questo luogo di salvezza, aldilà del cristianesimo, non è aldilà di Gesù Cristo*. Se tutte le religioni si riferiscono a Dio come loro principio, il cristianesimo si riferisce a Gesù Cristo come colui in cui Dio ha riconciliato a sé l'umanità.

#### 4. La "laicità" di base

Ogni religione ha una configurazione mitologica che dipende dalla cultura entro cui è nata e si è sviluppata; come tale, essa esige di essere "demitizzata". Ma, come ha insegnato Ricoeur, demitizzare non significa "demistificare", non significa cancellare la verità del mito riducendolo a una leggenda: significa trovare il suo centro, dove esso è messaggio di verità detto in termini simbolici e narrativi.

Ora, come abbiamo visto attraverso Pettazzoni e Goetz, vi sono due modalità di fondo delle religioni: quella creaturale cioè cosmica e quella morale cioè etica. In molte religioni è più rive-

lante la prima dimensione, in altre la seconda; ma in tutte è decisiva la seconda, poiché è dal comportamento morale che dipende la sorte del mondo in cui gli umani vivono.

Ebbene, l'esperienza etica può essere detta "laica" (dal greco *laos* = popolo) assumendo questo aggettivo non come negazione della religione (secondo l'accezione prevalsa nella storia europea: laico = non credente) ma secondo un significato che abbraccia credenti e non credenti perché sottostà ad ambedue le posizioni ed è quello di vita buona, giusta. Una giustizia che è, appunto, obbedienza alla coscienza al di sopra (o al di sotto: qui i due simboli si equivalgono!) di ogni altra istanza (religiosa e politica), al punto da giustificare l'"obiezione di coscienza" nei confronti di qualsiasi autorità.

Questo significa forse che le religioni sono destinate a morire? Che la "laicità" nel senso detto le rende superflue? Assolutamente no: per i non-credenti alla religione – alle religioni – sono subentrati altri punti di riferimento per un'esistenza umana giusta e ordinata: l'Uomo, la Ragione, la Società, lo Stato, la Natura, la Libertà... Queste maiuscole sono diventate, per chi vi aderisce, dei sostituti delle Divinità nelle religioni; e il Novecento ha dimostrato – con la storia del nazismo e del comunismo – che tali sostituti non erano certo una garanzia automatica di giustizia e di pace. Malgrado tutto questo, la coscienza etica rimane il punto indispensabile e irrefutabile di convergenza tra religioni e concezioni areligiose. Si presenti come modalità del religioso, come grandezza autonoma o come luogo di intricata relazione tra le due (la *sophia* classica), la coscienza etica va riconosciuta nella sua dignità di interlocutrice in ogni discorso e dibattito sullo statuto della salvezza. Questo non vuol dire necessariamente cancellare il riferimento alle religioni; vuol dire cercare in ognuna qual è la chiave interpretativa della eticità (nota: due esempi noti: Küng Hans, *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991; Bori Pier Cesare, *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova 1995).

Abbozziamo questo compito per quanto riguarda il cristianesimo.

## 5. Il kerigma cristiano

Anche il Nuovo Testamento è un mito, come lo sono le altre religioni. Ma se in ogni religione, e con particolare intensità ed evidenza nell'Antico Testamento, il centro veritativo del mito è la coscienza etica, cioè il "cuore", *nel NT il centro è la risurrezione del cuore*, morto per la storia di peccato che fin dall'inizio ha segnato il cammino dell'umanità. Questo centro può essere chiamato *kerigma* (cioè annuncio) o *evangelo* (cioè buona notizia); l'essenziale è coglierne il contenuto, che definisce l'essenza del cristianesimo stesso. E questo contenuto – si tratti delle lettere di Paolo oppure dei vangeli o ancora degli altri scritti – si riassume nella formula "Gesù Cristo è morto per ottenere il perdono dei nostri peccati e l'accesso alla salvezza", vale a dire è morto per far rivivere la coscienza morale (in termini biblici: l'alleanza con Dio), che della salvezza è il principio.

Il cristianesimo sta o cade con questa affermazione. Gli sviluppi posteriori (i *dogmi* e il *diritto*) hanno un carattere contingente, in quanto sono la riformulazione di questa verità originaria entro la cultura dominante del tempo (greca per i primi, romana per il secondo). Ma è in riferimento al kerigma (al "mistero pasquale") che il Vaticano II dice che vi è associato non soltanto il cristiano ma "ogni uomo di buona volontà". E la ragione è appunto, ripetiamolo, che la "buona volontà" è la risposta positiva alla coscienza etica risuscitata.

## 6. Il dibattito

a) Qui è il punto di frizione tra le interpretazioni della verità cristiana. Se consideriamo ormai superato l'esclusivismo ("extra ecclesiam nulla salus"), il dibattito si accende tra due posizioni, chiamate rispettivamente "inclusivismo" e "pluralismo". Per il secondo tutte le religioni sono di uguale valore salvifico, in quanto tutte portano a Dio attraverso il compimento della sua volontà,

che si realizza nell'amore di giustizia e di servizio verso gli uomini. Il primo invece afferma che l'amore di obbedienza a Dio e di servizio agli uomini è ridiventato realtà attraverso la morte e la risurrezione di Gesù Cristo; per cui tutte le religioni sono in qualche modo incluse nell'evento pasquale. Questo ha portato per un certo periodo a parlare di "cristianesimo anonimo" o "cristianesimo implicito": una formula che può portare a fraintendimenti. In realtà l'inclusivismo è compatibile col pluralismo per quanto riguarda il dialogo tra le religioni.

Cito anzitutto un piccolo aneddoto. Ad aver lanciato la formula di "cristiano anonimo" fu Karl Rahner, uno dei maggiori teologi cattolici del Novecento. Ho trovato più di una volta la domanda di un monaco buddhista nei confronti di questa formula: "Che direbbe Rahner se io lo considerassi un buddhista anonimo? Ebbene, già in anticipo avevo avuto l'occasione di dire e di scrivere che mi sarei sentito onorato se un buddhista mi avesse considerato la sua versione anonima, cioè una coscienza che, senza saperlo, partecipa alla pienezza della illuminazione del Buddha". Questa posizione non è annessione, ma esercizio di reciprocità interpretativa (di cui il rapporto tra cristiani e buddhisti è soltanto una esemplificazione). Esso afferma a un tempo a) per il cristiano, la presenza dello Spirito del Risorto nella coscienza di ogni individuo umano in cui brilla la luce (e risuona la voce) della coscienza etica; b) per ogni uomo religioso, il significato della sua religione (e di ogni religione in quanto figura del fondamento di quella coscienza).

b) In realtà, il problema nasce all'interno della teologia cristiana, cioè dall'interpretazione degli scritti del Nuovo Testamento. Se questi vengono riportati unicamente alla predicazione e all'azione di Gesù durante la sua vita pubblica, *si cancella il kerigma* e si fa di Gesù un profeta, il più grande dei profeti, alla cui dottrina rifarsi. È stato questo l'atteggiamento della teologia liberale (protestante) nella seconda metà dell'Ottocento; atteggiamento rinato

da una trentina d'anni in quella che viene chiamata la "terza ricerca" ("third quest") su Gesù, dove si trovano lavori di pregio e divulgazioni banali; dove in ogni caso viene accantonato il punto centrale dei vangeli, il cammino di Gesù verso la sua passione, che sfocia nella sua risurrezione. Punto centrale che non può essere "dimostrato" (come voleva l'apologetica) ma esige di essere "creduto".

c) Una precisazione. La *teologia* del rapporto Cristo-religioni non si identifica con il *dialogo* tra credenti in Cristo e seguaci di altre religioni. Il dialogo non è "con le altre religioni" ma ogni volta con questa o quella religione; il dialogo comporta inoltre tratti di relazione umana che attengono all'etica del rispetto e alla psicologia (a volta anche alla *political correctness*); ma la proprietà teologica è il presupposto dell'autenticità oggettiva del dialogo; momento non sufficiente ma necessario della sua riuscita (nota: L'ATI – Associazione Teologica Italiana) ha affrontato il nostro tema al XVI congresso nazionale, nel 1997. Gli atti sono stati pubblicati col titolo *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, a cura di Maurizio Aliotta.

d) Veniamo all'opera che qui viene presentata. Si tratta del quinto e ultimo volume della serie "I molti cammini di Dio". È un'opera cui hanno collaborato alcune decine di autori, ognuno con un breve intervento dotato di una sua originalità. Ma non è sempre facile capire in che cosa essi convergano; si potrebbe dire che si tratta di "molti cammini teologici". A dare unità al volume è il primo saggio, che presenta l'intenzione secondo cui esso è stato organizzato.

L'idea di fondo di questo saggio è che le religioni sono nate e si sono sviluppate secondo la logica dell'età neolitica, quando è nata l'agricoltura, mentre da alcuni secoli viviamo nella società della scienza e della tecnica, che determinerà in maniera sempre più

profonda l'avvenire. Ma in che misura questo fenomeno gigantesco ha a che fare con le religioni? Nel senso che al mito è succeduta la "conoscenza", come è detto a un certo punto.

In realtà, tra questi due termini ne è sorto uno intermedio: la filosofia; tra il *mythos* e la *episteme* è nato il *logos*, che ha caratterizzato per secoli lo sviluppo dell'Occidente e che continua – in forme diverse – a rivendicare il proprio diritto all'esistenza. Parlare di "conoscenza" per indicare la scienza è fare una scelta rischiosa, soprattutto per quanto riguarda la teologia.

Ma non basta. A un certo punto viene citato positivamente un testo di Jaspers, filosofo tedesco del Novecento: (nota: *Origine e senso della storia*, ed. Comunità, Milano 1965). In questo testo si parla di un "periodo assiale" (dall'800 al 200 a. C. ), quando in Cina vivono Confucio e Lao-tse, in India compaiono le Upanishad e Buddha diffonde il suo insegnamento, lo stesso fa Zarathustra in Iran, mentre in Palestina predicano i grandi profeti e in Grecia scrivono Omero, i tragici e i filosofi. È qui che avviene la fuoruscita dal mito: "i filosofi greci, indiani, cinesi e Buddha, nelle loro intuizioni decisive, come i profeti nella loro idea di Dio, erano amitici. Cominciò la lotta contro il mito da parte della razionalità e dell'esperienza razionalmente chiarificata (*logos* contro *mythos*), poi si svolse la lotta per la trascendenza dell'Unico Dio... e infine ci fu una rivolta etica contro le false figure degli dei. Rendendo etica la religione, si elevò la divinità" (pp. 21-22). Il significato di questa rivoluzione è stato "l'invito a una comunicazione illimitata, la rinuncia all'erronea pretesa del possesso esclusivo della verità da parte di un credo", la consapevolezza che "Dio si è manifestato in più maniere e ha aperto molte vie verso di sé" (pp. 40s. ). Dunque l'universalità non può essere quella della scienza, perché "il solo intelletto non porta affatto alla comunicazione genuina e alla solidarietà"; "l'unità più profonda si eleva a religione invisibile, al regno degli spiriti che si incontrano e si appartengono l'uno all'altro, al regno segreto dell'apertura dell'essere nella concordia delle anime" (p. 335). Senza dimenticare che ai punti alti dell'u-

manità seguono ricadute nella barbarie. Dunque, il pensiero di Jaspers è stato frainteso: in luogo di esaltare quella "conoscenza" che è nata in Europa con la rivoluzione scientifica, egli prolunga il *movimento sapienziale* avviato nella età assiale; ancora: in luogo di tracciare la visione utopistica di un movimento senza ritorno, egli attesta la consapevolezza delle possibili "ricadute nella barbarie".

Ma, per quanto riguarda Israele, non c'è bisogno di interpretazioni moderne per intendere la sua specificità rispetto alla civiltà "agraria". Basta rileggere con attenzione il cap. 2 di Osea. Qui troviamo la denuncia divina della condotta di Israele che, giunto sulla terra promessa, si lascia attrarre dai culti (mito e rito) dei paesi cananei, e si rivolge ai loro dei – i *baalim* – perché questi garantiscono i beni della terra (grano, vino, olio, lana e lino...). Così il Signore e Sposo sottrae a Israele questi beni, non per vendetta ma per dare una lezione; e promette: "Io la (Israele sposa) sedurrò, /la condurrò nel deserto / e parlerò al suo cuore" (v. 16). E ancora: "Ti farò mia sposa per sempre, /ti farò mia sposa / nella giustizia e nel diritto, /nell'amore e nella benevolenza / ti farò mia sposa nelle fedeltà / e tu conoscerai il Signore" (vv. 21-22).

Questa magnifica promessa di ricostruzione dell'alleanza dopo la colpa del partner umano si ritrova in altri profeti: Is 54; Ez 36; Ger. 31 ecc. Che cos'ha a che fare con l'età agraria? Le religioni di questa età erano quelle cananee, che costituirono per Israele la tentazione di infedeltà verso il suo Signore e Sposo. Ma la promessa di ricostruire l'alleanza non ha nulla a che fare con gli dei agricoli; essa è la ricostruzione del cuore: dal "cuore di pietra" al "cuore nuovo". Quella ricostruzione che la fede cristiana afferma realizzata nella morte e risurrezione di Gesù e che riattiva nell'uomo la coscienza etica.

Non insisto ulteriormente nella critica al testo introduttivo e ribadisco che i singoli interventi individuali sono ricchi sia sul piano metodologico che su quello contenutistico.

## Conclusione

Vorrei concludere con due richiami ad autori italiani: padre Ernesto Balducci e Umberto Eco.

Nel ventennio dalla morte di p. Ernesto Balducci è opportuno ricordare la sua concezione formulata in *L'uomo planetario*. Egli parte dall'istanza, resa drammaticamente urgente dall'era atomica, di proporre la "nuova universalità cui è chiamata la coscienza morale"; e, passate in rassegna le principali religioni con i loro pregi e difetti, conclude con una formula che a prima vista può lasciare sconcertati: "Io non sono che un uomo". Ma che voleva dire con questa formula? Bisogna leggere con attenzione le ultime pagine del libro, dove risuonano espressioni come queste: "che cos'è l'Incarnazione se non un'immersione di Dio nell'umano, in virtù dell'amore che di Dio è la stessa essenza"; Gesù disse: "Quando sarò innalzato da terra attirerò tutti a me"... Qui egli fu l'uomo universale, com'è universale il nulla della morte, e com'è universale la qualità che in quell'annullarsi divampò: l'amore per gli altri fino all'annientamento di sé. È in questo annientamento per amore la definizione di Gesù, uomo planetario" (nota: *L'uomo planetario*, Camunia, Milano 1985, p. 200).

Ernesto Balducci era un credente, Umberto Eco è un ex-credente. In un breve carteggio con il card. Martini ricevette una lettera in cui era presente la tesi che "senza l'esempio e la parola di Cristo ogni etica laica mancherebbe di una giustificazione di fondo che abbia una forza di convinzione ineludibile". Eco rispose che quello che per il credente era il miracolo divino dell'incarnazione e della morte redentrice, per il laico è il miracolo umano che vi sia stato chi ha concepito questa idea e vi sia ancora chi crede in essa; perché quest'idea è quanto di più grande sia fiorito nella mente e nel cuore dell'uomo. Con le sue parole: "Tra le tante cose che [l'uomo] riesce a immaginare – talune sfolgoranti, talu-

ne terribili, talune pateticamente consolatorie – pervenendo alla pienezza dei tempi a un certo momento ha la forza religiosa, morale e poetica di concepire il modello del Cristo, dell'amore universale, del perdono dei nemici, della vita offerta in olocausto per la salvezza altrui. Se fossi un viaggiatore che proviene da lontane galassie e mi trovassi di fronte a una specie che ha saputo proporsi questo modello, ammirerei soggiogato tanta energia teogonica, e giudicherei questa specie miserabile e infame, che ha commesso tanti orrori, redenta per il solo fatto che è riuscita a desiderare e a credere che tutto ciò sia la *verità*" (nota: *Cinque scritti morali*, Milano 1997, pp. 90s).

Che cosa prende voce nel racconto del Nuovo Testamento: il *sogno* più bello mai fatto da uomini o la più sconvolgente *esperienza* mai vissuta in mezzo a loro? Sarebbe stato possibile pensare all'Incarnazione redentrice senza essersi imbattuti nel suo accadere? Affido questa domanda alla meditazione di ogni lettore.

**Armido Rizzi**

## INVITO

### CAMMINANDO VERSO UNA TEOLOGIA APERTA E LIBERA

Questo libro è stato scritto per tutti coloro che vivono una certa inquietudine circa il futuro della teologia: verso dove sta andando? Fino a dove può spingersi? Fino a dove sembra possa andare? Il risultato della ricerca che questo libro presenta, offerta alle persone che si dedicano alla teologia in tutto il mondo, presenta un bilancio non solo positivo ma addirittura entusiasmante: diversamente da quello che molti credono, la teologia è in movimento, si sta sviluppando, prende i suoi rischi, si interroga, si chiede quali cambiamenti deve portare avanti per essere teologia di oggi e teologia del futuro. In quanto disciplina religiosa qual è, è sempre stata interpretata dentro un'idea di eternità, di indiscutibilità, di immutabilità. Sembrava che la teologia – scienza sacra! – non potesse uscire dalla sua figura classica in quanto patrimonio delle religioni e delle chiese. Ma questo è finito. Già da qualche decade alcuni pionieri, infatti, hanno offerto la proposta di una “world theology”, una teologia mondiale – oggi diremmo una “teologia planetaria” per poter includere non solo il mondo umano, ma anche il mondo cosmico, Gaia. Era questa una proposta per andare avanti verso una teologia che esce dal ghetto della sua specifica confessione religiosa, per essere capace di parlare a tutta la società, questa stessa società attuale che è sempre più religiosamente plurale. In questo mondo attuale, la teologia strettamente monofessionale è condannata a non essere ascoltata, forse anche a non essere neppure capita dalla società come tale.

Abbiamo posto alcune domande ad alcuni teologi e teologhe e le loro risposte ci permettono di presentare un interessante panorama: la teologia del futuro sembra incamminarsi verso un

modello pluralista (senza il classico complesso della superiorità religiosa e senza avere l'esclusiva della verità come tradizionalmente era per la teologia), verso una teologia pluri-confessionale, che potremmo chiamare anche inter-religiosa o multi-religiosa o (sempre che si spieghi bene la parola) trans-religiosa. C'è chi parla anche di una teologia post-religiosa (religiosa ma oltre le religioni, ad un livello più profondo), in questo senso laica e con una consapevolezza planetaria in questa nuova società della conoscenza che in una qualche maniera si sta facendo presente un po' in tutto il pianeta, anche in quei luoghi dove sembra non succeda.

Questi professori di teologia ci offrono alcune pagine appassionanti, degne di essere studiate e meditate, con i loro argomenti positivi e negativi, in vista di un buon esercizio di discernimento. Speriamo che la conclusione a cui arriva il lettore sia, come è stato per noi, quella di sentire che la teologia vive un buon tempo, tempo di effervescenza, di cambiamento, di nuove proposte, di esperienze rischiose, di futuro aperto. Camminiamo di buona lena, non senza difficoltà, verso una teologia aperta e libera. Speriamo lo possiate verificare con la lettura di queste pagine.

**I co-autori**

## PRESENTAZIONE

Questo libro è il quinto e ultimo volume della serie “Per i molti cammini di Dio”. La serie è il frutto di una iniziativa organizzata inizialmente dalla Commissione Teologica Latinoamericana dell’ASETT, assunta e completata in questo quinto volume dalla Commissione Teologica Internazionale della stessa Associazione. Il motivo e l’intenzione che ha mosso fin dall’inizio questo lavoro collettivo è stato quello di cercare di “incrociare la teologia della liberazione con la teologia del pluralismo religioso”, teologie che, quando è stato iniziato questo progetto di ricerca, permanevano ognuna nel proprio ambito, senza contatto o dialogo. Oggi, a conclusione del progetto, alcuni anni dopo, possiamo dire che la teologia della liberazione e la teologia del pluralismo religioso non solamente non sono sconosciute l’una all’altra, ma anche che hanno molta riflessione davanti a loro a testimoniare questo fecondo dialogo.

Ma questo obiettivo circa il mutuo incontro e il dialogo tra queste due teologie ha raddoppiato le aspettative che avevamo pensato rispetto all’itinerario da compiere. Dopo esserci interrogati circa “le sfide del pluralismo religioso nei confronti della teologia della liberazione” (primo volume) e di fare, di conseguenza, i primi passi “verso una teologia cristiana e latinoamericana del pluralismo religioso” (secondo volume), abbiamo osato prospettare ed elaborare un primo abbozzo di quello che potrebbe essere una “teologia latinoamericana pluralista della liberazione” nel terzo volume. Nel quarto volume abbiamo aperto nuove finestre sul mondo per far arrivare il nostro progetto ai cinque continenti, alla ricerca di una “teologia cristiana liberatrice intercontinentale del pluralismo religioso”. Saremmo dunque arrivati ad una meta in qualche maniera invalicabile, oltre la quale non sarebbe più

possibile incontrare una forma viabile di “teologia”? Così sostenevano in molti, argomentando che la teologia si può dare solo all’interno di una confessione religiosa concreta...Era possibile ampliare ancora di più le prospettive?

La dinamica che aveva ispirato tutto questo processo graduale di ricerca indicava, però, un’ultima meta che, almeno, doveva essere indagata: cioè, quella di una teologia non più mono-religiosa e confessionale, ma multi-religiosa, inter-faith e forse addirittura non “religiosa”, ossia non più vincolata o limitata dal registro delle religioni, quanto piuttosto aperta alle domande meramente e semplicemente umane e capace di abbracciare non solamente l’antropocentrismo umano ma anche quello integralmente biocentrico e cosmico, planetario...

In definitiva, l’ultima domanda che rimaneva da affrontare e alla quale rispondere era: fin dove deve andare quella teologia che si pone sinceramente e problematicamente le esigenze dell’evoluzione radicale di questa società non solamente plurale e pluralista, ma anche unita e in via di unificazione sempre di più con la natura e con il cosmo? Quale sarebbe l’ultimo stadio o livello della teologia che oggi ci è permesso sognare anche se sicuramente ad esso non ci è permesso accedere?

Con questo obiettivo in mente, abbiamo dato inizio al processo di consultazione e il suo risultato è questo volume che il lettore ha tra le mani. Con i sogni a cui questo libro dà espressione, si completa il lavoro di ricerca che la serie di libri rappresenta. Ovviamente, come il lettore potrà verificare in seguito, il panorama che ne risulta non si offre come una guida concreta e delimitata di quello che è o dovrebbe essere questa “teologia planetaria” che qui si lascia intuire.

Il panorama è piuttosto quello di una intuizione iniziale che si indovina tra le molte maniere di vedere diverso, dentro un’evoluzione costante.

Occorrerà dare tempo al tempo, perché l’orizzonte si vada chiarendo, ma, in ogni caso, crediamo che la ricerca che questo

volume raccoglie rappresenti l'attualizzazione di questo dibattito, già un classico nell'agorà teologica e possa costituire un contributo positivo a questo grande compito di aiutare la teologia a dare risposte le più vere possibili alla nuova e sempre cambiante realtà del nostro mondo attuale. Anche se la ricerca che rappresenta questo quinto volume è preceduta da quelli anteriori, il volume è, in quanto tale, interamente autonomo e suscettibile di essere letto indipendentemente dagli altri, con pieno senso senza aver bisogno della lettura degli anteriori volumi. Anche così, a conclusione di questa presentazione, facciamo memoria sintetica dei libri della serie sia per facilitare una visione generale per coloro che non la conoscono, sia per presentare il panorama completo nel quale questo volume si iscrive:

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, ha come sottotitolo: "Per una teologia cristiana latinoamericana del pluralismo religioso". 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 da parte dei teologi europei con i teologi latinoamericani. Siamo felici di accogliere e vivere questo 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 pubblicato anche in italiano, ora per i tipi Pazzini, con prefazione per l'edizione italiana del teologo e storico Maurilio Guasco<sup>1</sup>.

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

4) Il quarto volume, pubblicato originalmente nel 2006, pretende valutare quale momento attraversa nel mondo la costruzione di una “teologia pluralista della liberazione” a partire da un ambito intercontinentale e non solo latinoamericano. Oltre che in portoghese, anche questo volume è stato pubblicato in italiano per i tipi Pazzini, con la prefazione all’edizione italiana della teologa valdese Letizia Tomassone<sup>2</sup>.

5) In questa gradazione di livelli entro la quale è stata concepita questa serie, questo ultimo libro pretendiamo che coroni il progetto, introducendo ad una possibile “teologia multi religiosa e pluralista della liberazione” da una prospettiva ovviamente mondiale. Per “multi religiosa” intendiamo qualcosa di più che “inter-religiosa”, 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 è dedicato il quinto volume. Ovviamente in una maniera altrettanto interreligiosa...

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

2. Vigil, Tomita, Barros (a cura di): *Per i molti cammini di Dio*, vol. IV, Pazzini, Villa Verucchio (RN), 2011

3. Ora anche in italiano; di fatto dopo la pubblicazione dei volumi III (2010) e IV (2011) sempre per i tipi Pazzini viene ora pubblicato il volume V.

- 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.

Vogliamo anche ringraziare ancora una volta *Missionswissenschaftliches Institut* di Berlino per il suo appoggio e per l'edizione di questo volume.

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

La stessa realizzazione di un libro come questo suppone l'esercizio concreto del dialogo come cammino spirituale ed umano che speriamo possa essere un giorno la pratica quotidiana di tutte le religioni dell'umanità.

**José María Vigil**

Commissione Teologica Internazionale (2006-2011)  
dell'Associazione di teologi e teologhe del Terzo Mondo (ASETT),  
Ecumenical Association of Thrid World Theologians, EATWOT



## LA CONSULTAZIONE

La ricerca che compone questo libro è stata elaborata mediante una consultazione diretta ad una selezione di teologi e teologhe delle differenti religioni, di tutto il mondo attraverso le quattro Commissioni Teologiche continentali dell'EATWOT (asiatica, africana, latinoamericana e rappresentante delle minoranze degli USA). La consultazione è stata realizzata nei seguenti termini:

*Nei libri anteriori della serie “Per i molti cammini di Dio” si è studiato il lungo cammino del cristianesimo e della teologia fin dai livelli antichi dell'esclusivismo, passando per quello attualmente dominante dell'inclusivismo, in cammino verso un “pluralismo di principio” e fin verso una rilettura pluralista del cristianesimo. Accettata questa opzione di base nei confronti di una teologia sinceramente pluralista di principio, le domande che facciamo – specificatamente nei confronti della teologia – sono le seguenti: c'è una evoluzione possibile per la teologia in un livello ancora oltre quello della “teologia confessionale pluralista”? È sufficiente la cosiddetta “teologia comparativa”, quella in cui un teologo/a, radicato nella sua specifica tradizione, sviluppa una teologia in dialogo con altre tradizioni religiose? È possibile pensare in una teologia pluralista che si basi e che lavori con categorie, fonti, principi, immagini e metafore non solo di una religione ma di varie? È possibile una teologia non mono-confessionale, ma aperta e pluri-confessionale oltre che pluralista? Che ruolo hanno in questa teologia i poveri, la regola d'oro e l'opzione per i poveri?*

*Infine, se la cosa più importante nel mondo d'oggi è un'azione urgente davanti a:*

- la povertà e l'ingiustizia di cui soffre circa la metà dell'umanità,*
- gli scontri tra civiltà e i fondamentalismi religiosi che impediscono la pace,*

*- la minaccia imminente di una catastrofe ecologica planetaria, come dovrebbe essere la teologia di cui ha bisogno il mondo, in modo tale da riuscire a far sí che le religioni si decidano per la prima volta nella storia a unirsi per lavorare per la salvezza dell'Umanità e della Natura?*

La consultazione è stata così riassunta in alcune domande sintetiche:

- È possibile una teologia “inter-religiosa, multi-religiosa, planetaria, world theology...?”

- Elementi concreti, temi e suggerimenti per sviluppare una teologia inter-faith.

- Relazione tra la teologia inter-faith, l’universale regola d’oro e l’opzione per i poveri.

- È possibile una spiritualità inter-faith? Oltre che pluralista, sarebbe anche laica, post-religiosa?

Il processo di invio e recezione delle risposte è risultato più laborioso e lento di quanto previsto. Non poche persone di quelle consultate non mostravano molto favore nei confronti delle domande; alcune persone le hanno considerate inusuali e sconcer-tanti, altri le hanno rifiutate come non procedenti. Con altre è stato necessario fare un dialogo chiarificatore. Ancora altre le hanno, invece, considerate pertinenti sia per rispondere positivamente che negativamente. La variegata gamma delle risposte raccolte lo testimonia. Ovviamente, questo volume presenta tutte le risposte che ci sono pervenute senza nessun filtro.

PUNTO DI PARTENZA:  
VERSO UNA TEOLOGIA PLURALISTA,  
INTERRELIGIOSA, LAICA, PLANETARIA...

**Il futuro della teologia come inizio della nostra ricerca**

*L*’itinerario storico teologico, che i precedenti volumi della serie “Per i molti cammini di Dio” ci hanno fatto percorrere, ha messo davanti ai nostri occhi, da un lato, la profonda evoluzione che la teologia ha sperimentato negli ultimi tempi al ritmo del suo incontro con le altre religioni e, dall’altra parte, ci fanno sospettare che questa evoluzione non sia conclusa, anzi, che nuove e profonde trasformazioni spettino alla teologia nel futuro. È l’evoluzione stessa delle società e dell’umanità globale ciò che sta provocando questa trasformazione incessante della teologia.

Questa visione e questa intuizione hanno ispirato e guidato la ricerca raccolta in questo quinto volume. La esploreremo in un modo “storico-genetico”, chiarendo che non vuole fondare una tesi, ma solo far presente il contesto nel quale realizziamo questa ricerca e creare un quadro che permetta di lasciar volare liberamente l’immaginazione creativa.

*Le parole in grassetto in questo testo segnalano le idee principali dell’evoluzione che la teologia sta sperimentando.*

Tradizionalmente, in linea di principio, le teologie hanno sperimentato la stessa evoluzione delle religioni alle quali appartengono: quando queste religioni erano **esclusiviste** e pensavano che “Extra me nulla salus”, che fuori di loro non c’era salvezza, anche le teologie si sono sentite **esclusiviste** ed hanno pensato che fuori di ognuna di loro non ci fosse una teologia vera e neanche una vera teologia. In questa tappa esclusivista, la teologia di ogni religione era un mondo chiuso, circoscritto alla propria religione,

anche se ogni teologia pensava che era (questo sì) una teologia universale e unica (dotata di unicità salvifica). Paradossalmente, le teologie escludiviste più chiuse si sentivano e si ritenevano dotate della maggior universalità possibile: loro e solo loro erano “la unica vera teologia in questo mondo”. La comunicazione e il dialogo tra teologie era, in quella tappa, veramente impensabile.

Qualche decade fa, a poco a poco, le prospettive e gli atteggiamenti escludivisti hanno fatto spazio, in tutto il mondo, ad altre di timbro **inclusivo**, tanto nelle religioni come nelle loro teologie. Le teologie cominciavano a prendere in considerazione l'esistenza delle altre teologie, anche se le vedevano da una prospettiva di “superiorità inclusiva”. L'inclusivismo porta dentro di sé una buona dose di escludivismo, anche se temperato. Per questo, un vero dialogo con quelle altre teologie, continuava ad essere quasi impossibile, perché non si poteva avere tra gli interlocutori, una “parità” che lo rendesse possibile. Anche nell'ambito dell'inclusivismo, ogni teologia segue esclusivamente la strada della propria religione.

Il Novecento è stato il secolo dell'**ecumenismo** cristiano. La Conferenza di Edimburgo del 1910 ha segnato l'inizio di una vera fioritura in questo campo<sup>1</sup>. Per quanto si tratti di un fenomeno intra-cristiano, e per ciò non veramente inter-religioso, offre lezioni molto interessanti per l'ambito inter-religioso. L'ecumenismo cristiano non solo ha migliorato le relazioni tra le chiese cristiane, ma ha anche permesso la nascita di una spiritualità e di una teologia ecumeniche, comuni, non solo esclusive di una determinata confessione. Senza perdere l'appartenenza alla propria confessione, i teologi e le teologhe arrivavano a condividere e a vivere una spiritualità sincera e veramente ecumenica e sono riusciti a produrre, in molti casi, una teologia veramente inter-confessionale,

1. LATOURETTE, Kenneth. *Ecumenical Bearing of the Missionary Movement and the International Missionary Council*, in RUTH ROUSE e STEPHEN NEILL, (orgs. ), *A History of the Ecumenical Movement*, Genève, World Council of the Churches, 1986.

realmente ecumenica, senza segni di esclusività confessionale, una teologia che era diretta ad un pubblico cristiano che includeva le diverse confessioni.

Davanti a questa esperienza di ecumenismo, bisogna fare una domanda provocatoria: potrebbe darsi qualcosa di simile in un ambito inter-religioso? Possiamo immaginare un supposto “ecumenismo inter-religioso” che rendesse possibile la nascita di una “teologia inter-religiosa”, davvero tale, senza limiti religiosi confessionali, diretta a tutte le persone religiose in generale? Prima di rispondere, osserviamo che questa evoluzione della teologia ha ancora davanti una lunga strada.

Come un passo ulteriore, e molto diverso dell’ecumenismo intra-cristiano, dobbiamo sottolineare ciò che è stato chiamato il **macro ecumenismo**, caratteristico della teologia latino americana della liberazione<sup>2</sup>. Non era semplicemente intra cristiano, ma comprendeva anche altre religioni, e oltre tutto, più sorprendentemente, includeva l’ateismo militante e impegnato. Molti testi e libri di teologia della “liberazione” - macro ecumenica per natura - furono non solo “ecumenici” (trasversalmente comuni a diverse confessioni e denominazioni cristiane), ma “macro-ecumenici”, vuol dire diretti a un pubblico del quale facevano parte persone che, di fatto, non erano cristiane, ma di qualche altra religione, o addirittura persone positivamente “atee”, ma che condividevano la passione per una Utopia liberatrice e umanizzante, sul cui nome e natura, né loro né noi sentiamo la necessità di discutere. Quella Utopia muoveva risorse spirituali capaci di unire le persone in una speranza comune e lo faceva con un discorso: la “teologia macro- ecumenica” della liberazione, non solo non separava, ma rendeva possibile una unione spirituale molto potente.

Anche qui una domanda: si potrà fare qualcosa di simile nella teologia mondiale, quando le condizioni infrastrutturali e spirituali della società rendano possibile un discorso religioso che si

2. CASALDÁLIGA, Pedro – VIGIL, José Maria. *Spiritualità della liberazione*, Cittadella Editrice, Assisi 1995, capitolo «Macroecumenismo», p. 296 e ss.

faccia responsabile dell'unità di destinazione e di speranza che unisce tutta l'umanità e le sue religioni? Riusciremo ad avere un giorno una teologia "macro ecumenica ma a un livello inter-religioso"?

La teologia della liberazione del secolo scorso fu spontaneamente inclusiva. Nei decenni in cui nacque non si poteva pensare altro, perché non era stata ancora tematizzata la prospettiva **pluralista** nell'area geografica in cui nacque la teologia della liberazione, negli anni 60-80. Questa tematizzazione e la elaborazione iniziale della teologia pluralista del pluralismo religioso si è fatta negli stessi anni nell'area anglosassone e asiatica. Negli ultimi anni del Novecento ci fu un incontro tra alcuni teologi e teologhe latino americani/e con la teologia anglosassone del pluralismo religioso. E solo a partire dal 2000, per quel che ne sappiamo, una entità come EATWOT, nella sua Assemblea Generale, celebrata precisamente in America Latina, decise di sollecitare l'incontro e la mutua fecondazione della teologia della liberazione con la teologia del pluralismo religioso. Come probabilmente saprà il lettore, questo progetto si è cristallizzato nella raccolta "Per i molti cammini di Dio"<sup>3</sup>, in un ordine graduale progressivo di incontro, dialogo, unione e mutua fecondazione, di cui l'ultimo volume è questo che il lettore sta leggendo.

Il primo processo di incontro e di unione ben presto ha dato luogo alla teologia pluralista della liberazione<sup>4</sup>, o teologia del pluralismo liberatrice, un modo di fare teologia che è installato nella prospettiva pluralista da una parte, ed è radicato anche nel "luogo sociale" della scelta per i poveri, non solo a livello latino americano, ma anche intercontinentale, mondiale.

Soprattutto in questo ambito mondiale, la convivenza religio-

3. In italiano, i due primi volumi sono stati pubblicati per i tipi EMI, i tre restanti per Pazzini Editore. Vedere: <http://tiempoaxial.org/PerIMultiCammini>. In spagnolo sono stati pubblicati da Abya Yala, Quito, a partire da 2003: <http://tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos>.

4. Così documentano i volumi II e III della collana.

sa è religiosamente plurale. La società mondiale, i paesi – anche quelli tradizionalmente mono-religiosi – le società, le città, i paesi, i condomini... si sono fatti decisamente **multi-religiosi**<sup>5</sup>. Non è possibile voler rivolgersi a una società attuale e pretendere di farlo da una prospettiva mono-confessionale. Non è possibile iniziare un dibattito di qualsiasi tipo con l'opinione pubblica della società nel suo insieme e pretendere di farlo da un riferimento esclusivo di una religione o una confessione. Tale discorso rimarrebbe semplicemente fuori dal contesto storico, disorientato, per ignoranza della configurazione inevitabilmente plurale della società attuale. E altrettanto, una teologia che vuole dirigere la sua parola alla società, al mondo e all'umanità non può più farlo utilizzando solamente i riferimenti provinciali della propria religione, tenendo in conto solo la propria visione confessionale o i riferimenti al suo proprio patrimonio simbolico... Si esporrebbe non solo a non essere seguita, ma anche a non essere capita. La società è plurale, la coscienza sociale e l'opinione pubblica (e diremo perfino il subconscio collettivo sociale) hanno introiettato tanto il fatto inevitabile della pluralità, come i diritti e gli obblighi del pluralismo. Chiunque si ponga fuori da questo riconoscimento si autoemargina, non sarà ascoltato e probabilmente non sarà neanche compreso.

Lo diceva qualche anno fa Paul Knitter:

“Oggi i teologi devono riconoscere, teoricamente e praticamente, che la teologia non può più essere studiata o elaborata dall'interno di una sola tradizione religiosa. Certamente, i teologi devono essere radicati nella fede di una religione, ma se rimangono solo dentro questa, non saranno all'altezza del lavoro che chiediamo a loro. Non farebbero teologia nel mondo, in questo mondo pluralista di oggi; non starebbero seguendo la verità che include, ma quella che esclude gli altri.

Oggi non possiamo cercare la verità, non possiamo neppure cono-

5. Vedi il numero di Concilium dedicato alla «Teologia e pluralismo religioso», 1/ 2007 a cura di Susin, Luiz Carlos e Torres Queiruga, Andrés.

scerci nè conoscere la nostra propria religione, senza conoscere quella degli altri”<sup>6</sup>.

Lo disse anche Paul Tillich, pochi giorni prima della sua imprevista morte. Per due anni, con Mircea Eliade, aveva diretto un seminario sulla storia delle religioni, tematica che lo ha messo in discussione profondamente. Il 12 ottobre del 1965, tenne una conferenza nella quale (la testimonianza è di Mircea Eliade), “dichiarò che, se avesse avuto tempo, avrebbe scritto una nuova *Teologia Sistemica* orientata a tutta la storia delle religioni e in dialogo con loro”<sup>7</sup>. È noto che l’esperienza e il contatto con il pluralismo religioso trasformano la propria esperienza religiosa e portano a un nuovo modo di comprendere il panorama religioso, e, conseguentemente, la necessità di riscrivere la teologia, come confessò Tillich. Oggi per noi è chiaro che una teologia che sviluppi il suo discorso da categorie strettamente confessionali del proprio ambito domestico, ignorando la pluralità e le regole e i diritti del pluralismo, si presenta come una teologia di un altro tempo, non all’altezza delle condizioni reali delle società del mondo attuale.

A partire da questa coscienza di multi-religiosità, ben presto si impose subito la possibilità di una **teologia universale delle religioni**, che dovrebbe integrare, e allo stesso tempo trascendere, l’identità di ogni religione. Sarebbe una teologia mondiale, interlocutrice potenzialmente di tutta l’umanità e senza un vincolo esclusivo con nessuna religione, ma una teologia che potrebbe ricevere contributi da tutte le tradizioni religiose<sup>8</sup>.

Non possiamo non citare Wilfred Cantwell Smith, uno dei te-

6. KNITTER, Paul. *No Other Name?*, Orbis, Maryknoll 1985, p. 224. Traduzione italiana: *Nessun altro nome*, Queriniana, Brescia, 1991.

7. ELIADE, Mircea. *Paul Tillich y la historia de las religiones*, studio introdotto in TILlich, Paul. *El futuro de las religiones*, Aurora, Buenos Aires 1976. Vedi la traduzione italiana *Il futuro delle religioni*, Queriniana, Brescia, 1970.

8. TEIXEIRA, Faustino, *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*, Paulinas, São Paulo, 1995, p. 12-13.

ologi che più si distinse nella difesa di questa linea evolutiva verso una “teologia mondiale” o *world theology*<sup>9</sup>:

“Arriverà presto un giorno in cui un teologo che provi a sviluppare la sua teologia senza rendersi conto che lo fa come membro di una società mondiale nella quale altri teologi, anche loro intelligenti, altrettanto devoti, sono indù, buddisti, musulmani, e senza rendersi conto che i suoi lettori probabilmente sono buddisti o hanno una sposa musulmana o hanno compagni di lavoro indù, questo teologo sarà antiquato, come chi cercasse di elaborare il suo pensiero senza conoscere ciò che pensò Aristotele sul mondo o che gli esistenzialisti hanno sollevato nuove questioni”<sup>10</sup>

Ewer Cousin è d'accordo:

“La teologia cristiana sistematica è rimasta rinchiusa nella cultura occidentale e nella sua storia intellettuale...La teologia cristiana continua impermeabile alla maggioranza delle altre religioni del mondo...Questa situazione deve finire. L'incontro delle religioni del mondo reclama la costruzione di una teologia sistematica che possa abbracciare dentro il suo orizzonte l'esperienza religiosa di tutta l'umanità...È un compito inedito. Mai in passato nella storia del cristianesimo si era presentata questa sfida.”<sup>11</sup>

Questo compito di riscrivere la teologia, e/o di ricreare il suo

9. SMITH CANTWELL, Wilfred. *Towards a World Theology*, Orbis, Maryknoll 1986, pubblicato anteriormente da Macmillan Press, London 1981. Anche SWIDLER, L., «Interreligious and Interideological Dialogue», in SWIDLER, L. (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York: Orbis Books 1987, 5-50.

10. ID., *The Faith of Other Man*, New American Library, New York, 1962, p. 123.

11. COUSINS, E. *Raimundo Panikkar and the Christian Systematic Theology of the Future*, in «Cross Currents» 29(1979)145-146. Vedere anche SLATER, Peter. *Towards a responsive Theology of Religions*, in «Studies in Religion» 6(1977) 507-514

contenuto, non implica solo una novità nell'oggetto, ma esige anche una novità nel soggetto, vuol dire che rende necessario un nuovo tipo di teologo, con un nuovo tipo di coscienza, una coscienza multi dimensionale, inter- culturale...<sup>12</sup>

Nell'evoluzione attuale, una volta di più, possiamo dire che andiamo verso una società nella quale non c'è più una "religione locale" che esclude le altre, ma che si tratta di società multi-religiose, plurali, nelle quali ci può essere una religione di maggioranza, ma non una religione esclusiva. La pluralità è arrivata per restare e per restare con tutti i diritti. E la società colta moderna le ha già dato questi diritti. Più in là della specifica confessione religiosa maggioritaria, una società colta, sia all'Università, in politica, nei mezzi di comunicazione o nella opinione pubblica, non si accontenta più di tenere in conto la posizione di una sola religione sui problemi, ma vuole anche conoscere e tenere in conto le diverse posizioni e opinioni adottate dalle diverse religioni rispetto a tali problemi<sup>13</sup>. Nell'ambito della teologia, questo dà luogo alla "**teologia comparata**"<sup>14</sup>, che non è un surrogato dell'enciclopedismo, nè implica sincretismo, ma è una apertura democraticamente coerente verso la pluralità religiosa della società. Si tratta di una teologia al livello della società nella quale vive, che vuol tenere in conto la condizione reale del contesto sociale e storico, che vuole partecipare responsabilmente alla società, e perciò riconosce sinceramente l'interlocutore, senza pretendere che sia questo inter-

12. COUSINS, E. *ibid.* p. 507s.

13. KNITTER, P. *Ibid.*, p. 2ss.

14. SMITH CANTWELL, W. (*ibid.* 126) definisce così la teologia comparativa: «La comunità alla quale, come persone religiose, ognuno di noi sta cominciando ad appartenere, è ora la comunità dell'umanità. Noi esseri umani siamo stati religiosi in una gran quantità di forme. La varietà della fede è stata prodigiosa. Il compito che da esso deriva è precisamente che un pensatore cerchi di formulare una teologia che interpreti e rifletta sulla nostra fede multiforme. Ovviamente, ancora non è possibile descrivere adeguatamente questa teologia: la teologia comparativa delle religioni ancora non è stata scritta. È un compito da fare. Io mi offro.»

locutore (la società alla quale si dirige) che debba adattarsi alle peculiarità specifiche di una teologia confessionale.

Però ci sono più variazioni in questo scenario. Anche se è un po' temuto da non poche religioni, è ormai assodato il fatto che la multi-religiosità produce molte volte **una inter-religiosità**. Ci sono credenti che conoscono e vivono così a fondo la multi-religiosità che sentono sinceramente di vivere la loro spiritualità non solo nel seno della religione nella quale sono nati e cresciuti, ma anche all'interno dell'altra religione o religioni che stanno conoscendo da vicino.

Non è questo il luogo per analizzare il discusso fenomeno della **doppia appartenenza** o anche delle **appartenenze multiple**, per distinguerlo dal sempre presente fantasma del sincretismo teorico o del sincretismo pratico della religiosità utilitarista che, in certi strati popolari, prende indiscriminatamente tutte le risorse religiose che producano effetti liberatori o curativi. Ci stiamo riferendo piuttosto al fenomeno della doppia o multipla appartenenza che è stato studiato e documentato da numerose figure importanti degli ultimi tempi<sup>15</sup>, così come anche al fenomeno che accade, anche massicciamente, in quelle zone popolate del mondo con presenza multi-religiosa, e in zone, per esempio, di popolazione indigena "evangelizzata" anticamente dal cristianesimo, ma che conservano o recuperano sempre di più le impronte della loro religione ancestrale e non sentono la necessità di rinunciare a nessuna delle componenti religiose ereditate. O, anche, l'appartenenza multipla che si vive in grandi segmenti di popolazione asiatica e africana dove questa doppia appartenenza si vive da sempre con la maggior naturalezza. Senza arrivare ad essere doppia appartenenza, è ben nota l'esperienza dell'enorme influenza che in genere stanno avendo le religioni orientali negli ultimi decenni sull'Occidente cristiano: sono schiere di cristiani che hanno fatto propri non solo metodi di preghiera, ma anche elementi di spiritualità delle reli-

15. I monaci benedettini Henry Le Saux e Bede Griffiths son forse i nomi più conosciuti in questo campo.

gioni orientali, e si sentono molto a loro agio e molto “identificati” con queste, con una certa esperienza di doppia appartenenza.

È conosciuta l’abbondante letteratura che esiste intorno alla necessità uni-confessionale della teologia<sup>16</sup>, così come la difficoltà di discernere la relazione interna delle varie appartenenze condivise nella stessa persona<sup>17</sup>: ci sono per esempio persone che si sentono buddiste cristiane e altre che si sentono cristiane buddiste<sup>18</sup>... Che religione mettere come sostantivo e quale come aggettivo? Cosa significa in realtà questa differenza? O forse esiste, più in là delle diverse appartenenze confessionali rese compatibili dalla doppia o molteplice appartenenza, un’altra appartenenza radicata ad un altro livello, più in là delle confessioni, e che è “unica”, non molteplice?<sup>19</sup>

Questo fenomeno della molteplice appartenenza o, diciamolo in un altro modo, il fenomeno dell’identità religiosa che arriva a trascendere la sua identità confessionale concreta e si pone più in là di se stessa e si sente ugualmente bene con altre appartenenze confessionali. Questo non solo è molto antico, ma è anche appog-

16. «Una teologia non può essere allo stesso tempo cristiana, musulmana o indù. In altre parole, tutta la teologia è “confessionale”, nel miglior senso della parola, o non è assolutamente niente. Qui l’attributo “confessionale” indica l’adesione di fede della persona o della comunità che è il tema del fare teologico”. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1999, p. 19. ID., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1991, 345-347.

17. Non entriamo qui nel tema della inevitabilità attuale di una certa inter-religiosità, per una specie di “osmosi socio-religiosa” nella società plurale di oggi. “In una società plurale come quella in India, l’autentica religione implica necessariamente una relazione con le altre religioni (...); in una parola: essere religioso è essere inter-religioso”: cf. *Dichiarazione dell’Associazione Teologica Indiana*, n° 36, citato da J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 19-20. Vedi anche PHAN, P. *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis, Maryknoll 2004.

18. Michael AMALADOSS esprime e qualifica la propria esperienza personale, in questo stesso volume.

19. Non è questo il posto per dirimere questo tema.

giato dalla più prestigiosa testimonianza religiosa, quella dei mistici. Ibn'Arabi lo ha espresso indimenticabilmente: "C'è stato un tempo in cui io respingevo il mio prossimo se la sua religione non era come la mia. Adesso, il mio cuore si è trasformato nel ricettacolo di tutte le forme religiose: è un prato di gazzelle e chiostro di monaci cristiani, tempio di idoli e kaaba di pellegrini, tavole della Legge e fogli del Corano, perchè professo la religione dell'amore, e vado ovunque vada la sua cavalcatura perchè l'Amore è il mio credo e la mia fede"<sup>20</sup>.

Se abbiamo la testimonianza, recente e antica, che è possibile la inter-religiosità e che la multi-religiosità provoca con frequenza l'identità religiosa a trascendere la sua confessione concreta e se crediamo che questo non è solo l'esperienza di persone eccezionali che hanno vissuto in situazioni limite o di grandi missionari che hanno vissuto sulla frontiera inter-religiosa, se sappiamo che questa è una esperienza relativamente frequente, tanto religiosa come culturale, che accade a molte persone e in settori sociali non piccoli, che conseguenze può avere questo per la teologia?<sup>21</sup> Accanto alla teologia tradizionale, elaborata da persone o da luoghi con un accesso minore all'esperienza di inter-religiosità, si potrà fare un'altra "teologia"<sup>22</sup> elaborata da persone che, anche se radicate principalmente nella religione della loro confessione primige-

20. Ibn'ARABI, Murcia, España, 1165-1240. Cfr. Emilio GALINDO, *Pluralismo religioso de los místicos sufies*, en *Agenda Latinoamericana*'2003; [www.latinoamericana.org/2003/textos/castellano/SufiesCompleto](http://www.latinoamericana.org/2003/textos/castellano/SufiesCompleto).

21. In realtà, a partire da questo momento della evoluzione della teologia, questa dovrà smettere di essere, in qualche modo, "teo"- "logia", nel senso in cui la concepì la razionalità greca, perchè non sarà più necessariamente "teista", né avrà come asse centrale il "logos". A partire da questo momento, anche se continuiamo a parlare di "teologia" per capirci, è evidente che stiamo utilizzando un termine che risulta incompleto.

22. Anche se parliamo di «teologia» per capirci, è chiaro che si riferisce a quella riflessione che ha quel nome nel cristianesimo, ma che ha altri nomi e altre caratteristiche in altre religioni.

nia, vivono una esperienza religiosa **trans-confessionale**<sup>23</sup>, una esperienza in qualche modo di appartenenza molteplice, per cui questa teologia non potrà esibire una confessione convenzionale? Sarà possibile anche una teologia **trans-confessionale**<sup>24</sup>, una teologia che osa parlare teologicamente alle persone di oggi, ma non a quelle di una determinata confessione religiosa (quella del vero e proprio teologo), ma alle persone che vivono un tipo di esperienza religiosa inter-religiosa o trans-religiosa? Insistiamo anche qui: questo non dovrà essere “il” nuovo modello per la teologia; non dovrà sostituire le forme tradizionali teologiche che appartengono a certe necessità e attività più particolari<sup>25</sup>; però potrà essere riconosciuto come un nuovo modello di teologia che sarà accessibile e plausibile nella società sempre più plurale e multi-religiosa nella quale viviamo.

E chiariamo anche: questa trans-confessionalità non solo ha l’aspetto di superamento dei limiti confessionali, ma anche, positivamente, la capacità per riflettere includendo e raggruppando le religioni, portandole e aiutandole a passare ad una prospettiva nuova dove è naturale la cooperazione e l’unità.

Esiste un’evoluzione che sorge e si sviluppa dentro un itinerario diverso da quello che finora abbiamo seguito. Ci riferiamo alla proposta ricorrente e crescente di **superamento delle religioni**. Come affermato, è una proposta vecchia, che appare e riappare,

23. Non diamo al prefisso «trans» il senso di superamento e abbandono della confessione religiosa, ma solo il senso della liberazione dal legame in esclusiva.

24. Insistiamo che non si tratta di una teologia che abbandona la confessionalità, ma che la trascende fino ad assumerla pluralmente.

25. Per esempio, la formulazione teologica della visione propria di ogni religione, l’elaborazione dei corrispondenti “trattati teologici” destinati, per esempio, a formulare la formazione e la catechesi dentro ogni religione. Queste forme teologiche, confessionali e particolari per natura, saranno sempre necessarie dentro a ogni religione e sempre avranno un luogo. La teologia ampia, aperta, all’altezza dell’evoluzione religiosa della società, la teologia di avanguardia le cui frontiere stiamo cercando di capire, non nega queste forme minori con le quali dovrà convivere.

ogni volta con una profondità nuova e maggiore. Forme ultime che questa proposta ha rivestito sono state impropriamente chiamate “teologia della morte di Dio”, le interpretazioni varie del fenomeno della secolarizzazione, il “posteismo”<sup>26</sup>...

Per evitare un dibattito teologico nel quale non possiamo entrare qui rispetto a tutte queste posizioni teologiche, possiamo impostare la sfida da un terreno esterno alla teologia, come quello dell’antropologia culturale. Gli studi di questa scienza suggeriscono che siamo in un momento di transizione culturale molto profondo, che assomiglia a quell’altro fenomeno storico che Karl Jaspers chiamò “tempo assiale”, avvenuto circa fra gli anni 800 e 200 a.C. Fu il “momento” in cui si trasformò la coscienza dell’essere umano ed emerse una nuova coscienza religiosa dell’umanità, che avvenne in tutta la gamma di realizzazioni filosofico-religiose dell’epoca, dai filosofi greci e profeti di Israele, Zarathustra in Persia, Confucio e Lao-tzu in Cina, le Upanishad e Buddha in India...È il momento nel quale sorgono ciò che chiamiamo “grandi religioni”, che ancora oggi sopravvivono e la cui tradizione ancora stiamo vivendo.

Queste religioni (dice questa interpretazione antropologica culturale) sono la formazione concreta della religiosità umana corrispondente all’era agraria, neolitica e perciò oggi sono in crisi: perchè il cambio che la società attuale sta sperimentando consiste precisamente nella fine della società agricola che viene dal neolitico. Gli ultimi trecento anni di industrializzazione sono stati il preambolo della grande crisi attuale, provocata dall’arrivo della fine delle società agricole, spinta dalla “società della conoscenza”, che si sta formando. Le religioni che conosciamo, in quanto sono

26. L’esponente più significativo della proposta di superamento del teismo è probabilmente John Shelby SPONG, con la sua prolifica produzione come scrittore e oratore. Cfr *Un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo. Perché muore la fede tradizionale e come ne nasce una nuova*, Massari Editore, Bolsena 2010. Originale inglese: *A New Christianity for a New World*, Harper, San Francisco, New York 2000.

“religioni agricole”, non sono rappresentative della “spiritualità dell’essere umano”, piuttosto rappresentano la forma concreta che ha preso questa spiritualità nella società agricola. La dimensione spirituale dell’essere umano visse durante molti millenni senza religioni. Le “religioni” (agricole) sono fondamentalmente la configurazione socio-storica concreta che la società umana adottò nel periodo agricolo, articolate sulla base delle “credenze”, includendo in loro stesse la funzione di “programmare” la società precisamente mediante il meccanismo della “sottomissione” dell’essere umano a queste credenze.

Questa conosciuta (ipo)tesi antropologico-culturale<sup>27</sup>, suggerisce quanto segue: “le “religioni” sono una configurazione socio-storica umana congruente con il periodo “agricolo” dell’umanità, periodo che si sta precisamente concludendo ed è sostituito progressivamente dalla “società della conoscenza”. Non sappiamo quanto tempo può durare questa transizione, ma l’ipotesi è che siamo già in essa e che un futuro “non religioso”<sup>28</sup> comincia a farsi presente da molte parti: in modo chiaro e impressionante in Europa, ma anche un po’ per tutto il pianeta, per chi voglia osservare bene. Ovviamente, l’umanità continuerà ad essere “religiosa”, nel senso di “spirituale”<sup>29</sup>, ma tutto indica che le “religioni agricole” stanno agonizzando allo stesso ritmo del superamento del periodo agricolo e dell’inizio della società della conoscenza.

Costrette da questa congiuntura inedita, potranno le attuali religioni mondiali trasformarsi, cambiare radicalmente e passare ad essere la configurazione socio-religiosa della spiritualità dell’essere umano nella futura società della conoscenza? Non lo sappiamo. A

27. Per una visione sintetica della stessa, consigliamo: CORBÍ, Mariano *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, disponibile in [servicioskoinonia.org/biblioteca](http://servicioskoinonia.org/biblioteca).

28. Utilizziamo questo neologismo per distinguerlo da post-religioso e non provocare equivoci: si può stare più in là delle religioni che qui chiamiamo “agricole”, senza smettere di essere religioso nel senso profondo.

29. Anche se non è una parola fortunata, la usiamo per essere consacrata dall’uso.

giudicare dal comportamento che fino ad oggi stanno avendo, la risposta sembra essere negativa: resistono con tutte le loro forze, come per reazione della propria genetica, a cambiare<sup>30</sup>.

Davanti a questo futuro, che l'antropologia culturale attuale intravede come ipotesi, cosa sarà della teologia? Come abbiamo già detto, le forme tradizionali della teologia avranno anch'esse il loro posto e il loro senso, ma è possibile pensare che, se questa transizione di epoca della società agricola verso una società post-religiosa è vera, sorgerà una nuova teologia che inaugurerà una nuova via; una **teologia post-religionale**, ossia, una teologia più in là delle religioni (agricole). Non solo più in là di "una" religione concreta<sup>31</sup>, ma più in là delle forme proprie delle religioni agricole in quanto tali, cioè: una religione senza "credenze"<sup>32</sup> senza sottomissione, senza programmazione sociale, senza dogmi, senza leggi, senza verità né dottrine. Teoricamente è possibile che le attuali religioni agricole si orientino verso una nuova configurazione, ma forse questo non succederà per continuità istituzionale (istituzioni che assumono il compito della propria trasformazione), ma per sostituzione (spariranno le religioni agricole e appariranno indipendentemente altre forme religiose), cosa che già sta succedendo.

In questo contesto, cosa sarebbe una religione post-religione? Non è possibile definirla, ma possiamo descriverla come una **teologia laica**, semplicemente umana, centrata sulla religiosità stessa, sulla dimensione spirituale, libera dal servizio a una "religione" come istituzione gerarchica sacra con il suo sistema di credi, riti e

30. Gli studiosi della fenomenologia della religione insistono che la religiosità non si stia trasformando, ma sia in una profonda metamorfosi (Cfr. MARTÍN VELASCO, J., *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae 1999). Al contrario, le religioni fanno mostra della loro storia sempiterna, della loro "indefettibilità fino alla fine dei secoli" e della fedeltà indiscutibile che debbono alle loro origini.

31. Che è stato ciò che ha provocato la trasformazione plurale della società.

32. Lo stiamo dicendo nel senso tecnico che adopera l'interpretazione antropologica-culturale, rispetto a tale termine.

canoni. Una teologia laica sarà una teologia semplicemente umana, semplicemente per gli esseri umani in quanto umani, laicamente prima o al margine della loro relazione con un “sistema” religioso, o al margine di qualsiasi religione. Sarà una teologia che si riferisce alla “religiosità” (nel senso di spiritualità) dell’essere umano come tale, per il solo fatto di essere umano, prima o al margine di ogni religione istituzionale<sup>33</sup>.

Per una sua propria strada, indipendente dalle trasformazioni che abbiamo segnalato, converge con questa teologia laica quella teologia chiamata come **teologia pubblica** in quanto vuole essere un discorso teologico ricollocato in un ambiente accademico, in dialogo con le scienze e con un coinvolgimento attivo nei dibattiti che si sviluppano nella sfera pubblica della società<sup>34</sup>.

Ma, parallelamente a questa evoluzione di fasi e di nuove esigenze che la teologia potrà affrontare nel futuro a causa di questo sviluppo della nostra presa di coscienza religiosa, c’è un’altra dimensione che va a incidere anch’essa sull’evoluzione della società attuale. La società umana sta prendendo coscienza che formiamo un’unica specie, che abitiamo lo stesso pianeta, che facciamo parte di un sistema intercomunicante di sistemi che configurano la trama della vita, e che, quindi, la forma frammentaria e individualista di percepire la realtà che finora ci ha accompagnato, deve

33. Insistiamo, come abbiamo detto nella nota anteriore, che questa nuova forma della teologia non elimina né sostituisce le teologie minori, sempre necessarie, ossia, la teologia interiore ad ogni confessione, la teologia dell’educazione teorica di ogni religione o confessione, in ognuno dei trattati di ciò che sarebbe la loro “universa theologia”.

34. Vedi il programma di Teologia Pubblica dell’Istituto Humanitas dell’Università gesuita di Sao Leopoldo, UNISINOS, Brasile. Questa teologia pubblica, originata nel mondo anglosassone, praticamente sconosciuta in America Latina, si vuole presentare come una estensione attuale della teologia della liberazione in quanto attualizzerebbe questa “liberazione” in termini di cittadinanza e democrazia. Vedi Rudolf von Sinner, *Da Teologia da Liberação para uma teologia da cidadania como teologia pública*, originale inglese in *International Journal of Public Theology*, a. 1, n. 3/4, p. 338-363, 2007.

essere superata. Non ha più senso contemplare la realtà e il mondo attraverso una coscienza frammentaria che divide il mondo in paesi, razze, culture... o religioni. Siamo una sola umanità e sappiamo che siamo parte della comunità di vita che è sorta nel nostro pianeta, una parte indivisibile, inseparabile, non indipendente, assolutamente legata con tutta quella comunità di vita che è sorta in Gaia in questo pianeta “vivo”, non in una roccia errante per il cosmo vuoto, come l’abbiamo considerato per tanto tempo. Oggi riconosciamo ogni volta di più il pianeta come Gaia, e ci sentiamo più coscientemente uniti al suo dinamismo vitale profondo. Stiamo tornando alle nostre radici naturali planetarie, ritornando alla nostra casa comune, a casa nostra...dopo essere stati molto tempo lontani da essa<sup>35</sup>. Questa nuova coscienza emergente avrà conseguenze radicali per la teologia? Non sarà necessaria una **teologia ecologica e planetaria**<sup>36</sup>, una teologia elaborata da questa coscienza planetaria nuova nella quale sta entrando l’umanità? “Planetaria”, qui, vuol dire, in sintesi, molte cose allo stesso tempo:

- Planetaria in quanto unisce l’umanità del mondo intero,
- Planetaria in quanto comprende anche tutte le religioni e posizioni spirituali,
- Planetaria in quanto riflette la nuova coscienza mondiale,
- Planetaria in quanto assume il pianeta come il focolare domestico al quale torna l’umanità,
- Planetaria in quanto il pianeta (più che il mondo o l’umanità o anche semplicemente la vita) si può considerare come il conte-

35. La tesi secondo la quale, come umanità, abbiamo sbagliato nel momento evolutivo della rivoluzione agricola, quando abbiamo abbandonato la sinergia cosmica con la natura che caratterizza il paleolitico, per una disacralizzazione della natura e una proiezione della sacralità fuori dal mondo, riletta in un “theos” super-naturale e fuori dal mondo, è sempre più accettata fra gli studiosi. Cfr. Diarmuid O’MURCHU, *Religion in Exile. A Spiritual Homecoming*, Crossroad, New York 2000.

36. Crediamo che questo sia il nome più adatto a descrivere quella che viene altrimenti definita World Theology.

sto, il soggetto e il marchio di riferimento nuovo per una teologia responsabile all'altezza di questa nuova coscienza.

La visione ecologica ed "ecozoica" di Thomas Berry lo aveva già detto tempo fa: le religioni, come l'umanità, hanno vissuto una "micro fase" nella quale ogni tradizione è nata e cresciuta in un relativo isolamento dalle altre; ma siamo entrati da tempo in una "macro fase" della storia, nella quale ogni religione sopravviverà soltanto attraverso l'inter-relazione con le altre religioni<sup>37</sup>.

In questo modo la teologia riprodurrebbe in sé stessa l'evoluzione incontenibile che porta nei propri geni umani. A partire dal Cosmo sorge la Terra e a partire dalla geosfera e la sua atmosfera, sorge la biosfera, ed in questa l'antropogenesi, a partire dall'essere umano, la noosfera. L'essere umano è quello nel quale l'evoluzione ha fatto un salto, e da essere biologico passa a essere culturale e spirituale. La noosfera, al principio individualizzata e frammentata per la separazione dei gruppi umani, si è unificata e "globalizzata", e adesso si sta "planetizzando", identificandosi con il pianeta e tutta la comunità di vita che l'umanità assume come corpo e focolare proprio, di cui va preso coscienza, e a cui ritorna e si rinnova con rinnovata coscienza. La noosfera, quella sfera delle cose della mente, il sapere, le credenze, i miti, le leggende, le idee e gli esseri nati dalla mente, geni, dei, idee-forza, utopie... questa sfera è passata ad essere il nuovo ambito di riferimento più ampio e allo stesso tempo più profondo per l'umanità, e, quindi, per la teologia responsabile. Una teologia planetaria sarà una **teologia della noosfera**, una teologia noosferica, ossia, con la noosfera come cornice e come centro gravitazionale, più in là delle visioni che tarpano le ali, divise in paesi, razze, culture, religioni...oltre anche alla visione antropocentrica o limitata solo all'umano, ma aperta alla natura, al pianeta, al cosmo, al mistero di tutta la realtà.

Ma una teologia pluralista, inter-religiosa, transconfessionale,

37. BERRY, Thomas. *Religious Studies in the Global Community of Man*, in «An Integral View» 1(1980) 35-43.

post-religiosa, laica, planetaria...continuerà ad essere “teologia”? Certamente, non sarà nè “teo” nè “logia”, nel senso che abbiamo già detto. Non sarà neanche quella disciplina teorica che formava parte del sistema simbolico delle istituzioni religiose. Certamente, le antiche “teo-logie” confessionali ufficiali continueranno ad esistere: hanno tanta speranza di vita quanto ne hanno le religioni “agricole” delle quali fanno parte. Tutto ciò che abbiamo detto non è contro queste antiche teologie. Ciò che si capisce, da questa evoluzione che vogliamo immaginare e percorrere virtualmente, è che la teologia essenziale, la teologia profonda, ciò che rimane quando la teologia non è più teo, nè logia, nè parte ufficiale di una religione agricola, ossia, la ricerca profonda del senso dell’essere umano, della società, dell’umanità, del mondo, della vita, del pianeta e del cosmo, quella ricerca profonda che ha abitato e ispirato tutte le teologie, si sarà emancipata e avrà preso la forma di una nuova teologia<sup>38</sup>, ora “pluralista, globale, mondiale, planetaria, post-religiosa, laica...” che non apparirà a nessuna confessione concreta, e non si farà carico di un’altra “religiosità” che non sia quella dell’umanità stessa e della sua sede planetaria.

Gordon Kaufman sostiene<sup>39</sup>: “Se il mio concetto della teologia radicata nelle preoccupazioni condivise dell’esperienza umana è vero, la teologia ha un significato culturale universale e non c’è ragione perché rimanga confinata negli stretti limiti parrocchiali della religione o per essere vista come una disciplina esoterica o sub-razionale”.

Le profonde preoccupazioni per le quali le persone cercano la saggezza teologica non sono questioni relazionate con le religioni formali, quanto piuttosto con il senso e con i fini di questo complesso mondo nel quale viviamo. Comunemente le persone chiamano “religiosi” questi temi. Quella “religione”, decisamente, non è morta, non è caduta nelle mani del nichilismo postmoderno.

38. In mancanza di una parola più adeguata, possiamo continuare ad utilizzarla con le riserve già spiegate.

39. Ricordato da O’MURCHU, *Ibid.*, p. 218.

L'essere umano moderno non ha difficoltà con la vita spirituale, né con la "saggezza teologica", ma con il modo in cui le religioni l'hanno trattata e l'hanno presentata.

La teologia, osserva Diarmuid O'Murchu, sta sperimentando una nuova configurazione rivoluzionaria. Sono, ogni volta di più, laici - e soprattutto laiche! - quelli che la coltivano, e diminuisce sorprendentemente il numero di chierici tra i teologi. Essere membro di una Chiesa non sembra più essenziale per la buona qualità della teologia. E, da un'altra parte, per un numero crescente di teologi e teologhe, il servizio al mondo, al pianeta e all'umanità sono criteri più importanti, al momento di elaborare la teologia, che il criterio del servizio a una riflessione ecclesiastica. Le questioni provenienti dal mondo, dalle angosce e speranze e il difficile compito di umanizzare l'umanità e riportarla di nuovo verso la sua casa, verso la placenta naturale planetaria della quale erroneamente si è separata nei tempi della rivoluzione agricola-urbana, sono ogni giorno più importanti per la nuova saggezza teologica che sta emergendo ovunque e che sta entusiasmando le nuove generazioni di teologi e teologhe. Forse li rappresenta bene Gordon Kaufman quando dice. "Indipendentemente dal fatto che la Chiesa come istituzione sia viva o agonizzi, la teologia ha un ruolo importante da giocare<sup>40</sup>".

Queste prospettive di evoluzione della teologia, che ci è dato contemplare immaginando, rimangono molto lontane da quelle posizioni che erano frequenti tra di noi, appena qualche decennio fa, quando credevamo che non era possibile pensare ad una teologia che non fosse confessionale, che non fosse legata a una religione o che non fosse una funzione al suo servizio. Ampie prospettive, troppo grandi per la teologia, quelle che si aprono davanti a noi.

E questa visione prospettiva che è stata il "punto di partenza" per questa ricerca, proposta alla collaborazione di specialisti di

40. Ibid. p. 219.

vari luoghi nel mondo, scelti come rappresentanti di diverse religioni, cercando precisamente di raggruppare il più possibile le diverse tendenze e possibilità.

Abbiamo avuto serie difficoltà per ottenere la rappresentatività che volevamo, anche se abbiamo fatto tutto quello che era nelle nostre possibilità. In ogni caso, le cose più importanti sono i contributi e le riflessioni di questi specialisti. Loro ci aiuteranno a vedere più chiaramente quale sarà il futuro della teologia che questo punto di partenza ha tentato di abbozzare.

**Commissione Teologica Internazionale  
ASETT/EATWOT**



## ESSERE UN CRISTIANO INDÙ

di Michael Amaladoss •

Sono cresciuto con l'interesse per l'induismo. Da giovane vivevo in un villaggio indù. I bambini induisti erano miei amici e compagni di gioco. Non erano davvero "altri" per me, ma amici. Nel convitto dei gesuiti, in cui entrai a 11 anni, tutti erano induisti, tanto gli alunni quanto i maestri. Poi entrai nella Compagnia di Gesù. Mentre facevamo filosofia, avevamo un duplice interesse: sapere di più sulla cultura indiana, l'arte, ecc. e capire come diventare più indiani e imparare di più sull'induismo, per poter predicare loro Cristo. Leggevo avidamente libri sulla filosofia induista e l'arte indiana. Poi frequentai la scuola di musica indiana. Ero l'unico cristiano e imparai ad ammirare i miei maestri indù, per i quali la musica era un atto di devozione. Mentre studiavo teologia (1965-1969) andai in pellegrinaggio con due compagni gesuiti ad alcuni *ashram* induisti e ad alcuni luoghi religiosi dell'Himalaya e sul Gange e rimasi impressionato dai molti *sannyas* (asceti, santoni) indù. La mia preoccupazione era come diventare un indiano cristiano capace di avvicinarmi positivamente agli induisti. Due dei miei articoli scritti in quel periodo si intitolavano "Verso una spiritualità indiana cristiana" e "Spiritualità gandhiana". A quell'epoca ebbe luogo il Concilio Vaticano II, che portò uno spirito di apertura e dialogo. Nel maggio del 1969 partecipai come studente rappresentante a un seminario nazionale su come costruire una Chiesa indiana. Il suo orientamento era il dialogo con la cultura e le religioni indiane.

• **Michael Amaladoss**, professore di teologia presso il Vidyaiyoti College of Theology, Delhi, India e Direttore dell'Istituto per il Dialogo con le Culture e Religioni di Chennai, India. Riconosciuto conferenziere internazionale, ha pubblicato molte opere sui temi della missione, della spiritualità e teologia della liberazione. È inoltre professore ordinario del East Asian Pastoral Institute di Manila.

Dopo i miei studi di dottorato (1969-1972) a Parigi, nel 1973-74 promossi un gruppo di dialogo interreligioso nel Seminario dove insegnavo, presi parte a un seminario nazionale su “Ispirazione nelle Scritture non bibliche”, partecipai a un comitato che esplorava modi per rendere più indiana la celebrazione dell’eucaristia e realizzai un seminario di preghiera che cercava di introdurre nel cristianesimo metodi di preghiera in maniera induista. Cominciavamo a usare, informalmente, i testi delle Scritture induiste nelle paraliturgie. Cercavamo di integrare i simboli nel culto, distinguendo tra religione indù e cultura indiana o dando un’interpretazione cristiana ai simboli “induisti” come l’OM. Il nostro proposito era dialogare con gli indù e, al contempo, promuovere la spiritualità cristiana indiana in un dialogo profondo con le tradizioni spirituali induiste. Si stavano fondando gli *ashram* indiani cristiani e si impartivano corsi sulla spiritualità cristiana indiana. La preghiera insieme agli indù in gruppi di dialogo era comune. I gesuiti promossero l’inculturazione nella formazione, programmata in modo da avere al centro il contesto sociale locale (dei poveri) e nelle lingue indiane. Nel 1979 ebbero inizio gli istituti di teologia regionali che insegnavano teologia contestuale in lingua indiana. Io ero attivamente coinvolto in questi progetti, tanto nella loro creazione quanto nella loro amministrazione. Quando mi trasferii a Roma (1983-1995), mi vidi obbligato ad allontanarmi da questo campo, però la mia ricerca personale, i miei scritti e le mie pratiche nell’area della teologia indiana e spirituale continuarono.

A causa del mio continuo dialogo con l’induismo e la cultura indiana, negli anni le mie posizioni filosofiche e teologiche sono mutate. Sono passato da un’epistemologia greca, razionale, concettuale, logica, centrata sull’aspetto oggettivo e dicotomica (“o questo o quello”) a un’altra indiana (asiatica), simbolica, interpretativa, narrativa, centrata sull’aspetto soggettivo e inclusiva (“questo e quello”). In questa evoluzione mi ha aiutato la filosofia contemporanea europea con la sua svolta verso il “soggetto” e il linguaggio. Ho anche abbandonato la metafisica aristotelica

basata sulla fisica a favore di un'ontologia fondata sulla persona, non dualista e relazionale. "Essere" è "essere con". Non parlo più di oggetti e cause, ma di persone e relazioni che trasformano e fanno crescere. Con queste nuove posizioni trovo più facile non solo il dialogo con gli induisti, i buddisti o i taoisti asiatici, ma anche l'essere un cristiano asiatico. Il mio ultimo libro si intitola "Il Gesù asiatico". Naturalmente così non mi rendo facile la vita intellettuale, dato che la Chiesa "ufficiale" è ancora abbarbicata all'epistemologia e alla metafisica neoscolastiche. Partendo da un atteggiamento positivo verso le altre religioni come partecipi nel piano della salvezza di Dio, sono giunto a una nuova teologia della storia centrata sul Regno di Dio, con una Chiesa che diventa simbolo e serva del Regno. Ho parimenti una nuova visione che persegue un'integrazione personale e cosmica, spiegata nel mio libro "Il cosmo che danza". Dio, lo Spirito, il mondo e Gesù sono sperimentati e visti in modo nuovo.

Però le cose in India non hanno seguito il passo delle persone come me. Dopo il 1978, l'inculturazione nell'area della liturgia è stata lentamente strozzata, anche se si è molto sviluppata la musica indiana nella liturgia. Io stesso ho composto più di 150 inni, oltre ad altri pezzi tecnici per la danza classica indiana, basata su temi cristiani. L'indigenizzazione della teologia e della spiritualità è proseguita. Dopo tutto, nessuno può controllare il modo in cui pensiamo e preghiamo. Ma non è divenuta la corrente principale. Io sono stato un teologo di professione. Non so che avrei fatto o in che cosa mi sarei trasformato se fossi stato in un *ashram* indiano cristiano. Oggi mi considero e mi definisco un cristiano-indù, dando al termine un significato speciale. In questa espressione il termine "indù" non è un sostantivo, ma un aggettivo. La meta non è giungere a un ibrido, ma all'integrazione, non al pluralismo, ma al non-dualismo.

Dal punto di vista sociale e istituzionale sono un cristiano, un sacerdote, un gesuita. Non perseguo una specie di identità ibrida di essere tanto indù quanto cristiano nel senso sociale e comuni-

tario. Per me l'induismo non è semplicemente una religione "altra". Fa parte anch'essa della mia identità. È la religione dei miei antenati. Dio ha parlato ai miei antenati attraverso di essa e quanto Dio ha loro detto ha un senso anche per me, pure oggi. Quindi sono felice di integrare la prospettiva indù come parte della mia visione e della mia pratica spirituale. Questo non vuol dire che mi senta obbligato a credere nelle storie mitologiche dell'induismo o a onorare le divinità induiste o a partecipare ai rituali o culti induisti nei templi induisti. Però traggio ispirazione dalle Scritture indù come le *Upanishad*, la *Bhagavadgita* o i canti devozionali dei santi *Shivaitas* e *Vishnuitas*. A livello teologico-spirituale cerco di integrare la visione e la cosmovisione del *advaita* o non-dualismo. A livello di pratica spirituale tento di usare la musica non come meramente decorativa, ma come *sadhana*, come aiuto per la concentrazione e per realizzare la comunione. Pure le tecniche yoga di respirazione e concentrazione mi sono utili. Attraverso di esse cerco di integrare l'ampio mondo dell'energia (al di là della scienza) che media tra spirito, corpo e mondo. Alcune di queste tecniche non sono esclusivamente indù, sebbene l'induismo le abbia sviluppate e io le stia apprendendo a partire dall'induismo. Le usano anche i giainisti e i buddisti tibetani di Cina e Giappone.

Sono una persona interreligiosa o faccio teologia interreligiosa o pratico la spiritualità interreligiosa? Non credo. Credo che paradigmi come "esclusivismo-inclusivismo-pluralismo" e la "teologia interreligiosa" siano astratti. Guardano le religioni dal di fuori, come se non avessero un contatto vivo con membri di altre religioni. Non c'è una teologia interreligiosa o universale. I teologi delle diverse religioni possono dialogare e muoversi verso un consenso nella difesa dei valori umani e spirituali comuni. Oggi è necessario. Perciò io parlerei di una teologia e – più ancora – di una spiritualità dialogiche.

Quando dialogo con un indù nel contesto sociopolitico contemporaneo dell'India, ciò che pare cruciale è il riconoscimento e il rispetto per le identità basate sulla differenza. Il dialogo non

consiste nel cercare un denominatore comune, ma nello sviluppare un consenso aggregante, che possa animare la comune azione sociopolitica. Le religioni non sono qualcosa che gli esseri umani hanno creato e con le quali possano giocare. Per un induista o un cristiano la propria religione è una forma particolare con cui Dio si è avvicinato a lui/lei. È una relazione personale. Uno non paragona le relazioni personali. Hanno una certa unicità. Uno cerca di non confonderle. Piuttosto ne celebra le differenze. Imparare dall'altro, esserne interpellato e trasformato, integrarlo è molto diverso dal sincretismo, che facilmente mescola i mondi simbolici. Potrei permettermi la reinterpretazione di un simbolo come *OM* nel contesto cristiano, perché è un simbolo acustico, qualcosa di ancora più basilare del linguaggio. Però non posso prendere in prestito simboli mitologici indù come Rama, Khrisha o Shiva. Sono i loro simboli ed essi li usano per definire, proteggere e celebrare la propria identità. Io mi relaziono con Dio attraverso Cristo e i miei amici indù lo fanno attraverso Krishna o Shiva. Possiamo paragonare queste differenti vie. Possiamo anche considerarle omologhe. Possiamo dire qualcosa sul Dio trascendente che entrambi stiamo cercando di raggiungere nei e attraverso i nostri rispettivi simboli reali. Non sperimentiamo Dio in modo non simbolico, Dio come tale. Cristo e Krishna non sono solo simboli per noi. Sono mediazioni. Rappresentano una storia. Non possiamo mischiarli per produrre un "Krishna-Cristo" interreligioso!

Essere membro di una religione è come parlare una lingua. Un idioma può essere influenzato da altri. Può anche prendere in prestito parole ed espressioni, ma le lingue sono differenti e incommensurabili. Non possiamo parlare entrambe le lingue contemporaneamente né integrarle rispettando l'identità di ciascuna. La creolizzazione non è arricchente.

Così come sono un cristiano-indù – e come ce ne sono molti in India – alcuni induisti come Keshub Chandra San o Mahatma Gandhi sono stati induisti-cristiani, profondamente influenzati dall'esempio e dagli insegnamenti di Cristo. Il Mahatma Gandhi

diceva che se essere cristiano consisteva nel seguire l'insegnamento di Gesù, allora egli era cristiano. Ma prese chiaramente le distanze dalla comunità cristiana in senso sociale. Ancora oggi ci sono induisti-cristiani del genere. Rispettare le religioni e i loro credenti significa anche rispettarne le identità sociopolitiche e le differenze.

Credo che i cristiani-induisti come me e gli induisti-cristiani come Gandhi siano persone di frontiera. Siamo persone sul limite della riva, restiamo sulla nostra riva, ma aperti agli altri e ci avviciniamo a loro. Possiamo essere modello e animatori del dialogo in modo speciale. Ma qualsiasi sforzo per avere un piede in ogni lato della frontiera sarebbe un disastro. Brahmabandab Upadyaya si autodefiniva cristiano-induista, indù sul piano sociale e cristiano su quello religioso. Ma i suoi sforzi ulteriori per essere induista-cristiano a livello religioso si conclusero in un disastro perché superò la frontiera.

Un esempio più recente, che viveva in tensione, era Swami Abdhishiktananda (Henry Le Saux). Rimase fedele alla celebrazione eucaristica e alla preghiera dei salmi fino alla fine della vita. Ma per molti anni cercò di avere l'esperienza di *advaita* o non-dualismo che riteneva "induista". Nel suo diario afferma di avere avuto l'esperienza più di una volta. I suoi diari raccontano la lotta che sostenne per riconciliare entrambe le esperienze sul piano intellettuale. Non credo abbia avuto successo. La sua razionalità logica francese e i suoi precedenti neoscolastici potrebbero essere stati la causa. Ma negli ultimi mesi della sua vita, dopo un infarto, sembrò aver trasceso questa tensione. Negli ultimi giorni della sua vita disse molte volte che era arrivato oltre i simboli e rituali di ogni religione. Secondo lui, la sua esperienza dell'*advaita* o non-dualismo era al di là di ogni religione e di qualunque "nome e forma" (*namarupa*). Forse stava commettendo un errore vedendolo come induista e cercando di integrarlo col suo *namarupa* cristiano, l'eucaristia. Io credo non stesse praticando un rituale induista (*namarupa*). Nei suoi ultimi giorni si deve essere reso conto che

---

stava sperimentando Dio – l'Assoluto – in due modi differenti e non doveva integrarli razionalmente, ma semplicemente goderne la diversità. Di fatto non c'è nulla di esclusivamente "indù" nell'esperienza *advaita* dal punto di vista sociale, rituale o istituzionale, sebbene non si possa separare dalla tradizione spirituale induista. Ciò vale per tutte le esperienze mistiche che hanno le proprie radici nell'una o nell'altra tradizione. Le teologie negative sono negative, rispetto a qualcosa di positivo.



## TEOLOGIA PER UNA SPIRITUALITÀ TRANS-RELIGIOSA LA FRAGILE TRASPARENZA DELL'ASSOLUTO

di Marcelo Barros •

**A**ffermare la fragilità dell'Assoluto sembra un'assurdità, poiché esso è sempre presentato come "Onnipotente". Come può essere fragile? Bisogna intendersi. Nel XVI secolo il rabbino Isaac Luriá diceva che per creare l'universo e rendere possibile che esso abbia vita propria, l'Eterno aveva accettato di diminuire se stesso, cedere parte della propria perfezione, ritrarsi affinché la sua creatura potesse esistere come essere autonomo<sup>1</sup>. Oggi penso che tale visione di una divinità che retrocede o si contrae (l'espressione ebraica è il *Tzim-tzum* divino) possa contribuire al cammino del dialogo con le religioni. In sé, Dio è mistero indecifrabile. Le religioni si sforzano di rappresentarlo e anche di presentarlo al mondo. Non esauriscono il mistero, ma tentano di renderlo più trasparente. E questo lo rende fragile, perché dipende dalla risposta che la sua invocazione provoca. Il suo appello d'amore è tradotto in mille linguaggi e reso concreto in tutte le culture. Quanto più si identifica con l'umano, tanto più diviene fragile.

• **Marcelo Barros**, Nato nel 1944, è naturale di Camaragibe, Recife, Brasile, proveniente da una famiglia cattolica di operai poveri. Biblista, membro dell'ASSETT, ha scritto oltre 35 libri su lettura popolare della Bibbia, spiritualità ecumenica, teologia della terra, teologia del macro-ecumenismo e del pluralismo culturale e religioso. Uno dei suoi ultimi libri è *Sabor da festa que renasce. Para una teologia afrolatinindia da liberação*, Paulinas, São Paulo, 2009. In Italia per i tipi Pazzini ha pubblicato *Il cammino dell'amor divino*, Villa Verucchio (RN), 2009. E' consigliere della Pastorale della Terra e del Movimento dei Sem-Terra (MST) e vive una profonda vicinanza con le religioni di matrice afro-brasiliana. Attualmente vive in una comunità laica di Recife, Brasile, e collabora con varie riviste di teologia di differenti paesi.

1. SCHOLEM, Gershom *As Grandes Correntes da Mistica Judaica*, Perspectiva, São Paulo, 3<sup>a</sup> ed., 1995, p. 290-293. Vedi la traduzione italiana: *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 2008.

Attualmente il mondo assiste a una certa ricerca spirituale. Al contempo le religioni vivono una crisi che non coinvolge solo questioni di struttura religiosa, ma riguarda la stessa fede. È anche una crisi su Dio. Stando così le cose, le religioni provocano una nuova manifestazione di fragilità. Quando una Chiesa sceglie più il dogmatismo che l'amore o quando una corrente dell'islam insiste sull'intolleranza, in gioco non è solo la sopravvivenza della religione, fatto che già sarebbe grave; si tratta di una testimonianza su Dio che rende fragile la stessa immagine divina cui l'umanità ha accesso. Nel campo di concentramento di Auschwitz, la giovane ebrea Etty Hillesum scriveva: "Se Dio non mi aiuta, sarò io ad aiutarlo. (...). Il mio principio sarà 'aiutare Dio' quanto possibile. (...) Sempre più, a ogni battito del mio cuore, sento che Tu non puoi aiutarci. Siamo noi a doverti aiutare e difendere fino alla fine nella dimora che ti custodisce in noi"<sup>2</sup>.

Oggi questa preghiera di Etty Hillesum può essere ripresa non solo per difendere Dio dall'olocausto nazista, ma per salvare l'onore di Dio di fronte a gruppi fondamentalisti che appoggiano guerre e imperialismi, come pure per salvare l'immagine divina, resa fragile da posizioni poco spirituali di certi leader religiosi e da documenti poco amorevoli emessi da alcuni esponenti della gerarchia.

Col metodo del "vedere-giudicare-agire" ti invito, o lettore, a verificare con me come questa situazione tocchi i gruppi interreligiosi e le associazioni consacrate al dialogo tra le religioni. Approfondiremo la teologia soggiacente, presente nelle organizzazioni interreligiose e proporremo una teologia della liberazione pluralista e trans-religiosa per fondare il cammino delle iniziative interculturali e interreligiose.

2. LEBEAU, Paul *Etty Hillesum, un itineraire spirituel*, Racine, Namur, 1998, p. 110. Vedi la traduzione italiana: *Un itinerario spirituale Amsterdam 1941- Auschwitz 1943*, Edizioni Paoline, Milano, 2000.

## 1. Una rapida storia delle iniziative interreligiose

La storia delle relazioni interreligiose ha sempre contato su profeti o movimenti che hanno perseguito il dialogo. Nel Medioevo uomini di cultura filosofica come Abelardo e Nicola Cusano adottarono il dialogo come stile. Pur essendo dialoghi interreligiosi fittizi e nella linea che Panikkar chiama “dialogo dialettico”<sup>3</sup>, in ogni caso rivelavano la necessità di esprimere la fede come dialogo. Abelardo scrisse “*Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*” (1141), Nicola Cusano “*Dialogus de Deo absconditus inter Christianus et Gentilis*” (1453).

Nel XIII secolo, quando la Chiesa ufficiale predicava crociate, il filosofo e mistico Raimondo Lullo imparò l’arabo e tentò di convincere Roma a creare cattedre di copto, arabo e greco nelle università cristiane per comprendere il pensiero dell’altro<sup>4</sup>. Nella stessa epoca, Francesco d’Assisi adottò un atteggiamento amorevole verso i musulmani. All’inizio dell’Età moderna, Erasmo da Rotterdam fu un cristiano precursore del dialogo interculturale. Nel mondo islamico vari mistici sufi come Ibn Arabi (IX secolo) e Rumi (XI secolo) vivevano una spiritualità aperta a tutte le religioni; sono famosi anche i dialoghi promossi da al-Kindi sotto il califfo al-Ma’mun (813-834).

Nell’Abya Yala degli indios e dei neri portati dall’Africa, il contatto con la religione dei dominatori avvenne in modo violento e forzato, però il fatto che si trattasse di culti poco centralizzati e non ci fosse una struttura dogmatica fissa aiutò a realizzare un sincretismo che fu una sintesi di saggezza spirituale.

Con tutto ciò, le religioni non ebbero molte esperienze di dialogo. Solo a partire dalla fine dell’Ottocento ci si cominciò a preoccupare del contributo delle religioni alla costruzione della pace.

3. PANIKKAR, Raimon. *Pace e interculturalità, una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002, p. 44.

4. *Ibid.*, p. 53.

Nel 1893, a Chicago, in occasione del quarto centenario della “scoperta dell’America”, il pastore presbiteriano John Henry Barrows, delegittimato dalla propria Chiesa, fondò il *Parlamento mondiale delle religioni*, che, nella sua sessione inaugurale, riuscì a riunire 4. 000 persone. Questa iniziativa non ebbe una continuità diretta, ma in tutto il mondo diffuse l’idea che il dialogo tra le religioni può essere utile per la costruzione della pace e della giustizia. Nella seconda metà del Novecento, il *Parlamento delle religioni per la pace* fu ripreso. La sua quarta assemblea ha avuto luogo nel luglio del 2004 a Barcellona, con la partecipazione di molti gruppi di base e molti teologi impegnati per la pace e la libertà. L’ultima si è svolta a Melbourne, in Australia, nel dicembre del 2009.

La *Conferenza mondiale delle religioni per la pace*, creata da cittadini di Stati Uniti, India e Giappone, tenne la sua prima assemblea a Kyoto, in Giappone, nel 1970, per trattare la questione della pace, del disarmo, opporsi a qualunque discriminazione, lavorare contro il colonialismo e difendere i diritti umani. Si riunirono 139 partecipanti di Asia e Africa e 77 occidentali. Tra i conferenzieri c’erano Helder Camara, Raimon Panikkar, Eugene Blake, Thich Nhat Hanh e il metropolita Galitski Filarete di Mosca.

Nel 1999 William Swing, vescovo anglicano di Los Angeles, il Dalai Lama e il *Consiglio di coordinamento interreligioso d’Israele* lanciarono la proposta di una nuova organizzazione mondiale delle religioni, simile alle Nazioni Unite. Crearono l’*Iniziativa delle religioni unite* (Uri)<sup>5</sup>.

In America Latina, nel contesto della celebrazione dei 500 anni della conquista, gruppi legati a Chiese e religioni popolari si unirono in un incontro continentale e crearono un processo denominato *Assemblea del popolo di Dio* (APD). Questa iniziativa rese ufficiale il termine “macroecumenismo” come un “ecumenismo che persegue l’unità delle Chiese e il dialogo tra le religioni per riunire religioni

5. In *Rocca*, 15-agosto/settembre 1999, p. 7.

e Chiese nella denuncia profetica contro il neoliberismo e nell'approfondimento di una spiritualità macroecumenica". La teologia inerente al processo dell'APD considerava ancora le religioni in un certo modo a partire dal cristianesimo latinoamericano (teologia della liberazione). Siccome si basava su una teologia aperta all'altro, ma implicitamente di tendenza inclusivista, non riuscì ad approfondire la spiritualità macroecumenica proposta. All'inizio del processo, il dialogo con le religioni popolari si realizzò mediante l'apertura al sincretismo col cristianesimo e la capacità di questi gruppi di convivere con la cultura comune del cristianesimo. Quando il cammino andò più avanti, alcuni gruppi afro e indigeni più autonomi non si sentirono rappresentati. Poiché neppure le autorità ecclesiastiche cristiane fecero proprio il processo dell'APD, questo a poco a poco si esaurì. Erano stati realizzati tre incontri internazionali (a Quito nel 1992, a Bogotá nel 1996 e a Santo Domingo nel 2000), dopo i quali il processo si interruppe.

Negli anni a cavallo del secolo (dal 1999 al 2011) si svolsero innumerevoli incontri e congressi interreligiosi. Diversi organismi impegnati per questo obiettivo si manifestarono, ma senza riuscire ad andare oltre i grandi congressi.

Nel processo del *Forum sociale mondiale* (Fsm), a partire dalla seconda edizione a Porto Alegre, organismi ecumenici e gruppi dediti al lavoro per la pace riunirono rappresentanti di diverse tradizioni spirituali in una testimonianza di unità e impegno per la giustizia e la pace. In Brasile diverse Ong educative (l'Unione planetaria, Unipaz e altre) organizzarono due forum con l'intento di essere un "Forum spirituale mondiale". Furono invitate autorità religiose. Pochissime accettarono e solo per momenti molto specifici. I pastori della Chiesa cattolica e di altre Chiese temono il sincretismo e le iniziative che somigliano a "cose della New Age".

Anche un teologo come Michael Amaladoss, che si considera un "cristiano indù", è aperto alla ricerca di una via nuova, ma critica un tentativo di dialogo interreligioso che somigliasse al cer-

care di parlare due lingue contemporaneamente<sup>6</sup>. Ha ragione nel dire che chi vive questa sintesi spirituale e teologica tra due tradizioni spirituali normalmente non parla di “doppia appartenenza”, perché incorpora in forma originale e unica le tradizioni diverse in un medesimo cammino spirituale. Nel mondo di oggi, quasi nessuno di noi ha un’unica identità o appartenenza culturale. Apparteniamo a un determinato gruppo culturale o religioso, ci specchiamo sul piano professionale in un altro e con un’identità che sembrerebbe non avere nulla a che fare con la prima, e, ancora, in un altro contesto siamo conosciuti come persone con una certa posizione sociale e politica. Quasi tutti siamo, in una certa misura, plurali e, al contempo, non smettiamo di essere una persona unica e originale. Lo stesso è accaduto, sempre più, sul piano religioso e persino a un livello transreligioso.

## 2. Cerchiamo di comprendere teologicamente la crisi

Diversi studiosi/e delle scienze della religione e della teologia<sup>7</sup> segnalano che oggi esiste un vero divorzio tra la maggioranza delle società e le religioni istituzionalizzate. Le società secolarizzate sono sempre più fondate su innovazioni tecnologiche e comunicative. Le religioni restano fedeli a linguaggi antichi. Sperimentando questo incontro mancato sono tentate da un restaurazionismo nostalgico o da un fondamentalismo dogmatico che le allontana dal dialogo con l’umanità. Anche società tradizionali come quelle in-

6. Si veda l’articolo di AMALADOSS in questo stesso volume.

7. Vedi FABRI DOS ANJOS, Marcio (org), *Teologia e Novos Paradigmas* (pubblicazione di un incontro della SOTER), Paulus, São Paulo 1998; CORBI, Mariano *Indagacions sobre el futur*, Barcelona, 1991; *Religión sin Religión*, PPC, Madrid, 1996; ROBLES, J. Armando *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, EUNA, San José de Costa Rica 2001; BINGEMER L., Maria Clara (org. ), *Violência e Religião. Três Religiões em confronto e dialogo*, PUC y Loyola, Rio de Janeiro 2001; KURTZ, Lester. *Gods in the Global Village. The World’s Religions in Sociological Perspective*, Pine Force Press, Thousand Oaks, CA, USA, London, New Delhi 1995. Sulla crisi nel cristianesimo vedi *Cristianesimo in crisi?*, in *Concilium* n. 3, 2005.

digene e nere mostrano segni di crisi. In passato queste tradizioni popolari sono state vittime delle religioni che le condannarono e perseguitarono. Oggi non vogliono diluirsi nella cultura di massa della “modernità liquida”, come la chiama Zygmunt Bauman. Tale sforzo per consolidare costumi tradizionali in una società chiusa al diverso a volte porta questi gruppi a chiudersi nei propri riti.

Un'altra difficoltà è che, come ogni dialogo, il contatto interreligioso presuppone uguaglianza tra i partecipanti. È difficile collocare sacerdoti e pastori venuti dalle università a fianco di sciamani indigeni o “*mãe de santo*” di cultura orale e popolare<sup>8</sup>.

### 3. La teologia soggiacente agli incontri ufficiali

Nonostante il rischio di generalizzazione, si può dire che esistano due tipi fondamentali di iniziativa interreligiosa. Il primo è rappresentato dagli incontri promossi dai rappresentanti ufficiali delle religioni e delle Chiese. Questo modello obbedisce ai progetti delle istituzioni religiose che lo promuovono. Il riferimento è la propria teologia. Per esempio, nel 1996 il papa Giovanni Paolo II convocò il Giubileo dell'anno 2000, che puntava a una “nuova evangelizzazione” del mondo e a un rinnovamento della fede cristiana negli ambienti cattolici. In questo contesto del Giubileo, il papa propose un incontro interreligioso che, in occasione dell'anno 2000, riunisse le religioni abramitiche (ebrei, cristiani e musulmani) per

8. Gli “interecclesiali” del Brasile sono incontri nazionali delle *Comunità ecclesiali di base* (Ceb). Dagli anni '70 erano stati concepiti come ecumenici e macroecumenici, non tanto in quanto definiti come interreligiosi, ma nella loro composizione popolare, in quanto aperti a persone che compiono questa sintesi spirituale tra il cristianesimo e altre religioni. In tempi recenti, questi incontri, coordinati da vescovi cattolici ospitanti, hanno mostrato una crescente difficoltà a mantenere tale apertura. Chi ricorda l'8° Interecclesiale, svoltosi a Santa Maria, nello Stato di Rio Grande do Sul, sa che ai sacerdoti e alle sacerdotesse dei culti afro e indigeni fu impedito presentarsi come partecipanti all'incontro. Nel 12°, a Porto Velho, nel 2009, pure i pastori delle Chiese evangeliche sperimentarono questa difficoltà. Più ancora persone di altre religioni.

dare un segno della fede comune nell'unico Dio. Tale evento non si realizzò. Fu pensato all'interno del progetto del Giubileo, il cui contenuto più esplicito era, insieme all'insistenza sul perdono dei debiti dei paesi poveri, ricevere a Roma un'immensa moltitudine di pellegrini che arrivassero per lucrare indulgenze. Il fatto stesso di essere un incontro delle religioni abramitiche per testimoniare la fede nell'unico Dio sembrava avere un tono dispregiativo nei confronti di altri cammini spirituali che non facessero la stessa professione di fede; agli stessi ebrei e musulmani avrebbe potuto non piacere la proposta di incontrarsi "a partire da Gesù Cristo", come proponeva l'enciclica "*Tertio Millenio Adveniente*".

La teologia che sottende a questi incontri parte dalla tradizione di ogni Chiesa, principalmente di quella che li organizza. Non è possibile andare un passo oltre ciò che ogni gruppo religioso considera dogma. Nessuno accetta di mettere in discussione il proprio modo di pensare. Per questo gli incontri si riducono a esprimere buone relazioni e un desiderio di pace.

Negli incontri interreligiosi di preghiera per la pace che il Papa convocò ad Assisi (1986 e 2003), gli inviti ai convocati indicavano che i leader delle religioni si incontravano per stare insieme e per pregare. Non pregavano insieme, ma si incontravano per pregare. Ci furono momenti comuni e una dichiarazione finale, ma le preghiere erano vissute separatamente. Il fatto di incontrarsi per pregare, ma senza pregare insieme, è così sottolineato da apparire tanto o più importante dello stesso incontro. È come se, al contrario della proposta di papa Giovanni XXIII, si sottolineasse più ciò che divide di ciò che attualmente può unire.

Nel settembre 2007, 138 importanti personalità musulmane, tra cui grandi mufti di 43 nazionalità e persino di diverse correnti dell'Islam, scrissero una lettera a papa Benedetto XVI. In essa proponevano principi per una teologia comune: "Il futuro del mondo dipende dalla pace tra musulmani e cristiani. La base di questa pace e di questa comprensione reciproca esiste già. È parte dei principi che sono alla base delle due religioni: l'amore

per il Dio unico e l'amore per il prossimo"<sup>9</sup>. Finora il Vaticano non ha risposto. E il cardinale Jean-Louis Tauran, che presiede-va il *Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso*, ha dichiarato pubblicamente: "Questa lettera (dei musulmani) presenta i due comandamenti fondamentali dell'amore per Dio e dell'amore per il prossimo come parola comune che offre al dialogo la base più teologica possibile. Tuttavia in questo momento non è possibile un dialogo teologico con l'Islam perché, contrariamente ai cristiani che riconoscono la mediazione umana nella Scrittura della Bibbia, i musulmani ritengono che il Corano venga direttamente da Dio e questo non possa essere messo in discussione"<sup>10</sup>.

Sembra un'affermazione contraria a quanto sostiene Pierre Claverie, vescovo martire dell'Algeria: "Il dialogo è uno spirito mediante il quale l'altro mi rivela una parte della verità che ancora mi manca"<sup>11</sup>.

In alcuni di questi incontri ufficiali, la preoccupazione principale pare essere quella che i gradi gerarchici siano rispettati e l'incontro serva, più che a unire gruppi differenti, ad affermare il potere sacro delle gerarchie presenti. Così tutto è previsto secondo i dogmi di ogni gruppo e il rispetto della gerarchia tra quelli considerati più "importanti" (esiste una gerarchia tra il papa e un *babalaorixá* africano e deve essere rispettata).

Il Dalai Lama ha promosso incontri interreligiosi che rafforzano il suo progetto di richiamare l'attenzione del mondo sul dramma del Tibet. La sua teologia dice che le religioni sono diverse e che questo è buona cosa. Ogni persona segue la religione che maggiormente lo aiuta a essere un essere umano compassionevole. La cosa normale per un tibetano è essere buddista come per un brasiliano è essere cristiano. Questa teologia è simpatica e

9. *L'appel au dialogue*, in *La Vie*, n. 3243, 25 ottobre 2007, p. 66.

10. Risposta del cardinale Jean-Louis TAURAN, in *La Vie*, n. 3243, 25 ottobre 2007, p. 67.

11. ESCAFFIT, Jean-Claude. *Défis du débat interreligieux*, in *La Vie*, n. 3223, 7 giugno 2007, p. 94.

inoffensiva, ma non aiuta a porre i gruppi religiosi in un processo di crescita nell'incontro con l'altro. Ogni gruppo si dispone ad accogliere, ma senza mettere in discussione se stesso.

In alcuni paesi dell'Africa, autorità musulmane convocano rappresentanti di altre religioni per commemorare date importanti del calendario musulmano, il che è ottimo come segnale di dialogo, ma, al contempo, limitato dallo stesso ambiente dell'incontro.

#### **4. Teologie soggiacenti a eventi interreligiosi maggiormente laicali**

Il secondo tipo di incontri interreligiosi è rappresentato da iniziative e forum realizzati da organizzazioni laiche (impegnate a favore della pace, per esempio) e da gruppi spirituali di tendenza transreligiosa. In questo modello, le persone si incontrano come credenti e promotrici della comunione e non come leader o rappresentanti ufficiali di ogni religione. Questo fa sì che l'incontro sia più libero e meno preoccupato dell'esaltazione dei dogmi e dei limiti delle norme canoniche. In questo tipo di incontri i partecipanti sperimentano gesti e riti molto espressivi e commoventi, come abbracci di pace tra ebrei e musulmani, o celebrazioni in cui una "*mãe de santo*" abbraccia un pastore evangelico.

Spesso una teologia che sottende a questi incontri è quella per cui le religioni sono relative e la cosa più importante è la spiritualità che ciascuno vive e testimonia. Tutte le tradizioni religiose hanno la propria ricchezza e, più ancora, nella loro diversità di linguaggi o di espressioni culturali tutte, a livello più profondo, propongono lo stesso, hanno la stessa verità. Semplicemente: sono equivalenti.

La maggioranza delle volte questo giudizio teologico sulle religioni è emesso da chi, in genere, non appartiene a nessuna di loro. A volte pare quasi un modo per sottrarsi all'obbligo di valutare ogni religione in se stessa. Si dice qualcosa di tutte "dal di fuori",

senza la preoccupazione di approfondire veramente ciascuna di loro nella propria originalità.

Sebbene tale teologia non si esprima dettagliatamente, al fondo, le autorità religiose percepiscono che sia questo il pensiero dominante in questi ambienti spirituali o macroecumenici più liberi. Molte persone, principalmente i leader delle Chiese cristiane, le autorità dell'ebraismo tradizionale e vari gruppi islamici, per principio li rifiutano o hanno con questi gruppi un rapporto di sfiducia e di un certo disprezzo. Non li ritengono gruppi seri. D'altro canto, siccome le persone che partecipano a questi incontri più aperti non rappresentano un gruppo religioso né chiedono permesso ai loro capi per prendervi parte, non riescono a impegnare la comunità in questo cammino, per cui difficilmente questi incontri hanno conseguenze concrete nel progresso del dialogo e dell'integrazione delle religioni.

## 5. Una breve valutazione di queste teologie

Si può dire che gli incontri e i forum interreligiosi non sono ancora riusciti a esplicitare una teologia comune o, almeno, una base teorica che fondi meglio l'esperienza degli incontri e permetta di progredire maggiormente nella direzione della comunione e della costruzione della pace. Non solo manca questa teologia *inter-faith*, ma è evidente che la teologia ancora vigente nei diversi gruppi religiosi non favorisce un incontro che vada oltre una collaborazione sui problemi della società e relazioni cordiali da parte dei rappresentanti religiosi. Per quanto sia grande la buona volontà verso l'altro, l'*inclusivismo teologico* non favorisce la prospettiva spirituale di imparare l'uno dall'altro.

Nel caso della Chiesa cattolica bisogna riconoscere che la schiavitù indigena o nera, al pari della condanna delle religioni popolari, non sono state iniziative macabre di qualche ecclesiastico disumano, ma una conseguenza naturale della teologia vigente negli ambienti ecclesiastici. Se non muta questo ristagno di teolo-

gie confessionali chiuse, come sperare che le nuove esperienze di dialogo interreligioso possano essere approfondite?

Tanto il primo modello di incontri interreligiosi qui citati, quanto quelli del secondo tipo possono collaborare molto alla pace e alla trasformazione del mondo, se le persone che vi partecipano lo fanno con un'autentica spiritualità di dialogo e comunione. Certi elementi di questa spiritualità sono già parte dell'esperienza di molti partecipanti. L'etica del dialogo, l'umiltà di valorizzare l'altro e, alla fin fine, la mistica della pace come un'utopia che serviamo, sono strumenti di questo cammino di trasformazione del mondo.

La mancanza di questi fondamentali principi spirituali da parte di alcuni partecipanti può spiegare alcune fragilità in questo processo di dialogo e incontro. La spiritualità più esplicita evita che gli incontri (secondo il loro modello) siano meri spettacoli o strumenti di propaganda affinché un determinato gruppo religioso si autopromuova o si limiti a una diplomazia così attenta da impedire la profezia.

In diversi incontri e corsi è comune ascoltare missionari cattolici che lavorano in Corea del Sud e in alcuni paesi dell'Africa i quali, nei loro sforzi per dialogare e integrarsi con altre religioni, non hanno trovato lo stesso interesse per il dialogo e il lavoro comune da parte di altre tradizioni spirituali. Nel dialogo interreligioso non è giusto che gli uni definiscano gli altri. Non ci compete dire che cosa gli altri pensano o credono. Tuttavia non si può negare che, alcune volte, il dialogo interreligioso sembra interessare più i cristiani che i credenti di altre religioni. Quando viene loro chiesto, ci sono religiosi di altre tradizioni che accettano il dialogo e la collaborazione più come una concessione che per convinzione e impegno spirituale o teologico. È bene approfondire le ragioni teologiche di ciò, guardando sia la storia (i cristiani arrivarono come colonizzatori e ora vogliono dialogare?) sia gli elementi della fede. Per esempio: in che modo religioni di carattere orale e di tradizione mistica (intima o segreta) possono dialogare con una

religione dominante, abituata alla chiarezza dottrinale, e che non percepisce la dimensione di segreto della fede? Inoltre solitamente questi incontri sono legati a preoccupazioni come la pace, la giustizia e la salvaguardia del creato; e non sempre il modo in cui le religioni esprimono il rapporto tra la fede e la preoccupazione sociale è lo stesso.

Da parte delle Chiese cristiane, c'è una tendenza a lavorare per il dialogo interreligioso in paesi in cui il cristianesimo è minoritario o marginale (per esempio, in quelli in cui l'islam è la religione di Stato) e a non farlo quando la Chiesa è maggioritaria. In America Latina alcuni gruppi di religione popolare pensano che, dopo un periodo in cui la Chiesa li perseguitava e condannava, ora li prende in considerazione per attrarli. Siccome il cristianesimo sembra perdere terreno, le Chiese starebbero inventando la pastorale afro o indigena per ricondurre nell'ambito ecclesiale gruppi e persone che se ne stavano andando...

Purtroppo tanto negli incontri interreligiosi, promossi da leader religiosi, quanto negli incontri di carattere più libero, realizzati da gruppi di spiritualità o che lavorano per la pace, la dimensione critico-profetica non è sempre abbastanza forte. Negli ambienti dei Forum sociali, mondiali o locali, gli invitati agli incontri interreligiosi tendono a valorizzare l'inserimento sociopolitico. Mentre, in generale, non esiste ancora una linea di incontri interreligiosi a partire dai presupposti e dal modo d'essere delle comunità popolari e della teologia della liberazione. Non perché i gruppi partecipanti in questi incontri rifiutino tale influenza, ma perché i gruppi popolari non si impegnano ancora abbastanza in questo processo di incontri interreligiosi e gli uni non conoscono abbastanza gli altri.

È, allora, una sfida urgente approfondire gli elementi e strumenti di questa spiritualità trans-religiosa, a partire dalle opzioni della teologia della liberazione. Questa è *trans-religiosa* non nel senso di abolire le religioni o sostituirlle, ma di andare oltre i condizionamenti e le limitazioni di ognuna.

## 6. Frammenti di teologie trans-religiose

Anche se non possiamo dire che esista “una” teologia trans-religiosa elaborata e comune a gruppi od organismi operanti in quest’area, è però possibile affermare che, negli eventi macroecumenici e negli organismi dediti a questa materia, esistono elementi teologici che possono essere riuniti come abbozzo di una teologia *interspirituale* (il termine è improprio, ma esprime una relazione tra tradizioni spirituali diverse) che può pure essere trans-religiosa (nel senso di unire elementi di varie religioni). Tradizionalmente la teologia studia la manifestazione di una fede che è adesione a Dio in un cammino concreto. Essendo espressione di un’azione che è sempre personale e comunitaria, la teologia è, normalmente, cristiana evangelica o cattolica, musulmana sunnita o buddista tibetana... Quanto più è localizzata e radicata, tanto maggiori sono le sue possibilità di approfondirsi. Perciò c’è chi ritiene impossibile parlare di una teologia trans-religiosa. In un certo senso è vero. Proprio qui ho appena fatto un’allusione critica a una certa teologia negativa rispetto alle religioni, un pensiero sviluppato da persone che vivono la propria esperienza al di fuori di qualsiasi comunità religiosa concreta e, pertanto, non le conoscono abbastanza per criticarle. Una teologia trans-religiosa non parte da questo genere di presupposti, ma dall’esperienza concreta di persone e gruppi che vivono la fede e l’impegno alla ricerca dell’intimità divina nel rapporto tra gruppi religiosi e spirituali, situandosi nella confluenza del trans-religioso.

Chi ha conosciuto il monaco benedettino Bede Griffiths, che fu abate del monastero di Prinash, in Inghilterra, e si fece *sanyasi* in India, senza smettere di essere monaco cristiano, sa che egli visse l’esperienza trans-religiosa, non per disprezzo o sradicamento da una comunità concreta, ma come vocazione interculturale e interspirituale (nel senso che usiamo qui). Nel suo libro “Ritorno al centro”, afferma: “Oltre a essere cristiano, ho bisogno di essere indù, buddista, gainista, zoroastriano, sikh, musulmano ed ebreo.

Solo in questo modo potrò conoscere la verità e trovare il punto di riconciliazione di tutte le religioni... Questa è la rivoluzione che si deve realizzare nella mente dell'essere umano occidentale. Da secoli questi si ribalta fuori, perdendosi nello spazio esterno. Ora ha bisogno di volgersi verso l'interno e scoprire il proprio essere; intraprendere il lungo e difficile cammino verso il Centro profondo dell'Essere". Ed è importante sapere che scrisse questo prima dell'attuale sviluppo della teologia pluralista<sup>12</sup>.

Rileggendo questa esperienza di uomini come Bede Griffiths, come quella di tanti indios e neri che per secoli hanno vissuto e tuttora vivono una spiritualità di appartenenza a due o tre religioni, senza dualismi né rottura con nessuna di esse, potremo comprendere i *fondamenti di una teologia trans-religiosa e interspirituale*. Non sarà una teologia sganciata dalle teologie particolari di ogni religione, ma una teologia che potrà andare oltre esse. Non sarà una teologia che persegua una sintesi artificiale – destinata a risultare colonialista – ma una teologia che conviva coi frammenti – non sempre unificabili – di ogni cammino. Con tutto il rispetto per il progresso positivo e profetico che l'esperanto significa per la babele di lingue del mondo, nel campo delle teologie particolari una teologia trans-religiosa dovrà essere più di una sorta di “esperanto teologico”, perché dovrà partire da una base e prendere quale oggetto di riflessione esperienze che sono, molte volte, di gruppi e credenze concrete che essa non pretende di sostituire, ma di aprire maggiormente all'altro e di completare. Riassumendo, una teologia trans-religiosa si costituisce come un *insieme di sussidi da aggiungere alle teologie particolari aperte al pluralismo*.

Gli elementi dispersi di teologie trans-religiose si riferiscono, per esempio, a quanto si comincia a chiamare *eco-teologia* e alla connessa spiritualità ecologica. Se si leggono libri sul tema, si scopre che ogni tradizione parte da elementi della propria cultura e segnala aspetti complementari ad altre. Le riflessioni prove-

12. GRIFFITHS, Bede. *Retorno ao Centro*, Ibrasa, São Paulo, 1992, p. 9. Vedi la traduzione italiana: *Ritorno al centro*, Queriniana, Brescia, 1979.

nienti dalla tradizione indù o buddista segnaleranno la sacralità dell'universo e il principio della compassione presente in tutte le creature. Quelle di tradizione cristiana, probabilmente, avranno come base una teologia biblica della Creazione e un riferimento alla tradizione patristica dell'Oriente, molto più aperta di quella occidentale, per quanto concerne gli aspetti positivi della realtà del mondo. Se provengono da tradizioni afro, insisteranno sul carattere sacramentale degli elementi naturali e sull'incorporazione della divinità in ogni persona. Tuttavia, partendo da questi punti specifici, la teologia sulla cura dell'ambiente si costruisce in modo così simile tra le tradizioni che possiamo qui intravedere un elemento importante di una teologia trans-religiosa. Lo stesso si può dire di una teologia della pace, della ricerca di un'etica comune planetaria, e così via<sup>13</sup>.

Uno dei principali elementi di una teologia della liberazione è partire sempre dalla pratica. Una teologia trans-religiosa si riferisce alla pratica degli incontri interspirituali che riuniscono persone di varie religioni, ma va oltre ciò. Non solo riuniscono persone non appartenenti ad alcuna religione, ma invitano anche i credenti delle diverse tradizioni ad andare ad di là delle proprie confessioni nella formulazione pratica o espressione di una spiritualità trans-religiosa. Il prefisso *trans* può significare *attraverso*, come un transatlantico è una nave che attraversa l'Oceano Atlantico. È *trans* perché attraversa le diverse tradizioni religiose (perciò non le scarta o le supera) per condurle oltre loro stesse, come è la vocazione spirituale di ogni persona e ogni gruppo che vuole essere di Dio. Questa teologia trans-religiosa è nella linea della teologia della liberazione quando assume un carattere critico rispetto alla realtà e si impegna, partendo dai piccoli, a inserirsi nel loro cammino di liberazione. Questa teologia può fare delle grandi sfide contemporanee – ecologia, giustizia internazionale,

13. BARROS Marcelo e Frei BETTO, *O Amor fecunda o Universo (Ecologia e Espiritualidade)*, Agir-Ediouro, São Paulo, 2009, p. 73 ss. (Terzo capitolo: El rostro divino de la naturaleza).

questione di genere, ecc. – vie di spiritualità e, in questo caso, spiritualità trans-religiosa o spiritualità che va oltre il riferimento a una sola religione. Lo Spirito, che chiama tutti ad andare oltre se stessi, riunisce le persone e i gruppi in uno spazio al di là delle istituzioni (trans-religioso?)<sup>14</sup>.

## 7. Elementi di una teologia trans-religiosa

Di certo se chi scrive queste pagine appartenesse alla tradizione buddista o shintoista, gli elementi che sto per segnalare sarebbero altri. Quelli che evidenzio qui sono alcuni, tra altri, e li valorizzo solo per iniziare una certa classificazione ancora provvisoria, a partire dalla mia esperienza di lavoro e di impegno con questa causa degli incontri ed eventi interspirituali.

### 7. 1. *Il carattere di una teologia spirituale apofatica*

Ogni teologia, di qualunque religione, è prima di tutto confessione di fede e adorazione del Mistero, uno e molteplice, che non può essere racchiuso da nessuna tradizione isolata. Una teologia suscettibile di essere chiamata “trans-religiosa” ha bisogno – più di qualsiasi altra – di assumere il carattere di una teologia spirituale e apofatica. Ciò significa che partirà dalla riverenza silenziosa e non pretenderà di spiegare l’inesplicabile. Il suo obiettivo è approfondire teologicamente le intuizioni e proposte della spiritualità pluralista e trans-religiosa. Considera il pluralismo culturale e interreligioso non solo come un fatto inevitabile, ma come

14. Nonostante l’ambiguità del termine “interspirituale”, lo utilizzo qui nel senso di una ricerca che integra non solo cammini religiosi, ma proposte più libere e spirituali. Per esempio, nell’incontro tra esperienze spirituali cristiane e buddiste queste possono essere *interreligiose*, possono essere *trans-religiose*, oltre a essere *interculturali*. Una ricerca di convergenza tra esperienze spirituali Xavante e Guarani non è di per sé inter-religiosa o trans-religiosa, poiché esse hanno alle spalle una tradizione culturale spirituale, ma non una o due religioni organizzate e strutturate come religioni.

benedizione divina per l'umanità. Giudica la diversità religiosa non solo come diritto umano, ma come valore spirituale. E si concentra sull'interiorità. Questo "interiorismo" non può essere confuso con un cammino meramente individuale, meno ancora individualista. Non si tratta di negare la dimensione comunitaria e organizzativa delle tradizioni spirituali, ma di cercare un modo di separarle da una cultura autoreferenziale e autocentrata.

### 7. 2. *Contemplazione del Mistero uno e molteplice*

La domanda su Dio deve essere posta sempre per aiutare le persone che iniziano questo cammino a superare certe ristrettezze delle tradizioni, come, per esempio, voler definire se è monoteista o politeista o panteista o sincretista. Tale catalogazioni semplificano troppo i concetti, possono cadere in dogmatismi e non essere giuste con la fede di molte persone che non entrano in questi schemi. In generale, per esempio le tradizioni indigene e nere riconoscono un'unica fonte di tutto, un Mistero maggiore, che sarebbe un unico Dio (*Olorum, Zambi, Manitu o Tupa*) e molte manifestazioni ed espressioni di questo mistero divino<sup>15</sup>.

Oggi una teologia pluralista dell'apofatismo ha difficoltà con culti che, in modo superficiale o quasi volgare, non dubitano nel chiamare Dio "Signore onnipotente" e rileggono i testi della tradizione in modo fondamentalista. In tal senso, una preghiera centrata sulla tradizione vocale (recitare testi antichi), che per molti secoli ha alimentato generazioni, oggi non solo crea problemi ecumenici, ma può non servire a chi non si adatta a ripetere confessioni fatte in altri contesti culturali.

15. Su Dio, in questa prospettiva pluralista e interreligiosa, vedi Marcelo BARROS Marcelo e TOMITA, Luiza. *Uno y multiple. Dios en una perspectiva pluralista*, in ASETT, "Por los muchos caminos de Dios" III, nella collezione "Tiempo axial", Abya Yala, Quito, latinoamericana.org/tiempoaxial. Traduzione italiana: *Uno e molteplice* pp. 93-107 in Vigil, J. M., Barros, Tomita, L., Barros, M. *Per i molti cammini di Dio: teologia latinoamericana pluralista della liberazione*, Paz-zini editore, Villa Verucchio (RN), 2010.

In Europa, in alcuni ambienti colpiti dalla secolarizzazione, gruppi cristiani hanno realizzato una traduzione adattata dei salmi, cercando di esplicitare meno attributi divini nonché evitare designazioni patriarcali ed escludiviste. Questo sforzo, ancora incipiente, contiene una opzione di amore e attenzione per l'altro che questa spiritualità trans-religiosa dimostra.

In molte religioni, come in molti eventi trans-religiosi, la teologia soggiacente e che può essere sviluppata va nella linea di una pneumatologia macroecumenica. Persino le tradizioni non teiste riescono a sentirsi a proprio agio quando si parla del Mistero come "Spirito" ed energia amorevole. È anche un'apertura a una teologia femminista macroecumenica, che vede nella figura dello "Spirito madre e sposa" un'immagine che sintetizza divinità femminili e il simbolismo di ogni donna.

### 7. 3. *Aprirsi ai nuovi sacramenti dell'altro*

Il poeta e filosofo Paul Eluard affermava: "Non bisogna vedere la realtà così come sono io"<sup>16</sup>. Questa constatazione filosofica vale ancora di più per il campo dell'incontro interculturale e interspirituale. Disgraziatamente, le religioni tendono a essere autosufficienti e autoreferenziali. Questo fa sì che gran parte delle persone non riescano a trovarvi quello che cercano. Già nel 1965 il Concilio Vaticano II affermava: "Le persone attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza" (*Nostra Aetate*, 1). Se oggi le religioni non riescono a compiere questa missione, non si tratta di voler colmare questa carenza

16. BACHELARD, Gaston. *A Psicanálise do Fogo*, Martins Fonte, São Paulo, 1999, p. 1.

con qualche struttura trans-religiosa o interculturale, una sorta di nuova religione trans-religiosa. Theo Sundermeier sostiene: “La religione è una risposta collettiva degli esseri umani all’esperienza della trascendenza, che, concretamente, si esprime in riti e norme etiche”<sup>17</sup>; e Raimon Panikkar dice: “La religione è la via che l’essere umano prende per raggiungere la meta della vita. Riassumendo: la religione è la via della salvezza”<sup>18</sup>. Affermando ciò, ambedue i teologi sembrano fare riferimento più a un’esperienza spirituale delle persone, contenuta nelle religioni, che alla struttura religiosa in se stessa. Una teologia spirituale trans-religiosa riafferma questo, ma traspone queste affermazioni verso l’esperienza spirituale dell’altro. Ciò che le religioni offrono per la *salvezza* delle persone, in un certo senso, non appartiene loro. Sono elementi che nel cristianesimo si chiamano “sacramenti”, ma esistono in tutte le religioni. Nell’ebraismo la circoncisione e lo Yom Kippur hanno caratteristiche di sacramenti. Nell’islam l’elemosina durante il Ramadan, il pellegrinaggio alla Mecca e altri riti hanno caratteri analoghi. Nel candomblé i riti di iniziazione e le feste in cui si adorano gli *orixás* nei diversi elementi della natura...Nel Santo Daime, la bevanda sacra...Insomma, in tutte le tradizioni ci sono vie e strumenti che ci uniscono al Divino.

Oggi il dialogo interspirituale e lo stesso incontro con l’altro si costituiscono come sacramenti fondamentali di questa nuova spiritualità. Questi eventi non sono quotidiani e, perché siano profondi e veri, presuppongono una vita spirituale in cui il riferimento all’altro sia costante e strutturale. Gli incontri e i forum interreligiosi possono renderci capaci di alimentarci coi sacramenti che vengono dagli altri e ci possono unire all’Amore Divino che si comunica con noi più attraverso il diverso che attraverso i nostri tipici riferimenti culturali e religiosi.

17. SUNDERMEIER, Theo. *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh, 1999, p. 27.

18. PANIKKAR, Raimon. *Il dialogo interreligioso*, Cittadella, Asisi, 2011, p. 166.

#### 7. 4. *Una mistica centrata sulla Vita*

La teologia trans-religiosa parte dalla stessa proposta della teologia della liberazione, che è legare profondamente fede e vita, spiritualità e impegno per la trasformazione della società. Ciò accade quando gli incontri interreligiosi hanno al centro questioni come la pace, la giustizia e l'ecologia. Non si tratta però solo di grandi temi, ma dell'attenzione a testimoniare un tipo di spiritualità aperto alla vita e gravido di speranza.

Attualmente, nel mondo più secolarizzato, perché ciò possa esprimersi in forma davvero ecumenica, questo genere di manifestazioni (incontri, atti interreligiosi e culti) dovranno essere estremamente sobri e sganciati da certi stili che non aiutano. Per giustizia, e per opzione verso i poveri, questa teologia trans-religiosa deve valorizzare prioritariamente le espressioni spirituali e i cammini tradizionali dei gruppi oppressi. In America Latina – e certo anche in Africa e in Australia – i gruppi tradizionali indigeni e le religioni autoctone hanno subito ogni genere di persecuzione. Le stesse culture degli indios e dei neri erano state ritenute praticamente in via di estinzione. Dieci anni fa, José Comblin scriveva: “In Occidente, la cultura occidentale moderna non ha ancora completato lo sterminio di tutta la cultura premoderna e ancora il movimento scientifico, come tale, entra in contraddizione con questa cultura tradizionale e la espelle irreversibilmente”<sup>19</sup>. Un sociologo brasiliano confermava: “Il pervasivo potere dei mezzi di comunicazione sembra aver abolito, in vari momenti e luoghi, le manifestazioni di cultura popolare, riducendole alla funzione di folklore per il turismo”<sup>20</sup>.

Tuttavia, nonostante tutto ciò, queste culture non solo resistono, ma addirittura si rafforzano. Questo movimento trans-reli-

19. COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada da libertação*, Paulus, São Paulo, 1996, p. 250-268.

20. BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, 3ª ed. p. 328.

gioso impara molto dalla vitalità spirituale e dall'apertura interculturale di queste espressioni. Parimenti, se hanno pure bisogno di essere rilette, nulla di ciò sminuirà la dimensione del mistero contenuto nell'amore e nel rispetto profondo verso l'altro che assume persino una fisionomia mistica.

Il filosofo e teologo italiano Ernesto Balducci si esprimeva così: "Dopo l'universalismo politico dell'Impero Romano abbiamo avuto l'universalismo teocratico. Roma divenne il papato. Non si dimentichi che fu l'autorità del papa a legittimare e rendere cristiana l'invasione dell'America e il genocidio che lì si commise. Dopo siamo giunti all'universalismo moderno, laico e repubblicano, ma ugualmente autoreferenziale e senza senso dell'Altro. Martin Buber diceva che l'uomo d'oggi è un uomo senza casa. Forse accettiamo questo impoverimento o cerchiamo sicurezze artificiali nei sistemi che ci promettono di rafforzare l'identità, ma senza nessun senso di alterità?"<sup>21</sup>

Il rabbino Abraham Heschel esprime questa realtà quando scrive: "È il senso del sublime che dobbiamo considerare la radice delle attività creative dell'essere umano, nelle arti, nel pensiero e nella nobiltà della vita. (...) Il tentativo di comunicare ciò che vediamo e non riusciamo a dire è l'eterno tema dell'inconclusa sinfonia dell'umanità. È un'avventura la cui realizzazione non sarà mai completata. Solo quelli che vivono di parole prese a prestito credono nella loro capacità di espressione. Una persona sensibile sa che quanto è intrinseco, più essenziale, non è mai espresso"<sup>22</sup>.

21. BALDUCCI, Ernesto. *L'altro. Un orizzonte profetico*. Ed. Cultura della pace, Firenze, 1996, p. 13 ss.

22. HESCHEL, Abraham. *O Homem não está só*, Paulinas, São Paulo, 1974, p. 16. traduzione italiana: *L'uomo non è solo*, Mondadori, Verona, 2001.

## TEOLOGIA E PLURALISMO RELIGIOSO QUESTIONI METODOLOGICHE

*di Agenor Brighenti •*

L'approccio in questione presenta una difficoltà iniziale: mettendo in relazione "pluralismo" e "teologia" si potrebbe presupporre, in partenza, la pluralità di teologie come un fatto già legittimato. Tuttavia la prima domanda rivolta alla teologia stessa è se essa possa essere plurale e, in particolare – nel caso della teologia all'interno della Chiesa cattolica – se è possibile la coesistenza di diverse teologie senza compromettere l'unità o la cattolicità della fede.

Un secondo problema, senza entrare sull'opportunità di discutere il fenomeno del pluralismo come tale, sta nel precisare ciò che si intende per "teologia" e come situarla nel contesto del pluralismo religioso attuale. Il terzo interrogativo si riferisce alle condizioni di possibilità di una teologia plurireligiosa o pluriconfessionale o, più radicalmente, di una teologia transreligiosa o transconfessionale. Questione, questa, a cui è sottesa però un'altra difficoltà: dato che ogni sapere è contestualizzato e la religione è l'anima della cultura, bisogna prima interrogarsi sulle condizioni di possibilità di una teologia pluriculturale o transculturale. La pluriculturalità precede la pluriconfessionalità, così come una

• **Agenor Brighenti**, dottore in Scienze Teologiche e Religiose per l'Università Cattolica di Lovanio (Belgio), specializzato in Pastorale Sociale e Pianificazione Pastorale per l'Istituto Teologico-Pastorale del CELAM, Medellin, e laureato in filosofia presso l'Universidade do Sul, Santa Catarina, Brasile. Attualmente è docente di teologia presso l'Istituto Teologico di Santa Catarina (ITESC) e presso l'Università Pontificia del Messico (UPM). È presidente dell'Istituto nazionale di Pastorale della CNBB, membro del Comitato esecutivo Latinoamericano di Amerindia e del Comitato Organizzatore del Forum Mondiale di Teologia e Liberazione. È stato perito del Celam nella Conferenza di Santo Domingo e della CNBB in Aparecida.

possibile transculturalità precede le condizioni di possibilità di una teologia transconfessionale.

Come si può intuire, sono questioni che ci rimandano alla semantica (il che cosa) e alla sintassi (il come) della teologia. Tuttavia, dati i limiti di questo testo, la nostra riflessione non può pretendere di essere così sistematica. Ci limiteremo all'ambito della semantica della teologia in relazione al pluralismo religioso e, per la forza delle circostanze, al pluralismo culturale. Così lasciamo scoperto il campo della sintassi e quello della semantica sarà lungi dall'essere esaurito. Queste riflessioni, d'altro canto, più che pretendere di fissare conclusioni programmatiche, mirano semplicemente a indicare elementi per il dibattito, che di certo resterà aperto per molto tempo.

## 1. Pluralismo e teologia

Secondo Mircea Eliade, la maggiore scoperta del Novecento è stata la scoperta delle culture<sup>1</sup> e con esse la scoperta della religione dell'altro, l'anima della sua cultura. A partire da lì, a poco a poco, sono andate acquisendo diritto di cittadinanza la pluriculturalità e la plurireligiosità, con inevitabili conseguenze sui paradigmi della razionalità moderna – per le scienze in generale, compresa la teologia. La conseguenza mediata per la scienza teologica è la sua rifondazione epistemologica e metodologica, certamente il maggiore compito per il futuro prossimo della teologia, però un compito che è già decisamente in atto. Esso comincia dalla riformulazione del concetto stesso di teologia. La rifondazione della sua sintassi presuppone la rifondazione della sua semantica. Per molto tempo il termine “teologia” è stato considerato nei circoli cristiani proprietà esclusiva del cristianesimo<sup>2</sup>. Parlare di teologia

1. Vedi COMBLIN, Joseph. “Evangelização e inculturación. Implicações pastorais”, in FABRI DOS ANJOS, Marcio (org), *Teologia da inculturacao e inculturacao da teologia*, Vozes/SOTER, Petrópolis, 1995, p. 57-89; p. 57.

2. Vedi METZ, J. B. *La teologia en el ocaso de la modernidad*, in “Concilium”

significava riferirsi al discorso regolato e normativo della fede nel seno delle Chiese cristiane. E, in modo ancora più ristretto, per “teologia” si intendeva solo la teologia elaborata dal cristianesimo occidentale e nel Primo Mondo<sup>3</sup>. In altre parole, il termine “teologia” si restringeva non solo a un ecclesiocentrismo tributario di una posizione monoreligiosa – residuo della teocrazia medievale – ma era accapparrato dall’eurocentrismo, frutto di una miopia etnocentrica che sfociava in un cristianesimo monoculturale.

Per fortuna l’irruzione della pluriculturalità e della plurireligiosità nella tarda modernità ha messo fine alla semantica teologica tradizionale, obbligando la Chiesa e i teologi a estendere il concetto di teologia, in modo che potesse accogliere sotto le proprie ali le nuove realtà emergenti. E a questo punto ci troviamo oggi, con risultati parziali, alcuni soddisfacenti, altri meno.

Uno di questi risultati è una semantica teologica che passa da una teologia monoreligiosa e monoculturale all’altro estremo: una teologia transconfessionale e transreligiosa<sup>4</sup>. È la posizione di W. Cantwel Smith: il passaggio da una “teologia cristiana” a una “teologia mondiale” (*world theology*), a un metaracconto elaborato a partire dall’interazione tra le varie tradizioni religiose esistenti sul pianeta<sup>5</sup>. Sarebbe una teologia per la quale le diverse espressioni religiose sono soggetti e non oggetti di un discorso riflesso delle stesse e in cui tutte le religioni e le comunità religiose del mondo si riconoscerebbero<sup>6</sup>. Tale progetto consisterebbe in una teologia “della fede in tutte le sue forme” o in una “teologia

191 (1984) 31-39.

3. DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, Paulinas, São Paulo, 1999, p. 18. La traduzione italiana, già ricordata, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, op. cit.

4. A volte si ha l’impressione che, sul piano storico, sia impossibile sfuggire alla “legge del pendolo”.

5. Vedi W. CANTEWELL SMITH, W. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia, Westminster, 1981.

6. *Ibid.*, p. 124.

della storia religiosa dell'umanità"<sup>7</sup>. In questa ipotesi di lavoro, non è che una teologia transconfessionale o transreligiosa non sarebbe una teologia cristiana, piuttosto in primo luogo sarebbe una teologia di tutti: di cristiani e non cristiani, cioè una teologia "anche" cristiana, una volta che sia ugualmente ebraica, islamica, induista, buddista, ecc.

Ora, un tale pluralismo teologico si scontra con due ostacoli: da una parte, c'è la singolarità delle diverse esperienze religiose, e, dall'altro, la singolarità delle molteplici matrici culturali che sostengono tali esperienze. In altre parole, come se non bastasse la sfida della singolarità delle diverse tradizioni religiose, ad essa si somma la singolarità delle molteplici matrici culturali non solo in relazione alle diverse confessioni, ma all'interno di ciascuna di esse. Perciò una via più soddisfacente sarebbe partire dall'ipotesi non della transconfessionalità e transculturalità della teologia, ma della sua pluriconfessionalità e pluriculturalità. Una teologia transconfessionale e transculturale perderebbe di vista tanto la singolarità e specificità di ogni confessione religiosa, quanto la singolarità e specificità di ogni cultura, anche all'interno della stessa tradizione religiosa.

7. *Ibid.*, p. 125. In una prospettiva analoga, alcuni teologi europei e nordamericani, come Küng, Moltmann, Tracy, Fox, assumendo il vuoto del soggetto nel contesto della postmodernità, hanno postulato la necessità di una rifondazione della teologia in una teologia non -confessionale, ma ecumenica e macroecumenica, ecologica e olistica. Sul paradigma "critico-ecumenico" di Küng, vedi KÜNG, H. *Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Madrid, 1989. V. anche, ID, *A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones*, in *Concilium* 228 (1990) p. 289-309. Sulla posizione di Tracy, vedi TRACY, D. *¿Más allá del relativismo y del fundamentalismo? La hermenéutica y el nuevo ecumenismo*, in *Concilium* 240 (1992) p. 143-153; ID., *Dar nombre al presente*, in *Concilium* 227 (1990) p. 81-107. Tutti questi articoli apparsi sulla rivista internazionale di teologia *Concilium* sono consultabili nella traduzione italiana nei rispettivi numeri sopra menzionati.

## 2. Confessionalità e teologia

In primo luogo, sul versante della religione, un metaracconto transconfessionale mondiale, tipo “teologia della religione comparata” o “teologia mondiale” costruito da tutti, si scontra con l’esistenza di “fedi religiose”<sup>8</sup>, che si distinguono per il loro contenuto specifico, per cui la diversità dei contenuti delle diverse espressioni di fede dà origine inevitabilmente a una diversità di teologie confessionali. Come discorso regolato e normativo della fede, la teologia non può non essere confessionale, una volta che il contenuto specifico di ogni esperienza religiosa si dà nell’adesione alla fede della persona o della comunità, i quali contenuti, in ultima istanza, costituiscono l’oggetto della teologia<sup>9</sup>.

È evidente che il carattere confessionale di ogni teologia non si esaurisce nella stessa confessionalità. Al contrario, la confessionalità stessa si esplicita meglio nella misura in cui è aperta alla totalità dell’esperienza religiosa dell’umanità. L’aspetto confessionale, senza un orizzonte autenticamente universale, sfocia nel confessionalismo, via verso il fondamentalismo, incapace di riconoscere e riconoscersi nelle altre denominazioni religiose e di arricchirsi con altre teologie confessionali<sup>10</sup>.

Tuttavia, come bene indica R. Panikkar, dato che le “fedi” differiscono in modo sostanziale, saranno differenti pure le teologie. Secondo questo autore, alla base dell’attuale imperativo

8. Intendiamo qui per “fede” l’esperienza personale e comunitaria di Dio, nel seno di una comunità religiosa.

9. Sebbene l’oggetto della teologia sia Dio, come dice San Tommaso d’Aquino, poiché non abbiamo di lui se non una comprensione della rivelazione a nostra misura, nella pratica l’oggetto della teologia finisce per essere l’esperienza personale e comunitaria di Dio. Perciò, in modo assai corretto, la teologia latinoamericana si autocomprende come atto secondo: “riflessione della prassi della fede” o della “prassi dei cristiani e degli uomini in generale”, come ama dire Clodovis Boff.

10. Sta qui l’importanza del dialogo ecumenico e macroecumenico per la teologia.

di un pluralismo teologico, non c'è la necessità di una "teologia comune" che annulli le differenze e approdi a un denominatore comune, ma l'obbligo di ammettere la pluralità e la diversità di credi e di accettarsi reciprocamente in una relazione di alterità gratuita e arricchimento mutuo. Invece della reciproca assimilazione mediante un possibile riduzionismo del contenuto della fede delle diverse denominazioni religiose, si impone la necessità di un'apertura dialogica che permetta l'arricchimento mutuo nel contesto della diversità delle tradizioni<sup>11</sup>. Ciò non annulla la possibilità di una "teologia generale delle religioni" che le focalizzi tutte nel loro insieme. Però in questo caso sarà inevitabilmente una teologia di "tutte" le confessioni a partire da un'esperienza religiosa in particolare: una teologia cristiana delle religioni o una teologia ebraica, induista o musulmana delle religioni e non una teologia transreligiosa o transconfessionale.

### 3. Culturalità e teologia

Sul piano della cultura, un metaracconto confessionale transculturale mondiale si scontra con la pluriculturalità delle esperienze religiose delle diverse confessioni religiose, persino dentro una stessa confessione. Una presunta teologia confessionale transculturale non cesserebbe di essere una teologia monoculturale, frutto dell'universalizzazione di una determinata particolarità, nella misura in cui la sua elaborazione non sfuggirebbe dall'appartenenza del soggetto a una determinata cultura.

Perciò le teologie non sono solo confessionali, ma anche culturali, in una relazione di pluriconfessionalità e pluriculturalità, ma non di transconfessionalità e transculturalità. Per una duplice ragione: prima di tutto, perché ogni confessionalità si dà in un contesto culturale e pluriculturale; in secondo luogo, perché ogni esperienza religiosa, anche all'interno di una stessa confessionali-

11. Vedi PANIKKAR, R. *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988.

tà, avviene in un contesto culturale specifico, diverso dal contesto dell'esperienza religiosa di altre comunità all'interno della stessa confessionalità. Il fatto è che i contenuti rivelati della fede sono effettivamente transculturali, ma sono sempre ricevuti e trasmessi da soggetti contestualizzati. Ciò ricorda l'assioma tomista: *cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*<sup>12</sup>. Non esiste "rivelazione" non inculturata, il che rende la teologia un discorso "su" l'Assoluto e non un discorso assoluto. La teologia è sempre un prodotto umano, inevitabilmente legato al "paradigma di un'epoca", come afferma Thomas Kuhn<sup>13</sup>. Per quanto lo voglia, mai potrà prescindere dal complesso di convinzioni, valori, modi di pensare e fare condiviso da una determinata comunità<sup>14</sup>. Questo delegittima ogni pretesa di una versione non inculturata o transculturale del cristianesimo e della percezione del messaggio rivelato indipendentemente dalle contingenze in cui sono inseriti quanti lo ricevono. Il che non impoverisce in nulla la rivelazione, anzi la libera dal trasformarsi in un'ideologia. Come pure libera la teologia dal diventare un discorso generico o fondamentalista.

#### 4. Pluralismo teologico e unità della fede

Il Concilio Vaticano II fonda sulla "cattolicità della Chiesa" le "legittime diversità", per il fatto che l'opera evangelizzatrice assume "i costumi dei popoli", cioè le loro culture (LG 13). La legittima diversità liturgica, spirituale, disciplinare, dice il Concilio, si intende

12. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2c: "Le cose conosciute sono nel soggetto che le conosce, secondo il suo specifico modo di conoscere".

13. KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1962, 20ª ed. 2001. Traduzione italiana: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 2009.

14. Francesco BELLINO, *Filosofia da ciência e religião. Panorama*, in PENZO, Giorgio-Rosino GIBELLINI, Rosino (org), *Deus na Filosofia do Século XX*, Edições Loyola, São Paulo, 1998, p. 567. Edizione originale in italiano: *Dio nella filosofia del Novecento*, Queriniana, Brescia, 1993

pure “in relazione all’enunciazione teologica delle dottrine”, che, “invece di opporsi, non di rado si completano” (UR 17, 1).

La legittimità del pluralismo teologico si deve a due fattori. Da una parte, al fatto che la realtà della fede è transculturale, al di là che la sua formulazione ed espressione siano sempre culturali o contestuali<sup>15</sup>. Dalla parte del mistero della fede c’è la sovrabbondanza di senso del testo rivelato, che oltrepassa le possibilità di qualsiasi comprensione e interpretazione. Dalla parte della sua formulazione c’è l’inevitabilità delle condizioni materiali di ogni pratica, compresa quella teorica, e, pertanto, anche la pratica teologica, date le contingenze dei soggetti, dei luoghi e dell’interesse<sup>16</sup>. Come bene hanno esplicitato i filosofi della prassi, la contingenza dei soggetti rompe la pretesa dell’obiettività totale: ogni punto di vista è una vista a partire da un punto. A sua volta la contingenza dei luoghi rompe la pretesa dell’universalismo; ogni produzione teorica è una pratica contestualizzata. E la contingenza dell’interesse rompe la pretesa di neutralità; ogni discorso è in un certo modo ideologico, nel senso di “interessato”. D’altro canto, la fede è sempre maggiore della teologia, ma non è assolutamente ineffabile e perciò può essere oggetto di esperienza e riflessione critica. E quando viene sperimentata, diventa cultura. Di conseguenza, in quanto riflessione sull’esperienza di fede, ogni teologia è un prodotto culturale e ogni teologia è una determinata visione di una confessionalità, espressione di una forma d’inculturazione della fede e, quindi, un discorso particolare. Perciò le comunità

15. Qui seguirò da vicino BOFF, Clodovis. *Teoría do método teológico*, op. cit. p. 493-521. Di questo libro esiste una versione didattica in italiano per i tipi EMI: *Teoria del metodo teologico*, pubblicata nel 2000. Si veda anche RAHNER, K. *El pluralismo en Teología y la unidad de confesión de la Iglesia*, in *Concilium* 49/50 (1969) p. 427-448. Vedi la traduzione italiana: *Il pluralismo in teologia e l’unità della professione di fede della Chiesa*, pp. 125 ss pubblicati nella rivista *Concilium* n. 6, 1969. GEFFRÉ, C. *Diversidad de Teologías y unidad de fe*, in AA. VV., *Iniciación a la práctica de la Teología*, Madrid, 1984, p. 123-148.

16. LIBANIO, J. B. *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Col. Presencia Teológica 55, Sal Terrae, Santander, 1989, p. 116.

confessionali, nel seno delle diverse culture, non solo possono, ma devono avere la propria teologia senza che – in linea di principio – ciò attenti contro l'unità della fede. Poiché, se una è la fede, molti sono i modi in cui essa è vissuta (Sant'Anselmo) e, di conseguenza, molte saranno le teologie. Non solo è legittima la diversità di teologie, ma è necessario che ci siano varie teologie per esprimere con nuove prospettive la sovrabbondanza di senso del testo rivelato, accolto in molteplici esperienze di fede.

Tuttavia il pluralismo teologico non può cadere nel relativismo teologico, con il rischio di compromettere la transculturalità del messaggio rivelato. In tal caso, non solo la teologia sarebbe un prodotto culturale, ma ridurrebbe anche la rivelazione a un dato meramente culturale, compromettendone la trascendenza. Davanti alla crisi dei metaracconti, la teologia non può rassegnarsi o confinarsi in miniracconti frammentati e autonomi. Non si può perdere di vista il fatto che l'unità è il perno su cui si muovono le differenze, per cui la teologia è legittima solo quando è in consonanza col contenuto essenziale della rivelazione<sup>17</sup>. È sull'essenziale che le differenze devono essere cementate. All'interno del mistero rivelato non tutto ha lo stesso valore né implica lo stesso grado di legame. Un sano pluralismo teologico ha bisogno di fondarsi sulle basi universali della fede, così che queste servano da modello di mediazione dell'unità confessionale, che si costruisce sempre intorno alla verità, che non possediamo o possederemo, ma che ci possiede.

17. Vedi RAHNER, K. *O pluralismo teológico e a unidade da Igreja*, in *Concilium* 6 (1969) la cui traduzione italiana è già stata indicata nella nota 15; J. B. LIBANIO, J. B. – MURAD, A. *Introdução à teologia. Perfil, enfoques, tarefas*, Loyola, São Paulo, 1996, specie p. 245-284; DELHAYE, Philippe. *Unité de foi et pluralisme des théologies dans les récents documents pontificaux*, in *Espirt et Vie* 82 (1972), p. 561-569.

## Considerazioni finali

Tenendo presente quanto abbiamo esposto, tutto pare indicare che, sul versante della religione, è problematica una teologia transconfessionale, ma è possibile e necessaria una teologia pluriconfessionale. Perciò, sebbene il termine “teologia” sia di origine cristiana, dal punto di vista religioso, quando ebrei, musulmani o induisti costruiscono la propria interpretazione della fede, sia rispetto alla propria confessione sia rispetto al pluralismo delle tradizioni religiose, fanno anch’essi teologia. E dato che, dal punto di vista culturale, queste interpretazioni intraconfessionali, compresa quella cristiana, sono elaborate a partire da matrici culturali diverse, ci scontriamo con l’inevitabilità di una teologia, oltre che pluriconfessionale, anche pluriculturale. Ciò che c’è di diverso in una teologia plurireligiosa e pluriculturale rispetto a una teologia transconfessionale e transculturale è che si cerca di dare priorità alla realtà rispetto all’astrazione, all’esistenza rispetto all’essenza e, alla fin fine, all’esperienza viva delle persone nelle loro comunità, nelle circostanze concrete, rispetto ai concetti e alle generalizzazioni, riflessi di una miopia religiosa e culturale.

## È POSSIBILE UNA TEOLOGIA INTERRELIGIOSA?

di Edmund Kee-Fook Chia •

È possibile una *teologia inter-religiosa*? La mia risposta istintiva sarebbe un *No* enfatico. Tuttavia devo equilibrare questa risposta con un *Sì*, detto con cautela però insistente. È quanto mi propongo di fare in questa presentazione. Mi propongo di mostrare perché penso che l'idea di una *teologia inter-religiosa* sembri a prima vista un ossimoro (un concetto auto-contraddittorio), e di seguito passo a suggerire che pure la vedo in gran parte come il cammino del futuro.

### **Teologia *inter-religiosa*: un ossimoro?**

Iniziamo dunque considerando perché una *teologia inter-religiosa* suona come una *contradictio in terminis*. Se seguiamo la definizione tradizionale di sant'Anselmo, la teologia è la "fede che cerca di capire". Essa presuppone la fede. Questa fede è provinciale, lo-

• **Edmund Kee-Fook Chia** ha conseguito una specializzazione in religione presso l'Università Cattolica di America e un dottorato in Teologia Interculturale presso l'Università di Nimega, Olanda. La sua tesi dottorale è stata sulla teologia asiatica del dialogo. I suoi interessi accademici: dialogo inter-religioso, teologia comparata, inculturazione, teologia asiatica e teologia sistematica a partire da una prospettiva interculturale e contestuale. Nato in Malasya, è discendente di cinesi. È stato fratello de La Salle. Ha studiato poi psicologia prima di dedicarsi allo studio delle religioni mondiali. Dal 1966 al 2004 è stato segretario esecutivo dell'ufficio del dialogo ecumenico e interreligioso della Federazione delle Conferenze Episcopali dell'Asia. Mentre risiedeva in Tailandia, è stato responsabile dei programmi di formazione e delle attività di dialogo in circa venti paesi asiatici. Ha insegnato in molte parti del mondo. È organizzatore di *Dialogue? Resource Manual for Catholics in Asia* (2001) e di *Longing for Peace: the Challenge of a Multicultural, Multireligious World* (2006).

cale, prodotto di una percezione della vita e della *Realtà Ultima* a partire da una determinata confessione religiosa. Ogni comunità religiosa ha la propria fede specifica; e questa fede è qualcosa che condividono soltanto i membri del gruppo, cioè i credenti di questa comunità. Al di fuori di questa comunità credente questa fede non ha lo stesso senso o addirittura può non avere alcun senso.

Se aggiungiamo alla fede il prefisso “inter”, avremo ottenuto come risultato ciò che può giungere a significare qualcosa tra due o più confessioni. Così, *inter-religioso* implica l'intreccio di tradizioni di fede per ottenere qualcosa che abbracci tutte le religioni o almeno diverse di esse. Dunque, *teologia inter-religiosa* è la teologia che appartiene a tutte e al tempo stesso a nessuna religione. Giocando con le parole dell'assioma di Max Mueller sulla fede religiosa, *teologia inter-religiosa* sarebbe una teologia che “le conosce tutte ma non ne conosce nessuna”. La sua peculiarità consiste nel pretendere di essere universale. Ma questa sua rivendicazione di universalità fa scomparire le sue particolarità? Può una teologia inter-religiosa essere al tempo stesso una teologia cristiana, musulmana, e/o indù, o si trasforma in un'altra realtà teologica, in qualcosa di totalmente diverso o in un *tertium quid*?

Mettendo a fuoco specificamente la teologia, la domanda decisiva è: può esistere una teologia che intrecci trasversalmente varie tradizioni di fede? Può la teologia, che parte da contesti specifici con le loro proprie storie, con i loro valori e le loro visioni del mondo e della vita, essere universalizzata? Concretamente: se secondo la tradizione ellenica consideriamo la teologia come lo “studio di Dio”, questo studio viene interpretato allo stesso modo da popoli con fedi e tradizioni religiose diverse? Per iniziare: il concetto stesso di *Theos* non viene considerato universalmente. Forse non ha neppure senso per le tradizioni religiose che si organizzano in forma differente, soprattutto per quelle che non hanno concetti teisti, o quelle che – pur avendoli – potrebbero negare che il *Theos* possa essere studiato mediante il discorso della ragione.

Più ancora: pur intendendo la teologia più genericamente

come la riflessione disciplinata e sistematica della vita e del mondo in generale, non avremmo ancora un consenso sulla possibilità di una *teologia inter-religiosa*. Certamente, ogni religione ha le proprie epistemologie, metafisiche, cosmologie, antropologie, soteriologie, escatologie, ecc. Molte di esse non corrispondono l'una con l'altra. Per esempio: se la teologia cristiana ci aiuta a comprendere i principi della vita basati sulla Genesi, altre religioni non hanno un concetto lineare del tempo e dunque non hanno né alfa né omega. E anche se le avessero, i loro miti creazionisti possono non abbracciare Adamo ed Eva o neppure un Dio Creatore. Più ancora: se la teologia cristiana offre una spiegazione del peccato e della necessità della redenzione in Gesù Cristo, alcune religioni hanno le proprie teorie sulla negatività e la dimensione disfunzionale del mondo e, nella maggior parte dei casi, la necessità di un messia non è un elemento presente in queste soteriologie (se ne hanno alcuna). Certamente, la salvezza come finale religioso non è necessariamente una dottrina universale.

Potremmo continuare in questa analisi di confronto e contrasto; ma si può dire che uno si vedrebbe in difficoltà nell'incontrare semplicemente i temi teologici di base che attraversano tutte o la maggioranza delle tradizioni religiose. E pur potendo incontrarli, risulterebbe quasi impossibile giungere a un consenso sulla identificazione teologica di ogni tema.

Non è necessario fare un percorso attraverso le differenti tradizioni religiose per scoprire che, anche dentro una sola tradizione religiosa, non esiste qualcosa come un'unica interpretazione teologica su una grande varietà di temi. Pensiamo alla molteplicità di dibattiti intra-religiosi all'interno della comunità cristiana: sulla divinità di Gesù, o sulla necessità di Cristo e della chiesa per la salvezza, o al dibattito sulla creazione *versus* l'evoluzione, o alle controversie morali come la cremazione *versus* la sepoltura, sulla moralità dell'omosessualità, dell'indagine sulle cellule madri, o al conflitto tra l'opzione per il diritto a decidere (*pro-choice*) *versus* l'opzione per la vita. Ancora una volta: potremmo continuare per

un bel po' su questo motivo e scoprire che dentro le tradizioni c'è più diversità che omogeneità. Perciò è una fallacia parlare del cristianesimo (o dell'islam, o dell'ebraismo, o del sikhismo...) al singolare, come se fossero un monolito o come vi fosse di ognuno un'unica versione.

Orbene, abbiamo appena cominciato a parlare della diversità dovuta alle differenti denominazioni, che moltiplicherebbero esponenzialmente la pluralità dentro le religioni. Anche dentro denominazioni specifiche dobbiamo vedercela con il conflitto tra conservatori e liberali, tra interpretazione letterale delle scritture e interpretazione storico-critica, cristologia dal basso e cristologia dall'alto, o prospettive di teologia incentrate sulla redenzione *versus* quelle incentrate sulla creazione. Sarebbe ingenuo pensare che queste differenze di interpretazioni restino senza conseguenze. È fuor di dubbio che sono state incendiate città, si sono combattute guerre, si sono lanciate bombe... e vi sono popolazioni che continuano a crocifiggersi l'una con l'altra in nome di queste differenze teologiche. Dunque, se questo accade all'interno di singole tradizioni religiose, avremmo il coraggio di sognare una *teologia inter-religiosa*, che implichi un consenso teologico attraverso la varietà di religioni?

### **Teologia inter-religiosa: una buona idea!**

Non vorrei essere frainteso. Malgrado le difficoltà, non suggerisco affatto che una *teologia inter-religiosa* sia cattiva. Al contrario: credo che sia un'idea favolosa e lodevole. È particolarmente benvenuta in un'epoca in cui le religioni continuano a collocarsi l'una contro l'altra. Ugualmente, per quanto attiene al cristianesimo, si ha l'impressione viva che vi sia una progressione logica nella sua teologia del pluralismo religioso. Se in una certa epoca il cristianesimo ha visto le altre religioni come sfere del male che dovevano essere conquistate, e più avanti come versioni incomplete della verità in attesa del loro compimento, ci troviamo oggi nella tappa

in cui i cristiani sembrano accettare altre religioni come fondamentalmente vere, per quanto si continui a discutere se si tratta di una questione di fatto (*de facto*) o di principio (*de iure*). Visto in questo contesto, il solo fatto di elaborare una teologia *inter-religiosa* suggerisce che la verità delle altre religioni non solo non viene più messa in questione, ma che esse vengono considerate come *locus theologicus* per la nostra stessa teologia cristiana. In qualche modo è un passo avanti verso il discernimento di come il cristianesimo debba comprendersi alla luce della realtà del pluralismo religioso.

Si noti che il mio esempio riguarda la tradizione cristiana. È una scelta deliberata. Non solo perché ho maggiore familiarità con la storia dell'atteggiamento del cristianesimo verso le altre religioni, ma anche perché vedo la teologia *inter-religiosa* come un *compito particolarmente cristiano*.

Perché? Perché le altre religioni, specialmente le orientali, non hanno preoccupazioni del genere. Non che manchino di coscienza inter-religiosa, ma questa coscienza è già profondamente radicata nella loro psiche religiosa e costruita nella loro struttura teologica. L'induismo, per esempio, ha sempre fatto spazio al pluralismo religioso. È per questo che lo si chiama la religione di molti dei: 330 milioni per l'esattezza. L'assioma del Rig Veda, secondo cui "la Verità è una ma i saggi la chiamano con molti nomi" è stato citato spesso per rendere conto dell'apertura dell'induismo verso il pluralismo, non solo tra le religioni ma anche all'interno di ognuna di esse. Per l'induismo non c'è un solo cammino verso la verità, né *una sola religione vera*, e neppure una teologia per tutte le religioni. Perciò suggerire agli indù una teologia inter-religiosa risulta irrilevante, dal momento che la sua teologia, a differenza di quella cristiana, presuppone la diversità.

Orbene, se la proposta di una teologia *inter-religiosa* venisse fatta precisamente per sradicare questa diversità, cambierebbero le carte in tavola. In tal caso la pluralità verrebbe concepita come cattiva, o almeno come difficile, e si penserebbe che l'ideale

consista in un sistema teologico che abbracci e spieghi tutto, in forma universale e applicabile a tutti. Una volta ancora: questa è una preoccupazione tipicamente occidentale, simile all'ossessione di creare un governo mondiale, una moneta unica; un mercato globale, una rete di comunicazione planetaria, una dichiarazione universale dei diritti umani o persino un catechismo universale. Ricordiamo pure gli sforzi molteplici per sviluppare una *teologia mondiale*, un esperanto ecumenico, una *teologia universale*, un'etica mondiale, e la vertiginosa moltiplicazione di centri di "cristianesimo mondiale"...: tutte imprese occidentali. Il filo che lega tutte queste ambizioni è la creazione di un sistema singolare che possa rendere ragione delle molte forme diverse. Questa fame di universalità è insieme fame di comprensione e di potere: potere per definire e controllare, e potere per assumere la varietà sotto l'ombrello sovra-strutturale della teologia *inter-religiosa*!

### **Teologia religiosa: teoria e metodo**

Una volta ancora: non fraintendetemi. Non insinuo in alcun modo che la *teologia inter-religiosa* sia errata. Credo invece che essa sia assolutamente necessaria, soprattutto per lo stato patetico delle relazioni inter-religiose nella società attuale. Però, invece di concepire la *teologia inter-religiosa* come un *prodotto della riflessione teologica*, mi piacerebbe considerarla anche come un *processo*. È sia un metodo che una teoria. Dunque, la *teologia inter-religiosa* è al tempo stesso una *metodologia* per fare teologia e una *teoria* per apprendere la diversità attraverso le religioni. In quanto teoria e in quanto metodo, la *teologia inter-religiosa* facilita le relazioni inter-religiose e in particolare il dialogo tra di loro. Mi si permetta di enumerare a questo proposito quattro condizioni.

**Prima.** La *teologia inter-religiosa* deve farsi in forma *inter-religiosa*. Non può essere il prodotto di un solo intellettuale che passa al setaccio le teologie di varie religioni e tenta una loro sintesi.

Invece la *teologia inter-religiosa* deve farsi insieme con persone di altre religioni. Essa è inter-religiosa in quanto i suoi interpreti provengono da religioni diverse, tutte in dialogo e tentano di discernere aree di convergenze e divergenze.

**Seconda.** La *teologia inter-religiosa* deve coltivare un *dialogo autentico e olistico* non solo a livello di testa ma pure a livello di cuore. Ogni partecipante nel dialogo mette sul tappeto non soltanto dottrine e teologie ma pure la propria carne e il proprio sangue, le proprie esperienze di vita, sentimenti e passioni. Tutto questo costituisce la “sostanza” del dialogo. Non c’è bisogno di dire che la fiducia e il rispetto devono governare questi incontri dialogici.

**Terza.** La *teologia inter-religiosa* ha i suoi limiti. Ho già fatto allusione a certi temi teologici che paiono insolubili a causa di punti di vista irrinconciliabili presenti nel mondo. Temi come se c’è o non c’è un Dio, se Dio è personale o impersonale, se esiste la vita dopo la morte...sono così radicalmente diversi da una religione all’altra, che cercare di sintetizzarli sotto una grande narrazione unica è, nel migliore dei casi, riduzionista. Pertanto la *teologia inter-religiosa* dovrà coltivare uno spirito di umiltà epistemica, riconoscendo che fede e religione trascendono il *logos* e che le nostre menti finite non possono conoscere tutto.

**Quarta.** La *teologia inter-religiosa* deve occuparsi di *interessi comuni*, specialmente di quelli che *toccano le persone prima della morte*. Questioni come povertà e oppressione, ingiustizia ed emarginazione sono calamità contro cui lottano tutte le comunità religiose. Dopo tutto la *liberazione* è un obiettivo che probabilmente attraversa tutte le religioni. Sebbene non si dia un consenso che riguardi la liberazione dopo la morte, esiste certamente maggior chiarezza su ciò che implica una liberazione prima della morte. Seguendo le chiavi ermeneutiche sviluppate dai teologi

della liberazione, la *teologia inter-religiosa* farà bene ad adottare una *opzione preferenziale per i poveri* e per coloro che soffrono.

**In conclusione:** la *teologia inter-religiosa*, come teoria e come metodo, possiede il potenziale per riunire comunità religiose in pace e armonia invece che in discordia e in conflitto. Il prodotto finale di questi dialoghi dovrà evidenziare e coltivare gli atteggiamenti di apertura e fiducia, di rispetto e tolleranza, di umiltà e non-assolutizzazione. Sono questi la “sostanza” di cui è fatta la teoria della *teologia inter-religiosa*. Ed è questa teoria che dovrà dare forma alle nostre riflessioni su tutti gli altri aspetti della teologia.

CONTRIBUTO BAHÁ'Í  
PER UNA TEOLOGIA “TRANS-RELIGIOSA”

di Amín Egea •

La fede Bahá'í è conosciuta come la piú recente delle religioni indipendenti. Fondata alla metà del secolo XIX da Bahá'u'lláh, conta oggi seguaci su tutto il pianeta<sup>1</sup>. Il suo principio dell'unità fondamentale delle religioni, la sua teologia della rivelazione progressiva, la sua visione del fenomeno religioso come motore propulsore del progresso spirituale e sociale della civiltá e come agente primordiale nel raggiungimento dell'unità del genere umano, offrono una prospettiva unica e audace i cui elementi teologici possono ben servire negli sforzi per tendere ponti d'intesa, rispetto e tolleranza tra le tradizioni religiose.

Ponti specialmente necessari in un contesto mondiale come l'attuale, nel quale le tensioni e i conflitti religiosi sono all'ordine del giorno e minacciano di sommergere ancora di piú nel loro abisso un'umanità dolorante. Questo testo cercherà, precisamente, di introdurre sommariamente alcuni elementi di questa teologia.

• **Amín Egea**, nato in Barcellona nel 1977. Ingegniere civile e laureato in scienze umane, ha pubblicato vari lavori di ricerca sulla storia della religione baha'í e è stato coordinatore della ricerca *La religión Baha'í. Una introducción desde sus textos*, Trotta, Madrid, 2008. È membro della Sociedad Espanola de Orientalistas e di UNESCO per il dialogo interreligioso, della cui Giunta ha fatto parte. Dal 1999 ha partecipato a varie iniziative di dialogo interreligioso ed è collaboratore della rivista “Dialogal”. Attualmente è membro dell'Assemblea Nazionale dei Baha'í di Spagna, organo del governo della Comunità Baha'í di Spagna.

1. La Fede Bahá'í conta piú di cinque milioni di seguaci ripartiti in 236 stati e territori, 112 tribú, razze e gruppi etnici e la sua letteratura è stata tradotta in 802 lingue.

## Il punto di partenza: Dio e l'essere umano

Nella prospettiva bahá'í, la relazione esistente tra Dio e la sua creazione è una relazione di emanazione. Non si tratta di un emanazionismo di tipo panteista. La creazione procede dalla divinitá, ma Lui non è parte di questa<sup>2</sup>.

L'essere umano è un altro elemento di questa creazione e, tuttavia, si distingue da essa per essere depositario di un progetto indipendente: arrivare a conoscere il suo creatore. Dio, afferma Bahá'u'lláh, “avendo creato il mondo e tutto ciò che in esso vive e si muove... ha scelto di conferire all'uomo il singolare onore e la capacità di conoscerlo e di amarlo; una capacità che deve necessariamente essere considerata l'impulso generatore e l'obiettivo primordiale che sostiene l'intera creazione”<sup>3</sup>. “Arrivare alla presenza di Dio e riconoscerlo”<sup>4</sup> è la “grazia piú grande conferita agli esseri umani” è l’“eminente obiettivo” e la “meta suprema” che tutti i libri celesti e le importanti Scritture divinamente rivelate testimoniano indiscutibilmente insieme al dovere di conoscere e amare il loro creatore; Bahá'u'lláh afferma anche che il compito dell'essere umano è quello di “portare avanti una civiltá in continuo progresso”<sup>5</sup>. Nello stesso tempo, le Scritture bahá'ís sono categoriche nel sottolineare che Dio è inconoscibile e tracciano una teologia apofatica: “La porta della conoscenza dell'Antico Essere è sempre stata chiusa, e continuerá ad esserlo per sempre, in faccia agli uomini. Nessuna intelligenza umana avrà mai accesso alla Sua sacra corte”<sup>6</sup>.

2. “L'apparizione attraverso l'emanazione è come il sorgere dei raggi provenienti dalla luce degli orizzonti del mondo. Cioé, la santa essenza del Sole della Veritá non si divide ne discende alla condizione delle creature. Allo stesso modo, il globo solare non si divide ne discende sulla terra, ma i suoi raggi, che sono il suo dono, emanano da lui e illuminano i corpi oscuri”.

3. *Dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, 27:2

4. *Kitáb-i-Iqán*, p. 92

5. *Dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, 109:2

6. *Ibid.*, 21:1

“Il volo del cuore umano, per quanto alto possa andare, mai potrà sperare di raggiungere le altezze della Sua inconoscibile Essenza”<sup>7</sup>. Come può allora l’essere umano raggiungere lo scopo della sua esistenza se Dio è essenzialmente inconoscibile? Che cosa può essere conosciuto di Dio e come? Può un Dio “immen- samente eccelso al di sopra di ogni attributo umano” intervenire nella storia? Bahá’u’lláh stabilisce una distinzione tra l’essenza e gli attributi divini. Questi ultimi non sono piú di una emanazione di questa essenza inconoscibile: “se io cercassi di descriverti per mezzo dei Tuoi nomi, subito riconoscerai che lo stesso regno di questi nomi è creato dall’azione delle Tue mani e si agita per il timore di te. E se osassi esaltare i Tuoi attributi, sarei obbligato ad ammettere che questi attributi sono una Tua creazione e si trovano nelle Tue mani”<sup>8</sup>. Pertanto Dio rimane “santo al di sopra di ogni attributo e sacro al di lá di ogni nome”<sup>9</sup>.

Ciò che qui ci interessa è che nella prospettiva bahá’í sono queste qualità divine e non la Sua essenza quelle che sono suscettibili di essere oggetto della conoscenza dell’essere umano. Raggiungere la “presenza” di Dio “significa conoscere e comprendere gli attributi divini, non la “Realtà di Dio” e questa conoscenza – che come abbiamo visto prima è il progetto primordiale dell’esistenza dell’essere umano – non è qualcosa di assoluto, ma è proporzionato alla *capacità e al potere dell’uomo*. Tutto quello che una persona è capace di capire sono gli attributi della Divinitá, lo splendore dei quali appare e si fa visibile nel mondo e dentro le anime degli esseri umani.

## Le “Manifestazioni di Dio”

Arrivati a questo punto, sarà opportuno introdurre nello schema un elemento che è pietra angolare nella teologia bahá’í.

7. *Ibid.*, 94:3

8. *Orazioni e Meditazioni*, p. 236

9. *Ibid.*, p. 276

Dio interviene nella storia, ma non in forma diretta: “Essendo talmente chiusa la porta della conoscenza dell’Antico dei Giorni in faccia a tutti gli esseri, la Fonte di grazia infinita ha fatto in modo che... appaiano dal regno dello spirito quei luminosi gioielli di Santità, nella nobile forma del tempio umano, e siano rivelati a tutti gli uomini, allo scopo che comunichino al mondo i misteri dell’Essere immutabile e parlino delle sottigliezze della Sua Essenza eterna”<sup>10</sup>.

Questi inviati di Dio sono “*tutti e ciascuno*, gli Esponenti sulla terra di Colui che è l’Astro centrale dell’universo, la sua Essenza e il suo Proposito ultimo”, “i tesori della conoscenza divina e gli arsenali della sapienza celeste”<sup>11</sup>. Sono gli “specchi primordiali che riflettono la luce di gloria eterna”, “espressioni di Colui che è l’invisibile degli invisibili”<sup>12</sup>, “canali della grazia di Dio, che tutto penetra”<sup>13</sup>, “giacimenti delle perle della Sua conoscenza”<sup>14</sup>, “i vertici in cui appaiono in tutto il loro splendore i segni, i segnali e le perfezioni di quella sacra preesistente Realtà” e di coloro da cui “dipende la vita duratura dell’umanità”<sup>15</sup>.

Questi mediatori tra l’umanità e Dio – i fondatori, in definitiva, dei grandi sistemi religiosi – sono i recettori e i rivelatori di tutti gli “attributi inalterabili e dei nomi di Dio”<sup>16</sup> pertanto è per mezzo di loro che l’essere umano può raggiungere una certa comprensione della divinità: la conoscenza della Realtà della divinità è impossibile e irraggiungibile; non così la conoscenza delle Manifestazioni di Dio, che equivale alla conoscenza di Dio, dato che le generosità, gli splendori e gli attributi divini sono manifesti in Esse. La persona che riesce a conoscere le Manifestazioni di

10. *Kitáb-i-Iqán*, pp. 68-69

11. *Ibid.*, p. 69

12. *Ibid.*, p. 71

13. *Dagli scritti di Bahá’u’lláh*, 27:4

14. *Lettera al Figlio del Lubo*, p. 113

15. *Selezione dagli Scritti di ‘Abdu’l-Bahá*, 21:12

16. *Kitáb-i-Iqán*, p. 95.

Dio, raggiunge la conoscenza di Dio. Sono dotati, inoltre, di una doppia condizione. Da un lato sono inviati all'umanità "nell'immagine di un uomo mortale, con limiti tali come il mangiare e il bere, la povertà e la ricchezza, la gloria e l'umiliazione, il sonno e la veglia..."<sup>17</sup>. Ma nello stesso tempo manifestano perfettamente le qualità di Dio, al punto che tutto quello che è applicabile ad essi è in realtà applicabile a Dio stesso, che è il Visibile e l'Invisibile, in maniera che "se qualcuna delle Manifestazioni di Dio, che tutto abbracciano, dichiarasse: "Io sono Dio!" direbbe certamente la verità, e non ci sarebbe dubbio su quello", afferma Bahá'u'lláh, "dato che ripetutamente si è dimostrato che per la sua Rivelazione, i suoi attributi e i suoi nomi, la Rivelazione di Dio, i Suoi nomi e i suoi attributi si manifestano nel mondo"<sup>18</sup>.

Tra di loro non esistono gradi o distinzione. Più ancora, esiste una unità essenziale tale che tutti loro "sono solo una persona, un'anima, uno spirito, un essere, una rivelazione. Sono tutti la manifestazione del "Principio" e del "Fine", il "Primo" e l'"Ultimo", il "Visibile" e l'"Invisibile", tutti attributi che appartengono a Colui Che è il più intimo Spirito degli Spiriti e l'eterna Essenza delle Essenze"<sup>19</sup>.

## Le religioni

Per mezzo di queste teofanie, Dio si rivela all'umanità per offrire la guida che avvicini l'essere umano al compimento della sua doppia finalità ontologica: conoscere Dio e far avanzare una civiltà in un continuo progresso<sup>20</sup>.

17. *Kitáb-i-Iqán*, p. 51

18. *Ibid.*, p. 117.

19. *Kitáb-i-Iqán*, p. 118

20. "Dio ha due progetti nell'inviare le Sue [Manifestazioni] agli uomini. Il primo è liberare i figli degli uomini dall'oscurità dell'ignoranza e guidarli alla luce della vera intelligenza. Il secondo è assicurare la pace e la tranquillità del genere umano e procurare tutti i mezzi per i quali queste possano essere stabilite". Dagli Scritti di Bahá'u'lláh, 34:5

Con le parole di Bahá'u'lláh, gli inviati di Dio sono stati dati con la missione di nutrire “gli alberi dell’esistenza umana con le acque vive della rettitudine e della comprensione, perché possa sorgere da loro quello che Dio ha deposto nel loro foro intimo”<sup>21</sup>, per comunicare al mondo “i misteri dell’Essere immutabile” e “le sottigliezze della Sua Essenza eterna”<sup>22</sup>, per pulire le anime “dalla scoria e dalla polvere delle preoccupazioni e limitazioni terrene”<sup>23</sup>, per educare gli uomini in tal modo che “nell’ora della loro morte salgano, con la maggior purezza e santità e con assoluto distacco, verso il trono dell’Altissimo”<sup>24</sup>.

Come promotori divinamente ordinati di una civiltà umana in costante evoluzione, le Manifestazioni di Dio hanno pure la missione di “dotare gli uomini di rettitudine e di intelligenza, perché la pace e la tranquillità siano fermamente stabilite tra di loro”<sup>25</sup>, “proteggere gli interessi della razza umana, promuovere la sua unità, e stimolare lo spirito di amore e di fraternità tra gli uomini”, fare in modo che “il mondo dell’uomo arrivi ad essere il mondo di Dio; che questo dominio inferiore arrivi ad essere il Regno; questa oscurità, la luce; questa perversità satanica, tutte le virtù del cielo, e che l’unità, la fraternità e l’amore siano conquistati da tutta la razza umana, che riappaia l’unità organica e le basi della discordia siano distrutte e che la vita eterna e la grazia sempiterna si convertano nel raccolto dell’umanità”<sup>26</sup>.

Bahá'u'lláh, pertanto, non concepisce i messaggi di ciascuno degli inviati di Dio come elementi svincolati o isolati tra loro, né stabilisce differenze di rango tra i fondatori delle religioni. Tutti i messaggi religiosi procedono da una stessa fonte e possiedono un fine comune e prestabilito che si inserisce in un piano divino,

21. *Kitáb-i-Aqdas*, p. 16

22. Dagli Scritti di Bahá'u'lláh, 19:2

23. *Ibid.*, 27:4

24. *Ibid.*, 81:1

25. *Ibid.*, 101:1

26. *Selezione degli Scritti di 'Abdu'l-Bahá*, 15:4

universale e atemporale. La religione è "eterna nel passato, eterna nel futuro"<sup>27</sup>.

Come si spiegano allora le differenze tra le religioni? La rivelazione divina non si esaurisce in ciascuna delle sue Manifestazioni. Piuttosto è adattata e limitata al momento e al luogo al quale si destina: "Il Medico Onnisciente ha posto il Suo dito sul polso dell'umanità. Percepisce la malattia e nella Sua infallibile sapienza prescrive il rimedio. Ciascuna epoca ha il proprio problema, e ciascuna anima la sua aspirazione particolare"<sup>28</sup>.

In conseguenza, ogni rivelazione presenta due versanti: una essenziale e comune a tutte le religioni e che riguarda gli aspetti spirituali della rivelazione (per esempio, la regola d'oro, l'insegnamento di un aspetto spirituale tra gli esseri umani, ecc. ); e un'altra accidentale e mutevole che riguarda gli aspetti sociali e materiali della rivelazione (per esempio, norme relative all'alimentazione, il matrimonio, ecc. ) e che sono vincolate al contesto stesso al quale essa si applica.

Ma sorgono anche differenze tra le religioni, dovute alla cieca imitazione e all'interpretazione dogmatica degli stessi seguaci delle religioni. Bahá'u'lláh lo descrive in questo modo: "É fuori di dubbio che i popoli del mondo, di qualsiasi razza o religione, derivano la loro ispirazione da una sola Fonte celeste e sono i sudditi di un solo Dio. La differenza tra gli ordinamenti sotto i quali vivono deve essere attribuita ai requisiti e alle esigenze variabili dell'epoca nella quale sono state rivelate. Tutte, eccetto alcune che sono prodotto della perversità umana, sono state ordinate da Dio e sono il riflesso della Sua Volontá e Progetto. Elevatevi e, armati con il potere della fede, fate a pezzi gli idoli delle vostre vane immaginazioni, i seminatori di dissenso tra voi. Afferratevi a ciò che vi avvicina e vi unisce"<sup>29</sup>.

27. *Dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, 70:2

28. *Ibid.*, 106:1

29. Citato nel messaggio indirizzato dalla Casa Universale di Giustizia alle autorità religiose del mondo, aprile del 2002

In quest'epoca nel divenire umano, afferma Bahá'u'lláh, Dio ritorna a intervenire nella storia per mezzo di Lui stesso. La sua venuta è stata annunciata in tutte le Sacre Scritture e lo scopo della Sua rivelazione non è altro che quello di: "...proclamare che ormai sono passate le età dell'infanzia e della fanciullezza della razza umana, che le convulsioni relazionate con l'epoca attuale dell'adolescenza la stanno preparando lentamente e penosamente a raggiungere l'età adulta e diffondono la vicinanza di questa Etá delle Etá nella quale le spade si saranno trasformate in aratri, si sia stabilito il Regno promesso da Gesù Cristo e la pace del pianeta si sarà assicurata definitivamente e permanentemente. Bahá'u'lláh nemmeno pretende che la Sua Rivelazione abbia un carattere definitivo, ma piuttosto si augura che nelle epoche future dovrà estendersi una misura piú grande della verità che l'Onnipotente ha comandato di offrire all'umanità, in questa così critica congiuntura dei suoi destini, come parte dell'evoluzione continua e illimitata dell'umanità"<sup>30</sup>.

In un messaggio già citato, nell'aprile del 2002, diretto alle autorità religiose del mondo, la Casa Universale di Giustizia – organo di governo a livello mondiale della Comunità Internazionale Bahá'í – dichiarava riguardo al discorso interreligioso: "...se vogliamo che contribuisca significativamente a sanare le ferite che affliggono un'umanità disperata, esso deve con sincerità e senza piú evasioni abordare le implicazioni della verità fundamentalissima che ha suscitato tutto questo movimento interreligioso: che Dio è uno solo e che, al di lá della diversità dell'espressione culturale e dell'interpretazione umana, la religione è pure una sola".

Sono infatti questi alcuni degli elementi che una teologia bahá'í può apportare agli sforzi per capire il pluralismo religioso e per dar forza al dialogo interreligioso. Assumerli non implica necessariamente "l'abbandono della fede per quanto riguarda le verità fondamentali di nessuno dei grandi sistemi di credenze

30. Shoghi Effendi, *La Fede di Bahá'u'lláh* (Dichiarazione davanti la Commissione Speciale delle Nazioni Unite sulla Palestina, luglio del 1947).

mondiali”, ma comprendere che la verità religiosa è relativa, che la Verità è una, ma le sue manifestazioni sono molteplici e che, pertanto, qualsiasi pretesa di esclusività o finalità va contro in realtà alla definizione stessa di religione e contro i principi spirituali di amicizia e progresso che promulga: “Attenzione, non sia che convertiate [la religione] in una causa di dissenso tra di voi. State fermamente fissi, come una montagna irremovibile, nella Causa del vostro Signore, il Forte, l’Amoroso”<sup>31</sup>.

31. *Dagli Scritti di Bahá'u'lláh*, 70:3



## FONDAMENTI PER UNA TEOLOGIA PLURALISTA INTERRELIGIOSA

di Paul F. Knitter •

La questione centrale posta agli autori di questo libro collettivo della serie “Per i molti cammini di Dio” è stata: “È possibile immaginare una teologia che si basi e lavori con categorie, fonti, principi, immagini e metafore non solo di una ma di varie religioni? È realmente possibile una teologia che non sia mono-confessionale ma aperta e multi-confessionale?”<sup>1</sup>. Oppure, nei termini usati da Wilfred Cantwell Smith, quando ha proposto un progetto simile oltre 25 anni fa, è possibile una “teologia mondiale” che sia una teologia pluralista?<sup>2</sup>

• **Paul Knitter** è “Paul Tillich Professor” di Teologia, religioni del mondo e Cultura presso la Union Theological Seminary di New York. Professore emerito di teologia presso la Xavier University di Cincinnati, Ohio, Usa, Paul Knitter si laureò in teologia presso l’Università Gregoriana di Roma nel 1966 e prese il dottorato presso l’Università di Marburg in Germania nel 1972. La maggior parte dei suoi lavori hanno a che fare con il pluralismo religioso e il dialogo inter-religioso. Fin dal suo libro di rottura *No Other Name?* del 1985 studia come le comunità religiose del mondo possano cooperare per la promozione umana e il benessere ecologico. Questo è il tema di *One Earth Many religions: Multifatih Dialogue and Global Responsibility* (1995) e di *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (1996). Ha recentemente pubblicato una sintesi panoramica delle posizioni cristiane circa le altre religioni: *Introduzione alla Teologia delle Religioni*, Queriniana, Brescia, 2004. È stato anche direttore della collana “Faith Meets Faith” della Orbis Books. Forma parte della Tavola dei Direttori del CRISPAZ (Cristiani per la Pace in El Salvador) così come della Tavola dei Direttori di International, Interreligious Peace Council. Dalla pubblicazione del suo famoso libro è stato ampiamente conosciuto per il suo pluralismo religioso. Insieme al protestante John Hick è stato duramente criticato dall’allora cardinal Ratzinger, oggi Benedetto XVI.

1. Dalla “Consultazione” per questo libro, inviata da José Maria VIGIL e dai curatori.

2. SMITH CANTWELL, Wilfred. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Macmillan, Londra, 1981.

Per quanto il progetto di Smith sia stato criticato con forza nel corso di questi anni, e più recentemente sia stato gettato tra i rifiuti del postmodernismo, credo fermamente che la sua riflessione, resuscitata nella proposta di questo libro, non sia solo valida, ma urgente. Senza attenuare in alcun modo il profilo distintivo di ogni religione, credo che si possano trovare “caratteristiche di famiglia” in tutte le religioni che offrono il fondamento per una teologia interreligiosa, una teologia planetaria che metta da parte le rivendicazioni di superiorità di una religione su tutte le altre e convochi tutte le religioni a impegnarsi tra loro per il benessere di tutti gli esseri viventi e per il pianeta stesso.

Per giustificare la mia argomentazione, seguo l'esempio dell'osservazione di Paul Tillich secondo cui, delle tre “polarità” che si danno in tutte le religioni, il ruolo del “mistico” e dell’“etico-profetico” consiste nell'assicurare che la polarità “sacramentale” non assolutizzi se stessa cadendo così vittima del demoniaco <sup>3</sup>.

### **Il mistico in tutte le religioni**

Tutte le religioni riconoscono che, qualunque sia la parola o l'immagine che esse usano per parlare di ciò che intendono o di ciò che hanno sperimentato, questa deve essere preceduta dall'aggettivo *misterioso*. Il Wakan Tanka dei Lakota: *il Grande Misterioso*. Le religioni, per loro stessa natura – e io aggiungerei per loro stessa autodescrizione – trattano del Mistero. Sono soprattutto i mistici a chiarirlo. Essi ricordano a se stessi e anche alle loro comunità – specialmente ai leader e ai gerarchi delle loro comunità – che sperimentare veramente quello che la propria comunità cerca di vivere significa – come dice Tillich – catturare o essere catturati

3. TILLICH, Paul. “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian”, in *The Future of Religions*, Jerald C. BRAUER, a cura di, Harper & Row, New York, 1966, pp. 86-87. Vedi la traduzione italiana: *Il futuro delle religioni*, Amazon, 2000. Anche Paul TILLICH, *What is Religion?*, James Luther Adams, trans., Harper & Row, New York, 1969, pp. 88-92.

da una Realtà “infinitamente tremenda, e tuttavia mai completamente comprensibile”<sup>4</sup>, tanto misteriosa quanto reale, tanto autenticamente trascendente quanto autenticamente immanente.

Sia che i mistici parlino del contenuto della loro esperienza e utilizzino parole come Dio, Tao o Brahman, sia che vogliano soltanto parlare dell’esperienza stessa e usino allora parole come Illuminazione, Vuoto o Nulla, tutti loro riconoscono che quello che stanno sperimentando è, al tempo stesso, reale e ineffabile. Per questo i mistici cristiani hanno parlato di Dio come del *notum Ignotum*, il conosciuto Sconosciuto. Nel preciso momento in cui conoscono qualcosa sul Mistero, sanno con ogni certezza che non potranno mai sapere tutto sullo stesso Mistero. Alcune tradizioni religiose riconoscono meglio di altre la natura ineffabile, incomprendibile di ciò di cui stanno trattando. Le religioni asiatiche sembrano avere una migliore tradizione di rispetto nei confronti del Mistero. Il taoismo ricorda che quanti parlano del Tao non sanno realmente di cosa stanno parlando<sup>5</sup>. L’induismo consiglia di porre “*neti, neti*” – “questo no, quello neppure” – prima di qualunque cosa si dica dell’Assoluto. E i buddisti dello Zen sono disposti a bruciare tutte le Scritture e anche ad uccidere il Buddha, prima di legarsi a un qualsiasi modo unico di parlare o di insegnare.

Ma anche le loquaci tradizioni abramitiche, che hanno associato la Parola, Dabar, Logos – e persino qualche testo scritto – a Dio, hanno anch’esse ammesso, nei loro migliori momenti, che Dio non può essere catturato da parole. Dal mio punto di vista, alcuni di questi migliori momenti sono stati il Concilio Lateranense IV, nel 1215 e successivamente il Concilio Vaticano I, nel 1875, quando il Magistero cattolico definì ufficialmente l’“incomprensibilità di Dio”<sup>6</sup>. Per noi cattolici è un dogma definito che Dio non possa

4. TILLICH, *What is Religion?*, James Luther Adams, trans., Harper & Row, New York, 1969, p. 15.

5. *Tao Te Ching*, 1, 1.

6. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitiorum et Declarationum*, Herder, Barcellona, 1963, n. s. 428 e 1782.

mai essere definito! (Ci sono stati alcuni papi e teologi che sembrano averlo dimenticato!). Esiste una tensione evidente, se non una *totale contraddizione*, tra questo riconoscimento mistico del mistero in tutte le religioni e l'affermazione teologica della propria superiorità nella maggior parte delle religioni. Non possiamo avere due misure: non possiamo essere mistici nella nostra vita privata di preghiera e "superioristi" nella nostra vita pubblica di discussione. Senza giri di parole: se il Mistero, per sua propria natura, non può essere conosciuto pienamente o adeguatamente o definitivamente o insuperabilmente, allora dobbiamo mettere in discussione, rinnovare o respingere in modo serio e creativo queste nostre teologie che rivendicano che la nostra rivelazione, o il nostro salvatore o il nostro maestro è l'unico e definitivo cammino per conoscere il Grande Misterioso.

In altre parole, il linguaggio mistico riguardo al mistero oltrepassa il linguaggio teologico relativo alla superiorità e alla finalità. Nessuna parola, nessuna rivelazione può essere l'unica o ultima parola sul Mistero. C'è sempre qualcosa in più da attendere. (Credo che questo sia ciò che implicano la fede cristiana nell'escatologia e la fede buddista nella non-permanenza e nel cambiamento costante: non ti permettono di fermarti pensando di essere già arrivato). Ma se l'esperienza del Grande Misterioso, di quello che è ancora oltre ciò che possiamo conoscere, sta nel cuore dell'esperienza religiosa, da dove sono uscite tutte queste espressioni di "unico", di "totale e definitivo" che inondano i testi sacri e liturgici? Questo, come i professori molesti sono soliti dire, è "argomento di un'altra conferenza". Inizierei tale conferenza con un'osservazione di Ernst Troeltsch nel suo famoso libro *L'assolutezza del Cristianesimo*<sup>7</sup>. Egli ha indicato come, per le persone religiose, avere "pretese assolute" riguardo alla propria esperienza sia tanto naturale quanto ingenuo. Ciò perché quello che l'esperienza religiosa o mistica non può fare intellettualmente,

7. TROELTSCH, E., *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, 1902.

lo fa invece esistenzialmente: giacché non può offrire alle nostre menti una conoscenza assoluta riguardo al Divino, essa propone rivendicazioni assolute ai nostri cuori.

Il messaggio di Gesù, gli insegnamenti di Buddha, le rivelazioni di Maometto – per quanto limitati o relativi o socialmente strutturati siano stati – sono capaci di cambiare le persone. La conversione o illuminazione è un’esperienza in cui la gente ricorre naturalmente a un linguaggio superlativo o assoluto: “Oh! Questo è! Dio ha parlato. È arrivata la Verità. Non può esserci né altro Dio, né Dio più grande”. La conversione non viene mai in mezze dosi. Arriva a tutta velocità, e travolge.

Così, il linguaggio religioso, così come viene dal seno dell’esperienza, è, come nota Krister Stendahl, un linguaggio confessionale o linguaggio d’amore<sup>8</sup>. Emerge a fiotti, spontaneamente, con parole al tempo stesso superlative ed escludenti. In situazioni di intimità, non basterà che tu dica all’amante che è “grandioso, o grandiosa”. Quello che tu senti è che è “il più grandioso/a”, l’“unico/a”. E questo è quello che dici.

Ma usi tale linguaggio non per disprezzare gli altri, bensì per esprimere quello che senti e pensi della persona che, malgrado tutti i suoi limiti, ha conquistato il tuo cuore e il tuo essere. Disonoriamo tale linguaggio religioso e ne abusiamo quando lo trasformiamo in linguaggio filosofico o teologico e lo usiamo allora per escludere o subordinare tutti gli altri personaggi religiosi. Il Mistero Santo prende forma e appare o si incarna in luoghi particolari, in persone particolari, con potere particolare e, certo, con percezioni intime uniche. Per questo possiamo usare superlativi e forse persino annunciare che “solo qui” il Mistero Santo prende questa forma o trasmette questo messaggio. Ma devono essere dei superlativi e devono essere dei “solo” che tengano conto e desiderino apprendere da altri superlativi e da altri “solo”.

8. “Notes for Three Biblical Studies” in *Christ’s Lordship and Religious Pluralism*, Gerald ANDERSON e Thomas STRANSK, a cura di, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1981, pp. 14-15.

## Il profetico in tutte le religioni

Se i mistici ci ricordano che non possiamo mai conoscere pienamente e definitivamente il Divino o il Grande Misterioso, i profeti da parte loro ci assicurano che non dobbiamo conoscerlo. Quello che qui sto suggerendo presuppone che i termini “mistici” e “profeti” indichino realtà che si incontreranno in tutte o quasi tutte le religioni. Per quanto, come ho cercato di analizzare in altra occasione<sup>9</sup>, si debba stare attenti a non pretendere di fare distinzioni troppo chiare tra mistici e profeti (credo siano realmente i due capi della stessa corda, di modo che se si scava in un profeta si incontrerà un mistico), anche così le distinzioni sono valide. I profeti sono quei tafani inviati da Dio, che normalmente vivono la maggior parte delle loro vite in strada o nei paesi, che continuano a ricordarci che, se le nostre “esperienze mistiche” di Dio o la nostra illuminazione non vengono vissute nella nostra vita quotidiana e non ci portano in qualche modo al benessere degli altri, esse sono incomplete, ammesso che esistano. L’esperienza mistica che conduce alla trasformazione personale deve anche includere o portare alla trasformazione sociale o comunitaria.

Traducendo il messaggio dei profeti nel linguaggio della filosofia della religione, secondo John Hick, se l’esperienza religiosa non include un cambiamento dall’egocentrismo all’altruismo, probabilmente non è autentica<sup>10</sup>. O, in termini teologici, l’esperienza probabilmente non è fedele al messaggio originale del fondatore o della tradizione. (Le femministe mi ricorderebbero che, per iniziare, un simile cambiamento deve presupporre un “se stesso” o un “essere-uno-stesso”).

9. “Religiones, misticismo y liberación. Diálogo entre la teología de la liberación y la teología de las religiones”, in *Por los muchos caminos de Dios II*, José María VIGIL, Luiza E. TOMITA e Marcelo BARROS, a cura di, Ediciones Abya Yala, Quito, 2004, pp. 91-108. Vedi la traduzione italiana VIGIL, J. M., TAMITA, L., BARROS, M., *I volti del Dio Liberatore*, vol. II, EMI, Bologna, 2005.

10. HICK, J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven, 1989, pp. 299-315.

Per questo, per Gesù i due comandamenti principali sono solo due forme di osservare un comandamento: non puoi amare Dio se non ami il tuo prossimo. Per questo, per Buddha, se il tuo *prajna* (saggezza) non sta producendo *karuna* (compassione), non hai *prajna*<sup>11</sup>. E per questo, per Maometto, come per Ezechiele, conoscere Allah è fare giustizia.

Mi si permetta ancora una volta di intromettermi laddove gli angeli postmoderni temono di mettere i piedi e di muovere il passo successivo. Mi avventuro in questa modesta meta-pretesa: secondo i profeti – voi direste forse i “militanti dell’azione” –, all’interno delle diverse tradizioni religiose, siano abramitiche, asiatiche o primitive, è *molto più importante “fare” fedelmente la verità che “conoscerla” pienamente*. Per quanto l’ortoprassi (azione corretta) e l’ortodossia (credenza corretta) siano intimamente connesse, i profeti rivendicano una certa priorità dell’ortoprassi.

E se mi si permette una parentesi filosofica:

Credo che tale priorità sia al tempo stesso epistemologica e ontologica. È proprio *facendo* la verità, il meglio che sappiamo e il meglio che possiamo, che arriviamo a *conoscerla* sempre più adeguatamente. Ed è anche *facendo* la verità meglio che sappiamo, in comunione con altri e con il Mistero Santo, che “crediamo” o *portiamo avanti* la verità. È vivendo la verità che la verità diventa reale – come indicato dagli scolastici – *quoad nos et quoad se*: tanto nella nostra comprensione come nella realtà.

Qualunque sia il valore di tali riflessioni filosofiche, è chiaro che quanti svolgono questo ruolo etico di profeti nelle diverse religioni non solo *permettono*, ma *spingono* i loro correligionari a rinunciare a pretese di superiorità, perché è molto più importante e urgente mettere in pratica il messaggio di Gesù (o di Maometto o di Buddha o di Krishna) che intendere tale messaggio come l’unica e definitiva via di salvezza. Di fatto, *non è necessario* essere sicuri che Gesù sia l’“unico cammino” per impegnarci pienamente a

11. Questo è stato l’avviso riformista di Mahayana Buddhism.

camminare per questo stesso cammino. Effettivamente, spendere energia e tempo per cercare di convincerci e di convincere altri del fatto che Gesù sia l'unico o il migliore può diventare una distrazione o una scusa per non seguire Gesù nel duro lavoro di amare il nostro prossimo e di trasformare questo nostro mondo. Insistere sul fatto che "il nostro è il meglio" è – lo credo fermamente – un impedimento per "fare il meglio che possiamo fare". Cercare di assicurarci che il nostro modello religioso è il migliore di tutti può distrarci facilmente da quello che realmente importa: "salire in macchina e guidarla".

Qui il Santo Corano ci offre un consiglio sensato e realista: "Se Allah lo avesse voluto, vi avrebbe creato come una sola comunità, ma [non lo ha fatto] per mettervi alla prova in ciò che vi ha concesso; pertanto, competete nel fare opere buone. Tutti voi tornerete a Dio ed Egli vi rivelerà la verità su quanto state disputando" (5:48).

Allora, le nostre preoccupazioni su quale religione sia la migliore possiamo riporle sullo scaffale della "Escatologia". Se un giorno si dovrà rispondere a queste domande, sarà più tardi, non può essere ora. Ora dobbiamo parlare insieme, camminare insieme, agire insieme e insieme "competere nel fare opere buone".

## RIFLESSIONI BUDDISTE SULLA TEOLOGIA INTERRELIGIOSA

di David R. Loy •

Oggigiorno una vera teologia interreligiosa, non è solo possibile, ma anche necessaria. Tuttavia se ci poniamo dal punto di vista del buddismo, l'espressione "teologia interreligiosa" non esprime esattamente che cosa è assolutamente necessario. Non essendo teista, il buddismo non ha una *teologia*, né può essere definito come una *fede*, dal momento che non si fonda su di un credo, ma nel seguire un cammino spirituale.

Più importante dei singoli contenuti dottrinali è ovviamente il fatto che tutte le religioni oggi si trovano ad affrontare le medesime sfide. Una prima sfida è data proprio dalle altre religioni. Piaccia o meno, ogni religione viene a contatto, ogni giorno più, con le altre; e questo comporta che la "crescita puntuale" di ciascuna dipenda da come sa affrontare quelle proposte alternative che indeboliscono la sua particolare fisionomia. In che rapporto stanno le nostre proposte autentiche rispetto alle loro? L'altro oramai non può essere ignorato. O le religioni impareranno le une dalle altre o finiranno per litigare tra di loro.

Simultaneamente l'umanità globalizzata sta affrontando una crisi (o un insieme di diverse crisi) più grave di quanto si sia mai visto in passato. Non è un'esagerazione affermare che la sopravvivenza della civiltà potrebbe essere a rischio. I sistemi ecologi-

• **David R. Loy** è Best Professor di Etica/Religione e Società presso la Xavier University in Cincinnati, Ohio, USA. Lavora principalmente sui temi della filosofia comparata della religione, confrontando in special modo il buddismo con il pensiero moderno occidentale. Tra le sue pubblicazioni: *Nonduality, Lack and Transcendence* e *A buddist history of the west*. È inoltre co-curatore di *A Buddhist Response to the Climate Emergency*, 2009. Praticante dello zen da molti anni, è professore qualificato nella tradizione Sanbo Kyodan del buddismo giapponese.

ci stanno collassando e a questo si aggiungono problemi sociali come la sovrappopolazione e la crescente distanza tra ricchi e poveri. Il futuro si profila molto oscuro, se esso non diventa la nostra preoccupazione principale e il nostro problema comune.

È un errore guardare a queste sfide come separate tra loro. Le trasformazioni tecnologiche ed economiche della modernità ci hanno indotto ad una lettura secolarizzata del mondo, che può ancora rivestire un carattere religioso dal momento che il suo sistema di valori promette anch'esso una salvezza, la quale consisterebbe nella crescita indefinita di produzione e consumi. Da questo punto di vista la "religione del mercato" sta diventando in poco tempo la vera religione mondiale e la maggiore sfida per ciascuno di noi. Che risposta dobbiamo dare?

Questa crisi è al tempo stesso un'opportunità. Per continuare ad avere significato, le religioni tradizionali devono compiere un completo auto-esame, al fine di distinguere che cosa della dottrina o della morale sia storicamente contingente (e quindi sostituibile) e che cosa resti come essenziale (e quindi da sottolineare, magari rinnovando la forma). Dato che le istituzioni religiose tendono ad essere molto conservatrici, una reimpostazione è in molti casi un processo doloroso, ma d'altronde l'alternativa sarebbe soltanto una caduta, più o meno rapida, fino a diventare insignificanti.

Per il buddismo, Buddha non è un dio, ma un modello di ciò che chiunque deve necessariamente realizzare. Lui stesso ribadisce che i suoi insegnamenti non sono "rivelati", ma hanno appena la funzione di una carta geografica che ci dirige nel cammino. Inoltre consiglia di coltivare più il dubbio che una fede cieca. Importante rilevare che la dottrina e la pratica buddista non sono dei contenuti sacri fine a se stessi, ma servono per la nostra auto-trasformazione. Attualmente sta diventando sempre più chiaro che tale trasformazione individuale riveste anche una dimensione collettiva.

Un impianto del genere conferma quanto molti studiosi oggi vanno sostenendo, e cioè che il linguaggio è di per sé metafori-

co. Che cosa significa questo per quanto concerne la nostra comprensione di Buddha, di Cristo, di Satana... e persino di Dio? C'è un detto zen che recita: "Se incontri Buddha, ammazzalo!". In uno dei suoi ultimi discorsi Eckhart dichiarò: "Chiedo a Dio che mi liberi da Dio". I concetti, se è vero che sempre sono euristici, diventano idolatria quando li cataloghiamo come sacrosanti, quando non possono più essere messi in discussione. Che cosa significa questa visione per i nostri concetti di salvezza, di nirvana, di illuminazione, di cielo o di inferno? In ultima analisi il criterio valido è il tipo di persona che diventiamo mentre stiamo seguendo un cammino spirituale. Il buddismo sottolinea la saggezza e la compassione. La saggezza implica "il risvegliarsi" dalla illusione di un ego a sè stante per poi comprendere la nostra interdipendenza con le altre persone e con il mondo. La compassione è vivere in maniera tale da esprimere questa comprensione. Se il Regno di Dio è qui e ora, ciò che occorre non è una nuova versione della scommessa di Pascal, bensì il rifiuto della scommessa su un'altra vita che può essere – o può non essere – verità. In un caso e nell'altro, la maniera in cui devo vivere, qui e ora, resta la stessa. La comprensione del *karma* da parte di Buddha fu rivoluzionaria a quel tempo, perché incentrata sulla motivazione. Anche se oggi lo si intende spesso in altro senso (come il merito accumulato per una reincarnazione migliore), il karma è la chiave per la trasformazione personale. La qualità della vita si può migliorare oggi, modificando ciò che oggi ci motiva: sostituendo l'avarizia, la malvagità e il delirio, con la generosità, l'amicizia e la saggezza, che si fondano sul non-dualismo. Fare questo significa sperimentare il mondo in maniera diversa.

Ciò, ovviamente, implica un modo di vivere secondo la Regola d'Oro, ma la prospettiva buddista contiene connotazioni particolari sulla risposta da dare al grido dei poveri e degli sfruttati, costretti ad una qualità di vita degradante, senza alcuna colpa da parte loro. Oggi la risposta buddista tradizionale – secondo cui i poveri starebbero mietendo il frutto di errori compiuti in esisten-

ze anteriori – non è più accettabile. Tuttavia questo non significa che noi dobbiamo identificarci con gli oppressi e combattere l'oppressore. Ci piaccia o meno, gli uni e gli altri non stanno in una relazione di opposti.

Per il buddismo il problema principale non è quello della “lotta del bene contro il male”, ma il risveglio dalla ignoranza per realizzare la nostra naturale interconnessione con tutti. Il nostro impegno per debellare la sofferenza degli sfruttati deve fondarsi sulla preoccupazione non solo per i poveri, ma anche per quei ricchi appartati ed illusi, insensibili verso chi arriva a sera con la fame nello stomaco. Siamo tenuti ad avere compassione non solo per le vittime della violenza, ma anche per gli stessi violenti, autolesionisti perché, maltrattando gli altri, finiscono per maltrattare se stessi. Ciò non significa dire che dobbiamo tenere le stesse relazioni con gli uni e con gli altri, ma che, identificandoci unicamente con l'oppresso, corriamo il rischio di riprodurre in sostanza il problema di base: l'ignoranza che separa i cattivi da noi (che saremmo i buoni).

C'è qualcosa di paradossale in questo desiderio di dialogo con le altre religioni. Spesso ci risulta più facile comunicare con qualcuno dalle vedute aperte appartenente ad altra religione, che non con dei conservatori, membri della nostra stessa tradizione, i quali si sentono più minacciati dalle correnti progressiste della propria religione che dalle religioni estranee. Non dovremmo forse concludere che oggi la scommessa non è tanto il dialogo interreligioso, quanto piuttosto il dialogo intrareligioso? Il fatto che la divisione fra tradizionalisti e progressisti, tra linguaggio letterale e linguaggio metaforico, cominci ad interessare quasi tutte le confessioni, ci suggerisce che la religiosità umana compori una tensione tra due diverse funzioni. Essere autocosciente significa essere cosciente della propria mortalità e mettersi alla ricerca – salvo poche eccezioni – di una maniera per sfuggire a quel destino inevitabile. La visione religiosa del mondo è la principale maniera collettiva per affrontarlo. Le religioni ci collocano in una sfera

metafisica più elevata, da dove si può negare la morte trascendendola. Non è morte reale (o non occorre che ci sia morte) quando si muore. Ecco perché le altre religioni vengono sentite come una minaccia: le loro visioni del mondo mettono a prova il nostro progetto di immortalità.

La negazione della morte comporta allora conseguenze enormi sul nostro modo di vivere. Dal punto di vista logico e psicologico la vita e la morte sono le due facce della stessa medaglia: negare una equivale a negare tutt'e due. "Il paradosso della condizione umana consiste nel fatto che la sua principale necessità sta nel liberarsi dall'angoscia della morte e della riduzione al nulla, ma nello stesso tempo è proprio il vivere a provocare quell'angoscia, e quindi non ci resta che rinunciare ad essere interamente vivi" (Ernest Becker, *La negazione della morte*).

Questa conclusione implica una fortissima critica alla religione...ma questa fuga collettiva dalla morte sarà l'unica funzione della religione? Le religioni non sono semplicemente ombrelli per fuggire da una verità terrificante. Esse fanno quello che a loro è possibile per aiutarci a superare la negazione di morte col superamento dell'ego/io atterrito appunto dalla morte. Concludo abbozzando una interpretazione buddista circa la maniera in cui questo fenomeno avviene, anche se, visto l'argomento, non può trattarsi di un pensiero esclusivamente buddista. Dato che le altre religioni hanno ciascuna una propria maniera di presentare un tema che pure sembra comune a tutte, credo che esse condividano una preoccupazione unanime che può e deve diventare sommarmente importante nella teologia interreligiosa del futuro.

Il buddismo sottolinea la relazione tra il nostro *dukkha* (la sofferenza in senso ampio) e la illusione dell'io. Il fatto che questa percezione dell'io sia una costruzione psicologica/sociale/linguistica (come diciamo oggi) significa che, per definizione, essa non ha una base e quindi è intrinsecamente insicura. Normalmente percepiamo questa insicurezza di base come un senso persistente di malessere o di *carezza* che ci perseguita. Di

conseguenza ci sentiamo costretti a (cercare di) diventare più realisti, in un modo o in un altro. Per le persone religiose spesso ciò significa meritare la vita eterna *diventando buoni*, in modo che Dio si prenda cura di noi e colmi quel senso di vuoto nell'altra vita. Invece le alternative secolari vanno alla ricerca di una vita di livello più alto, da conseguire con il possesso di molto denaro, di potere, di fama, di *sex appeal*. È importante capire che queste preoccupazioni (od ossessioni), religiose o secolari, non sono altro che differenti forme di risolvere il medesimo problema di base: la sensazione che qualcosa va male, il vuoto nel punto centrale della propria vita.

Dire che la percezione dell'io è una costruzione significa che il nostro problema fondamentale non è in realtà la morte, ossia un evento che ci mette a rischio in un tempo futuro, bensì il nostro "vuoto" attuale. Il richiamo sul qui e ora apre ad una possibile soluzione: se il senso dell'io è una costruzione, può essere demolito? E può essere poi ricostruito?

La soluzione buddista è piuttosto semplice, anche se non facilmente raggiungibile: anziché fuggire dal vuoto esistenziale che sta dentro al cuore, bisogna prenderne atto. Il senso insito di insicurezza dell'io lo si può abbandonare, cercando di raggiungere una "morte dell'ego", quella sostenuta dalla meditazione (oltre che da altre pratiche religiose). Ciò consente una rotazione (*paravrtti* in sanscrito) che avviene al centro della propria coscienza, per cui quella dolorosa sensazione di vuoto finisce per rivelarsi come il luogo in cui una percezione ricostruita dell'io "può iniziare a relazionarsi con il potere oltre se stesso", come disse Kierkegaard. Nel cuore di ciò che "io sono" c'è qualcosa che sta più in là di un nome e di una forma, qualcosa che mai si potrà apprendere e comprendere perché esso è la fonte vera della mia coscienza. Ovviamente non c'è parola che possa esprimerlo in modo adeguato, ma molte parole sono state impiegate per farlo: la natura di Buddha, l'Atman, Dio...

Il buddismo consiste in questo risvegliarsi: "il Buddha" significa letteralmente "l'illuminato". Tuttavia l'esperienza non è in se

stessa il fine del cammino spirituale. La percezione dell'io non deve solo essere demolita, ma anche ricostruita, il che ci riporta al compito di trasformare le nostre motivazioni in modo tale che esse siano coerenti con la perdita della preoccupazione per l'io/ego. A questo punto la ricerca religiosa personale incontra la preoccupazione per la giustizia sociale.

“Risvegliarsi” vuol dire prendere coscienza che non siamo esseri separati, ma parti interdipendenti gli uni dagli altri. Di conseguenza, come posso “io” essere perfettamente illuminato senza che al tempo stesso lo siano tutti? Come posso separare la mia sofferenza personale da quella di tutti gli altri? Vivere in forma illuminata ci sveglia, è un vivere con compassione.

Questa prospettiva del cammino spirituale demitizzata è una scommessa per la crescita del buddismo e non solo per il buddismo. Altre religioni si trovano davanti alla medesima alternativa: o continuare come istituzioni di “negazione della morte/ negazione della vita”, con tutto il *dukkha* (sofferenza) che questo comporta, o concentrarsi sul proprio ruolo di trasformazione come cammino spirituale che ci aiuta al risveglio. Vista la crisi eccezionale del nostro tempo, che esige da noi la migliore risposta di cui siamo capaci, diventa sempre più evidente che le religioni hanno bisogno di equipaggiarsi per nuovi sentieri, non più rivolti al dogma tradizionale e all'aldilà, ma tesi alla demolizione dell'Ego/ io e alla sua ricostruzione qui ed ora. Se non compiamo questo passo, non vedo come possiamo sperare in un futuro positivo per l'umanità. Non sarà questo il compito principale della teologia interreligiosa?



TEOLOGIA “INTER-CREDENTE”  
CONTRIBUTO AUTOCTONO AFRICANO AL DIBATTITO

di *Laurenti Magesa* •

**Teologia, religione e fede**

**P**er definizione, non può esistere una teologia che non contenga una qualche “idea” del divino, o, più concretamente, una “immagine” della divinità. Allo stesso modo, la religione come fenomeno umano non può esistere senza un rapporto con quell’idea o quell’immagine, rapporto che in concreto si manifesta poi nella preghiera o nel culto. Il lavoro del teologo o della teologia si fonda su alcune peculiarità del divino, più o meno chiare e conosciute nella mente dello studioso. Ragion per cui compito del teologo è elaborare queste peculiarità e questi attributi divini e insieme esaminare che cosa la Divinità (o le divinità) esige o non esige da parte dell’umanità e del creato nel campo dell’esistenza pratica. Le differenze all’interno della teologia e, più ancora, della religione (che è al tempo stesso origine e manifestazione della teologia) sorgono appunto da queste due componenti: da un lato il modo di concepire Chi e Che Cosa è la Divinità (o Dio), dall’altro il modo di riconoscere che cosa la volontà di Dio chiede alla condotta umana.

Una religione è quel fenomeno che per gli aderenti esprime un livello di armonia teologica e morale, tra i suoi aderenti, in queste

• **Laurenti Magesa**, sacerdote cattolico della diocesi di Musoma, Tanzania. Dottore in teologia morale presso la St. Paul Univedrsity di Ottawa, Canada. Ha insegnato dal 1986 al 1992 presso l’Università Cattolica dell’Est Africa, a Nairobi, Kenya dove è stato professore presso l’Istituto Maryknoll di studi africani. È stato visting professor presso la Maryknoll School of Theology di New York nel 1994 e presso la Xavier University in Cincinnati Ohio nel 1995. È autore di vari libri tra cui: *The Moral Traditions of Abundant Life*, Orbis Books, 1997 e molti articoli sulla teologia africana, teologia morale e etica sociale.

due aree. La fede sta appunto nella percezione di questa armonia e la chiamiamo fede perché abitualmente non si appella, e neanche potrebbe farlo, ad una dimostrazione concreta di tipo fisico o di tipo logico, nel senso ristretto proprio dalle scienze naturali. Con questo non intendiamo dire che fede e religione siano irrazionali. Ambedue possono servire e di fatto servono per finalità molto utili e preziose dell'esistenza umana. Ma, dal momento che la possibilità di approccio a Dio non è unica e uniforme, abbiamo al mondo tutta una varietà di fedi, di religioni e di teologie. Purtroppo questa varietà è divenuta spesso motivo di conflitti e di violenza durante la storia e lo è anche al giorno d'oggi.

L'interrogativo a proposito delle differenti tipologie di fede religiosa nel mondo contemporaneo – dove la violenza interreligiosa si va diffondendo – chiede se questa conflittualità sia e debba continuare ad essere una conseguenza ineluttabile della differenza religiosa. È pensabile una teologia “inter-credente” che abbia come obiettivo la pace e l'armonia inter-religiosa? O, invece, una teologia del genere altro non sarebbe che *tradimento dell'essenza della fede religiosa*, cosa in cui nessun teologo degno di questo nome potrebbe mai impegnarsi?

Oggetto di questo breve articolo, o discussione, è dimostrare, partendo dall'esperienza autoctona dell'Africa, che la teologia “inter-credente” è insieme desiderabile e realmente possibile. Dirò di più: oggigiorno appare evidente che essa è necessaria per l'esistenza stessa della specie umana, la pace nel mondo richiede pace tra le fedi e le religioni. Quello che vogliamo rilevare qui è la peculiarità africana a proposito di differenza tra le religioni, vista come elemento promotore di comprensione e di tolleranza in materia religiosa.

### **Situazione iniziale: la religione come ideologia**

Per rendere possibile una teologia inter-credente occorre fare attenzione a non trasformare la religione in una *ideologia*. Da fede

e religione a "ideologia" il passo è breve. Trasformare la fede in ideologia vuol dire intendere una determinata percezione della realtà divina come un programma di azione pratica che non consente nessuna diversità e che obbliga chiunque a trovarsi d'accordo. L'ideologia esige che tutti gli aderenti di fatto (e magari anche quelli ipotetici) condividano la sua percezione della realtà.

In effetti molte tipologie di fede religiosa sono diventate nella pratica delle "ideologie" – in forma più o meno consapevole. Ed è per questo che gran parte della teologia contemporanea di molte religioni trasforma Dio – che contempla e cerca di definire – in uno strumento ideologico per ridurre a conformità "l'altro che è differente", oppure semplicemente distruggerlo. Comprensione, tolleranza e coesistenza sono caratteristiche che non trovano cittadinanza in un quadro religioso del genere.

Dobbiamo subito dire in che modo la violenza entri in campo. Essa si presenta come coercizione, laddove viene negata la libertà religiosa. Può trattarsi di una coercizione psicologica e sottile, come in certe strategie di proselitismo dove si ricorre principalmente a minacciare il castigo divino per persuadere alla conversione. Questo modo di operare è ed è stato prassi ordinaria di varie religioni tra quelle principali, magari senza piena consapevolezza della violenza che veniva esercitata sulla gente. Abbiamo poi la definizione spregiativa dell'altro come "diverso", cosa per niente carina. Peggio ancora: questo disprezzo suppone che l'altro sia da considerare come intestardito nell'errore e moralmente depravato. Ogni volta che la confessione religiosa arriva a questo livello nel suo cammino ideologico, anche la violenza fisica contro l'"infedele" diventa non una semplice possibilità, ma una probabilità. È drammatico dirlo, tale violenza è addirittura percepita come una virtù da parte di chi la infligge. Oltre alla coercizione psicologica (che è effettiva violenza), sappiamo della violenza fisica attuata nel corso della storia delle religioni in due direzioni: una interna contro i membri stessi della confessione religiosa per mantenerli sottomessi ai propri principî, un'altra rivolta verso l'e-

sterno, contro altri, per costringerli ad integrarsi o in caso contrario eliminarli. L'una e l'altra forma stanno tornando di nuovo a livello mondiale nella fenomenologia religiosa. Questo, ancora una volta, altro non è che la conseguenza della "ideologizzazione" della fede e della religione, la conseguenza di una totale e assoluta convinzione per cui sono corrette solo le mie posizioni mentali e morali e quindi non tollero "l'altro". Per lo più queste posizioni religioso-ideologiche vengono asservite anche a fini politici e persino economici. Di conseguenza la distinzione tra fede religiosa e convenienza politica è diventata oggi quanto mai incerta e confusa. La *de-ideologizzazione della religione e della fede* è di assoluta necessità per costruire una teologia "inter-credente" efficace, in grado di condurre ad un dialogo "inter-credente" e inter-religioso, alla comprensione e alla pace tra le religioni. La visione spirituale africana sul mondo, il concetto di Dio e l'atteggiamento nei suoi confronti da parte dell'Africa indigena ci possono aiutare ad assumere una nuova impostazione.

### **Percezione di Dio, religione e teologia degli africani**

Le ideologie sono in genere delle impalcature costruite senza alcun fondamento nel reale, o quasi. L'ideologia religiosa non fa eccezione. Inizia con la speculazione, con nozioni mentali o filosofiche su Dio, poi le applica alla realtà umana in forma sistematica, assoluta e universale. Idee su Dio e sulla salvezza portate in Africa dai missionari di molte confessioni religiose hanno operato in questo modo e le religioni nel loro lavoro di evangelizzazione si sono comportate di conseguenza.

La riflessione africana su Dio, cioè la teologia autoctona, parte in modo diverso. Essa non comincia dall'idea di Dio, bensì dall'esperienza di vita, o se vogliamo, comincia sì da Dio, ma *percepito nella realtà* e posto in relazione con la vita in generale e con la vita umana in particolare. È qui, nella vita, che si dà una auto-rivelazione di Dio, dal momento che, stando a quanto la tradi-

zione africana ha sempre creduto, Dio altro non desidera per la specie umana che "l'elevazione e il miglioramento della vita nella comunità".

Di conseguenza gli africani da sempre consideravano come sacro "tutto ciò che è strettamente collegato con la procreazione". La lista era dettagliata ed esaustiva: "La terra o il suolo, la semina, il raccolto, il sangue, il sesso, il matrimonio, la nascita, la nascita del secondo figlio, le relazioni tra persone, i riti di iniziazione che indicano l'ingresso nelle diverse fasi della vita, i vari consigli preposti al mantenimento della giustizia e della pace, i raddomanti, i fabbri e le loro officine, i contratti e i giuramento, e via di seguito"<sup>1</sup>. La religione solennizzava queste esperienze in forma rituale e alcune le fissava come tabù per proteggerne il carattere sacro. Una tale impostazione riduce considerevolmente, quando non lo elimina del tutto, l'aspetto ideologico nell'esperienza della fede religiosa, cioè ignora il rifiuto totale delle altre esperienze religiose. Da notare che le esperienze in campo religioso, pur nella differenza delle loro modalità, sono universali, ossia sono comuni a tutti gli esseri umani. E se attraverso tali esperienze può diffondersi con una certa sicurezza la presenza divina – come hanno creduto gli africani – questo vuol dire che l'avvicinarsi a Dio non è privilegio esclusivo di una persona o di una popolazione. In questo si fonda la fede africana nell'esistenza di un unico Dio, pur in presenza di differenti manifestazioni e diverse maniere per avvicinarsi a Lui.

È importante ricordare, a proposito della presenza di Dio tra gli esseri umani, che anche se nelle religioni africane troviamo una fede incrollabile nella benevolenza di Dio che interviene nelle vicende umane a beneficio degli uomini, nessuno – neppure i raddomanti che sono i sacerdoti e i teologi della religione africana – si permette di predire i modi e tempi del suo intervento. Si può predire con relativa sicurezza la benevolenza o la collera degli antenati, ma non quella di Dio. Benché l'agire degli antenati possa

1. KIBICHO, S. G. *God and Revelation in an African Context*, Acton Books, Nairobi 2006, p. 20.

unirsi all'azione divina, non equivale a questa. In fin dei conti, e soprattutto per quanto riguarda il rapporto con Dio, l'unico atteggiamento che possa dirsi "virtuoso" è la fede totale nella presenza benefica di Lui. "È una faccenda di Dio! La lasciamo nelle sue mani!": Dio è Dio e gli esseri umani sono umani. Dio opera come vuole e nessuno ha il diritto di discutere le sue decisioni. Si tratta di una visione che rende omaggio alla maestà divina, la quale non può essere circoscritta né dalla mente umana né dall'intera realtà esistente.

### L' "inclusività" dell' impostazione autoctona africana

Tale concezione ci consente di avvicinarci a Dio in maniera più "inclusiva", rispetta tanto la maestà divina come la limitatezza dell'uomo, soprattutto quando si tratta di capire fino a che punto siamo in grado di "conoscere" Dio. È un modo di vedere che accetta come valide differenti forme della presenza divina e della sua azione nel mondo in cui viviamo, un modo di vedere più disposto ad ammettere come possibili e reali diverse figure di salvatori – e lo fa senza provare rimorsi di apostasia, anzi nella convinzione di star vivendo pienamente la fede. Questo modo di pensare consente al mondo di avere, potenzialmente e di fatto, personaggi provenienti da differenti contesti del pianeta, che hanno come comune denominatore quello di indicare e di aiutare a costruire, in misura più profonda, quella pienezza di vita che Dio desidera e fomenta nel mondo e a cui tutti sospiriamo. Questa impostazione *inclusiva* è quindi *relativista*, come potrebbe sembrare in apparenza?

No. Abbiamo qui una distinzione sottile che l'africano esperto in materia religiosa percepisce, anche se non sempre è in grado di elaborarla. Il *relativismo* sostiene che una concezione *vale quanto l'altra*, che *tutte le religioni sono ugualmente buone e salvifiche*. L'impostazione inclusiva propria dell'africano non dice questo, o almeno non lo dice in termini così categorici. L'impostazione africana sostiene invece che il *tuo* modo di avvicinarti a Dio è buono

se *per te* significa vita, dal momento che la meta di tutto è la vita umana e un valido ordine universale. Per questa stessa ragione, tu dovrai da parte tua rispettare la *mia* impostazione. A questo punto un cambiamento (quella che noi chiamiamo "conversione") nella manifestazione della fede già presente in ciascuno, può venire soltanto dall'interno di noi stessi, dalla convinzione interiore della persona; convinzione che molte volte nasce dalla evidenza concreta e palpabile che l'avvicinamento a Dio compiuto da un altro sta producendo "frutti" di vita migliori rispetto alla mia maniera di avvicinarmi a Dio. Nel processo di conversione risulta dunque essenziale la componente libertà.

Però anche la conversione, o il cambiamento insito in quella convinzione, avviene spesso "senza una radicale discontinuità, rottura, sostituzione" come vorrebbero molte fedi o religioni di orientamento ideologico. Anzi, proprio il contrario. Come ho già detto sopra, si tratta in fondo di una realizzazione piena e soddisfacente, rispetto alla realtà anteriore. Questa impostazione è stata opportunamente definita come l'avvicinamento del tipo "*ambedue/l'uno e l'altro*" alla realtà e al Dio che perfeziona e sana; ed è migliore che l'impostazione "*o questo/o quello*", che esclude in modo radicale (e di conseguenza impoverisce). Anziché accentuare la competizione, il dominio, l'egemonia, tra fedi e tra religioni, l'impianto africano accentua la loro reciprocità e quella che potremmo chiamare una "fertilizzazione reciproca". È questo ciò che favorisce lo sviluppo del dialogo e della teologia "inter-credente".

### **Come presentare il credo che abbiamo abbracciato**

In questo approccio africano nei confronti della fede e della religione incontriamo un atteggiamento di "discriminazione intelligente", che non è l'esclusivismo ostile, da crociata, rispetto all'"altro-diverso", caratteristica invece dell'impostazione religiosa di tipo ideologico. Ciò significa che il credente, anche se parte dalla percezione della propria identità, dalla consapevolezza e

dall'apprezzamento del proprio credo, da un desiderio di mantenerlo perché gli è servito nella sua vita, comunque non si ferma lì. Prendendo in seria considerazione la grandezza di Dio, la persona umana riconosce che l'identità religiosa non può esaurire la realtà divina. Quindi la domanda che il credente deve formulare ogni volta che incontra una fede o una religione diversa dalla sua sarà: in che modo queste esperienze attualizzano ed esprimono la presenza di Dio? Nella vita pratica quelle esperienze offrono elementi per la piena realizzazione della vita umana, elementi che magari mancano o non sono così espliciti nella mia esperienza religiosa e nella mia fede?

Il grado di profondità degli elementi che vengono riscontrati a sostegno della vita e dell'armonia universale indicherà, tra le persone in dialogo, quale direzione dare alla fede e alla "conversione" religiosa. Ma il termine "conversione" suona pericoloso, a motivo degli aspetti storici, religiosi e ideologici, che esso richiama. Invece il significato che l'africano esperto in temi religiosi attribuisce alla conversione, *non comporta principalmente l'abbandono di una posizione religiosa*, quanto piuttosto un processo di "auto-realizzazione" per quanto riguarda i settori più importanti della vita. Detto in poche parole, nella religiosità africana conversione significa stare a fianco di Dio e degli antenati, di coloro dai quali dipende tutta la vita. Di conseguenza la conversione in questa impostazione può essere parziale in quanto non fa che amalgamare la mia identità religiosa attuale; oppure può essere integrale in quanto mi conduce ad assumere un'identità totalmente nuova, della quale poi uno deve dar conto mediante l'esperienza di vita.

## Conclusioni

Anche se c'è tanto di vero quando si afferma che la teologia è sempre "confessionale", sia perché il teologo professa una sua identità sia perché essa deve dichiarare la fede che intende illustrare, tuttavia non necessariamente la teologia dovrà essere un processo

o un sistema ideologico chiuso. Se la percezione della fede e del processo religioso da parte dell'africano indigeno ha un merito su questa tematica, il merito consiste nel mostrare a noi che la finalità profonda della teologia, soprattutto nel nostro mondo multi-religioso, non è solo quella di parlare di Dio e illustrare il Suo mistero, ma è anche quella di *ascoltare e imparare da ciò che altri dicono* a proposito di questa Realtà ultima. Un servizio importante che la teologia può prestare oggi al mondo moderno sta nel prendere sul serio la propria natura in quanto "parola" o storia riguardante Dio, parola che deve essere condivisa con altri per arricchire ed essere arricchiti. Questa la *sostanza del dialogo teologico, inter-credente e inter-religioso*; e l'impostazione africana del discorso su Dio capta bene questo concetto.



## RELIGIONI IN GENERALE? È POSSIBILE UNA TEOLOGIA INTERRELIGIOSA ALL'UNIVERSITÀ?

di Jacob Neusner •

Gli argomenti a favore della decorazione degli spazi pubblici con frasi religiose di carattere non settario, per esempio con una renna piuttosto che con un presepio, con un “Confidiamo in Dio” invece che nel nome di Gesù Cristo, e, da parte dell'ebraismo, con una ciambella di *hanukkah*, ma non con il rito religioso, suggeriscono l'idea che possiamo essere religiosi “in generale”. Con questa idea sembra che le persone vogliono dire che esiste *una religiosità senza religione*; si tratta di un'affermazione generale per dire che Dio esiste nel mondo, ma senza specificare niente di Lui. Per la gente è importante insistere che possiamo essere religiosi senza la pietá specifica di una chiesa, di una sinagoga, una moschea o un tempio, perché la religione si percepisce come individuale, non sociale, personale non culturale. Di conseguenza, molti individui possono condividere un atteggiamento piuttosto generale e possono rispondere con una emozione comune a una circostanza determinata. Allora la religione, percepita come individuale, non divide, né è proselitista, né settaria, nemmeno molto importante. Questa “religione generica” è sempre privata e individuale – quello che io credo, quello che tu credi...- e raramente si riferisce a ciò

• **Jacob Neuser**, ricercatore nordamericano, vive a Rhinebeck, New York, è conosciuto come uno dei più prolifici autori (ha scritto o curato più di 950 libri). È autore di *Israel: Judaism and its Social Metaphors* e inoltre di *The Incarnation of God: the Character of Divinity in Formative Judaism*. Ha trattato nelle sue opere la relazione del giudaismo con le altre religioni. In *A Rabbi Talks with Jesus* (Philadelphia, 1993, tradotto in tedesco, italiano e svedese) cerca di stabilire un ponte religiosamente confidabile per l'intercambio giudeo-cristiano. Ha ricevuto le lodi di papa Benedetto XVI e la definizione di “Rabbi prediletto dal papa”. Nel suo libro *Gesù di Nazareth*, Benedetto XVI si riferisce al suo libro come “il più importante libro per il dialogo cristiano-giudaico nell'ultima decade”.

che abbiamo in comune né ci chiede di render conto di ciò che facciamo insieme.

La religione generica evade le responsabilità. Viene affermato che ogni politica è locale. Con questo vogliamo dire che l'esercizio del potere è importante quando influisce nel qui e ora. Lo stesso vale per la religione: se ogni politica è locale, *ogni religione è sociale*. La religione, che è solamente personale e privata, non segna nessuna differenza nel mondo; per questo la gente, in una società pluralista, ricorre alla privatizzazione della religione e insiste nel tradurre tutto a livello personale.

La religione generica inoltre contraddice il carattere della religione. Il motivo è non solo che l'importante per noi è sempre particolare: la città nella quale viviamo, il lavoro che facciamo quotidianamente, e, nel caso della religione, la famiglia e la chiesa o sinagoga e il gruppo sociale che incarna la religione specifica a cui ci riferiamo...in realtà la religione risalta principalmente per le sue caratteristiche specifiche, per le sue espressioni locali della vita quotidiana. Certo, cristiani protestanti ed ebrei riformisti danno molta importanza all'individuale e all'incontro diretto con Dio. Mentre il cristianesimo cattolico o il giudaismo ortodosso danno molta importanza alla comunità collettiva che, attraverso l'alleanza, si pone di fronte a Dio ed è da Lui santificata. Però i protestanti, come gli ortodossi e i cattolici romani, i riformisti come gli ortodossi e gli ebrei conservatori, formano chiese e comunità, insistono nel condividere una dottrina e sentono la loro religione importante perché è qualcosa che fanno in gruppo.

La religione è vissuta come generica oltre che come privata, non già perché le persone interpretino male il carattere della religione come collettiva e pubblica, quasi valesse solo il riferimento al gruppo sociale. È proprio perché intendono che la religione è sociale e desiderano che sia diversa, che le religioni – e non la religione – hanno molta difficoltà a pensare all'altro, al diverso e tendono a separare i credenti in quella religione dal resto della società. Quando università come le cattoliche romane o le prote-

stanti o quelle di fondazione ebraica, vogliono smettere di essere settarie, lo fanno per essere maggiormente accettate da un gruppo piú grande di studenti e di maestri. L'anno scorso, per esempio, l'Università Brandeis si è preoccupata di offrire cibo per studenti non-ebrei, e non solo il cibo Kasher; la laicizzazione di molte scuole e università cattoliche romane è un esempio nello stesso senso. Però ci dobbiamo chiedere se questi sforzi per fare i conti con il pluralismo e saperne trarre vantaggio, abbandonando i segnali di ciò che rende specifici e diversi, realmente servono allo scopo che le fondazioni delle scuole o delle università ebraiche, cattoliche o protestanti si propongono.

Perché quando pretendiamo di essere “religiosi in generale”, ma non in particolare, neghiamo quello che è piú importante di noi, come la famiglia che ci ha messo al mondo, le comunità che ci accolgono, le cose che richiamano la memoria e danno senso alla vita che, altrimenti, non si saprebbe da dove viene né avrebbe alcun senso. La “religione in generale” rappresenta tutte le religioni come ugualmente valide, con il risultato che nessuna religione in particolare può dirsi meritevole di questa concezione. Se Gesù Cristo è resuscitato dai morti ed è il Messia del mondo, allora l'ebraismo, che ancora aspetta il Messia, è errato. E se il sacrificio della Messa dona il corpo e il sangue di Dio ai fedeli, allora i luterani (senza dover menzionare i Battisti) sono terribilmente in errore. Mi sto riferendo a questioni dottrinali. Ma nelle cose che contano, come ad esempio in politica, qualsiasi dichiarazione circa il fatto che le religioni sono tutte valide e pertanto non contano e non ci devono dividere, contraddice i fatti sanguinosi delle dieci regioni dell'Ulster, nell'Irlanda, in cui i protestanti e i cattolici tra di loro si ammazzano; il Medio Oriente, in cui differenti correnti di mussulmani si ammazzano tra di loro; la terra d'Israele e di Kashmir, in cui ebrei e mussulmani indú e mussulmani lottano per lo stesso territorio, e così via.

Ma se, come sostengo, la religione è sempre e solamente locale, allora come convivere, specificamente nel campus universitario,

con la diversità religiosa, il pluralismo e la differenza? La soluzione che richiede di negare la differenza sfida anche la fede religiosa, mentre il riconoscimento che le religioni sono sempre locali, sempre sono particolari, e che quindi sempre dividono, perché questa è la loro caratteristica, difficilmente ci serve per risolvere il problema che abbiamo qui e ora. Nell'università, specificamente, dobbiamo affrontare il problema, perché qui abbiamo l'occasione, facendo appello alla razionalità, di affrontare i problemi della società. Le condizioni esterne difficilmente lo permettono. Qui, invece, ne possiamo parlare in forma razionale, negoziare le differenze, esplorare le possibilità e considerare altre alternative. Noi accademici siamo abituati all'argomentazione e alla differenza, il nostro obiettivo è trattare di risolvere le cose: vedere le possibilità o esplorare altre alternative. Anche gli studenti nel campus hanno tutta una vita di fronte; lì ci sono meno rischi e, se commetti un errore, puoi imparare da esso. Fuori dal campus i pericoli sono maggiori e la gente non è tanto abituata agli esperimenti che non servono e alle teorie che risultano false – anche se poi portano frutto.

Così nel campus abbiamo l'occasione, e anche il compito, di esplorare come possiamo essere religiosi in pieno confronto con la differenza religiosa. E questo io credo che sia il principale problema che affrontano le religioni nel secolo XXI: non il secolarismo, ma il successo. Perché è chiaro che la tendenza del futuro non sta nel materialismo o nell'ateismo, ma nelle chiese, le sinagoghe, le moschee e i templi. La religione è sopravvissuta a duecento anni di secolarismo, tanto nella politica come nella vita intellettuale. Ma, può il mondo sopravvivere al trionfo ora manifesto della religione – e pertanto delle religioni? Qui nel campus universitario è importante che ci confrontiamo con tali sfide. L'opportunità che affrontano le scuole e le università protestanti, ebraiche e cattoliche romane, consiste nel dimostrare che possiamo essere autentici con la nostra eredità senza escludere altri a causa della loro diversità.

Avendo definito ciò che io concepisco come il compito piú urgente che affronta la religione – convivere con la differenza – e il luogo ideale per la sperimentazione con questo problema, che è il campus universitario, passiamo ai temi pratici che dobbiamo affrontare. Per cominciare, mi pare che ci siano tre temi che domandano molta attenzione.

Primo: che cosa c'è dietro il relativismo, l'idea che tutti hanno ragione, ma nessuno tranne me riconosce la ragione che difendo? Secondo: se non accettiamo il relativismo, allora che cosa devo fare con la differenza? Terzo: può la gente apprendere in gruppo, giocare insieme, lavorare insieme, se non può pregare insieme?

Oltre il relativismo, occorre riconoscere che è vero che non stiamo bene quando altre persone sono in disaccordo; il relativismo ci ha risparmiato molto lavoro, ma come strumento ci è risultato troppo costoso da mantenere. Nelle università siamo abituati alle differenze: discutiamo gli uni con gli altri tutto il tempo, se sosteniamo qualcosa o facciamo qualcosa con gli studenti. Se non accettiamo il relativismo, allora, che faccio con la differenza? Come studioso io celebro la differenza, è ciò che rende interessante la ricerca. Se, scrivendo i miei libri, solo esponessi ciò che ho letto nei libri di altre persone, la vita mi sembrerebbe molto noiosa. Lo stesso affermo circa le opinioni, e specialmente, l'opinione e le credenze veramente importanti. La gente religiosa perde troppo tempo nell'evitare ciò che li divide; così i cattolici romani ci dicono meno di quello che vorrebbero su Maria; gli ebrei tendono a non affermare le loro credenze piú profonde su Israele, sul popolo ebreo in quanto popolo santo e soggetto dell'Alleanza; e ai cristiani protestanti sembra un poco penosa l'insistenza degli evangelici (quei cristiani che mettono al centro la Bibbia) sulla verità innegabile della Bibbia. Ma, in realtà, il dibattito pubblico sui temi importanti apre le porte all'onestà, mentre l'evasione, alla fine, corrode. La nostra vita in comune non è piú sana quando neghiamo le differenze; cominciamo a vivere insieme solo quando diciamo la verità su noi stessi.

Allora, il centro della questione è: che cosa fare? O, detto diversamente, può la gente apprendere insieme, giocare insieme, lavorare insieme, se non può pregare insieme? Sí, ci sono cose che possiamo fare insieme, anche se riconosciamo che ci sono altre cose che non possiamo condividere. Può succedere che non mangi un cibo che mangi tu, ma posso condividere con te ciò che significa vivere una vita nella quale ogni cibo è una occasione per affermare la mia vita in sintonia con la Torah. Il mio romanziere preferito e coautore con me, padre Andrew Greely, non si sposerá, però ti racconterà molte cose sul significato dell'amore, del sacrificio e del servizio attraverso il celibato, tanto che infatti nel dialogo con lui apprezzerai quello che significa l'amore a una donna in un modo che mai avresti immaginato. I miei colleghi protestanti, lottando col dilemma del lavoro nella religione calvinista mi possono dire cose sull'importanza della grazia che mi aprono possibilità che non sapevo esistessero.

Quello che possiamo fare insieme quando non possiamo pregare insieme – riconoscendo la particolarità della vita religiosa – è apprendere insieme e istruirci gli uni gli altri sulle capacità e le scelte della gente che è diversa da noi. E questo mi pare che è proprio quello che fanno fare meglio le scuole e le università: ci insegnano cose che non sapevamo, cose che nemmeno immaginavamo, per aprire la nostra mente (e anche il nostro cuore e la nostra anima) a mondi che in un altro modo non avremmo conosciuto, mondi che ci cambiano perché li abbiamo conosciuti. A scuola studiamo realtà che non sono nostre e superiamo i limiti del repertorio stretto, limitato e provinciale di scelte che crediamo di avere, per esempio, nella politica o nella politica pubblica, e nell'organizzazione della società e della cultura. Nella letteratura vediamo come il linguaggio serve per incarnare l'immaginazione al di là della nostra capacità, di noi stessi, per sognare e dire quello che abbiamo visto. Le differenze religiose, allora, ci aprono nuovi cammini per essere, dentro la nostra singolarità, più di quello che sappiamo di essere, per diventare più di quello che pensavamo

che potremmo essere. Nel linguaggio del cristianesimo e dell'ebraismo, che vede l'umanità "a immagine e somiglianza di Dio", e vede il volto di Dio nel volto dell'essere umano, la differenza religiosa ci mostra le numerose forme come la gente, possibilmente, pensa di essere "immagine e somiglianza di Dio".

Abbiamo affermato il relativismo e abbiamo negato la differenza, cercando l'accettazione mutua. L'università reclama la ricerca della verità, in modo tale che non si può più sostenere che pensiamo tutti la stessa cosa negando le notevoli contraddizioni e diversità di proposte sui temi essenziali. L'università sostiene che lavora con i fatti, e non possiamo più negare il fatto della differenza. Ma se tutti gli altri sono nell'errore ed io sto bene – ed è la proposta che è contenuta nella fede e che finora nessuno ha avuto il coraggio di confessare, almeno, non in pubblico – allora, che cosa farò con l'altro? La mia risposta è: non devo fare l'altro a mia immagine e somiglianza, ma devo imparare a vedere nell'altro un'altra forma di essere a immagine e somiglianza di Dio. Certamente, questa è una proposta scomoda. Ma è onesta e necessaria. E questa proposta dà prova di essere molto appropriata per ciò che vogliamo fare insieme, nel mondo universitario, che è imparare. Affermare la differenza, perché grazie ad essa apprendiamo la forma nella quale le migliori religioni rispondono alle questioni fondamentali, dal momento che riconosciamo che la religione, come la politica, è sempre locale. Non possiamo essere "religiosi in generale" perché là fuori, nel grande mondo, non c'è "religiosità", ma solo "religioni"; e il fatto che la religione sia plurale e che le religioni siano presenti nelle università è una sfida affinché si convertano in quello che dicono di essere: luoghi in cui siano disponibili diverse proposte su vari argomenti, luoghi nei quali siamo uno nel dialogo, ma molteplici nelle prospettive, uniti nel rispetto della ragione, ma divisi in tutto il resto. Gli argomenti ci sono per essere affermati, non evitati; la differenza di opinioni c'è per essere esplorata, non evasa. E tutto questo per chiare ragioni teologiche: ciascuno è, dopo tutto, "immagine e somiglianza di

Dio”, mostrando, dalla prospettiva divina delle Scritture, proprio come devono essere le cose. E questo è, precisamente, la nostra forma di essere.

## È POSSIBILE UNA TEOLOGIA INTERRELIGIOSA? CONTRIBUTO DA UNA PROSPETTIVA BIBLICA

di Teresa Okure •

La raccolta dei saggi di questo libro ricerca la possibilità di una teologia interreligiosa, una teologia che possa andare al di là del pluralismo e dell'inclusione, verso un'integrazione che dia una risposta alle necessità del mondo contemporaneo. Questa teologia di integrazione richiederebbe alle persone di tutte le religioni una collaborazione per fare della loro teologia una risposta comune rivolta alla famiglia umana, che possa superare i credi, le appartenenze religiose e tutte le categorie umane, contribuendo così a risvegliare l'unità della famiglia umana. Questo breve studio, scritto senza la possibilità di ricorrere ad alcuna bibliografia, è un *contributo a questa teologia interreligiosa da una prospettiva biblica*. Domanda: che cosa è la teologia? È possibile una teologia interreligiosa da una prospettiva biblica? Se non lo è, perché? Se lo è, quali sarebbero le caratteristiche di questa teologia? Forse una teologia a servizio delle necessità di tutta la famiglia umana e che invita i suoi aderenti a mettere a fuoco queste necessità come

• **Teresa Okure**, docente di Nuovo Testamento e di Ermeneutica di Geneve, nigeriana, religiosa della Società del Santo Bambino Gesù. Insegna Antico e Nuovo Testamento presso il Catholic Institute of West Africa di Port Harcourt dove ha lavorato per vari anni in diverse mansioni amministrative come Decana Accademica e Direttore del Dipartimento di Studi Biblici fino al 2008. Inoltre ha svolto vari incarichi presso la sua chiesa cattolica romana, come auditrice nella recente Assemblea Speciale per l'Africa per il Sinodo dei Vescovi, ottobre 2009, e in varie associazioni teologiche e bibliche nazionali ed internazionali. Biblista riconosciuta per le sue numerose pubblicazioni, già segretaria esecutiva dell'ASETT e membro della commissione Teologica e della Donna, per anni si è impegnata a promuovere la causa dell'unità tra i cristiani, come quella della cooperazione inter-religiosa attraverso una teologia che trasformi la vita nello stile voluto da Cristo. Attualmente è presidente fondatrice dell'Associazione Cattolica Biblica di Nigeria, CABAN.

una chiave ermeneutica per costruire un discorso teologico condiviso?

Etimologicamente, la teologia è il discorso umano, o parola, su Dio (teos logos). Anselmo la descriveva come “la fede che cerca di comprendere attraverso il discorso filosofico”. Questa affermazione appartiene all’epoca di quando la filosofia era considerata schiava della teologia. Ma in ogni filosofia c’è una dimensione culturale, il DNA di un popolo specifico che dá forma alla sua visione e comprensione della vita, alla creazione e al Creatore. La cultura modella la forma nella quale la gente vive la sua relazione con Dio, con gli altri esseri umani e con la creazione. Modella il suo sistema di valori, i suoi costumi, i suoi riti e la somma totale di ciò che significa essere umano. La stessa cosa avviene con la teologia. Forse, oggi, definiremmo o descriveremmo la teologia come la fede che cerca di comprendere Dio dal punto di vista del sistema di credenze modellato dai valori culturali dei suoi individui. Mentre la religione parla generalmente di come uno si mette in relazione con Dio, la teologia cerca di scoprire, approfondire e sviluppare il concetto che uno ha di Dio basato nel suo sistema di credenze.

### **Ragioni per una teologia interreligiosa**

Prendiamo in considerazione due giustificazioni, importanti ma non uniche, in appoggio a una teologia inter-religiosa.

*Un Dio Creatore di tutte le cose.* Nel cuore della teologia c’è Dio, che è la preoccupazione di questo discorso umano. Pertanto, senza considerare quanto limitata o condizionata sia da una cultura particolare, la teologia ha, dentro di sé, un carattere e una proposta universale, fintanto che fa un discorso su Dio. Mentre persone diverse possono esprimere la loro comprensione di Dio in maniere diverse, un solo Dio è la costante di ogni teologia. Mentre nel passato la gente credeva in vari dei, il mondo si sta sempre più avvicinando a credere in un solo Dio, anche se conosciuto con

differenti nomi in differenti culture e contesti e da differenti persone. Paolo ricordò questo agli ateniesi politeisti, citando i loro stessi poeti come prova (Atti 17, 22-30).

L'idea e la possibilità di una teologia interreligiosa, pertanto, presuppone che esiste un solo Dio al quale si avvicinano differenti credenze in diversi modi. Senza questa comprensione di base e comune, sarebbe impossibile intravedere una teologia inter-religiosa, poiché detta teologia mancherebbe di un denominatore comune. Le Scritture, come ho detto nella mia relazione al primo Foro Mondiale su Teologia e Liberazione, sono "Il Manuale di Dio" all'umanità. Ci permettono di sapere da dove veniamo come specie umana, la nostra identità nella creazione e in relazione a Dio, l'intenzione di Dio al crearci e come è stato che siamo diventati quello che siamo oggi: non solo diversi ma anche divisi. La storia di Gn 1, 11, chiamata preistoria, tratta del mito delle nostre origini come famiglia umana. La sezione storica della Bibbia, da Genesi 12 in avanti, ci segnala il cammino e ci guida fino a che si compia il piano e il progetto di Dio in un nuovo cielo e in una nuova terra (Ap 21-22).

*La famiglia umana.* Un'altra ragione per la teologia inter-religiosa è la realtà della famiglia umana. L'idea della famiglia umana non è una costruzione dell'immaginazione né una invenzione del secolo XXI. È un regalo delle Scritture. La Scrittura ci assicura che la famiglia umana è una specie creata da un solo Dio a partire da una stessa specie, l'uomo e la donna creati a "immagine e somiglianza di Dio" (Gn 1, 26-27), ai quali diede la stessa capacità e le stesse responsabilità sulla terra. Anche se la Scrittura è un libro delle tradizioni ebraica e cristiana sorpassa le due tradizioni e abbraccia tutta la creazione. L'idea dominante del libro (AT) è l'origine della storia di un gruppo particolare, gli israeliti come popolo speciale di Dio, eletto; per i cristiani (NT) Gesù è il culmine di tutte le promesse fatte da Dio nella Bibbia, specialmente agli israeliti. Nonostante questo, la Bibbia non è un libro esclusivamente ebraico e cristiano. In quasi tutte le tappe degli oltre

duemila anni di storia, il libro ha mostrato una teologia aperta e includente, almeno a livello profondo, sulla preoccupazione di Dio riguardo a tutte le nazioni. Non solo la sua preoccupazione; ha mostrato anche come Dio inserisce le persone di altre nazioni nel piano divino, per salvare l'umanità dai suoi peccati, dalle sue deviazioni dal disegno originale di Dio verso di loro nella creazione; come Dio chiede un trattamento giusto per tutti loro, essendo persone fatte a sua immagine e somiglianza, e chiama tutti ad essere responsabili dei loro atti.

In questo contesto, possiamo pensare a personaggi chiave della storia biblica, come Agar e Ismaele, il figlio di Abramo, o la schiava egiziana che sfidò l'ordine del faraone per salvare i bambini maschi israeliti, uno dei quali sarà Mosé, così chiamato dalla figlia del faraone (Es 2, 10), l'"iniziatore" della religione biblica. Pensiamo anche ad altre donne della vita di Mosé che l'appoggiarono nei momenti di prova: le figlie del sacerdote di Madian e la sua sposa Cusi. Pensiamo all'indovino mesopotamico convertito in profeta dal quale provenne il primo oracolo messianico (Num 22-24); pensiamo all'Assiria, che Dio chiama "la verga della mia ira" contro la sua stessa gente (Is 10, 5). O a Ciro, re di Persia, che Dio, per mezzo del profeta del post-esilio, chiama "suo servo", la prima figura messianica che merita questo nome (Is 45, 1-8). Gli esempi sono numerosi. Il salmo della creazione (Sl 24, 1) dice che "del Signore è la terra e quello che contiene, l'universo e i suoi abitanti".

Probabilmente non è una coincidenza il fatto che nel Nuovo Testamento, la genealogia di Gesù, il Messia, abbia quattro donne pagane che, insieme, rompono in forma tagliente il mito della purezza della stirpe ebraica ancora prima della deportazione a Babilonia (in cui detta purezza sarebbe stata più che diluita). Prima di questo, gli autori dell'Esodo informano che durante l'Esodo stesso, un gruppo intero di persone di altre nazioni si unirono agli israeliti che fuggivano (o che stavano per essere espulsi, a seconda di quale tradizione dell'Esodo usiamo), quando lasciaro-

no l'Egitto (Es 12, 38). Così le Scritture non garantiscono la purezza della razza degli eletti. Ciò che invece evidenziano è il legame con la dimensione divina, senza che sia importante come uno interpreti le tradizioni o anche se queste stesse tradizioni vogliono farci credere che il popolo eletto era esclusivamente composto di una famiglia tribale. Il Nuovo Testamento mette ancora più in evidenza che il progetto della redenzione di Dio è universale: "Tanto amò Dio il mondo che consegnò il suo Figlio Unico, perché tutti quelli che credono in lui abbiano la vita eterna" (Gv 3, 16). Paolo assicura che tutti gli esseri umani, sia giudei o gentili, peccarono e si smarrirono e che tutti siamo salvati per la grazia che è l'atto di amore di Dio (Rm 3, 21-23).

Tutto quello che abbiamo detto finora è semplicemente per rendere consapevoli della natura includente della Bibbia e la chiamata per noi, uomini d'oggi, a scoprire questa integrazione, specialmente dalla prospettiva del Nuovo Testamento. Lo stesso Dio che ha creato il mondo e la specie umana, è il Dio che è venuto nella persona di Dio-Parola come uno di noi (Gv 1, 1-4, 14) per redimere tutti. "E non solamente per la nazione (Israele), ma anche per riunire in uno i dispersi figli di Dio" (Gv 11, 52). Gesù elevò, glorificò, "attirò tutti" verso la sua umanità divina (Gv 12, 32). Più comprensibile ancora, Dio riconciliò in Cristo il mondo e ci ha reso familiari con la buona notizia della riconciliazione. È tutto opera di Dio (2 Cor 5, 18-20).

### **Caratteristiche della teologia inter-religiosa**

Il punto dal quale siamo partiti è riconoscere che le Scritture, "il Manuale per capire Dio", ci invitano a fare una teologia integratrice, che porti la famiglia umana a sapere e a celebrare ciò che Dio ha fatto per noi nella lotta per il peccato e il male, qualcosa che noi non potremmo aver fatto da soli. Gesù è venuto a proclamare la bontà di Dio, a essere lui stesso la buona notizia. Avendo terminata la sua missione sulla terra, comandò ai suoi discepoli che non

cominciassero a operare da soli, ma attendessero per essere fortificati e trasformati dallo Spirito Santo, per proclamare la buona notizia nella stessa forma con cui Egli l'aveva proclamata, gratuitamente. La teologia che si sviluppò da questo mandato attraverso gli anni può non essere stata sempre fedele al senso universale del mandato. Probabilmente questa "deviazione del Vangelo", per citare una frase di Giovanni Paolo II, è quella che si trasforma in un imperativo per noi, all'inizio del secolo XXI: cercare "un salto nel profondo" (*duc in altum*), per una teologia interreligiosa integratrice, per cominciare a pescare un pesce alla piena luce del giorno, perché è Gesù, non gli esseri umani, che dirige la pesca.

Se è vero che Gesù è Dio-Parola incarnata nel mondo, che è venuto per il bene dell'intera l'umanità, non solo per i credenti, allora abbiamo bisogno di vederlo e di vedere il suo esempio per sapere che cosa significa sviluppare una teologia inter-religiosa. Una teologia che possa aiutare tutta l'umanità ad unirsi per lavorare al compito di fare del mondo un luogo migliore per vivere; un luogo nel quale nessuno dei membri della famiglia umana soffra necessità e dove la tendenza all'avarizia non distrugga e non sfrutti la natura né i poveri siano rifiutati né abbandonati.

Questa ricerca include diverse dimensioni. Una è quella circa lo studio della sua interazione con quelli che, come dicono due dei suoi discepoli, Giovanni e Giacomo, "non erano dei nostri". Essi volevano impedire a una persona di espellere i demoni nel nome di Gesù; ma Gesù proibì loro di dire che qualcuno che cacci un demonio nel suo nome, uno spirito impuro, parlerebbe male di lui. Questa è la differenza tra lo stile autosufficiente dei discepoli, che non seguivano il suo cammino, ma cacciavano i demoni nel suo nome. Di questo Gesù direbbe, "allontanati da me, satana; perché non ti conosco". Cacciare spiriti impuri nel nome di Gesù è più di un rito. È una chiamata a fare quello che Gesù farebbe. Nei Vangeli Gesù dá il benvenuto ai gentili e agli stranieri e li loda come modelli di una fede che nemmeno trova in Israele (come il centurione). Dice che Sodoma e Gomorra riceveranno nell'ulti-

mo giorno un giudizio meno duro della gente eletta, perché non avevano le opportunità che avevano gli eletti e che loro hanno calpestato; la Regina di Saba giudicherà gli eletti perché la sua fede la condusse a cercare la sapienza di Salomone, mentre loro avevano la Sapienza che parlava in mezzo a loro, ma non le prestavano attenzione (Mt 10). Nelle narrazioni dell'infanzia, i magi dell'Oriente vennero a cercare e adorare colui che era nato "Re dei Giudei" (non il proprio re!), perché avevano la mente sufficientemente aperta per riconoscere la sua grandezza quando la videro.

Al contrario, il popolo del Messia, che sapeva che doveva nascere e lo aspettava da secoli, è stato quello che l'ha perseguitato e messo a morte. Quando non riuscirono a identificarlo, uccisero tutti i bambini maschi che avevano più o meno la sua età, tanto in Betlemme dove era nato come nei dintorni. Gesù si lasciò commuovere dalla teologia della sapienza naturale della donna siro fenicia. Domandò all'indemoniato di Gerasa, che aveva guarito da una legione di spiriti impuri, che non diventasse suo discepolo, ma rimanesse con la sua gente e proclamasse la bontà di Dio con tutti gli altri. Perché, mentre l'uomo era posseduto, tutta la città era sotto la minaccia dell'uomo posseduto (Mc 5). Questi esempi si potrebbero moltiplicare.

Come tutto questo si relaziona con la necessità di fare della terra un luogo più abitabile e affrontare il problema dell'ingiustizia con i poveri e altri settori dell'umanità (il cosiddetto terzo mondo, le donne, gli handicappati della società...)? È curioso notare che il criterio per l'ultimo giudizio, quello che determina se uno è contato come pecora per entrare nella vita eterna o come capra per andare al fuoco eterno, è il modo in cui soddisfacciamo le necessità di base di ogni essere umano. Gesù offre come criterio per il giudizio quello del rispetto in quanto essere umano (nella mia lingua Ibibia "Eyen Owo", un figlio di umano, letteralmente: il bambino di un essere umano): io, un essere umano, ho avuto fame e mi hai dato da mangiare, ho avuto sete e mi hai dato da bere, ero nudo e mi hai vestito, infermo e in prigione e mi hai

visitato. Poi aggiunse: “quando fai (o rifiuti di fare) lo stesso al piú piccolo di questi, la fai a me” (Mt 25, 31ss). Qui abbiamo una teologia che si riferisce all’attività eterna di Dio per sostenere la vita che ha dato fin dal principio. È radicalmente opposta a una teologia fondamentalista che uccide, distrugge la vita che Dio ha dato gratuitamente e amorosamente, e lo fa incredibilmente in nome di Dio e della sua religione. Ma la religione – come indica il termine – è ciò che lega, o unisce la gente o fa sì che la gente scelga di appartenere e rivendicare ognuno come parte di se stessa.

Questo criterio per il giudizio è inseparabile dal contenuto della Buona Notizia di cui Gesù incaricó i suoi discepoli di predicare, come pure lui ha predicato: “Lo Spirito di Dio sta sopra di me; perché mi ha unto per proclamare la Buona Nuova ai poveri, per dare la vista ai ciechi, la libertà agli oppressi, per liberare i prigionieri”; in definitiva, dichiaró l’anno di Grazia, un’amnistia giubilare e generale di Dio, nella quale tutti i debiti siano cancellati senza obiezioni (vedi Num 25, sulle caratteristiche dell’anno giubilare, che comprendeva non solo la liberazione degli schiavi, ma anche della terra, perché non fosse sfruttata fino alla morte, né i boschi fossero distrutti, spogliati per soddisfare l’avarizia umana e il servizio al denaro, attraverso l’industrializzazione disordinata per ottenere lucro).

### **Facendo un passo avanti**

Queste brevi riflessioni stabiliscono una base razionale, data da Dio, per una teologia interreligiosa. Se tutti quelli che credono in Dio cercassero nelle loro diverse tradizioni religiose di scoprire il Dio che si preoccupa dei poveri e degli emarginati, che ha creato e sostiene la terra perché Dio la ama e la conserva (Sap 11, 24-12, 2; anche Giuliana de Norwich, *Revelations of Divine Love*), allora tutta la gente di fede farebbe una teologia realmente includente, non solo tollerante. Questa teologia si integrerebbe al progetto originale del Dio della creazione; provvederebbe cibo per tutte

le creature ed eserciterebbe lo stesso amore, premura e gusto che Dio ha mostrato e sperimentato quando al principio creó tutto in armonia, ciascun essere con se stesso e nel suo rapporto con gli altri esseri. Può darsi che costui non sia specificamente cristiano di professione (di fede), ma promulgherebbe in un certo modo la singolarità di Gesù, che è venuto non per essere servito, ma a servire e a dar la vita in riscatto di molti (essendo aperti e non esclusivisti). Questa teologia non sarebbe tanto estranea alle credenze tradizionali africane del legame degli esseri umani (*Ubuntu*: io sono perché noi siamo, e perché noi siamo, io sono; e perché io sono, noi siamo) e la creazione.

Posso citare qui una storia che ho raccontato in un altro dei miei lavori precedenti. All'inizio degli anni ottanta, quando la Nigeria era attraversata dal fondamentalismo religioso del gruppo musulmano Maitatsane (non erano tanto contro i cristiani quanto contro altri mussulmani che non consideravano sufficientemente ortodossi nella loro pratica dell'islam), io ero a bordo di un volo diretto dal Cairo (Egitto) a Lagos (Nigeria) tornando da una conferenza dell'Associazione Ecumenica di Teologi del Terzo Mondo, EAWOT. Durante il volo ero seduta accanto a un egiziano che mi disse durante la nostra conversazione sulla crisi religiosa: "la terra è per te e per me; la religione è per Dio"...Quando ho cercato di capire quello che voleva dire mi spiegó che quello che io credevo era tra me e Dio, e quello che lui credeva era tra lui e Dio. Ma Dio aveva dato ad entrambi la terra per coltivarla e renderla abitabile per tutti. Forse una teologia che facesse questo, con spirito di ospitalità, "dare all'altro uno spazio e una libertà di esistere", sarebbe veramente inter-religiosa. Incarnerebbe la fede in un Dio che ha creato tutti gli esseri umani a sua immagine e somiglianza, che generosamente ha provveduto per ciascuna creatura e vede tutto quello che aveva creato e gli sembró molto buono e lo affidó all'umanità (uomo e donna) perché ne avessero cura e trovassero in esso non solo la soddisfazione delle proprie necessità, ma anche l'opportunità di essere co-creatori con Dio Creatore (Gn 1, 26; 4, 2), custodendo il pianeta.

Questa stessa teologia della creazione e dell'ospitalità non è estranea alla fede cristiana. Le Scritture dicono del Verbo incarnato: Tutto è stato fatto per mezzo di Lui e per lui (Col 1, 16-17). In verità, tutto viene da Lui, è stato fatto da Lui e deve tornare a Lui. A Lui sia la gloria per sempre (Rom 11, 33-36). Una teologia inter-religiosa come questa, anche se non specificamente sacramentale, riassumerebbe l'Eucaristia, il Giorno del Ringraziamento, che è il cuore, il culmine e il vertice della fede cristiana, cattolica. Assicurerebbe che tutti gli esseri umani siano custodi, non proprietari né sfruttatori, tra di loro e nei confronti della creazione nella sua totalità.

Una teologia inter-religiosa, che incarnasse le caratteristiche brevemente descritte, sarebbe una base solida per interpretare la Scrittura, tanto dell'Antico come del Nuovo Testamento. Potrebbe liberare le persone e mobilitarle per esplorare gli aspetti più sacramentali della fede cristiana cattolica. Allo stesso tempo potrebbe muovere anche quelli che non condividono questa fede, a esplorare, da soli, senza nessun senso di inferiorità, l'infinita bontà e dolcezza di Dio nostro Salvatore, che apparve nella persona di Gesù di Nazaret, Dio nel nostro corpo umano. Potrebbero rendersi conto che, in ultima analisi, ciò che Gesù ci ha lasciato non è stato semplicemente un credo per essere professato in forma liturgica, ma una forma di vita che ci invita tutti ad ammirare e vivere la grandezza di Dio. In lui tutti siamo chiamati ad essere "la nuova creazione" (2 Cor 5, 17), figli e figlie di Dio, i migliori "eredi di Dio e coeredi in Cristo" (Rm 8, 14-17; Gal 4, 4-7). Tutto è opera di Dio, un regalo di Dio a tutta l'umanità. Dato che è opera di Dio, gli esseri umani non dovrebbero far pressione sugli altri perché credano. Piuttosto dovrebbero intensificare i loro sforzi per essere realmente come il Dio che li creó. In questo modo, sarebbero luce e tutti quelli che sono in Dio diventerebbero luce senza tracce di oscurità. Se gli esseri umani traducono questo in realtà, tutto sarà trasparente nel tratto reciproco e daranno gloria a Dio con tutta la loro vita, forse solo competendo gli uni con gli altri nell'ospitalità

e nella cura. Cioé, “senza dover nulla agli altri, eccetto il debito dell’amore” (Rm 13, 8-16).

Per terminare, una teologia inter-religiosa sarebbe ispirata dallo Spirito e piena di Lui. Il versetto di Galati 5, 13-26, tra altri passaggi del NT, ci dice che cosa vuol dire vivere nello Spirito e ci ricorda le caratteristiche della vita guidata dalla Spirito. Una revisione attenta di questo elenco ci rivela che non c’è nulla di specificamente cristiano in esso. Come nella letteratura sapienziale, si tratta non solo di come gli esseri umani dovrebbero condurre una vita degna del Dio alla cui immagine e somiglianza sono stati creati. L’osservazione è ancora piú sorprendente se, come dicono gli accademici, questi passaggi, ed altri simili nel NT, si ricavarono dai codici morali comuni nelle famiglie di quel tempo, ma dando loro una dimensione cristiana, perché lí erano direttamente diretti a donne, bambini e schiavi.

### **Conclusione: e perché non dovrebbe essere possibile?**

In vista di tutto questo, la teologia inter-religiosa *non solo è possibile, ma desiderabile*. È il contrario che dovrebbe essere provato da chi lo ponga in dubbio. Ovviamente, una teologia inter-religiosa non eliminerebbe l’esistenza di altre teologie specifiche di fede, ma le arricchirebbe e si aprirebbe per essere arricchita da esse.



TEOLOGIA MONDIALE INTER-CREDENTE  
DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Una prospettiva musulmana

di Irfan A. Omar •

Un giorno si vide Mulla Nasruddin cercare qualcosa per terra fuori dalla sua casa, alla luce di un lampione. Un vicino si avvicinò e gli chiese: “Cosa stai cercando?”. Nasruddin rispose che stava cercando la sua chiave. Il vicino si mise anche lui a cercare. Vedendo che la chiave non compariva da nessuna parte, il vicino domandò: “Dove l’hai persa, esattamente?”. Nasruddin rispose: “Dentro casa”. Il vicino domandò: “Allora perché la stai cercando qui fuori?”. “Beh, è che qui c’è più luce, no?”, rispose Nasruddin.

Questo aneddoto evidenzia il problema centrale nel considerare la questione formulata in questo saggio, cioè: può esserci una “teologia mondiale inter-credente del pluralismo religioso”? La questione è rilevante, senza alcun dubbio; tuttavia è importante domandarsi anche se stiamo cercando risposte a questa importante questione in un luogo in cui è *più probabile che si trovi* o in cui risulta *più facile cercare*. In altre parole: è una questione *metodologica* o una questione *sostanziale* cioè che realmente ci interessa? Per iniziare, pare che qualsiasi tentativo di costruire una teologia mondiale inter-credente, che risolva i problemi di attrito

• **Irfan A. Omar**, professore assistente presso il Dipartimento di Teologia della Marquette University di Milwaukee, USA. Insegna Islam, Religioni del Mondo e dialogo inter-religioso. Tra i suoi interessi investigativi ci sono il pensiero islamico dalla prospettiva delle relazioni inter-religiose tra l’islam e le altre religioni. È autore e curatore di vari libri tra cui: *A Christian View of Islam: essay on Dialogue by Father Thomas Michel*, Orbis Book, 2010 e *Islam and Other Religions: Pathways to Dialogue*, Routledge, 2006. Nel 2006 ha ricevuto il US Fulbright Senior Scholar Award per il suo lavoro come docente in Indonesia. È redattore associato del *Journal of Ecumenical Studies*.

interreligioso e che tratti efficacemente le differenze, sia affrontare il problema da un'angolatura *erronea*.

La questione resta in piedi: è possibile concepire una teologia pluralista che trascenda qualunque tradizione religiosa particolare e, tuttavia, sia legata a ciascuna delle maggiori tradizioni religiose e possa essere ritenuta valida nella prospettiva della teologia islamica? In altre parole, è fattibile sviluppare una teologia “trans-confessionale” o “trans-religiosa” che includa tutte le religioni? (termini alternativi sarebbero: “trans-religioso”, “pluri-religioso”, “macro-ecumenico” o “inter-credente”).

Certamente la questione pare piuttosto problematica, giacché le teologie sono specialmente (e alcuni direbbero *solamente*) appropriate nell'ambito delle tradizioni religiose particolari, delle loro credenze e della loro storia. Se è così, come si può concepire una teologia mondiale che sia *non-confessionale*? Con questa presunta *teologia* “trans-confessionale”, vogliamo per caso intendere che ci sarà una nuova tradizione religiosa – una amalgama di tutte le altre tradizioni, che, di conseguenza, ci permetterà di parlare di una teologia mondiale di questa “nuova” religione? O forse vogliamo dire che tale *presunta* “teologia mondiale” dovrebbe essere in un certo modo “trans-religiosa” e che pertanto sarebbe come il superamento di una tappa per tutte le tradizioni religiose esistenti, cosa che permetterebbe ai membri di ogni religione di creare come un'appendice o un'aggiunta, se si volesse collegare la teologia specifica della loro religione con la nuova “teologia mondiale”?

Alcuni sostengono che tale progetto, nel caso avesse successo, potrebbe contribuire a portare la pace nel mondo, dando la sensazione che esista un più grande terreno comune tra diverse tradizioni religiose. Altri argomentano che è possibile mantenere le teologie tradizionali e confessionali di ogni religione specifica e, anche così, collegarle tutte a una “teologia mondiale”, solo e unicamente se intendiamo il contenuto confessionale in termini simbolici e metaforici. Al contrario altri considererebbero questo tentativo di ridimensionare il contenuto religioso delle proprie

teologie come un passo controproducente e molto pericoloso. Il problema per immaginare una teologia inter-religiosa consiste nel fatto che tale teologia, come parte della religione, è una cultura specifica. In ogni religione la teologia o le teologie sono sorte come risultato di posizioni teologiche particolari e di circostanze politiche e sociali. Non è possibile applicare posizioni teologiche di una tradizione religiosa ad un'altra e, meno ancora, applicarle a tutte le religioni senza tenere conto della loro storia e della loro ubicazione. La stessa parola "teologia" è problematica nella prospettiva di molte religioni. Incontriamo qui un ostacolo già prima di cominciare a costruire una teologia "inter-religiosa". Forse quello che ci si potrebbe attendere è una teologia inter-religiosa che cerchi parallelismi in campi in cui questi siano possibili. Per esempio, il cristianesimo e l'islam presentano una storia simile quanto a sviluppo delle loro tradizioni interpretative, cioè la visione che il significato del testo deve essere inteso primariamente come letterale e non come mistico o allegorico. Allo stesso tempo, tale confronto può non essere possibile nel caso di altre religioni. Pertanto potrebbe essere inutile tentare di costruire un *meta*-racconto filosofico o una teoria che possa essere applicabile in un tentativo di intendere tutte le religioni. Piuttosto, lavorando caso per caso, ciò di cui avremmo bisogno è di essere capaci di sviluppare una teologia "inter-credente", permettendo comparazioni e parallelismi fra tradizioni e ponendo enfasi sul terreno comune e sui valori universali condivisi<sup>1</sup>. Affrontando il criterio di una possibile "teologia mondiale", bisogna occuparsi anche della *realtà sempre più pluralista* del nostro mondo. Il pluralismo religioso del nostro tempo quasi ci obbliga a trovare un accordo sulle rivendicazioni relative alla verità di altre tradizioni religiose, se non vogliamo trovarci in costanti conflitti in nome della religione.

1. FREI, Hans. *Types of Christian Theology*, Yale University Press, New Haven, 1992.

Qual è la risposta dell'islam a questo pluralismo? Per iniziare, la tradizione islamica riconosce che vi sono altre tradizioni di fede (comunità, per essere precisi) con le loro "Scritture" specifiche e i musulmani dovrebbero riconoscerle. Il Corano informa i suoi lettori che le comunità ebrea e cristiana, così come le comunità dei sabiani, note tutte come *ahl-i-kitab* o "gente del Libro", hanno ricevuto messaggi di rivelazione provenienti dalla stessa fonte divina del Corano che si crede rivelato da Dio a Maometto.

Ancor di più, il Corano parla della *diversità di credo* come di qualcosa "*voluto da Dio*" e certamente *benefico per l'umanità*. Sulla stessa linea, esso afferma anche che ci sono state *numerose altre comunità e tradizioni di fede dalla creazione* dell'umanità. Di fatto, ciascuna di esse ha ricevuto un messaggio e una rivelazione divini, nella propria lingua e per mezzo di messaggeri e profeti (*rasul e nabi*) sorti al suo interno.

Qual è lo stato attuale di una possibile teologia islamica del pluralismo? Come sostiene un illustre specialista dell'Islam, Mahmoud Ayoub, il Corano è *molto più pluralista nella sua prospettiva di quanto la comunità musulmana abbia voluto ammettere nel corso della storia*. In altre parole, *le fonti per una teologia pluralista in una prospettiva islamica sono presenti*, ma spesso *manca la volontà* di identificare e interpretare queste fonti attraverso le lenti di principi pluralisti, specialmente nel periodo moderno, quando molte società musulmane affrontano sfide che sembrano essere più pressanti delle questioni "bizantine" sul pluralismo teologico e religioso. Come avviene a tutti i popoli, nel tempo della prova e nelle ore più difficili, spesso chiudersi e isolarsi sono le opzioni preferite, per quanto insensate possano essere.

Nel XX secolo, in risposta a una varietà di tendenze e movimenti, è iniziata ad emergere una *genuina teologia islamica del pluralismo*, per quanto non si sia radicata nel più ampio mondo musulmano a causa tanto di una politicizzazione generale della religione quanto delle geopolitiche del Medio Oriente e dell'Asia, in connessione al presunto "scontro di civiltà" che in realtà è giu-

stamente chiamato “scontro di fondamentalismi”<sup>2</sup>.

La risposta musulmana al pluralismo più cruciale e critica è sorta come risultato dell'aumento degli incontri nell'ambito del dialogo inter-credente realizzati a partire dagli anni '70 e anche a causa delle crescenti interazioni tra musulmani e membri di altre comunità di fede in molti Paesi occidentali. Mentre in Asia e in Africa molti musulmani e membri di altre tradizioni di fede hanno convissuto, per secoli, impegnati in quello che è stato chiamato “dialogo di vita”, in Occidente i musulmani hanno appena cominciato a considerare tali dinamiche alternative come parte del proprio vivere in società occidentali. Per quanto vi siano varie risposte musulmane alla realtà del pluralismo religioso in una prospettiva islamica (come le molteplici risposte cristiane offerte da Gavin D'Costa, Paul Knitter e altri), *non vi è un solido tentativo di affrontare la questione* della possibilità di una “teologia mondiale del pluralismo”. Negli ultimi decenni alcuni dei principali tentativi pionieristici di incorporare il pluralismo nella teologia islamica emergono dal lavoro di Mahmoud Ayoub, Riffat Hassan e Mohammad Talbi. Inoltre, troviamo ultimamente una lunga lista di esperti più giovani che sono impegnati nel dialogo interculturale, inter-religioso e inter-spirituale in tutto il mondo.

Ebbene, quale sarebbe il ritratto di *un teologo mondiale*? Se intendiamo con l'espressione “teologo mondiale” quello a cui Wilfred Cantwell Smith si riferì nella sua allocuzione alla Società Cattolica Teologica d'America nel 1984, in cui argomentò che per essere un teologo cristiano bisognava essere una specie di *teologo mondiale*, allora non è solo probabile, ma forse anche necessario lavorare *in direzione di una teologia mondiale*, perché tale teologo mondiale non si starebbe impegnando necessariamente con tutte le teologie del mondo, ma piuttosto, come afferma Knitter, si impegnerebbe e acquisterebbe familiarità con un'altra tradizio-

2. ALI, Tariq. *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*, Verso, Londra, 2003.

ne almeno, oltre alla propria<sup>3</sup>. Considerando che nel XXI secolo, che è un'epoca di incontri mondiali in cui la probabilità che il cosiddetto "altro" si introduca nel nostro mondo è grandemente ampliata e favorita, è imperativo non solo essere consapevoli della propria tradizione e cultura, ma anche avere un certo livello di familiarità – se non di competenza – con la tradizione religiosa e la cultura dell' "altro".

Ma forse, nel momento stesso in cui ci sforziamo di diventare teologi mondiali, *dovremmo lavorare per preservare la diversità delle teologie*. In un'epoca di "mondializzazione" economica e culturale, in cui gli elementi che ci rendono omogenei sono molto più energici e influiscono piuttosto rapidamente sulle nostre vite, dobbiamo urgentemente cercare di far sì che il "locale" non soccomba di fronte al "mondiale" fino a un punto di non ritorno. Può esserci tuttavia una "unità nella diversità" ed è totalmente chiaro in questo contesto che la diversità richiede sempre unità e non viceversa. La diversità è la forma normale della natura o – in linguaggio religioso – la forma della creazione. *Dio ha voluto così come principio primario della creazione*.

E tra i segni di Dio vi sono la creazione del cielo e della terra e le variazioni di lingua e colore. "Veramente questi sono segni per coloro che sanno" (Corano 30, 21).

E di nuovo: "Oh, popolo, vi abbiamo creato da un uomo e da una donna, e vi abbiamo costituito in razze e tribù, perché vi conosciate gli uni con gli altri. Con certezza, tra voi, il più onorato agli occhi di Dio è il più retto" (Corano 49, 13).

In un'era di dominio mondiale delle forze del capitalismo, vediamo che si sta tentando di invertire questo principio: l' "unità

3. Citato in Paul KNITTER, "The Vocation of an Interreligious Theologian: My Retrospective on 40 Years in Dialogue", *Horizons* 31/1 (2004) 135-49. La citazione completa di Knitter è la seguente: "In qualunque tradizione, per essere un teologo – o, permettetemi di essere più preciso, per essere un teologo 'relativamente competente' – si deve essere, almeno in una certa misura, teologo di altra tradizione".

nella diversità” si è andata trasformando, a forza, in “diversità nell’unità”. In altre parole, l’unità (del consumismo e del materialismo che si suppongono essenziali) è considerata l’aspetto predominante soggiacente, e la diversità è considerata l’aspetto che ne deriva. Ciò si può constatare nell’impulso dato a ideologie come il “mercato mondiale”, l’“etica mondiale” e il “dialogo mondiale”. Le conseguenze di tali tentativi sono devastanti in molti modi. Nel passato, tali tentativi hanno prodotto un risorgimento della religione o un risorgimento *in nome* della religione. La soppressione della diversità con la speranza di creare una possibile per quanto cosmetica “unità” (di tutte le religioni, di tutte le culture o anche di tutti i mercati?) è pericolosamente poco realista. Secondo il Corano la diversità delle religioni è destinata a dare all’umanità una forma di bilancio tra varie comunità religiose. Ogni comunità, con molte altre, deve lottare per la pace, la giustizia, l’onestà e la rettitudine. E, in questo, ognuno diventa un modello per le altre. Le differenze sono lì perché si possa “competere” gli uni con gli altri nel fare il bene, che, nel suo risultato definitivo, dovrebbe essere il bene comune.

“A ciascuno di voi abbiamo prescritto una legge e un cammino aperto. Se Dio lo avesse voluto, vi avrebbe fatto un solo popolo, ma (il suo disegno è) mettervi alla prova in ciò che vi ha concesso; pertanto, *impegnatevi, come in una gara, in tutte le virtù*. La meta di tutti voi è Dio; è Lui che vi rivelerà la verità nelle materie su cui state disputando” (Corano 5, 48).

In modo simile a quello che il senso del mercato ci dice, che vi sono differenze rispetto al modo in cui il popolo compra, celebra, mangia e veste, dobbiamo renderci conto che la gente differisce anche nel modo in cui “crede” e in cosa. Più che l’unità di fede o teologia, quello di cui abbiamo bisogno è un’affermazione e un’unità *nell’accettazione delle differenze*. Queste stesse differenze, inoltre, dovrebbero affermarsi in modo divergente. Questa

sarebbe una vera unità nella diversità – un’unità nell’affermazione della diversità. Questa affermazione consiste principalmente nella necessità di rispettare, riconoscere e accettare particolarità, perché, come è evidente da tutti i dati (tanto esistenziali quanto empirici), la diversità – come principio di natura – esige unità, e non viceversa.

Anche così, il pensiero di avere una teologia “pluri-religiosa” comune è tentatore. La perplessità che si può riscontrare in questo testo non si deve in alcun modo a una mancanza di impegno e di dedizione verso ciò che Martin Luther King Jr. ha chiamato una “primordiale lealtà all’umanità nella sua totalità”, ma si deve piuttosto a un atteggiamento di prudenza di fronte *alla problematica di una uni-teologia di tutte le religioni del mondo*<sup>4</sup>. Secondo lo spirito delle parole del dr. King, tutti potrebbero essere d’accordo sul fatto che è certamente possibile e anche necessaria una dedizione primordiale ad azioni concrete che portino alla pace, alla solidarietà contro l’ingiustizia e alla difesa di valori umani universali, inquadrati nel contesto della teologia di ogni religione individuale. E ciò costituirà, in effetti, quello che approssimativamente potrebbe chiamarsi una “*teologia mondiale dell’impegno religioso*”, basata sull’azione, basata sulla regola d’oro: “Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te” (*Analects*, 15, 23).

4. La citazione completa è la seguente: “Ogni nazione deve sviluppare ora una lealtà primordiale verso l’umanità nella sua totalità, per preservare il meglio nelle sue società individuali”. Vedi Martin Luther KING, Jr., *The Trumpet of Conscience*, Harper & Row, New York, 1967, 19.

## TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE E LIBERAZIONE DELLA TEOLOGIA

di Raimon Panikkar •

*Eri povero e ho ascoltato  
il tuo grido (Mt 25)*

Sottoscrivo molto volentieri il lodevole sforzo – e contro corrente (i pesci vivi nel fiume nuotano contro corrente) – dell’ASETT per il progetto di questo libro. La brevità dello spazio mi obbliga a descrivere solo alcuni tratti del tema.

1. – La «Teologia della Liberazione» dovrebbe forse iniziare con la *liberazione della teologia*, tanto dal recinto (ghetto?) occidentale, quanto dalla costrizione della parola. Il *theos* fino ad ora consueto della teologia non è universale, come ci insegnano il giaini-

• **Raimon Panikkar** (Barcellona 1918-2010). Ha vissuto e studiato in Spagna, Germania, Italia e India. Dottore in Filosofia presso l’Università di Madrid (1946), dottore in Chimica presso la stessa Università (1958) e dottore in teologia presso l’Università Laterana in Roma (1961). Sacerdote dal 1946 ha esercitato pastoralmente in Barcellona, Salamanca, Madrid, Roma, Mysore e Varanasi. Ricercatore presso l’Università di Madrid, Mysore e Varanasi e professore in molte altre tra cui Montreal e Buenos Aires. È stato membro del Consiglio Superiore di Ricerche Scientifiche e co-fondatore di varie riviste di filosofia e cultura (*Arbor*, *Weltforum*, *Kairos*...). Primo segretario della Società Spagnola di Filosofia, lasciò l’occidente per recarsi in India ancora nel 1954. Ritornato in Europa, fu nominato “libero docente” presso l’Università di Roma e si dedicò all’insegnamento della Filosofia della religione. Fin dal 1966 ha diviso il suo tempo tra le Università di Varanasi, Roma ed Harvard. Nel 1971 fu nominato cattedratico di Filosofia Comparata della religione e Storia delle Religioni presso l’Università californiana di Santa Barbara, divenendo, in seguito, professore emerito. Ha tenuto conferenze e corsi in più di cento università di tutto il mondo. È autore di circa cinquanta libri in differenti lingue e più di trecento articoli che spaziano dalla Filosofia della Scienza alla Metafisica, dalla Religione comparata alla Indologia, molti dei quali tradotti in diverse lingue.

smo, il buddismo e le altre religioni. Nemmeno il *theos* cristiano è monoteista, bensì trinitario, ma neanche docetista. La Trinità non è triteismo; il che vuol dire che Dio non è Sostanza, bensì Relazione – nella quale ci troviamo noi e il Mondo (intuizione cosmo teandrica).

Non dimentichiamo che la storia occidentale è stata coloniale, generalmente in buona fede (che è la cosa più pericolosa), e i suoi protagonisti hanno *creduto* di difendere valori universali, spesso qualificati come «sviluppo», «civiltà» e persino giudeo-cristianesimo. La caratteristica fenomenologica del colonialismo è il convincimento del monoculturalismo, semplicemente inteso come esponente della cultura umana. La cosiddetta «globalizzazione» è un esempio di ciò – con radici così lontane come il mito della torre di Babele, che già allora YHWH si adoprò per farlo fallire. Nella Pentecoste non si parlava un'unica lingua, ma ciascuno parlava e capiva il suo dialetto. Sotto quest'aspetto, il *theos* della teologia, se non vuole diventare settario, non può limitarsi a essere unicamente il simbolo di chi afferma di essere credente perché crede di conoscere quello che per definizione è l'Infinito. Beati quelli che sono giunti all'agnosticismo infinito (*agnòsia*), afferma un Padre della chiesa cristiana.

Questa liberazione da parte della teologia implica anche la *liberazione del teologo* da ogni paura e timore, tanto da parte dei critici quanto da parte degli apologisti. Liberazione anche dal pessimismo e da una delle tentazioni più sottili nella quale possono inciampare i meglio intenzionati: voler trasformare questa terra in un paradiso – come aveva già previsto JHWH sistemando i suoi cherubini nella porta dell'Eden per evitare che, nel rimpianto del passato, l'uomo volesse tornare al progetto di fare della Terra un paradiso. Bisogna saper vivere in un mondo ingiusto. Ciò non vuol dire, in nessun modo evidentemente, che non dobbiamo sforzarci di creare un mondo più giusto a livello delle nostre forze; ma ci sollecita a *superare il mito della storia*, come la nostra mortalità ce lo ricorda e non per questo ci scoraggiamo. «Ogni

teologia è un'ermeneutica della speranza» (Gustavo Gutiérrez). Ma la speranza non appartiene al futuro, ma all'Invisibile.

2. – «Teologia inter-faith» è una espressione *ambigua*. La fede è una invariante umana: ogni uomo ha *fede*, che è la cosciente apertura verso l'ignoto, verso il Mistero. Usando un paradosso, la fede è la coscienza della nostra ignoranza. Ora, dobbiamo distinguere, anche se non le possiamo separare, la fede dalla *credenza*. Siccome siamo anche (sebbene non in modo esclusivo) esseri razionali, nel momento in cui siamo coscienti di questa nostra apertura verso l'Infinito, ci sforziamo di formulare quello che crediamo secondo le nostre categorie culturali e religiose, poiché siamo anche figli della storia. Così scaturiscono le credenze che sono diverse e possono essere persino contraddittorie. La confusione che esiste tra fede e credenza ha avuto conseguenze funeste per la storia dell'uomo. Il martire offre testimonianza della sua fede. Nessuno muore per una semplice credenza, salvo che creda che esista un vincolo infrangibile tra credenza e fede. In genere, la fede si esprime in un atto (come simbolo) piuttosto che in una confessione verbale. La fede se non è seguita dalle opere è morta (Gc 2, 17). Abbiamo un esempio nel rifiuto a voler sacrificare agli Dei nei tempi trascorsi della storia cristiana. Il fanatismo si caratterizza per via di questa confusione tra fede e credenza, la quale è poco meno che inevitabile quando la prima smarrisce la sua radice mistica e diventa ideologia. Forse il malinteso dipende dall'ambivalenza presente nel verbo credere che, al tempo stesso, costituisce la forma verbale di due sostantivi: fede e credenza.

Inoltre, l'espressione «inter-faith» disorienta, giacché sembra che suggerisca che si possa nuotare tra due acque e servire due signori (Mt 6, 24), poiché non si prende sul serio ciò in cui si crede – il che non significa che le credenze si rendono assolute, frutto dell'oblio della nostra *contingenza*. La fede ci fa toccare l'infinito, ma solo in modo *tangenziale*.

3. – L'espressione di qualsiasi proposito umano di avvicinarsi al Mistero dev'essere *confessionale*, sincera, personale e, pertanto,

relativa ai parametri culturali e religiosi del «confessore». Una fede non confessata e solo teoricamente formulata, non è una fede, e nemmeno lo è quando s'identifica con una dottrina. La canzone è una canzone solo quando si canta; la fede è fede quando questa si vive, tema ricorrente della Scrittura cristiana, perché il giusto vive della fede (Rm 1, 17; Ga 3, 11; Eb 10, 38, che ripete Ab 2, 4). Quando il *simbolo* degli apostoli, dovuto alle vicissitudini della cultura occidentale, diventò *dottrina* apostolica, iniziò la «microdoxia» cristiana; vale a dire, il suo riduzionismo, lo sminuire il Messaggio di Cristo. Dico Cristo e non Gesù (che per il cristiano è Cristo). Qualsiasi confessione (di fede) s'inserisce nel suo contesto e il contesto acquista un senso solo all'interno dell'orizzonte nel quale la confessione si compie. La *relatività*, inerente alla condizione umana (siamo contingenti) non è *relativismo* – che si annienta a se stesso nello stesso momento in cui si esprime. La fede è libera, a differenza dell'evidenza razionale. Due più due fanno quattro, e non ci sono altre soluzioni, una volta che si sono accettati i postulati nei quali si basa l'affermazione che, nel migliore dei casi, si fonda nell'infallibilità dell'evidenza, il che costituisce un circolo vizioso.

4. – La coscienza della relatività porta non solo al superamento del fanatismo, ma anche all'apertura verso l'altro e a lasciarci *fecondare* da lui. Questa fecondazione dà dei frutti se esiste l'*amore* – il quale sgorga spontaneamente quando siamo puri, vale a dire, quando siamo sgombri da pregiudizi. Pertanto, insieme all'affetto (amore) si genera la conoscenza, il che equivale a comprendere l'altro, cioè a entrare nel suo mondo. Ciò potrà sembrare non solo difficile, ma anche impossibile per chi non ha superato la ragione dialettica alla quale la scienza moderna ha abituato una piccola parte dell'umanità che crede di essere la rappresentante di tutto il resto per via del potere che ha conseguito. La dialettica è molto utile nel campo della logica, ma la vita umana non si può ridurre a questa come se il ragionamento dialettico ci rivelasse quello che è la realtà – che è poi il dogma di uno dei padri dell'Occidente, Parmenide di Elea.

Quello che ancora definiamo con il nome di teologia è una disciplina spirituale che richiede una piena consacrazione al proprio compito. Chi non ha fame né sete di giustizia è impossibilitato a fare il teologo, essendo la teologia una libera attività dello Spirito. San Paolo afferma, anche se in un altro contesto, che la *theo-logia* è libera, non è imprigionata (2 Tm 2, 9).

5. – La liberazione della teologia non è possibile senza l'interculturalità, dal momento che il mistero divino non è monopolio di nessuna cultura. E ogni cultura è cosciente dell'esistenza di un Mistero sul quale non possiede un diritto esclusivo. Le culture non sono "folklore"; sono diverse forme di *pensare*, di *essere*, di *vivere* (nel) il mondo e di avvicinarsi alla Realtà – uno dei cui simboli supremi è Dio. L'interculturalità non è multiculturalismo (non possiamo saltare sopra la nostra ombra), ma richiede l'apertura dalla nostra cultura contingente verso l'*altro*, non come se fosse un *aliud*, ma come se fosse un *alter* (l'«altera pars» di me medesimo). In caso contrario, nessuno potrebbe amare il prossimo come se stesso, bensì solo come un altro medesimo, con gli stessi «diritti umani» – come il radicato individualismo occidentale lo ha interpretato. Non era così irrazionale la diabolica idea che, come conseguenza, negava l'umanità agli indigeni (selvaggi) per così cacciarli e sfruttarli impunemente come degli animali.

6. – La «teologia» non può essere una specializzazione che ritrae la fisima, d'influenza scientifica, di voler classificare tutto – per così poter dominare meglio. La teologia è la vocazione di ogni uomo cosciente del posto che occupa nel cosmo e che desidera vivere l'umanità nella sua pienezza, utilizzando tutti i mezzi che sono alla sua portata. Ecco perché non può prescindere da nessun anelito umano e, indubbiamente, nemmeno dai desideri legittimi del corpo – che tante volte è stato ignorato da una certa spiritualità.

7. – La liberazione della teologia non è libertinaggio e nemmeno è il capriccio di alcuni teologi: è il frutto inerente dell'esercizio della *libertà* di coloro che resistono a lasciarsi incatenare dalle

strutture che gli stessi uomini hanno costruito. Ma la libertà non ha leggi, invece richiede la purezza del cuore – che è il requisito sul quale coincidono tutte le religioni-. La Verità ci renderà liberi, non il concetto che di essa abbiamo. La Verità si fa e si cammina in essa, afferma la scrittura cristiana (Cfr. Gv 1, 17; 3, 2. 4. 21; 8, 32, etc. ).

8. – In tal modo si è già suggerito il metodo della «teologia comparata». Si può coltivare solo da dentro e stando anche fuori; vale a dire, «convertendosi» all'altra (religione) senza abbandonare la propria. Ciò non può essere raggiunto dal pensiero dialettico, neppure se si riduce la religione a dottrina. La regola d'oro di ogni ermeneutica è che l'interpretato si riconosca nella nostra interpretazione e non è possibile formularla sinceramente se non siamo anche convinti che l'interpretato dichiari la verità – e noi insieme con lui. L'autentica «teologia» non si limita a proferire ciò che gli altri dicono o pensano se noi non condividiamo le rispettive affermazioni. La teologia non è una scienza astratta e semplicemente descrittiva. Ciò si chiarisce esplicitamente nel momento in cui non possiamo difendere un'opzione per i poveri se non viviamo la povertà – che oggi giorno non è esclusivamente di carattere monetario. Ribadisco che la teologia è un'attività compromettente e difficile. Per questa ragione è anche liberatrice.

9. – E così rispondo alla domanda se una teologia transconfessionale sia possibile. La cosa possibile e necessaria è che la nostra confessione sia aperta e non fanatica, umile e non apodittica, dialogica e non solipsista. La teologia è comunitaria, non oltrepassa le confessioni, ma le interpreta forse in modo differente, arricchendo in questo modo le rispettive ortodossie – cosa di per sé impossibile se la religione fosse solo una dottrina.

Ma non dovrei dilungarmi oltre in quello che è stata una delle principali attività della mia vita.

## CRISTOLOGIA “INTER-CREDENTE”: UNA POSSIBILITÀ O UN DESIDERIO?

di Peter C. Phan •

A prima vista, la “cristologia inter-credente” è una *contraddizione*, dal momento che, per definizione, la cristologia è una riflessione basata sulla fede riguardo la confessione cristiana in Gesù come Cristo. Tuttavia, in un’epoca globalizzata come la nostra e all’interno del contesto contemporaneo del pluralismo religioso, parrebbe che una tale riflessione teologica *non si possa elaborare soltanto in maniera confessionale*. Da qui, la questione della possibilità e della desiderabilità di una “cristologia inter-credente”. Con questa espressione non voglio suggerire semplicemente una cristologia ipotizzata dai cristiani basata sulla fede cristiana, in dialogo con il credo delle altre religioni, che potrebbe chiamarsi “cristologia dialogica”; ma piuttosto mi piacerebbe considerare la possibilità e la desiderabilità di *una cristologia elaborata volta per volta da cristiani e non cristiani*, idealmente insieme, basata su credenze e pratiche comuni delle differenti tradizioni religiose. Una simile cristologia

• **Peter C. Phan**, vietnamita, emigrò negli USA come rifugiato nel 1975. Dottore in teologia per l’Università Pontificia Salesiana di Roma e in filosofia e in teologia presso l’Università di Londra. Dottore *honoris causa* per la Chicago Theological Union. Iniziò ad insegnare a 18 anni nel collegio Don Bosco di Hong Kong. Negli USA ha insegnato presso l’Università di Dallas, Texas, presso la Catholic University of America in Washington, dove occupa la Warren-Blanding Chair of Religion and Culture; nella Union Theological Seminary di New York, nel Elms College di Chicopee, MA, nel St. Norbert College De Pere, WI e nella Georgetown University di Washington dove occupa attualmente la Ignacio Ellacuria Chair of Catholic Social Thought. Inoltre partecipa all’East Asian Pastoral Institute di Manila e al Liverpool Hope University di Inghilterra. È il primo presidente non inglese della Catholic Theological Society of USA. È il coordinatore della serie *Theology in Global Perspective* della Orbis Books e della collana *Ethnic American Pastoral Spirituality* della Paulist Press.

*non sostituisce* né la cristologia classica, basata esclusivamente sulla Bibbia e sulla Tradizione cristiana, che conserva la sua necessità e la sua validità, né la cristologia dialogica, che considera il credo cristiano in Gesù come normativo e cerca di arricchire se stessa partendo dalle percezioni delle religioni non-cristiane.

Questo breve saggio, all'interno del pochissimo spazio disponibile e data la sua natura altamente sperimentale, vuole essere più un manifesto programmatico che un'elaborazione sistematica di una cristologia inter-credente. Inizio riflettendo sulle condizioni di possibilità per tale cristologia, sui suoi limiti e sulla sua desiderabilità. Poi sottolineo le sue caratteristiche più importanti. Infine faccio riferimento ad alcuni lavori pionieri separati che puntano verso una cristologia inter-credente.

### **Cristologia inter-credente: possibilità, limiti, desideratum**

La possibilità di una cristologia inter-credente si iscrive necessariamente nel tipo di dialogo interreligioso nel quale i partecipanti rispettino sinceramente le differenze e cerchino di comprendere le religioni differenti dalla propria così come esse si presentino, nei propri termini, evitando di interpretarle attraverso la lente delle proprie categorie e del proprio sistema di fede.

Certamente, queste differenze non escludono i fattori comuni, o almeno analoghi, tra le religioni, però non si devono nascondere, né tantomeno omogeneizzare. Come se fossero semplicemente dei diversi modi di parlare di Dio o dell'Assoluto o del Reale. Per quanto riguarda la possibilità di una cristologia inter-credente, si obietterà immediatamente che la "cristologia", per definizione, è una *categoria cristiana* e pertanto, se si chiama "cristologia" l'iniziativa proposta inter-credente, viola già il principio ermeneutico menzionato anteriormente. L'obiezione è corretta, però si può ovviare con le seguenti considerazioni.

In primo luogo "Cristo", sia come termine che come concetto, non si restringe "di per sé" alla cristianità; si trova anche nel giuda-

smo (il “messia”) e la figura di Gesù è presente anche nel Corano. Di conseguenza, almeno per quanto riguarda il giudaismo e l’islam, una cristologia inter-credente è legittima e non impossibile, a prima vista. In secondo luogo, è possibile parlare di “cristologia” senza imporre come punto di partenza e come regola del discorso interreligioso le affermazioni cristiane su Cristo, come quelle sulla sua divinità, la sua resurrezione, il suo ruolo unico e universale di salvatore, ecc. ., seppure i cristiani-in-dialogo non debbano nascondere queste esigenze. In altre parole, è possibile discutere il *significato* di una affermazione (che si riferisce alla *conoscenza*) e quindi arricchire la nostra comprensione della stessa, senza però affermare allo stesso tempo che sia *veritiera* (la qual cosa è un esercizio di *giudizio*). In questa tipo di cristologia inter-credente che, utilizzando la distinzione di Bernard Lonergan sulle specialità funzionali in teologia, si muove nell’ambito del “sistematico” o metodologico e non del “dottrinale”, non si negano a priori le pretese cristiane su Cristo. Vengono assunte teologicamente, però poste metodologicamente tra parentesi, con il fine di arrivare ad una comprensione più profonda e pluralista di ciò che è Cristo, basata su ciò che il cristianesimo e le altre religioni dicono sullo stesso “Cristo”. In terzo luogo, parlando strettamente, così come un cristiano parla di “cristologia” inter-credente, un buddista può parlare a tutto diritto di una “buddologia” inter-credente, un indù parlerà di una “Krisnologia” inter-credente, un musulmano di una “coranologia” inter-credente o forse di una “maomettologia” inter-credente, un sik di una “gurologia” inter-credente e via dicendo.<sup>1</sup> Il punto chiave di una cristologia inter-credente non è dimostrare che il Cristo dei cristiani è l’unico, l’universale e superiore a tutti gli altri personaggi religiosi o viceversa. In linea di principio, una dimostrazione razionale di tale pretesa non è possibile, dal momento che è essenzialmente una affermazione di

1. Riguardo la distinzione di LONERGAN, vedere il suo *Metodo in Teologia*, Sígueme, Salamanca, 2006. Vedi traduzione italiana: *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma, 2001

fedè. Piuttosto, l'obiettivo è ottenere *una comprensione di Cristo così profonda e diversa per quanto sia possibile*, basata sulle affermazioni più disparate e anche contraddittorie delle varie religioni riguardo ciò che costituisce "Cristo" come un essere concreto (per es. Siddhartha Gautama, Gesù di Nazareth o Maometto).

Concepita così, la cristologia inter-credente ha dei *limiti*, senza dubbio. Il più evidente è che non è una cristologia dogmatica e, di conseguenza, coloro che cercano una cristologia ortodossa la giudicherebbero teologicamente inappropriata e addirittura eterodossa alla luce della cristologia calcedoniana, per esempio. Non è nemmeno una "cristologia storica", una "cristologia dal basso", o una "cristologia ascendente", dal momento che non è basata né sul racconto dei vangeli della vita e del ministero di Gesù, né è disegnata per dimostrare che Gesù è la Parola di Dio che si è fatto uomo. In questo senso, alla cristologia inter-credente manca la specificità storica caratteristica, per esempio, della cristologia della liberazione, nei suoi vari colori (per es. nera, latinoamericana, asiatica, femminista, ecologista, ecc. ). Infine, non occupa la funzione apologetica di una "cristologia trascendentale", come la proposta di Karl Rahner, che cercava di spiegare le condizioni della possibilità di una fede in Gesù come Cristo, basandosi sulla metafisica della conoscenza e dell'amore umano.

Ciò nonostante, la cristologia inter-credente, pur essendo distinta dalle tre cristologie menzionate, non le esclude, anzi le aiuta a chiarire meglio alcuni dei suoi concetti chiave, uno dei quali è per l'appunto "Cristo". Considerato il carattere del nostro tempo, pluralista dal punto di vista religioso e la urgente necessità di una mutua comprensione e collaborazione tra i seguaci di differenti religioni, tale cristologia inter-credente può essere un *desideratum* (una realtà augurabile), se non una *necessità imperiosa* per la teologia contemporanea. A priori non si può stabilire, né si dovrebbe rifiutare, se sia fattibile oppure no, semplicemente a causa dei suoi errori e delle sue potenziali debolezze. Per lo meno si può provare un abbozzo delle sue linee generali.

## Lineamenti di una cristologia inter-credente

Il concetto centrale che si deve elaborare in una cristologia inter-credente è, certamente, il concetto di “Cristo”. E qui nasce immediatamente una sfida apparentemente insuperabile. La parola “Cristo”, ed in maniera più cruciale il concetto di “Cristo” – almeno così come lo si intende nel cristianesimo – non vengono accettati da tutte le tradizioni religiose e, dove si usa, non è un concetto nemmeno lontanamente univoco. Ne emerge che un compito importante di una cristologia inter-credente consisterebbe nel determinare il significato di “Cristo” e il suo posto, se ne ha uno, in una particolare religione. In questa elaborazione concettuale di “Cristo”, la comprensione cristiana di Gesù come “Cristo” – come abbiamo segnalato sopra – può rivestire un ruolo euristico, però non normativo. Deve correlarsi con concetti e immagini presenti in altre religioni che mostrano significative somiglianze o analogie funzionali riguardo a ciò. Una comprensione nuova e ampliata di “Cristo” può pertanto interpretarsi partendo da questi concetti e immagini correlati criticamente e il risultato potrebbe chiamarsi *cristologia “comparativa” o “inter-credente”*.<sup>2</sup>

Per iniziare, quali sono le caratteristiche principali del concetto cristiano di Cristo? Una risposta chiara a questa domanda è impossibile, dal momento che è riconosciuto in modo universale che il Gesù dei vangeli non combacia con nessuna descrizione. Egli è, seppure non nel significato normale delle parole, sacerdote, profeta, veggente apocalittico, rabbino, maestro di saggezza, autore di miracoli, capo politico. Agli occhi degli esperti nel Nuovo Testamento, come Colin Greene nelle sue note, Gesù era, in maniera diversa, un “cinico”, un mistico, un guaritore, un *hasid*, un profeta o il profeta escatologico, un riformatore, un saggio, la saggezza in persona e un/il messia.<sup>3</sup> Fino ai tempi moderni la

2. Riguardo la teologia comparativa, vedere Francis X. CLOONEY, State University of New York Press, Albany 1993, specialmente 153-208.

3. GREENE, Colin. *Christology in Cultural Perspective: Marking Out the Hori-*

cristologia – continua dimostrando Greene – pone enfasi su Gesù come il Logos eterno fatto carne (cristologia cosmologica), come il “Signore dei signori ed il Re dei re” (cristologia politica) e come il nuovo Adamo (cristologia antropologica).<sup>4</sup> Qui il mio interesse non si ferma nel mostrare come la modernità e la post-modernità abbiano sfidato e corretto queste tre cristologie tradizionali<sup>5</sup>, ma piuttosto nell'utilizzarle come trampolino per abbozzare una cristologia inter-credente.

Mi arrischio a suggerire che, come sottesa a queste cristologie divergenti, c'è l'idea che, in qualche modo, in Gesù – comunque si interpreti il suo ruolo storico – si conceda agli esseri umani la possibilità di realizzarsi e di raggiungere la loro meta ultima, fenomeno che nel linguaggio teistico è riferito come unione con Dio e nel linguaggio non teistico come auto-trascendenza (per es. liberazione, illuminazione, salvezza, redenzione, trasformazione, ecc. ). Ciò è centrale per la nozione di “Cristo”, all'infuori della forma concreta e storica nella quale si realizza tale possibilità di autorealizzazione. La questione fondamentale è pertanto se tale nozione si trova in altre religioni al di fuori del cristianesimo (la cui risposta è naturalmente affermativa) e come la si può utilizzare per costruire una cristologia inter-credente.

In relazione alla nozione di Cristo c'è l'idea di un potere soprannaturale e sovrumano (chiamato “Spirito Santo”) attraverso cui Cristo porta avanti la sua missione di condurre gli esseri uma-

*zons*, Edermans, Grand Rapids, Mich, 2003, 6-15.

4. Id., 3071.

5. Per questo, vedere lo studio di GREENE citato sopra. Oltre a questo, sono utili gli studi contemporanei di cristologia. Per il nostro proposito, i seguenti sono specialmente utili: Anton WESSELS, co, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1990; Volker KÜSTER, trans. John BOWDEN, Orbis, Maryknoll, NY, 2001; Clinton Bennet, Continuum, London 2001; Veli-Matti KÄRKKÄINEN, Baker, Grand Rapids, Mich. 2003; Gregory A. BARKER, ed., Orbis, Maryknoll, NY 2005; Michael AMALADOSS, *The Asian Jesus*, Orbis, Maryknoll, NY 2006. Di quest'ultima opera esiste una traduzione italiana dal titolo: *Il volto asiatico di Gesù*, EDB, Bologna, 2007.

ni e il cosmo alla loro piena realizzazione. La fede cristiana confessa che questo potere sovrumano è un dono di Cristo risorto e che questo potere personale, unito al Padre ed al Figlio, costituisce la Trinità. Per descrivere il potere trasformatore dello Spirito sono stati utilizzati vari simboli ed immagini, tali come soffio, vento, fuoco, acqua e colomba. Dal momento che lo Spirito è quel potere attraverso il quale sia lo stesso Cristo che tutti gli esseri umani raggiungono le proprie mete, è teologicamente appropriato introdurre la cristologia a partire dalla pneumatologia.<sup>6</sup>

Di fatto, metodologicamente, dal punto di vista cristiano, la cristologia, specialmente quella inter-credente, ha più senso se cominciamo dallo Spirito e poi passiamo al Figlio e terminiamo con il Padre<sup>7</sup>. Dal momento che lo Spirito non si incarna in nessuna persona storica particolare, è più facile incontrare analogie – non entità identiche – per il concetto cristiano di Spirito in religioni non cristiane, come *atman/brahman* nell' induismo *advaita*, *shakti* nell' induismo classico, *antaryamin* nell' induismo *bhakti*, *ch'i* nel taoismo e confucianesimo, lo *yin* della polarità *yin-yan*, e spirito in generale.

Non bisognerebbe nemmeno limitare una pneumatologia inter-credente partendo da fonti religiose e filosofiche. Dal momento che lo Spirito si associa alla libertà, è servito spesso come

6. Uno dei migliori studi di teologia contemporanea dello Spirito Santo è quello di KIM, Kirsteen., Maryknoll, NY 2007.

7. Io stesso nel 1988 ho scritto: "Relativamente alla struttura del trattato della Trinità, suggerisco di cambiare l'ordine tradizionale. Invece di cominciare con il Padre e poi passare al Figlio e terminare nello Spirito Santo, dato il principio che dovremmo radicare la nostra teologia trinitaria nelle nostre esperienze di salvezza, dovremmo iniziare con le esperienze dello Spirito Santo di ogni giorno e poi mostrare come questo Spirito sia lo Spirito di Gesù e terminare con la rivelazione di Gesù del mistero di Dio Padre". Vedere Peter C. PHAN; Orbis, Maryknoll, NY 2004), 38. Mi è gradito osservare come Kim scriva in una linea simile: "Possiamo proporre con maggiore senso il messaggio evangelico se cominciamo dallo Spirito e non dal Gesù storico. E, in fondo, la missione dello Spirito precursore è preparare il mondo per ricevere Cristo".

la fonte e l'ispirazione della rivoluzione e della lotta per ottenere indipendenza personale e nazionale.<sup>8</sup>

Questa cristologia inter-credente, come implica il suo nome, si forgerà nel crogiolo del dialogo interreligioso. Tuttavia la parola dialogo non si riferisce principalmente allo scambio tra élite ed esperti religiosi, scambio nel quale alcuni temi dogmatici, come la singolarità e l'universalità di Cristo, sono ampiamente rappresentati. È piuttosto un dialogo di vita condivisa, di azione comune e di esperienze religiose condivise tra persone di credo differenti; questo triplo dialogo è quello che determinerà quali temi in cristologia saranno rilevanti e significativi per una cristologia inter-credente e che contorno prenderà.

### **Precursori della cristologia inter-credente**

Una cristologia inter-credente è essenzialmente una cristologia dello Spirito o pneumatologica, che consiste in un'elaborazione del lavoro di Gesù come Cristo in virtù dello Spirito, favorendo l'unione dell'umanità con Dio e/o la realizzazione umana di se stesso. Prendendo la pneumatologia come suo presupposto, la cristologia inter-credente può procedere per prendere in considerazione i molti titoli che sono stati attribuiti a Cristo nella tradizione cristiana e per indagare se, anche nelle religioni non cristiane, si trovino attributi simili. Questo non per stabilire la sua equivalenza concettuale e ancor meno la sua veridicità, ma piuttosto per ottenere una comprensione più completa di ciò che significa Cristo. Si è già accennato alla figura di Cristo nel giudaismo e nell'islam, e vi sono molti studi su questo tema.<sup>9</sup>

8. Questo è particolarmente vero riferito alla Corea. Vedere KIM, Maryknoll, *Orbis*, 2007, 112-121.

9. La letteratura è immensa. Riguardo a Gesù nel giudaismo, si vedano gli ampi articoli di Susana HESCHEL, e Jacob NEUSNER, in BARRER, ed., 149-160 e 166-172 rispettivamente. Riguardo a Gesù nell'islam, vedere Muhammad Ata ur-RAHIM, *Tahrìke Tarsile Qur'an*, Inc., Elmhurst, Nueva York 1991) e Tarif

Sono anche numerosi gli studi comparativi tra Gesù e Krisna, tra Gesù e Confucio, tra Gesù e altre figure religiose.<sup>10</sup> C'è un'ironia nello sviluppo di tale "cristologia" inter-credente ed è che i pionieri più significativi non furono cristiani, ma indù. Furono influenti gli scritti di Sri Ramacrishna, Swami Vivekananda, Keshub Chunder Sen, Monadas Gandhi, Swami Akhiananda e Sarvepalli Radhakrishnan che sono ben noti tra gli indù cristiani, Mnilal C. Parekh y Bhawami Charan Banerji (conosciuto anche come Bralmabandhab Upadhyaya).<sup>11</sup> Tra i capi buddisti contemporanei sono ben noti i lavori del Dalai Lama e di Tic Nhat Hanh, monaco buddista Zen vietnamita.<sup>12</sup> Tra i teologi cristiani contemporanei M. M. Thomas<sup>13</sup>, Stanley Smartha<sup>14</sup>, Gleorge M. Soares-Prabhu<sup>15</sup>, Raimon Panikar<sup>16</sup>, Samuel Ryan<sup>17</sup>, Michael Amaladoss<sup>18</sup>, Alloysius Pieris<sup>19</sup>, Roger Haight<sup>20</sup>, ThomasThangaraj<sup>21</sup>, teologi *Minjung*, e donne teologhe dell'Asia<sup>22</sup> – per citarne soltanto alcuni –, hanno offerto riflessioni valide su come si possa costruire una teologia inter-credente. Tale cristologia è comunque agli inizi, però il suo futuro sembra promettente.

KHALIDI, Harvard University Press, Cambridge, MA 2001.

10. Per una prospettiva generale, vedere Clinton BENNET, Continuum, NY 2001, 292-344.

11. Si vedano gli studi di M. M. THOMAS, Christian Literature Society, Madras 1970 e Stanley SAMARTHA, IISRS, Bangalore 1974.

12. Vedere il Dalai LAMA, Wisdom Publications, Somerville, MA 1996; Thich NHAT HANH, Riverhead Books, Nueva York 1995; Riverhead Books, Nueva York 1999. Vedere anche Marcus BORG, Ulysses Press, Berkeley, CA 1997.

13. Vedere la sua opera citata.

14. Vedere la sua opera citata.

15. Vedere George M. SOARES-PRABHU, Orbis, Maryknoll, NY 2003.

16. Raimon PANIKAR, Westminster/John Knox, Louisville 1993.

17. Samuel RYAN, Orbis, Maryknoll, NY 1978).

18. Michael AMALADOSS, Orbis, Maryknoll, NY 2006

19. Aloysius PIERIS, Orbis, Maryknoll, NY 1988).

20. Roger HAIGHT, Trotta, Madrid 2007.

21. Thomas THANGARAJ, Abingdon Press, Nashville 1994.

22. Vedere Muriel OREVILLO-MONTENEGRO, Orbis, Maryknoll NY 2006.



# VERSO UNA TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO CRISTOLOGIA DELLA LIBERAZIONE DELLE RELIGIONI

di *Aloysius Pieris* •

Una «teologia del pluralismo religioso» cristiana ha due obblighi: fedeltà a quel che è unico nella fede cristiana e giustizia nei confronti della singolarità delle altre religioni. Però i teologi che promuovono questo ideale non sono unanimi riguardo a ciò che costituisce la singolarità del cristianesimo! Pertanto, mi permetto che le due parti del mio discorso ruotino intorno a due confessioni cristologiche che, dal mio punto di vista, definiscono l'essenza del cristianesimo<sup>1</sup>. Qualche altro punto di vista, non affine al mio, ha formato la base per questa presentazione, nella quale cerco di chiarire e confermare la “teologia della liberazione delle religioni”, che alcuni di noi difendono e portano avanti qui in Asia<sup>2</sup>.

## 1. La “religiosità comune” che giustifica il pluralismo religioso

Jude Lal Fernando è entusiasta della tesi di Regina Schwartz, secondo la quale la dimensione costitutiva della rivelazione biblica (quasi un canone dentro un canone) è data dal pluralismo e dal-

• **Aloysius Pieris** è direttore del centro di Studi Tulana in Kelaniya, Sri Lanka. Ha conseguito il dottorato in Studi Buddisti, il primo concesso a un non-buddista, dall'Università dello Sri Lanka. Cattedratico di teologia in varie Università, ha insegnato tanto in facoltà cattoliche quanto protestanti. Scrittore prolifico, ha scritto, tra altri, *Il volto asiatico di Cristo. Note per una teologia asiatica della liberazione* (originale 1986).

1. Come si dimostra nella mia monografia, «Christ Beyond Dogma: Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor», 25, 2000, 187-231. In spagnolo: 52/XVIII (gennaio 2001) 3-32 e 53/XVIII (maggio-agosto 2001) 107-124.

2. Vedere A. PIERIS, Kelaniya 1999; Versione spagnola: Bilbao 2005; «Lo Spirito Santo in Asia», (Eds. M. Amalados and R. Gibellini), Editrice Queriniana, Brescia, 2006, 383-410.

la pienezza offerta attraverso tutta la creazione all'umanità e dal regalo della terra che non deve mai essere suddivisa e posseduta come proprietà privata, ma che deve essere goduta da tutti<sup>3</sup>.

Lasciatemi completare il quadro di Fernando menzionando ciò che omette: il "parco di piacere" che questo cosmo era destinato ad essere (Gn 2, 10) con la sua vegetazione, che avrebbe fornito al corpo gli alimenti e la gratificazione estetica (Gn 2, 9). Pertanto, tutto il dolore e la sofferenza sono causati dall'ingiustizia e dalle disuguaglianze che derivano dalla violazione e dal vizio di questo ordine cosmico di pienezza, pluralismo e piacere!

Però questa visione, con tutto il rispetto per Fernando e Schwartz, non è prerogativa *unica* della rivelazione biblica: è l'*ideale comune* della maggior parte delle grandi religioni e di tutte le religioni primitive. È la rivelazione universale e originale che si tramanda al giorno d'oggi nelle culture tribali e nei clan che ancora sopravvivono in molti luoghi dell'Asia, dell'Africa e dell'America; è il frutto primordiale del processo evolutivo nel quale la bestia ominide fu umanizzata dall'*uomo religioso*; ed è una *visione pre-biblica ed extra-biblica* che permeò le Scritture Ebraiche, rimandando a Yahvé, che era stato *precedentemente* riconosciuto come un Dio di giustizia e di libertà, un compagno fedele in una campagna anti-schiavitù (Ex 20, 1-3). Però, nella visione biblica di questa spiritualità primordiale, Dio ci considera "corresponsabili" (Gn 1, 26) con Lui nel prendersi cura di questo ordine cosmico, sano di un'abbondanza condivisa e ci tratta come "co-creatori", chiamandoci a "lavorare" la natura a beneficio dell'essere umano (2, 5-15). Dio è pertanto nostro compagno nella lotta contro la plutocrazia, che produce scarsità e sofferenza in un mondo destinato ad essere un paradiso di pienezza e piacere.

Come studioso biblico asiatico, che conosce il forte simbolismo dell'antica cultura asiatica, ho appreso (rispetto a Schwartz e

3. Jude LAL FERNANDO, «God of Plenitude and Meditation on Conscience: Subverting Religious Narratives for Peaceful Coexistence», in: J. O'Grady and P. Scherie, LIT Verlag, Münster 2007, 369-377.

Fernando) che la catena di violenza iniziata da Caino riflette una “crisi di fratellanza” risultata da uno sfruttamento della natura in una “civiltà” fondata su tendenze compulsive innate (il serpente, la polvere), che possono esaurirsi nel costruire una megalopoli (simbolizzata da Enoch); al contrario Abele rappresenta la libertà dalle compulsioni e una spiritualità cosmica che assicura l’abbondanza e le felicità<sup>4</sup>.

Sfortunatamente, alcuni teologi creazionisti occidentali trovano questa spiritualità soltanto, per la prima volta, nella Bibbia, forse perché la cristianità *non-biblica* nella quale si convertì l’Occidente molti secoli or sono eliminò la versione occidentale dalla sua prima religiosità, come se si fosse trattato di una superstizione o di una mera adorazione della natura. Il grano fu separato dall’erbaccia. Il cristianesimo che essi portarono in Asia adottò lo stesso atteggiamento negativo nei confronti delle religioni primitive asiatiche, come hanno enfatizzato e criticato i vescovi asiatici<sup>5</sup>. Anche la scienza e la tecnologia sviluppate dall’Occidente dopo la visione cartesiana dell’ “uomo che sfrutta la natura”, hanno cancellato dalla storia la memoria di una “alleanza cosmica umana” dei tempi antichi. Il risultato è una *tecnocrazia* unita ad una *mondanità secolare* (mondanità di questo mondo), che ora si sta inghiottendo la sacra mondanità delle religioni cosmiche asiatiche. I segni dei tempi richiamano i difensori di entrambe le versioni, quella biblica e quella non-biblica, della spiritualità cosmica, ad unire le forze per resistere a detta tecnocrazia (e a detto cristianesimo) ed evitare che produca scarsità laddove c’è abbondanza<sup>6</sup>.

*Questa religiosità cosmica, pertanto, dovrebbe essere la base co-*

4. Shirley LAL WIJEYSINGHA, «Cain and Abel: Brotherhood in Crisis», I/2 (July 2007), 45-52. Qui l’autore ha utilizzato il lavoro di ricerca non pubblicato di J-L. SKA, Roma 1986, con il suo permesso.

5. *FABC Papers*, 81 (Hong Kong), 25.

6. Vedere A. PIERIS, «Asian Reality and the Christian Option: A Plea for a Paradigm Shift in Christian Education in Asia», (Colombo), Vol. xxxii-xxxiii, 2005-6, [158- 196], 171-77.

*mune sulla quale tutte le religioni debbano incontrarsi e celebrare il pluralismo religioso come un regalo per l'umanità, apprezzando e promuovendo l'identità irripetibile di ciascuna religione.* Coloro che non mettono in pratica questa spiritualità comune sono i fondamentalisti anti-religiosi e anti-pluralisti, responsabili degli attuali conflitti interreligiosi! Sono coloro che invocano i vari "ismo" (come il teismo, l'ateismo o qualsiasi altro) per giustificare le loro intenzioni monocratiche. In qualsiasi storia, compresa la storia di Israele riportata nella Bibbia, invocare in modo idolatrico la volontà divina per giustificare la violenza viene criticato dall'interno della religiosità cosmica. La radice di tutta la violenza non è nelle ideologie invocate da questi fanatici, ma nell' "avarizia che è l'idolatria" (Col 3, 5).

Nella spiritualità delle beatitudini di Gesù, un asiatico sente l'eco di una spiritualità cosmica comune a tutte le religioni: "la vita piena" (beatitudine) nel condividere l'abbondanza della natura come gli uccelli dell'aria e i fiori del campo, *senza accumulare, senza ansia* (Mt 6, 19-34). Qui la spiritualità comune a tutte le religioni riposa nel quadro di un teismo biblico: un esercizio di "fede" (*'emuna*, che significa fiducia libera da ansia) in un Dio Padre-Madre che è "fedele" (*'emet*, o assolutamente affidabile). E pertanto la fiducia in un tale Dio esclude qualsiasi fiducia in altri "dei" (Es 20, 2-3), dei simbolizzati da Mammona, che è "ricchezza non condivisa" così come la «*assolutizzazione di ciò che è relativo*» (come il colore e la casta, la religione e la razza, la lingua e la terra). Dal momento che questa idolatria è "avidità" (Col 3, 5), comprendiamo che questi asiatici devoti che non credono in Dio, nel senso biblico, rifiutano Mammona anti-idolatricamente, nel senso che difendono la vita senza cupidigia, il che è la condizione *sine qua non* per poter condividere l'abbondanza. E così il "conflitto tra Dio e Mammona" è la formula tipicamente cristiana di una eredità comune religiosa. Pertanto la nostra fede in una Parola incarnata, crocifissa e risorta deve culminare in una confessione cristologica: *Gesù è la antinomia irrevocabile tra Dio e Mammona.*

## 2. Unicità del cristianesimo: “Gesù, patto di Dio per la difesa dei poveri”

Dovunque i clienti del denaro-Diavolo minacciano di sostituire la pienezza, il pluralismo e il piacere, rispettivamente con la penuria, la plutocrazia e il dolore, attraverso lo sfruttamento e l'accumulo, Yahvé non può rimanere neutrale, perché è legato da un'alleanza che lo identifica con le vittime di quella scelta peccatrice: *l'alleanza con gli schiavi fuggitivi dall'Egitto, diventata legge sul Sinai e rinnovata da Cristo sul Calvario*. Non ci sorprende che la giustizia che reclamano i poveri in almeno 40 salmi, come spiega Lyonnet<sup>7</sup>, sia una chiamata all'*amore di Dio e alla sua fedeltà verso i poveri*, in evidente contrasto con l'atteggiamento di Dio verso gli oppressori, che è di “rabbia” (*orge tou Theou*), la rabbia delle vittime assunta da Yahvé, loro alleato difensore. Il nostro contributo *singolare* al dialogo interreligioso è confessare che *Gesù è il patto-difesa di Dio con i poveri*, non soltanto a parole, ma anche unendosi attivamente nella difesa divina dei poveri<sup>8</sup>. Questa azione non è mai stata una minaccia per le altre religioni, perché la sua intenzione non è la conversione degli altri devoti al cristianesimo, ma la conversione dall'ordine di scarsità indotta a un'abbondanza condivisa. Tutte le persone religiose possono unirsi in questa lotta senza porre in pericolo la propria fede.

Io avrei smesso di essere cristiano se il Dio della Bibbia fosse incapace di questa rabbia che minaccia con il fuoco dell'inferno gli oppressori nel nome delle vittime senza voce, non per distruggerli per sempre (questo sarebbe odio), ma per esigere la loro conversione e portare aiuto ai diseredati.

Perché la *rabbia profetica è espressione dell'amore redentore*.

7. S. LYONNET, (Lectures given in 1968), 1971, reprint 1977.

8. Sviluppato ampiamente nel mio «Christ Beyond Dogma: Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor», 25, 2000, 187-231. Versione spagnola: , 52, (XVIII), Gennaio 2001, 3-32 (Parte prima); 53, XVIII, Maggio-Agosto, 2001, 107-124 (Parte seconda).

La parabola del Giudizio finale (Mt 25) è una buona notizia per i poveri, perché la minaccia del fuoco eterno smuova i ricchi dalla loro compiacenza nei confronti delle suppliche dei loro fratelli e sorelle. Il Dio delle Scritture ebraiche e cristiane non si rivolge ai potenti e ai diseredati con lo stesso linguaggio; e nemmeno noi dovremmo farlo! Gli Hitler, i Pinochet, i Bush possono dire la loro perché mancano i pastori che annuncino Gesù Cristo come difensore del Patto di Dio che difende gli oppressi! Perché i fondamentalisti cristiani smorzano il concetto di “ira di Dio” rendendolo spirituale e facendolo scomparire dalla giustizia dell’Alleanza divina, così che la violenza nei confronti dei poveri sparisca dalle preoccupazioni del *loro* Dio e delle *loro* teologie di “espiazione” (placarsi dell’ira di Dio).

Ciò che i fondamentalisti hanno fatto con un evangelismo deviante, noi *dialogisti* lo potremmo fare con un genuino pacifismo. Paul Knitter, nel sincero processo fatto per cercare di adattare la critica buddista di Thich Nhat Han e di Rita Gross alla teologia della liberazione, esprime un certo malessere di fronte ad espressioni aggressive come la parola di Jon Sobrino dell’ “anti-Regno” o il mio riferirsi all’Alleanza come un “patto di difesa” tra Dio e il povero<sup>9</sup>, arrivando a dire che una teologia di liberazione asiatica basata sull’Alleanza di Dio con i poveri si sbaglia nell’integrare la nozione dell’ira divina contro i trasgressori, perché questo è offensivo per gli asiatici non cristiani. Questa specie di malessere si riconduce a tre fonti.

La **prima** è la confusione tra *rabbia* e *odio*. L’amore misericordioso cristiano comprende la rabbia profetica ma esclude il rancore. Il consiglio apostolico di “arrabbiarsi senza peccare” (Ef 4, 6) suggerisce che c’è uno spazio legittimo per la rabbia senza odio nella vita del cristiano. Thich Nhat Han e altri critici buddisti dovrebbero ricordare che anche le Scritture buddiste permettono al

9. Paul KNITTER, «Is God’s Covenant with Victims a Covenant against Oppressors? Aloysius Pieris and the Uniqueness of Christ», in R. Crusz, M. Fernando & A. Tillekratna, EISD, Colombo, 2004, 195-208.

monaco santo di “ardere” di santa indignazione contro i propri colleghi che si sbagliano (Vinaya III, 137, 138), suggerendo che anche il buddismo distingue tra rabbia e odio.

La **seconda** fonte delle obiezioni è il metodo includente della lettura incrociata delle Scritture, che molte volte conduce ad un dialogo interreligioso, una assurdità metodologica che io ho già illustrato con esempi tratti dai testi dello stesso Thich Nhat Han<sup>10</sup>. Compromettere il carattere distintivo del cristianesimo in nome del dialogo interreligioso significa eliminare totalmente uno degli interlocutori! Perché qui stiamo trattando un elemento non negoziabile della Bibbia, così come il non-teismo, caratteristico del Buddismo Theravada, non è negoziabile. Le differenze che non si possono conciliare sono una dimensione costitutiva del pluralismo.

Una **terza** fonte di confusione è il fallimento nel comprendere la natura della *strategia difensiva divina* illustrata nell’incarnazione, nella crocifissione e nella resurrezione del Verbo, mediante la quale Dio e le vittime dell’ingiustizia costituiscono una sola alleanza e, pertanto, una realtà salvifica. E così, in Gesù, troviamo entrambi i soci dell’alleanza, Dio e i poveri, dimostrando due modalità di resistenza alla violenza; da una parte Dio che scaglia la sua ira contro quelli che sfruttano gli altri, e dall’altra perdona i suoi persecutori. Nella sua vita e nel suo operare, vediamo l’ira di Dio abbattersi su coloro che attaccano il debole, però nella sua passione e morte possiamo vedere Dio *che si identifica* con gli oppressi in maniera tanto indistinta che si trasforma in uno di loro e si azzarda a sfidare i suoi oppressori sopportando le atrocità della tortura fino alla morte. E in questo modo impresse negli annali della storia dell’umanità il fatto che è un *deicidio* rubare ai poveri la loro vita! Questo tipo di Dio e questo tipo di impegno divino con i poveri, rivelati in Gesù, sono *unici del cristianesimo* e

10. A. PIERIS, «Cross-Scripture Reading in Buddhist Christian Dialogue: A Search for the Right Method», in J. WICKERI (editor), *of D. Preman Niles*, CCA, Hong Kong and CWM, London, 2002, 240-41.

sono assenti in altri credo. Il richiamo di Michael Amaladoss, sul fatto che l'induismo ha un Dio così, non trova fondamento nelle Scritture indù<sup>11</sup>. Nessun teologo, che allo stesso tempo sia un indù qualificato e riconosciuto, ha portato fino ad ora una prova che questa credenza si trovi in qualche religione indù<sup>12</sup>.

Riassumendo: la mia fedeltà alla mia identità cristiana richiede, per prima cosa, che io proclami Cristo come colui che domanda la conversione dall'adorazione a Mammona (Mt 6, 19-24) e non tanto la conversione da altre religioni (Mt 23, 15). *Confermando* così *la spiritualità comune* a tutte le religioni all'interno della mia fede. Per seconda cosa, mantenendo l'*originalità cristiana*, a partire da questa base comune, io confesso, sia con la mia parola che con i miei gesti, nella liturgia e nella vita, che Cristo è il patto di Dio per la difesa degli oppressi, ponendo così i fondamenti per una "Cristologia della Liberazione delle Religioni".

11. *God's Reign for God's poor*, 83-89. Versione in spagnolo:103-109.

12. Quando interrogato da Ann Alden (Lund 2004, 123) Amaladoss, invece di portare un argomento contrario, ha soltanto ignorato la mia proposta dicendo che sto giocando con la parola "poveri"; quando in realtà il termine "poveri" non è di mia invenzione, ma è un termine usato frequentemente nelle Scritture ebraiche e cristiane (come hanno ampiamente dimostrato i testi dell'esegeta Georges Soares Prabhu), che io mi sono riservato di spiegare nei termini menzionati nelle Scritture, con tale insistenza e chiarezza in svariati testi che, "giocare con la parola", (cosa che Ann Alden ripete senza dare un fondamento alla sua affermazione) è per lo meno una risposta tiepida alla mia proposta. Sto tuttavia aspettando pazientemente un tentativo di una dimostrazione contraria.

## L'ESPERIENZA RELIGIOSA COME FONDAMENTO DI UNA POSSIBILE TEOLOGIA "TRA LE FEDI"

di Ricardo Renshaw

### L'esperienza religiosa è fondamentale

**P**er costruire una teologia nella quale possano riconoscersi tutte le tradizioni religiose e per mezzo della quale tutte queste si possano incontrare, una teologia cioè che possa servire come punto di riferimento per un dialogo sul "vivere insieme" nel mondo di oggi di fronte alle sue grandi sfide, mi sembra imprescindibile trovare un punto di partenza che permetta di iniziare questo processo e

• **Richard Renshaw**, religioso di Santa Croce, canadese. Nato nel 1940 ha insegnato filosofia presso l'Università di San Tommaso, in Canada, dal 1969 al 1971, dopo di che ha deciso di dedicarsi all'animazione di un quartiere povero di Toronto e alla formazione delle comunità di base. In questo periodo visse come prete-operaio. Successivamente, visse 11 anni in Perù durante la decade degli anni '80 come parroco, direttore di formazione ed editore de LADOC (Lima) e insegnò in alcuni corsi presso l'Istituto Superiore di Teologia. Quando fece ritorno dall'America Latina, fu nominato, per 7 anni, Segretario Generale Aggiunto della Conferenza dei Religiosi del Canada. Ha poi occupato il posto di Direttore Aggiunto e di Direttore Interno in "Desarrollo e Paz", organismo di aiuto internazionale della Chiesa Cattolica del Canada. È stato co-presidente del Comitato di Diritti degli Aborigeni, presidente della Cooperativa de Vivienda Abiwin (Ottawa), membro della direzione di Yancana Huasi (Lima) e di Kairòs: iniziative ecumeniche per la giustizia (Toronto). Ha partecipato all'iniziativa ecumenica del Giubileo in Canada ed è stato rappresentante della Conferenza Episcopale nel Comitato di Giustizia e Pace del Consiglio Canadese delle Chiese. Oggi lavora in progetti comunitari a Montreal. Ha ottenuto una Licenza in Teologia (Roma) e due specializzazioni in filosofia e in educazione (Toronto). Ha pubblicato *La tortura en Chimbote* IPEP, Perù, 1985 e vari articoli su temi di attualità. Ha partecipato a vari libri collettivi come *Stone Soup: Reflection on Economic Injustice*, Paulinas, 1997 e *Making a New Beginning: Biblical Reflections on Jubilee*, CEJI, 1998. Si interessa ai temi della povertà, della non-violenza, della diversità culturale e del razzismo. La preoccupazione per la Terra è parte integrale del suo stesso stile di vita.

che serva da fondamento per tutto quanto il percorso. Propongo di esaminare l'*esperienza religiosa* in questo senso.

La teologia è sempre un secondo passo. Dal momento che è una riflessione sulla fede, la teologia affonda le sue radici in questa esperienza umana fondamentale che è la fede vissuta nelle esperienze quotidiane della vita.

Come riflessione, la teologia esamina questa esperienza, cerca di capirla e interpretarla e vive una profonda dipendenza da essa<sup>1</sup>. Senza questo riferimento all'esperienza, la teologia, come anche la religione, diventa arida. Possiamo pertanto affermare che anche la religione è un secondo passo. È il modo in cui istituzionalizziamo la nostra esperienza religiosa collettiva per poter rincontrarla e rinnovarla nelle varie tappe del nostro cammino umano: la nascita, il matrimonio, la malattia, la morte, ecc. La teologia e in termini più ampi la religione cercano di offrire un'interpretazione dell'esperienza religiosa che la inquadra, integrandola in questo modo nella vita quotidiana, attraverso rituali, preghiere, meditazioni, giorni di festa, ecc. Nondimeno, tutto ciò è al servizio dell'esperienza religiosa. È l'esperienza religiosa ad essere fondamentale per la rivelazione di Dio e per l'ispirazione divina che ci conduce alla fede.

Ovviamente, la sequenza non è cronologica. La religione, le tradizioni religiose e la teologia vengono prima rispetto alla mia esperienza personale e collettiva di oggi. Sono il prodotto di un'esperienza storica collettiva.

La tradizione ha preceduto di molto il mio risvegliarsi della fede. In ogni modo, la religione e la teologia sono convalidate solo dal mio ingresso nell'esperienza religiosa che queste esprimono.

L'esperienza religiosa punta alla nostra relazione tra noi e Dio, nel contesto ambientale che ci dà la vita e dal quale dipendiamo per vivere. Questo ambiente si rivela sacro (pieno del mistero trascendente) in modo tale che non possa essere racchiuso nemmeno

1. Bernard LONERGAN, Herder and Herder, New York 1972. Già segnalata la traduzione in italiano dell'opera.

dalla religione. In esso scopriamo altre voci che ci parlano da più in là della visione ristretta che abbiamo costruito come persone e società. Per questa ragione, abbandoniamo il desiderio di controllo e iniziamo a partecipare. In questo modo poniamo fine all'alienazione e ci risvegliamo da una cultura passiva per convertirci in soggetti attivi. In questo risveglio incontriamo un mondo di senso, di serenità e, paradossalmente, di lotte e dolori. Passiamo ad un mondo pieno di rischi. Abbandoniamo in gran parte la nostra sicurezza. È un mondo più adulto e allo stesso tempo più appassionato.

Comprendere questa esperienza è un'altra cosa. Il problema è che l'esperienza religiosa è sparsa, senza categorie, e sorge dall'"interiorità" (dell'individuo, del gruppo). È aperta a tutti i tipi di interpretazione e la storia mostra fino a che punto queste interpretazioni possano essere bizzarre. Inoltre, l'esperienza stessa non offre garanzie della propria autenticità.

Il profeta Geremia lottava intensamente con la questione dell'autenticità della rivelazione divina che egli riportava (Ger 20). Per il profeta, soltanto la storia può dare uno stampo di autenticità. L'unica conferma dell'autenticità di un'esperienza si trova nella giustizia, nella solidarietà e nella compassione, ovvero nella forza che deriva dallo sforzo di vivere con coerenza la nostra esperienza religiosa. Il passaggio dall'esperienza religiosa alla comprensione religiosa è lungo e tortuoso e sempre circoscritto dalle limitazioni di un contesto storico preciso. Per aiutarci nel processo, cerchiamo la saggezza delle tradizioni religiose. Il credo è pertanto l'espressione dell'esperienza religiosa che permette che una tradizione religiosa tratti di essa.

## **Esperienza religiosa come ricerca**

William James (1842-1910)<sup>2</sup>, tra gli altri, ha segnalato alcune ca-

2. *Varieties of Religious Experience*, Gifford Lectures, Edinburgh 1902. Si veda anche l'analisi di Charles TAYLOR in *La diversité de l'expérience Religieuse*, *William James revisité*, Bellarmin, Montréal 2003.

ratteristiche dell'esperienza religiosa che sembrano essere trasversali a molte tradizioni religiose. Queste caratteristiche includono la comunione con il "numinoso", con il totalmente "Altro" e che questo "Altro" è compassionevole. Include anche un invito ad una conversione di vita verso il bene e verso la condivisione. Offre un senso e una direzione nella vita.

Aprire ad un altro mondo differente senza esclusioni. Un'analisi dell'esperienza religiosa mostra che essa trova le sue radici nello stesso essere umano ed è inseparabile da ciò che è umano, dal momento che si trova intimamente in relazione con la nostra capacità di stupirci (*wonder*) e di interrogarci. Il porre domande ci apre ad una ricerca interminabile che così tocca ciò che è trascendentale<sup>3</sup>.

La nostra capacità di interrogarci, in particolar modo quella che si preoccupa della bellezza, del benessere olistico (*wholeness*) e della comunione, ci pone di fronte all'orizzonte del mistero, ultimo fondamento della vita. Mentre la struttura stessa della coscienza umana cerca risposte alle domande fondamentali, la mente cosciente non trova sempre risposte concettuali. In questo senso la parola "religioso" si riferisce, in questo contesto, a ciò che è aperto a questo "Altro" che è l'obiettivo finale di tutti i nostri quesiti. Questa apertura può avvenire in un contesto che la società riconosce come "religioso", però può accadere anche in contesti molto diversi, com'è il caso degli scienziati che sperimentano lo stupore di fronte alla grandezza e alla bellezza dell'universo. Ed è anche il caso di coloro che, per motivi molto politici, ricercano appassionatamente la liberazione degli oppressi.

I credenti di oggi si trovano di fronte ad una dialettica che implica un riposizionamento dell'esperienza religiosa e della religione nel mondo contemporaneo. La trascendenza che cerchiamo non è "totalmente altra cosa", sconnessa e senza relazione con il resto della vita, se non che, come dicono Beck e gli altri, è una trascendenza immanente in tutta la dimensione dell'universo e che senza dubbio

3. Bernard LONERGAN, *Philosophy of God, and Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1973.

non si esaurisce mai in sé<sup>4</sup>. D'altra parte è anche "al di là" della realtà attuale, così travolgente per una maggioranza dell'umanità. Il credente corre sempre il pericolo di abbandonare l'apertura alla trascendenza per poi abbracciare un'espressione ridotta della religione. Così facendo si perde l'essenziale dell'esperienza religiosa.

Intendere l'esperienza religiosa così, e cioè come ricerca della trascendenza ultima che c'è nel cuore del nostro interrogarci su quale sia il suo obiettivo, ha conseguenze enormi. Prima di tutto, l'esperienza religiosa ritorna al centro stesso dei nostri compiti quotidiani. Riesce ad inquadrare il nostro cammino nella vita. L'oggetto dell'esperienza religiosa sfuggirà sempre alla nostra piena comprensione, però l'obiettivo non può mai vacillare. Pertanto la dimensione religiosa di tutta l'esperienza religiosa è il cammino dinamico verso un obiettivo che non possiamo mai cogliere definitivamente e che senza dubbio continua ad essere la condizione per il nostro "stare nel mondo"<sup>5</sup>.

### **Esperienza religiosa come risposta**

L'esperienza religiosa arriva ad essere l'orizzonte della nostra ricerca di senso, di liberazione, di giustizia. Costituisce il suo obiettivo. D'altra parte è l'irruzione nella nostra coscienza di una risposta ai nostri quesiti. L'esperienza religiosa pertanto abbraccia l'irruzione del "Fondamento dell'Essere" (*Ground of Being*), il "Totalmente Altro" nella coscienza umana in quanto risposta alla nostra ricerca di senso, di giustizia e di pace. In termini teologici, questo si chiama "grazia" e anche "rivelazione".

E così, l'esperienza religiosa si trova non solo nella ricerca

4. BECK, Clive, "Faith in a Broad Sense as a Goal in Promoting Human Development", 1990, p. 90-100; Gregory BAUM, "Religion as Source of Alienation: The Young Hegel", Paulist Press, 1975, 1-19; Thomas BERRY, "The Dream of the Earth: Our Way into the Future", Sierra Club Books, 1988, 194-215.

5. A questo proposito, confronta la riflessione straordinaria di Giovanni Paolo II in (28).

dell'amore, della bellezza, della verità e della comunione; si trova anche nell'irruzione del trascendente nelle nostre vite, che dà risposte ai nostri quesiti. Molte volte questo si manifesta come un'irruzione dell'amore e della compassione in un luogo o in un momento non attesi.

La bellezza che riconosciamo nell' "altro" ci porta ad un livello di comunione che ci trasforma e rivitalizza. Questa irruzione – risposta alla nostra ricerca – a sua volta ci invita ad una risposta, ad un comportamento coerente con ciò che abbiamo ricevuto. (Così come sono stati amati, si amino gli uni gli altri).

Pertanto, l'esperienza religiosa include, nella sua terza accezione, anche la nostra risposta al dono dato. Qui ricordiamo tutti i percorsi spirituali di tanti uomini e donne della storia di tutte le tradizioni che hanno dedicato la loro vita a vivere fedelmente secondo l'irruzione nelle loro coscienze di questo trascendente, che è riuscito a trasformare tutto il loro essere e che li ha portati a modificare il loro mondo.

Nella cultura occidentale siamo soliti pensare che sia l'individuo il "soggetto" dell'esperienza religiosa. Ciò è frutto dell'individualismo della nostra cultura ed eredità della filosofia politica di Spinoza. D'altro canto non è necessariamente così in altre tradizioni religiose e in questo contesto non è certamente così.

Alla luce della nostra opzione per i poveri, il "soggetto" primario dell'esperienza religiosa è la comunità dei poveri e degli esclusi. Dobbiamo sempre collocare la questione dell'esperienza religiosa nel contesto del popolo di Dio, il cui cuore è toccato dalla compassione e la cui vita è orientata verso la liberazione dei poveri e degli esclusi.

L'attenzione all'esperienza religiosa ci porta a riconoscere la comunione con Dio e tra di noi, vissuta da tutto il popolo di Dio, passato, presente e futuro. È una comunione che lo spinge ad agire con una sola mente ed un solo cuore<sup>6</sup>.

6. JOHNSON, Elizabeth. *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, Continuum, New York 1999. Vedi

Per di più, l'attenzione all'esperienza religiosa ci pone di fronte alla problematica della storicità dell'esperienza religiosa. Joan Chittister (monaco benedettino, autore di moltissimi libri sulla spiritualità) suggerisce che rimaniamo pieni di vita e di energia solo quando ci abbandoniamo ad un costante "ricercare e sfatare"<sup>7</sup>.

Al giorno d'oggi siamo chiamati a porre profondamente in discussione le nostre supposizioni su cosa significhi essere seguaci di una tradizione religiosa, così come essere cittadini ed addirittura essere umani. Le nostre supposizioni ci collocano a livello culturale, sociale, politico ed economico. Soltanto se poniamo veramente in discussione le nostre proprie strutture, gli impegni, i presupposti, gli ideali, le opinioni, l'esercizio del potere, le alleanze e le relazioni, possiamo contare sul fatto che le nostre tradizioni religiose possano dire qualcosa per il futuro della società umana e per il futuro della vita nel nostro pianeta. Questo interrogarci ci ri-posiziona inevitabilmente.

Chittister racconta una storia della tradizione sufi nella quale un giovane domanda al maestro che cosa debba fare per raggiungere la vita eterna. Il maestro gli risponde che deve abbandonare il passato. Il giovane, scandalizzato, risponde che il passato è il suo patrimonio, nel quale trova la saggezza. E il maestro risponde che deve abbandonare il passato proprio perché è *passato!* Possiamo essere fedeli al passato (senza parlare del presente e del futuro) soltanto per abbandonare il passato. La fedeltà all'esperienza religiosa e alle tradizioni costruite a partire da questa richiede che ci impegniamo in un esercizio difficile e doloroso di *demolizione* per tirar fuori il potere del nostro passato, per verificare noi stessi e gli altri. Un dialogo ampio con le altre tradizioni religiose può aiutare a fornire l'umiltà sistematica necessaria per rimanere aperti a mettersi in discussione.

traduzione italiana: *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Queriniana, Brescia, 2005

7. CHITTISTER, Joan., Maggio/Giugno, 1994, 6-8.

## Il dialogo

L'apertura a verificare il passato così come lo abbiamo compreso è una strategia per giungere al dialogo sul senso e il dovere di oggi. Soltanto così risvegliamo la speranza dal momento che non possiamo cambiare il passato. Senza dubbio, non possiamo costruire un futuro lasciando di lato il passato, perché la nostra comprensione del passato orienta il nostro agire per creare un futuro. Dobbiamo trovare delle alternative. Sono le brecce attraverso i muri che ci permettono di avanzare, le esperienze che con facilità sfuggono alla nostra coscienza, ma che ci invitano ad una nuova vita, per giungere a cercare questo "altro mondo possibile" che i cristiani chiamano "il Regno".

In quanto credenti siamo chiamati ad attraversare frontiere, a scoprire ciò che si trova dall'altra parte delle barriere culturali e religiose<sup>8</sup>. Al giorno d'oggi questo ri-posizionamento comprende la solidarietà con la Terra, con gli oppressi e con gli emarginati. Proprio allora usciamo dai nostri *enclave*, dallo stile di vita egoista nel quale ci siamo rinchiusi. E così iniziamo a costruire una nuova storia. Se insieme volessimo ricercare il sacro o scoprire le storie che rivelano il sacro, dovremmo iniziare a porre molta più attenzione ai narratori (*storytellers*). Per troppo tempo noi credenti abbiamo ripetuto vecchie storie che hanno perduto il loro significato. Ci sono altre storie da raccontare. Questo non significa che le vecchie storie non abbiano valore. Alcune sono ricche di significato, però necessitano di una lettura nuova partendo da nuove prospettive affinché la loro luce brilli. Alcune delle storie nuove ci aiutano proprio a fare questo. Alcune di queste storie sorgono dagli scritti femministi, dai movimenti ecologisti, dalle religioni del mondo, dalle tradizioni dei popoli indigeni e minoritari di tutto il mondo. Sono storie molto legate ai rituali praticati in questi contesti. Ci sono anche rituali completamente nuovi che ci invitano a

8. Vedere BAUM, George. ; Wilfred Cantwell SMITH, CANTWELL, W., The Westminster Press, Philadelphia 1981.

porci in connessione con la Terra e con le sue creature, rituali che ci uniscono in solidarietà attraverso le frontiere e le lotte comuni. Questi racconti e rituali ci invitano a sondare la profondità del nostro essere per toccare la fonte della nostra energia.

In un modo o nell'altro, siamo tutti capaci di sanare le relazioni che si stanno sgretolando nella società e di porre l'attenzione sulle voci che non si sentono. Tra queste possiamo citare l'ambiente (l'aria, l'acqua, la terra, le piante e gli animali), le minoranze etniche, le donne, i bambini e le bambine, coloro che vivono con limitazioni fisiche, emotive o intellettive, gli anziani, i rifugiati e le rifugiate, gli immigrati...

Per troppo tempo abbiamo vissuto l'esperienza del fatto che le nostre religioni servano per dividerci. L'esperienza religiosa, in quanto ricerca, irruzione e risposta, offre un elemento molto positivo per il dialogo che sana le ferite, mobilita forze e serve da mediatore tra l'individuo e la società, tra il mondo naturale e Dio. Sarà un dialogo per condividere, per apprezzare e per valorizzare l'altro.

## **La prassi**

La religione deve sostenere ed estendere l'esperienza religiosa affinché emerga una prassi coerente e una condivisione di questa esperienza.

Sfortunatamente la religione appare a volte più come un insieme di dottrine e rituali che cercano di occuparsi del mistero di Dio, ma che si sono separati dalle loro fondamenta che si trovano nell'esperienza religiosa e nell'impegno con il mondo, a cui invita l'irruzione dell'Altro, del Trascendente. Da qui deriva l'importanza della prassi. La prassi è assolutamente necessaria affinché l'esperienza non sia sterile, ma giunga al bene comune. Le nostre religioni (riti, credenze) sono molto diverse. Senza dubbio ci invitano all'unione delle nostre forze nella pratica della solidarietà con i poveri, gli oppressi e gli emarginati. Il prestare attenzione all'esperienza religiosa

che è alla base delle nostre diverse tradizioni religiose ci permette di riconoscere la sua bellezza e di mettere in pratica la compassione, che è una fattore critico per la costruzione di questo potere capace di costruire un mondo compassionevole e giusto.

Se volessimo *una teologia trans-religiosa o una teologia sopra-religiosa, essa dovrebbe sempre trovare fondamento ed essere inquadrata all'interno di una riflessione sull'esperienza religiosa*. Più specificamente dobbiamo riconoscere il *soggetto* dell'esperienza religiosa, che deriva dal nostro mero essere umano. L'esperienza religiosa, un atto radicato nella stessa struttura di ciò che è l'essere umano in quanto *soggetto che agisce*, trascende tutte le religioni e le tradizioni religiose. In fin dei conti, il fondamento di tutta la teologia non è un insieme di dottrine, ma il *soggetto* umano<sup>9</sup> (l'essere che agisce auto-coscientemente) in una comunione universale nella quale coloro che sono considerati non-soggetti (non-persone) e che sono esclusi hanno la priorità. L'essere "soggetto" trascende le tradizioni religiose e le loro strutture. Sia che siamo cristiani, indù, mussulmani, buddisti o che seguiamo una spiritualità indigena, siamo sempre soggetti umani impegnati in una ricerca umana e in una domanda sulla realtà che porta all'irruzione dell'"Altro" nell'"altro" della nostra vita quotidiana.

L'esperienza religiosa, nata dallo stupore e dall'interrogarsi che è al centro di ciò che è l'essere umano, è costruita sulla base di elementi plasmati proprio dalla struttura della stessa coscienza umana e che serve come substrato comune soggiacendo a tutte le varietà di interpretazioni e intuizioni che hanno portato alle differenti tradizioni religiose. Mentre ogni sforzo per formulare questo substrato comune porterebbe soltanto ad essere un'altra teologia o un altro cammino religioso, risulta chiaro che il nostro essere un soggetto con un'esperienza religiosa esiste prima che questa venga riconosciuta.

9. Vedere B. LONERGAN, *Method in Theology*, Herder and Herder, New York e Londra 1974; ID., *The Subject*, Marquette University Press, Milwaukee 1968. Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, Éditions du Cerf, Paris 1991.

Il riconoscimento, in dialogo, dell'altro inteso come soggetto con tutta la sua diversità, è un caposaldo imprescindibile per poter portare avanti un dialogo fruttuoso, cioè un dialogo che parte dalla "inter-soggettività".

Un tale dialogo può portarci a riconoscere gli elementi (valori e verità) che ciascuno porta e che rafforzano la sua solidarietà pratica. Lo sforzo di nominare alcuni elementi dell'esperienza religiosa può offrirci alcuni "agganci" per iniziare a costruire un quadro per una prassi comune, ovvero sia il vivere uniti in questo pianeta.

Probabilmente le tradizioni più capaci di esprimere questi elementi comuni sono quelle delle religioni indigene. Deve risultare chiaro che non sto richiamando tutti ad adottare una religione indigena, né ad abbandonare le nostre differenti tradizioni religiose! Al contrario, la ricchezza della diversità e la profondità straordinaria sviluppata dalle tradizioni millenarie delle grandi religioni del mondo meritano tutto il nostro rispetto. Però, guardando a queste stesse tradizioni dalla prospettiva delle tradizioni indigene e dal vissuto dei poveri e degli esclusi, possiamo trovare elementi che ci aiutano a scoprire l'originalità delle grandi tradizioni mondiali sotto una nuova luce.

Questi elementi, una volta individuati, possono servire per orientarci nello sforzo di scoprire ciò che c'è di autentico nell'esperienza religiosa. Inoltre una considerazione dei valori che derivano dalla comprensione della struttura dell'esperienza religiosa in quanto cosa radicata nel *soggetto*, vale a dire nella struttura dinamica della coscienza umana fatta di domanda e stupore, può aiutarci a scoprire alcuni valori e principi etici che saranno importanti se dobbiamo rispondere alle sfide che oggi l'umanità affronta.

E inoltre il dialogo sull'esperienza religiosa in un contesto di impegno nella lotta dei poveri apre la possibilità di realizzare una riflessione sul discorso del dialogo stesso. Questo momento di riflessione su ciò che abbiamo fatto ci permette di articolare la dinamica stessa dell'esperienza religiosa. Così cominciamo già a costruire la sperata teologia *inter-faith*.

## Conclusione

Ho cercato di indicare alcune vie per la costruzione delle basi di una teologia *inter-faith*. Affinché giunga ad essere una realtà abbiamo bisogno di trovare un riferimento comune che permetta di metterci in relazione. In tal senso propongo l'esperienza religiosa, in tre accezioni, vale a dire: in quanto ricerca di senso e di amore, in quanto irruzione del Trascendente nella nostra coscienza (per mezzo dei poveri) e in quanto risposta umana a questa irruzione. In secondo luogo insisto sull'importanza della prassi dal momento che inquadra il dialogo e costituisce un cammino che porta ad un riconoscimento dell'altro come soggetto. In terzo luogo, riferendomi alle tradizioni indigene, suggerisco che il dialogo sia una attività di mutuo riconoscimento tra soggetti, che offre la possibilità di apprezzare sia le differenze che gli elementi comuni. E da ultimo propongo che la teologia *inter-faith* passi dalla riflessione alla prassi dialogica.

Non esiste teologia senza teologo e ogni teologo è un essere umano con una coscienza umana soggetta alle possibilità ed ai limiti di ciò che è un essere umano. È un soggetto. Una teologia *inter-faith* è possibile solo se coerente con il soggetto dell'esperienza religiosa e che lo riconosca con tutte le sue possibilità ed i suoi limiti. Se accettiamo questo principio, allora molte teologie andrebbero riviste in profondità<sup>10</sup>. E dunque mi pare che un dialogo *inter-faith* in funzione di un "vivere uniti" sia non soltanto urgente, ma anche possibile.

10. Gli apporti epistemologici di B. LONERGAN, J. HABERMAS e J-M FERRY offrono principi utili.

## VERSO UNA TEOLOGIA POST-CONFESSIONALE E POST-RELIGIOSA

ESPERIENZA RELIGIOSA, SIMBOLO E TEOLOGIA POST-RELIGIOSA

di José Armando Robles •

Se il simbolo è l'espressione propria dell'esperienza religiosa (1), questa espressa simbolicamente, è l'oggetto della teologia (2). Inoltre tra simbolo e religione esiste una certa relazione di continuità, ma anche di irriducibilità (3). Queste sono tre condizioni relazionali molto importanti, poiché in esse sembrerebbe trovarsi una delle chiavi del "perché la teologia deve essere post religiosa" e pertanto anche "post cristiana" (4). Questa è la sintesi che qui vogliamo sostenere come risposta alla domanda di partenza: "È possibile una teologia trans-religiosa?"

E questi sono i quattro punti che, in modo molto sintetico, per ragioni editoriali, presenteremo di seguito, preferendo, come si potrà vedere, un approccio fondamentalmente epistemologico<sup>1</sup>.

Questo non perché sia l'unico approccio possibile in termini

• **José Armando Robles**, Sociologo della religione, attualmente coordinatore del "Programma di Spiritualità Maestro Eckhart" del Centro Dominicano de Investigacion (CEDI) in Heredia, Costa Rica. Dalla sua fondazione nel 2004 partecipa agli Incontri Internazionali Annuali organizzati dal Centro de Estudios de las Tradiciones Religiosas (CETR) in Barcellona. Tra le sue opere sono da segnalare: *Repensar la religion: de la creencia al conocimiento*, EUNA, Heredia (Costa Rica), 2002; *Hombre e mujer de conocimiento. La propuesta de Juan Matus y Carlos Castaneda*, EUNA, Heredia, (Costa Rica) 2006; *Verdad o simbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*, Editorial Sebila, San José (Costa Rica) 2007.

1. Sguardo metodologico del quale abbiamo riferito solo un aspetto, quello dell'esperienza religiosa simbolicamente espressa come oggetto della teologia. Una riflessione più ampia in ROBLES, J. A., *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, EUNA, Heredia (Costa Rica) 2002, pp. 293-358, y en ID., *¿Verdad o simbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*, Universidad Nacional, Heredia (Costa Rica) 2007.

assoluti, ma perché la domanda di partenza ha obiettivi e propositi profondamente epistemologici per la teologia.

### 1. Esperienza religiosa ed espressione simbolica

Da vari decenni, e sempre più spesso, vediamo la teologia far riferimento a un oggetto di studio espresso in termini di esperienza di tipo religioso e alla natura del linguaggio religioso come un linguaggio simbolico. Un dato frequente, quanto generale e vago. La prova sta nel fatto che, contrariamente a quanto dovremmo aspettarci, tale riferimento non ha cambiato in nulla il modo di fare teologia. Facciamo riferimento alla formalità del suo oggetto di studio, al suo modo di comprendersi come episteme, ai suoi famosi “luoghi teologici”, al suo discorso.

In termini generali questo continua a essere lo stesso. Segnale di tutto ciò è il fatto che termini come “esperienza religiosa e simbolo” non sono utilizzati con rigore, ma al contrario in maniera assolutamente generica. È quindi necessario correggere tale uso non adeguato dei termini in questione.

Quando parliamo con rigore di esperienza religiosa, innanzitutto e soprattutto ci stiamo riferendo a un'*esperienza reale e specifica* dell'assoluto che siamo e che è tutto, l'esperienza della realtà nella sua unità, pienezza e totalità. Si tratta di alcune caratteristiche o, meglio ancora, di alcune dimensioni esistenziali che solo possono essere conosciute esperienzialmente e mai razionalmente e concettualmente. Per questo tipo di conoscenza, il ragionamento e i concetti sono risorse profondamente inadeguate essendo insufficienti, solo l'esperienza è adeguata; un'esperienza, per di più ben specifica, che non suppone soggettivazione né oggettivazione, perché non ha bisogno né suppone un soggetto che sente di conoscere un oggetto. In questo senso, bisogna riconoscerlo, neppure il termine *esperienza religiosa* è il più adeguato, perché può facilmente ingannare. Lo utilizziamo perché come il termine *spiritualità* o *cammino interiore*, o altri

ancora, nonostante tutto, sono i “meno peggio” che abbiamo a disposizione.

Se potessimo capirci bene, basterebbe dire *esperienza della realtà*, senza aggiungere esperienza “religiosa”, come dice spesso Raimon Pannikar<sup>2</sup>, indicando così che non si tratta di nessuna esperienza speciale, né specializzata, ma dell’esperienza della realtà e nulla più, ma della realtà tutta. La qualifica “religiosa” che siamo soliti assegnarle e aggiungere, o serve per connotare le dimensioni dell’unità, della totalità, della gratuità, oppure è di troppo.

Di fatto non aggiunge assolutamente nulla<sup>3</sup>. L’esperienza della realtà nella sua pienezza e totalità è l’esperienza umana per antonomasia, pienamente umana e di conseguenza religiosa. Rivendicata la natura veramente esperienziale dell’esperienza religiosa, i due termini, “esperienza” e “religiosa” devono ricordare alla teologia la natura esperienziale della propria religione.

In effetti, non solo è l’esperienza religiosa correttamente intesa che fonda la religione, è anche ciò che la costituisce. La religione è l’esperienza più profonda, piena e totale che possa fare l’essere umano, altrimenti non è religione. E se non è religione, allora è cosmo visione, filosofia del mondo, dell’essere umano e della storia, dell’etica, della teodicea...ma non l’esperienza dell’unità, della pienezza e della totalità che la fonda e costituisce. Poiché l’esperienza religiosa ha una natura esperienziale, la sua espressione è *essenzialmente simbolica* e non può essere in altro modo.

Per questo motivo, con ragione è stato detto che il simbolo che esprime l’esperienza religiosa è il primo linguaggio religioso di tutti, quello che sta all’origine di tutti gli altri e li alimenta, se ad-

2. *Iconos del misterio, La experiencia de Dios*, Ediciones Península, Barcelona 1998, p. 52; Vedi traduzione italiana: *L’esperienza di Dio*, Queriniana, Brescia, 1998. ID., *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona 2005, p. 34. Sul tema vedi i tomi I e II dedicati a *Mistica e Spiritualità*, facenti parte dell’opera omnia curata da Marilena Carrara Pavan per i tipi Jaca Book, 2011.

3. Vedi Raimon PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos*, Entretiens avec Gwendoline Jarczyk, Albin, Michel, Paris 1998, p. 11.

dirittura non l'unico. Perché gli altri miti, riti, dottrine...esperienzialmente parlando sono da esso derivati e preferibilmente tematici, non sono alla stessa altezza né compiono la stessa funzione. La relazione tra questi e l'esperienza non è la stessa del simbolo, dove la relazione è più diretta, anche se si dà una differente natura, sentita non senza dolore da coloro che l'esperienza la esprimono.

Solo il simbolo rimanda all'esperienza stessa. A essa tende e a essa si orienta, fino a sparire come buon precursore. Molto al contrario di ciò che accade nell'arte, dove il simbolo, come un "in sé", rimane, e la realtà simboleggiata rimane in esso. In altre parole, nell'esperienza religiosa la realtà sta nell'esperienza stessa, non nel simbolo, e verso quella occorre tendere.

## **2. L'esperienza religiosa simbolicamente espressa, oggetto della teologia**

L'importanza di capire bene la natura esperienziale dell'esperienza religiosa, così come quella di capire che la sua espressione è simbolica, ed è simbolica in una maniera ben specifica, poggia sul fatto che l'esperienza religiosa simbolicamente espressa è l'oggetto formale della teologia: ciò che studia e la luce sotto la quale lo studia. Questo è l'oggetto che vuole comprendere la teologia, nient'altro. Il punto che abbiamo appena espresso è fondamentale. L'oggetto della teologia non è la visione della realtà o l'insieme dei valori che ci può dare un mito o un rito, o meglio ancora una serie intera di essi, come insiemi articolati che già sono, di fatto, dei simboli, in alcuni casi rappresentativi, in altri dinamici. Meno ancora l'oggetto della teologia è l'insieme delle verità da cui possono derivare insiemi articolati di simboli in funzione della sua stessa conservazione, trasmissione, legittimazione, identità o altro ancora. Per questo cammino, ben conosciuto per essere stato il più percorso durante secoli, la teologia perde la sua funzione e il suo stesso oggetto di studio, nella misura propria in cui si allontana dal simbolo e dalla sua stessa funzione.

L'oggetto della teologia è l'esperienza religiosa, genuinamente tale, e simbolicamente espressa, non è nient'altro. Gli altri oggetti, miti, riti, verità e dottrine...possono solo essere percorsi e meritano di esserlo, in una ricerca della ricchezza simbolica che ancora mantengono, e ricercando la loro funzione primaria, recuperandoli e recuperandola, ma niente di più.

Quest'oggetto di studio, lo sappiamo, non è per nulla concettualizzabile; è unicamente ciò che indica di essere: l'esperienza ultima, più piena e totale della realtà, poiché in quanto è esperienza è espressa simbolicamente. Espressa simbolicamente significa non concettualizzabile. Come cogliere, quindi, tale oggetto di studio, si chiederanno coloro che sono dipendenti dalla ragione e dal concetto per ogni cosa? Maria Corbí dirà che i testi genuinamente religiosi possono essere letti soltanto come si legge un poema<sup>4</sup>, possono solo essere capiti e letti simbolicamente.

Così come si capisce e si legge l'arte in tutte le sue manifestazioni. In questo senso la religione non è nient'altro che un'esperienza che stiamo facendo tutti i giorni quando vediamo un paesaggio, un albero, un fiore o quando guardiamo qualsiasi altro oggetto, anche un'opera d'arte, con un certo livello di qualità artistica. In tutte queste esperienze percepiamo molto di più di ciò che fisicamente e oggettivamente vediamo; percepiamo una realtà sottile, di unità e totalità, che trascende la materialità delle cose che vediamo, anche se sta in esse.

La teologia come l'arte dovrà insegnarci a percepire tale dimensione, a captare il suo significato e il suo valore, a scoprire la sua ricchezza, la sua presenza in tutto, la sua capacità di trasformare la realtà. Dovrà mostrarci la sua relazione con tutto ciò che chiamiamo realtà, e insegnarci a vivere a partire da questa esperienza e con essa...Però per fare ciò deve mantenersi ferma nel suo proprio oggetto di studio, saper essere coraggiosa, non cedere alla tentazione – peraltro ben comprensibile – di uscire a caccia di

4. *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, p. 131.

verità e di concetti come oggetto di studio, per essere più efficiente. La teologia deve sapere che quanto più si allontana da questa forma inconcettualizzabile di esprimere l'esperienza religiosa che è il simbolico, tanto più si allontana dall'esperienza alla quale si rivolge il simbolo, e più si rende incapace di dar conto di essa, che pure è la sua fonte.

I simboli in una concettualizzazione religiosa e al suo servizio – come sono già le religioni – vedono “chiudersi” ciò che precisamente li definisce: il loro universalismo e la loro densità di significati. Per restare con un significato forse dottrinalmente potente – come è successo con i simboli della creazione nel cristianesimo, e con quelli dell'incarnazione e della resurrezione per fare tre esempi – ma simbolicamente e progressivamente impoverito.

### 3. Tra simbolo e religione, una relazione irriducibile

Contrariamente a quanto siamo abituati a pensare, tra simbolo e religione come sistema di credenze, significazioni e pratiche rituali, non c'è una continuità evolutiva e armonica.

Certamente i simboli e i gesti simbolici hanno potuto dar luogo a insiemi elaborati come i miti e i riti, le mitologie e ideologie, le religioni. Anche se sarebbe meglio dire che i miti, riti e religioni hanno saputo assumere i simboli nella nuova realtà tematica, articolata ed addirittura sistemica che esse instaurano.

Tutto ciò però è accaduto con un certo grado di violenza e, dunque, con una perdita di significato e di funzione per il simbolo. J. Severino Croatto <sup>5</sup> ha enfatizzato molto bene come in quest'operazione i simboli perdono tanto in universalità di significato, quanto in densità, cioè in ciò che hanno di più proprio e genuino.

In cambio acquisiscono potere e valore, di concrezione e configurazione, d'interpretazione e addirittura di spiegazione della re-

5. *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, Fundación Universidad a Distancia “Hernandarias”, Buenos Aires 1994, pp. 163-165.

altà, di orientamento e determinazione; ma tutto ciò già all'interno di una cosmo-visione determinata del mondo e in funzione di essa, e pertanto con un proprio potenziale simbolizzante proporzionalmente ridotto. Quanto più all'interno di una cosmovisione e di corpi religiosi si trova il simbolo, e maggiore significazione concreta esso assume, tanto più perde in termini d'infinitezza e della propria profondità inesauribile di significato.

Di fatto, per la sua natura e funzioni, tra simbolo e religione come corpo e sistema di verità e di valori, esistono una certa incompatibilità e irriducibilità, che occorre saper riconoscere e salvaguardare. Non presentano la stessa ontologia né fanno parte dello stesso registro. Il simbolo in sé non è lo stesso prima e dopo di essere diventato parte dell'insieme articolato che, di fatto, è una religione.

Assunto e sottomesso all'interno di una religione, il simbolo non è più lo stesso, ha sofferto delle perdite, ha perduto ciò che è più genuino del suo essere e della sua funzione: la sua capacità, apparentemente vaga e imprecisa, ma nel fondo la più ricca e appropriata per raggiungere l'ineffabile, senza sostituirlo né fissarlo mai. Perché è proprio all'esperienza stessa che esso rimanda.

Su questo punto riposa precisamente la grande differenza tra religione e simbolo: che la religione nell'aver trasformato i simboli in concetti, in verità – e verità ritenute divine – rimane in essi sotto la forma di fede e di credenza, mentre il simbolo punta alla realtà e alla sua esperienza come unica forma di conoscerla.

#### **4. La teologia, post-religiosa e post-cristiana**

Alla luce di quanto sopra esposto, il simbolo che esprime l'esperienza religiosa, oggetto della teologia, diventa il criterio discriminante della sua pertinenza e potremmo dire della sua qualità religiosa. E questo indipendentemente dai referenti religiosi che lo possano accompagnare o che lo accolgano. Nella polarità simbolo – come espressione originaria – e religione – come insieme

articolato di verità e di dottrine – è il simbolo come oggetto di conoscenza e la sua dinamica quella che definisce la teologia. Di qui la necessità di sganciare la teologia dalla religione e dalla confessione religiosa, o – espresso in altri termini e nella situazione culturale in cui ci troviamo oggi – che la teologia sia post-confessionale e post-religiosa.

È l'unico modo di garantire che sia autentica, che dia conto dell'esperienza religiosa e dei suoi apporti. Al contrario, se si continua a fare teologia confessionale e religiosa alla moda, è fare una teologia in funzione delle credenze, d'interessi dottrinali, morali e istituzionali, ma non dell'esperienza religiosa autenticamente tale.

Occorre aver coscienza chiara di questa sfida, che sembra andare contro ogni logica e addirittura contro l'evidenza. La logica e l'evidenza sembrerebbero essere quella di continuare a fare teologia come si è sempre fatta, partendo dalle verità – ancor più se sono rivelate – da concetti, da credenze; nel fondo, partendo da una visione del mondo, dell'essere umano e della storia, da una filosofia determinata.

In modo differente, il sentimento sembrerebbe essere quello dell'impotenza, non sapendo come si potrebbe fare teologia; sentimento ben comprensibile se l'ideale che si ha della teologia è di una meta-visione oggettiva del mondo, dell'essere umano e della storia, interlocutrice di altre visioni.

Al contrario l'oggetto proprio della teologia è un altro, l'esperienza religiosa espressa simbolicamente, e il suo sapere, un sapere sull'esperienza e a partire da essa. Per il resto, solo da una teologia post-confessionale e post-religiosa si potrà recuperare il meglio della teologia confessionale e religiosa, e l'interlocuzione profonda tra tutte le teologie non solo sarà possibile, ma anche sarà il sostrato e l'esperienza comune. Perché l'esperienza religiosa e l'espressione simbolica non si chiudono e non si fermano mai. In una teologia così, c'è spazio per tutte le espressioni genuinamente religiose e per tutte le teologie che genuinamente si costruiscano in funzione di esse.

# TEOLOGIA INTERRELIGIOSA

## UNA PROSPETTIVA INDÙ

*di K. L. Seshagiri Rao •*

### Introduzione

L'induismo è un'antica, poliedrica, multi-direzionale, dinamica e viva tradizione religiosa; riconosce le inevitabili differenze nella vita e nelle esperienze dell'essere umano, così come le differenti necessità degli individui nelle varie tappe della sua evoluzione spirituale.

Quasi ogni forma di culto è accettata e confermata all'interno di questa tradizione. Ogni forma di culto è apprezzata dagli indù,

• **K.L. Seshagiri Rao**, professore emerito del Dipartimento di Studi Religiosi dell'Università della Virginia e redattore capo della Enciclopedia dell'Induismo, è uno degli editori fin dalla fondazione dell'"Interreligious Insight" pubblicato dal World Congress of Faiths di Londra e Rettore della Thanksgiving Foundation di Dallas, Texas. Fa parte inoltre del comitato editoriale delle riviste "Dialogue and Alliance" e "Gandhi Marg" da molti anni. Ha scritto vari libri, numerosi articoli e ha curato alcuni libri tra cui quattro volumi sulle Tradizioni Religiose del Mondo. Come professore di Religione Comparata e capo del Guru Gobind Ding Department of Religious Studies (Punjabi University, Patiala, India) aiutò a creare il primo dipartimento di questo tipo nelle Università dell'India. Le sue aree di specializzazioni sono le religioni induiste, studi gandhiani e dialogo interreligioso. Ha partecipato alle Consulte dell'UNESCO così come al Forum Economico di Davos. Ha ricevuto il Hall of Fame "Anum Award" da parte dell'Associazione Internazionale di Parapsicologia, l'Ecumenical Studies Award da parte dell'Associazione di Yoga Integrale di Buckingham in Virginia e il Consciousness Studies Award da parte del College of Natural Law di Washington. Ha ricevuto inoltre il prestigioso Vishwa Hindu Award 2006 da parte della Avadhoota Dattapeetham Mysore. L'associazione mondiale di Studi Vedici gli ha conferito il titolo di Honorary Award of Prachya Vidya Parangat durante la sua conferenza in Houston, Texas, nel 2006. Ha ricevuto inoltre il Certificate of Honor conferito dalla Indological Research Association, Bagalore, nel 2005. Sposato con Saraswati, ha cinque figli. Dopo il suo ritiro ha scelto come residenza Avondale, negli Stati Uniti.

se è utile per qualcuno, su qualsiasi piano della sua crescita spirituale. Essi riconoscono e rispettano l'individualità di ogni tradizione e di ogni setta; ciascuna di esse rappresenta una prospettiva significativa di conoscenza della Verità.

L'avvicinamento indù alla verità è di tipo esperienziale, vivendo e muovendosi nel Brahman (la verità universale). La ricerca della Verità è ampia, si basa su scoperte progressive della comprensione sempre in espansione e dell'esperienza del Divino.

La ricerca della Verità e del bene non finisce mai. Sottesi a ogni setta e a ogni movimento, l'indù intravede alcuni temi comuni che fanno parte di una maggiore unità. Essi pongono l'accento sul fatto che la realtà ultima è lo Spirito Supremo; che è uno, senza uguali (advitiya); che è il valore supremo; che c'è un senso di unità che impregna tutte le cose e che esiste la giustizia nel cuore dell'universo. Lo spirito dell'induismo è "l'unità nella diversità".

### **La prospettiva indù**

Nella prospettiva indù le grandi tradizioni religiose sono differenti l'una dall'altra, ma sono necessarie e valide perché sottolineano le diverse dimensioni della Verità. Aiutano lo sviluppo spirituale dell'essere umano nelle diverse epoche e in differenti ambienti. Ogni religione, ogni cultura e ogni linguaggio hanno il loro posto nel mondo. Tutto ciò che vive in armonia con la verità e la legge morale eterna può essere accettato dall'induismo, che di conseguenza permette ai suoi fedeli di rispettare le altre religioni, di ammirare e assimilare tutto ciò che vi è di buono nelle altre fedi.

Ogni tradizione religiosa è forte in alcuni valori, è deficiente in altri. Ci sono luci e ombre in ogni tradizione. Nessuna religione è perfetta. Ogni religione deve purificarsi, correggendo le distorsioni e le deficienze che va ereditando nel tempo. Ogni tradizione è parte di un'eredità religiosa dell'umanità intera. Ognuna di loro ha dato e continua a offrire degli apporti efficaci alla pienezza dell'umanità. Le religioni sono complementari.

Le diversità culturali apportano ricchezza e bellezza alla vita dell'essere umano. L'induismo sostiene che il pluralismo religioso costituisce una situazione adeguata all'interno della quale ogni tradizione può conservare le proprie caratteristiche uniche e può attuare, reagire, crescere e svilupparsi. L'induismo non insiste nell'uniformità religiosa, ma piuttosto nell'applicazione dei principi della moralità e della giustizia (*dharma*) nella vita.

L'induismo dà valore alle altre tradizioni; non proclama di essere l'unica religione depositaria della Verità nel mondo. In nessun passo delle scritture indù c'è scritto che solo gli indù sono i candidati alla salvezza. L'induismo invoca la benedizione della vita per tutti, non solo per gli indù.

“Che tutti siano felici, sani e benedetti” fa parte della preghiera quotidiana. Come religione aperta, ha assimilato al suo interno differenti riflessioni appartenenti ad altre fedi. La visione indù contiene un mondo, un'umanità, ma molte prospettive di fede. A questo proposito, l'istituzione del matrimonio può essere utile per illustrare chiaramente la visione indù. Il proposito della celebrazione matrimoniale, sia si tratti di una tradizione indù, o buddhista, o cristiana, o ancora musulmana o sikh, è quello di portare la sposa e lo sposo all'unità sacra del matrimonio. Le cerimonie matrimoniali sono diverse nelle differenti tradizioni, ma tutte hanno lo stesso obiettivo. In modo simile, il proposito delle tradizioni spirituali dell'umanità è elevare l'anima individuale al contatto con l'Essere Supremo, o come disse Mahatma Gandhi, portare chi ricerca “a faccia a faccia con Dio o con la Verità”. Le tradizioni religiose esistono per aiutare chi ne fa parte a raggiungere questa meta. Sri Ramakrishna del secolo XIX e Mahatma Gandhi in seguito sostennero tale visione anche con altre immagini.

Una sostanza, molti nomi, Sri Ramakrishna (1836-1886) praticò discipline spirituali di differenti sette, una dopo l'altra. Dopo aver praticato con esito positivo le “*sadhanas*” indù, si avvicinò alle pratiche religiose del cristianesimo e dell'islam.

Si dedicò rigorosamente allo stile di vita e alle discipline rac-

comandate da tali tradizioni. Sperimentò e godette della gloria di Dio in ciascuno di questi cammini. Vide che tutte le religioni sono differenti cammini verso lo stesso destino. Le strade sono tante, ma Dio è uno solo. Rama, Krishna, Siva, Allah, Gesù Cristo e molti altri nomi ancora... simbolizzano soltanto Lui. Non importa con che nome o con che forma adoriamo Dio; il Supremo Signore accetta ogni culto devoto. La differenza sta nella prospettiva e nei linguaggi, non nella sostanza. L'indù chiama "jal" l'acqua, i musulmani "pani"; i cristiani "acqua", ecc. La sostanza è la stessa, ma i nomi sono differenti nelle diverse lingue. Dio è di là delle parole, ma può essere ugualmente sperimentato.

### **Immagine della maternità**

Mahatma Gandhi usava differenti immagini. Una madre alimenta e accarezza la vita di suo figlio e la madre è amata e rispettata dal figlio. Ogni madre è unica per i propri figli. Così come ognuno di noi ha rispetto per la propria madre, ci si aspetta da noi che si rispetti la madre dei nostri vicini. Tutte le mamme devono essere rispettate. Una religione, così come una madre, nutre e dà valore alla vita spirituale di coloro che la praticano; merita di essere rispettata. E non per questo le altre religioni devono essere disprezzate. Per stabilire l'importanza della propria fede, non è necessario sminuire le altre. Di fatto, il rispetto per la fede dell'altro esalta la propria fede, poiché implica il riconoscimento del fatto che la verità e i valori spirituali si trovano nelle differenti tradizioni secondo le necessità e il genio di ciascun popolo. Essenzialmente, il modo di vivere indù è orientato alla ricerca della Verità. La Verità include ciò che è vero nella conoscenza, ciò che è buono nella condotta e ciò che è giusto nelle relazioni umane.

La tradizione indù (i *Veda*) propone una guida nell'arte del vivere, basata sulla conoscenza delle verità eterne che stanno alla base dell'universo. Conoscenza circa la lotta con la vita e con la morte, con il bene e con il male, con l'amore e con l'odio, con

l'aldiquà e l'aldilà, così come sul senso e sul fine della vita.

Sapere come bisogna vivere è la vera conoscenza. La tradizione si concentra sulle condizioni della vita e sulle mete umane comuni del bene (*dharma*), la sicurezza economica (*artha*), il piacere estetico (*kama*) e la libertà spirituale (*moksa*). Vi sono molte vie e discipline spirituali, ciascuna delle quali può condurre la persona alla meta ultima. Ogni religione storica contiene elementi localistici, regionali e universali. I fattori locali, culturali e geografici sono utili nel proprio luogo e tempo. Di fatto, anche le tradizioni religiose particolari e le sette hanno le proprie preoccupazioni e i propri problemi.

Esistono differenze tra e all'interno delle religioni, sia nella dottrina sia negli aspetti dogmatici. Le differenze nei rituali e nelle diverse concezioni di Dio portano a differenti forme di religione. Lo zucchero è descritto in modo differente da un bambino, da un chimico o da un diabetico. Queste descrizioni non cambiano la sostanza dello zucchero, la sua realtà. È un errore sopravvalutare le differenze e ignorare gli elementi universali. La mancanza di sensibilità verso le strutture dei valori appartenenti ad altre credenze porta alla cecità culturale.

Le religioni, che dovrebbero unire l'umanità, diventano forze che dividono. Alcune rotture serie all'interno della comunità umana derivano e obbediscono a cause di tipo religioso. I valori universali inerenti a tali tradizioni trascendono le limitazioni della storia, della geografia, della cultura, ecc. I valori spirituali di tutte le tradizioni non solo si oppongono agli atteggiamenti che dividono, ma offrono anche tante risorse che possono diventare una guida utile per il progresso dell'essere umano e per l'armonia.

Tutte le religioni animano gli esseri umani a sperimentare la Verità, il supremo valore spirituale. Tutte aspirano ad aiutare gli uomini nella loro ricerca della conoscenza di Dio. I santi di tutte le religioni predicano la Verità eterna, tutti esprimono l'amore di Dio verso i Suoi figli. Qualunque sia la religione che professiamo, possiamo arricchire la nostra vita spirituale mantenendoci aperti

alla profonda saggezza che sgorga dalla fonte divina attraverso le molte rivelazioni. La diversità arricchisce la cultura. La spiritualità, che è il cuore di tutte le religioni, unisce l'umanità. Se liberassimo gli elementi universali dal loro piccolo contesto, le religioni diventerebbero forze unificatrici del mondo.

### **La nascita dell'uomo**

Nascere come essere umano è un privilegio di gran valore ed anche un immenso dono. Non importa a quale etnia, religione, cultura, nazionalità, genere o generazione appartenga una persona; un essere umano è innanzitutto e soprattutto un essere umano. La capacità di sviluppo morale e spirituale distingue l'essere umano dagli altri animali. Il mangiare e il bere, il sesso e i suoni sono comuni tra gli esseri umani e gli animali. Eppure gli esseri umani sono benedetti avendo l'uso della ragione e del libero arbitrio. Solo essi hanno l'opportunità unica di cercare la salvezza, che è un diritto spirituale dovuto a ogni essere umano fin dalla nascita. Le religioni esistono per aiutare gli esseri umani in questo cammino. La loro responsabilità principale è quella di lavorare per la salute, la felicità, l'armonia e la pienezza degli esseri umani, e questo ha la priorità su propositi stretti e settari.

### **Il fine ultimo**

La salvezza, fine ultimo dell'esistenza umana, è chiamata con differenti nomi nelle diverse religioni (moksa, nirvana, regno di Dio, Redenzione, cielo, paradiso, ecc). Nelle differenti religioni e tradizioni si presenta una grande varietà di posizioni sul tema della salvezza. In ogni contesto, sono diretti a conseguire la liberazione dalla sofferenza e dal male, lo sradicamento dell'immaginazione e il raggiungimento della felicità eterna. L'essere umano ha nell'anima un desiderio eterno per l'Infinito; si tratta della pienezza e della salvezza. Il fine della spiritualità è la vita eterna. Qualunque

sia il suo contesto religioso personale, ogni individuo ha il privilegio di cercare la salvezza: questo è il suo più grande desiderio. Ciononostante nessuna religione o leader religioso può garantire la salvezza a una persona; questo dipende interamente dalla grazia di Dio.

## **Globalizzazione**

Nel mondo contemporaneo di viaggi veloci e di comunicazioni istantanee, le differenti religioni e culture hanno un contatto più vicino e molte volte entrano in relazione l'una con l'altra. L'incontro tra le religioni non si limita a quanto avviene all'interno di questo o di quel paese: adesso è un fenomeno mondiale. Tutte le aree del mondo sono diventate multiculturali e multi religiose. Il mondo è diventato un villaggio. Le frontiere tradizionali sono messe in discussione dalle nuove generazioni. Le verità spirituali hanno caratteristiche eterne, ma le abitudini e le pratiche sociali e culturali cambiano secondo le esigenze del momento e delle circostanze. Molte religioni nella storia hanno cambiato la loro posizione su molti temi; per esempio le religioni hanno modificato il loro pensiero sulla schiavitù, sulla discriminazione razziale, sulla situazione della donna, sulla centralità del rito o l'atteggiamento verso le scienze.

*È arrivato il momento di oltrepassare l'esclusivismo religioso e la discriminazione. I fiumi devono fluire e le persone religiose devono maturare, altrimenti si stancano. Dobbiamo essere i costruttori della storia, non le vittime. Non nasciamo per vivere dentro degli stretti limiti. Dobbiamo ripensare i nostri problemi in questo nuovo contesto con molte persone di altre fedi. Ogni religione deve interessarsi più attivamente al benessere di tutta l'umanità. Non dovrebbe rimanere ostruita da interessi del momento, ristretti e settari. Le persone di cultura e religiose diventeranno cassa di risonanza per il benessere mutuo e del mondo intero. Nella nuova cultura planetaria che sta sorgendo, il mondo ha bisogno*

di considerare le differenti correnti religiose e i loro contributi al benessere dell'umanità nel suo insieme.

### **Momento cruciale**

Siamo in un momento cruciale nella storia. Per le religioni del mondo è giunto il momento di cercare un nuovo orizzonte. I modelli di pensiero passati che consideravano le persone come gruppi chiusi, non sono più validi. Le categorizzazioni delle persone di altre religioni come pagane, gentili, infedeli o barbare devono essere rifiutate categoricamente. Dietro di noi c'è una storia di secoli di lotte religiose e davanti l'opportunità della pace, della cooperazione, del dialogo. Le tradizioni religiose sono utili in molte forme, ma l'esclusivismo religioso è indicativo di una mentalità ristretta. Dobbiamo vivere in un mondo in cui vi sono indù, buddisti, cristiani, musulmani, sikh, gianisti, confuciani, taoisti, scintoisti, etc., grandi comunità che possiedono magnifiche credenze. La fedeltà alle nostre rispettive tradizioni religiose non deve minare la nostra lealtà con l'umanità nel suo complesso.

In questo periodo le religioni mondiali hanno l'opportunità e la responsabilità di cooperare l'una con l'altra nella promozione dell'unità tra gli uomini e per la pace mondiale. I seguaci delle diverse religioni, come abitanti di questa terra, condividono lo stesso pianeta. Garantire la continuità della razza umana, conservare le risorse della terra per i posteri e arricchire la qualità della vita di tutti gli esseri umani sono responsabilità comuni di tutte le religioni. Le religioni del mondo hanno apportato le loro profonde riflessioni su questi e altri temi. È grandioso poter trarre beneficio da ogni cosa che sia veritiera, buona e bella, senza tener conto da dove venga. Per costruire un mondo migliore sono necessarie la conoscenza e la cooperazione tra le persone delle differenti religioni.

L'eredità religiosa umana, i santi, i saggi e i profeti delle differenti tradizioni religiose lavorano per il bene comune e la felicità

di tutti. La compassione è la regina delle virtù; deve essere praticata verso tutti gli esseri umani, anche verso tutti gli altri esseri viventi. I santi sono messaggeri di Dio. Ci sono stati in tutto il mondo e in tutte le epoche. Sono servitori dell'umanità. Proclamano che la realtà ultima è Una. Parlano dalla loro esperienza diretta della Verità. Tutte le religioni hanno una lunga successione di santi che sono la fonte di saggezza e modello per tutti.

Parlano il linguaggio dell'amore. Sono dolci per natura, i loro cuori sono semplici e retti. Predicano e praticano l'amore e l'armonia tra i popoli del mondo. Non hanno nemici. Inoltre grandi personaggi come Mahavira, Buddha, Sri Rama, Sri Krishna, Lao-Tze, Confucio, Mosè, Gesù Cristo, Maometto e Guru Nanak...non sono proprietà esclusiva di nessun paese o gruppo: appartengono a tutta l'umanità.

### **Scritture ereditate**

Nello stesso modo, le Scritture sacre di tutte le religioni, *Veda*, *Tripitaka*, *Avesta*, *Tao-te-ching*, *Torah*, *Bibbia*, *Corano*, *Guru Granth Sabih*...sono tesori preziosi dell'eredità umana. Ci comunicano la conoscenza del Vero/ Dio. I pensieri spirituali che rivelano sono fatti per l'umanità intera. Il Rigveda (1. 89. 1) dice: "Lascia che i pensieri nobili vengano a noi da tutte le direzioni".

Le nobili intuizioni delle differenti Scritture dovrebbero rendere la vita degli esseri umani e le culture più ricche e più complete. Ogni persona dovrebbe essere capace di trarre profitto da ogni testo. Dovremmo ringraziare tutti quelli che ci hanno lasciato le Scritture del mondo. Ognuna di esse è come un albero fertile, pieno di foglie, fiori e frutti. Per rendersi conto di ciò che hanno raggiunto nei livelli più profondi è necessario avere un amore, una sincerità e un'apertura profonda. Non dovrebbero essere manipolate per motivi egoistici e individualisti. Nessuna Scrittura si dovrebbe usare per svalutare le altre.

## Uno sguardo di pace

C'è un potenziale importante per la costruzione della pace in ogni religione, ed è una risorsa necessaria per la costruzione di una società giusta. L'aspirazione essenziale delle tradizioni religiose è la libertà, la riconciliazione, la pace. Gita dice: "Non esiste felicità per chi non ha la pace". Gli ordini vedici dicono: "Non danneggiare nessun essere umano". La crudeltà degli esseri umani è una negazione di Dio. Buddha insegnò: "Lascia che l'essere umano superi l'odio con l'amore, lascia che superi il male con il bene, lascia che superi l'avarizia con la libertà, la bugia con la verità". Gesù Cristo ha detto: "Amate i vostri nemici, benediteli quando vi malediranno fate il bene a coloro che vi odiano e pregate per coloro che vi trattano con disprezzo". Nel Corano si stabilisce che se sarai buono e nobile con i tuoi fratelli, Allah sarà generoso con te il giorno del giudizio finale; e il profeta dell'Islam dichiarò che "Chi scava una trappola per suo fratello cadrà in essa". Mahatma Gandhi una volta sottolineò: "È facile essere amabile con gli amici, ma essere amico di un proprio nemico è la quintessenza della religione. Il resto è solo interesse". Le religioni del mondo possono e devono orientare l'umanità verso una società creativa, dinamica e non violenta. È necessario unire gli sforzi morali insieme su scala mondiale per risolvere i problemi della fame, delle malattie, della violenza e della guerra.

## La verità spirituale

La verità spirituale e i valori non sono confinati nell'est o nell'ovest, in questa o in quella tradizione. Tutta la letteratura spirituale glorifica la Verità e illumina la mente. Sperimentare la Verità è il bene supremo della vita. Dobbiamo onorare tutti la Verità. La scienza studia il mondo naturale. Nessun ramo particolare della scienza reclama il monopolio della saggezza per se stessa, né discute sulla sua superiorità di fronte alle altre scienze. Le religio-

ni esplorano il mondo spirituale; anche loro devono essere viste come complementari e supplementari l'una all'altra. La verità può essere osservata da prospettive diverse. Di fatto, la pienezza della Verità è più ampia e più profonda della captazione che di essa hanno fatto le religioni storiche. I valori spirituali sono una preoccupazione genuina umana. Dobbiamo elevare la nostra coscienza sopra di ciò che è concettuale, verso un livello spirituale, per incontrare l'unità comune umana. Ogni religione e ogni cultura hanno aspetti eccellenti. Per esempio la non violenza del giainismo, la carità e l'amore del cristianesimo, l'umanità del confucianesimo sono grandi valori e non si contraddicono tra di loro. Esprimono meravigliosamente le dimensioni della Verità. Insegnano alcuni valori morali, spirituali e umani.

La spiritualità non ci mette a confronto con gli altri, al contrario ci eleva a un livello più profondo e più ampio della Verità. Il cammino per la Verità è l'amore. Tutte le tradizioni apprezzano le virtù elementari della purezza, dell'onestà, della carità, del valore, del distacco e del servizio. Le tradizioni religiose sono state forze molto importanti per forgiare la società umana. Hanno forgiato i nostri ideali morali e i nostri valori, influenzando le nostre istituzioni sociali e le abitudini e hanno anche ispirato l'arte, l'architettura, la musica, la danza, ecc. In differenti periodi della storia, hanno reso possibile la continuità e la stabilità nell'ordine sociale esistente, in altre epoche, come forze rivoluzionarie, hanno portato a termine cambiamenti radicali nelle società.

Anche se si sono sviluppati in maniera differente nelle diverse culture, alcuni dei pensieri e delle pratiche hanno ottenuto un consenso e un'accettazione mondiale. Per esempio, la pratica della meditazione e dello yoga non si limitano solo agli indù o ai buddhisti, così come il servizio per i poveri e i malati non si riduce ai cristiani. In modo simile, la pratica del digiuno e della preghiera non è ristretta ai musulmani. Tutti gli esseri umani sono già interconnessi e qualsiasi elemento che migliori una persona, beneficia tutti.

La vita spirituale dell'umanità si nutre delle rivelazioni divine. Guru Nanak dice che sono come molte stagioni che emanano dal grande Sole. Le grandi religioni del mondo, ognuna nella propria dimensione, hanno sostenuto il cuore e la mente dell'essere umano attraverso il tempo. Manifestano la ricchezza dell'eredità religiosa umana. C'è un sapore del Divino in ogni tradizione. Ognuna di loro ha un messaggio e una peculiarità, ognuna presenta, a modo proprio, soluzioni ai problemi della vita. Si relazionano con i distinti cammini che ha fatto l'umanità e le sue forme alternative di vita, nessuna delle quali è superiore o subordinata all'altra. Dio appartiene a tutti e tutti apparteniamo a Dio. Tutte le religioni devono essere rispettate. Tutte sono state una forza civilizzatrice nella storia dell'umanità. Tutte quante assicurano che la vita senza qualcosa in più non è completa in se stessa; tutte guardano oltre a questa vita apparente. Il pensiero vedico ha apprezzato e capito la fede nella sua distinta forma e ha permesso alle diverse forme di crescere e fiorire tutte insieme per il beneficio dell'umanità.

## IL SINCRETISMO COME TEMA DELLA TEOLOGIA “TRA LE FEDI”

di Alfonso Maria Ligorio Soares •

### Alcune note preliminari

In sintonia con la teologia africana e con le varie teologie che partono dall'esperienza autoctona, la teologia del sincretismo sembra appartenere allo stesso midollo di una nuova configurazione teologica<sup>1</sup>.

Il sincretismo è parte irrinunciabile della storia degli incontri e degli scontri tra il divino e l'umano, colti nella loro storia nel momento stesso in cui stanno accadendo e che giustamente per questo motivo, sfuggono a definizioni o previsioni precise. Sia che Dio si presenti evidente, misterioso o semplicemente problematico, non esiste altro modo di accedere a lui se non frammentariamente.

• **Alfonso Maria Ligorio Soares**, dottore in scienze della religione presso l'Università Metodista di Sao Paulo (UMESP), Brasile, e professore di teologia presso la Pontificia Università Gregoriana (Roma). Socio della SOTER, della ABHR (Associazione brasiliana di Storia delle Religioni), dell'associazione di scienziati sociali del Mercosur e membro del Centro de Teologia e Cultura Negra. Insegna presso la Pontificia Università Cattolica di São Paulo, Brasile. I suoi libri più recenti sono: *Interfaces da revelação: premisas para uma teologia do sincretismo religioso*, Paulinas, São Paulo, 2003; *O mal: como explica-lo?*, Paulus, São Paulo, 2003; *Dialogando com Juan Luis Segundo*, Paulinas, Sao Paulo, 2005.

1. Vedi SOARES, Alfonso, *Valor teológico del sincretismo desde una perspectiva de teología*, in VIGIL, J. M., TOMITA, L. E. & BARROS, M., in *Por los muchos caminos de Dios IV, Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2006. Vedi la traduzione italiana: *Valore teologico del sincretismo: da una prospettiva di teologia pluralista* in *Per i molti cammini di Dio: teologia liberatrice intercontinentale del pluralismo religioso*, Pazzini editore, Villa Verucchio (RN), 2011.



africana e l'introspezione profetica degli antichi ebrei<sup>4</sup>. Anche un autore riconosciuto come O Collins utilizza tale espressione per spiegare la struttura trinitaria della teologia ecumenica e interfaith di Giovanni Paolo II<sup>5</sup>. Come si può ben vedere, il termine già si muove verso una polisemia per nulla disprezzabile.

## **2. La natura ibrida delle esperienze religiose come tema della teologia interfaith**

Come ignorare le molteplici appartenenze e l'interscambio religioso in questo pianeta ogni volta più globalizzato e ingarbugliato nel web? Il pensiero interfaith sembra essere la modalità della ricerca e della riflessione più adeguata per affrontare la domanda suscitata da tali esperienze. Poiché la teologia del sincretismo affronta proprio questi temi: è possibile che una persona o un gruppo sociale possano vivere simultaneamente più di una fede?

La doppia risposta tradizionale non è sconosciuta. In nome del principio di non contraddizione sappiamo sempre rispondere che vi sono dei deficit intellettuali quando si scelgono simultaneamente sistemi (noetici) di credenze che sono chiaramente distinte. Allo stesso modo è anche possibile ammettere, senza grande commozione per le grandi tradizioni occidentali, che nel raggiungere un certo livello di profondità spirituale, si possano relativizzare alcuni aspetti concettuali a beneficio di chiarezze etiche o anche di tipo mistico.

Ma niente di tutto ciò riguarda quanto ci stiamo domandando in questa situazione. Parliamo di un'opzione spirituale cosciente di pretendere di vivere e alimentarsi di nozioni e di concetti irriducibili tra di loro o di seguire dei rituali liturgici che conducono a opzioni etiche non equivalenti. Per descrivere qualunque fenomeno

4. ID, *A South African Experience of Politics, Religion and Civil Society*, in: <http://ilrs.org/budapest/budapest.html#za> (visto: 28/09/2007)

5. G. O'COLLINS, *Living Vatican II, the 21st Council of the 21st Century*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 2006.

meno radicale, abbiamo parole ben precise come “ecumenismo”, “dialogo interreligioso” e l’ormai ortodossa “interculturazione”.

### **3. La teologia del sincretismo religioso è una teologia interfaith?**

Quando si parla di teologia del sincretismo è possibile intendere questo genitivo come complemento nominale. In un primo caso si tratta di un discorso formalmente teologico il cui proposito è di costruire giudizi di valore sui fenomeni sincretistici alla luce di determinate mediazioni ermeneutiche. Religioni monoteiste, fondate sulla credenza che il mistero assoluto si comunica con la relatività umana localizzabile nel tempo e nello spazio, finiranno con il dover considerare teologicamente eventuali benefici derivanti da una spiritualità ibrida. Però il genitivo ammette anche una seconda accezione, per lo più cronologicamente precedente a quella che abbiamo appena presentato. Questa consiste nel riconoscere il sincretismo di fatto e studiarne la logica interna. Identificare le teologie soggiacenti ai fenomeni di ibridismo culturale e religioso è quanto ci si aspetta dalla scienza della religione. Questa attenzione preliminare libererà il teologo dalla tentazione dell’apologia ingenua di pratiche sincretistiche del passato, che tante volte derivavano dalla violenza con cui il cristianesimo e/ o l’islamismo sono stati imposti alle popolazioni autoctone.

Sotto tali condizioni, alle persone rimaneva soltanto la possibilità di svolgere pratiche frammentate e limitate della propria tradizione originale. Fin qui, pertanto, non staremmo propriamente nell’ambito di una riflessione interfaith. Certe forme di teologia del sincretismo potrebbero anche giudicare, in maniera più o meno inclusiva, i risultati apportati dalla scienza della religione, senza per questo motivo lasciarsi provocare e modificare da essi. Potrà scartarli ugualmente come incompatibili con la fede cristiana. Ma ciò che risulta essere davvero importante sarà la pratica. E questa ha già iniziato, con grande fatica, un nuovo cammino: leader cristiani del movimento nero preferiscono il riscatto della

propria identità atavica e si domandano fino a che punto conviene avanzare nella ricerca delle loro autentiche radici africane.

Lo stesso accade nella storia incrociata delle differenti religioni, quando ci troviamo con degli *aimara* cristiani, o indu seguaci del vangelo, o ancora cinesi iniziati al *candomblè* o *bantù* credenti nella resurrezione ed ebrei che recitano il Corano... Per costruire una teologia che sia la conseguenza del sincretismo, è necessario prendere seriamente in considerazione i dati offerti dalla scienza della religione, cioè che tali collegamenti interculturali e interreligiosi sono vissuti quotidiani e non capricciose invenzioni di qualche teologo. La novità sarebbe l'eventuale constatazione del fatto che le categorie tradizionali cristiane non riescano a dare conto di ciò che si scoprirebbe nel mulinello formato dalla confluenza di differenti mari di spiritualità.

#### **4. La teologia interfaith impara dal sincretismo che non vi sono tappe nel cammino verso questa o quella religione totale, poiché nessuna fede o spiritualità esaurisce il Senso della Vita**

Un'esperienza ibrida può essere il segnale del desiderio divino di autocomunicarsi. Tra parlarci ed essere mal compresi, o stare in silenzio rimanendo totalmente alla cieca, molte religioni sono unanimi nell'affermare che la divinità sceglie di comunicarci qualcosa, malgrado vi possano essere dei rischi. In questo modo il sincretismo potrebbe essere una terapia benvenuta per certe sclerosi dogmatiche delle religioni monoteiste. Il sincretismo evidenzia dove si trova il problema teologico di base di tali tradizioni: la rivelazione di Dio comporta ambiguità, errori e contraddizioni che sono inevitabili a causa del nostro modo umano di accedere alla Verità<sup>6</sup>.

Come allora leggere teologicamente le esperienze sincretistiche? La teologia può fare lo sforzo di pensare una situazione che sia "tra le fedi" o meglio una frontiera comune ancora libera dalle

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

demarcazioni religiose istituzionali. Ma quale tipo di fede è disponibile in questa frontiera? Una nuova categoria potrebbe aiutare a capire ciò che sta accadendo con noi e attorno a noi. Io la chiamo fede sincretistica. Essa è una fede *assoluta* solo per quanto riguarda i valori fondamentali che sono in gioco nella scelta apparentemente contraddittoria dei significanti religiosi (dimensione della fede); ma è *relativa* in quanto ai risultati effettivamente raggiunti (dimensione ideologico – sincretica). In questo modo possiamo parlare della fede sincretistica per identificare il modo stesso in cui una fede si rende concreta, già che non esiste una fede allo stato puro, la fede si mostra soltanto nella pratica.

Chiamare questo processo, semplicemente “inculturazione”, non è sufficiente, poiché esiste una differenza di traiettoria, ossia il punto di vista da cui si osserva l’invenzione religiosa popolare. Chi afferma l’esistenza di una fede sincretistica rende evidente il fatto che l’autocomunicazione divina già sta operando nelle varie tradizioni culturali prima, contro o addirittura nonostante il contatto con le comunità d’origine. La stessa tradizione cristiana lo ha intuito in diversi momenti, come quando ricorda le parole del Maestro: “Nella casa di mio Padre ci sono molte stanze”.

## 5. Non va da nessuna parte chi non sa dove si trova<sup>7</sup>

Questa imminenza di raggiungere un nuovo scalino del discorso teologico deriva dalla teologia cristiana contemporanea, che ha riscoperto la rivelazione divina come un processo storico, con tappe che hanno un senso proprio (Dei Verbum 15: la pedagogia divina), ma non sono definitive.

In questo processo, il popolo biblico (gli autori e autrici e le comunità lettrici), ha sempre cercato di modulare, in linguaggio umano, il soffio e la risonanza del mistero divino. Da quell’espe-

7. Il verso del compositore portoricano Gilberto Santa Rosa (in ESPIN, O., *Grace and humaness. Theological reflections because of culture*, Maryknoll-NY, Orbis Books, 2007, p. x).

rienza provengono la forza e la debolezza della soglia cristiana: questa dipende intrinsecamente da un'esperienza inevitabile che ha solo senso se l'individuo la realizza per se stesso.

E non è garantito che il risultato debba necessariamente configurarsi come una comunità nitidamente cristiana (almeno nelle forme con cui la possiamo descrivere oggi). Inoltre, anche se lo fosse, questo non eliminerebbe le inevitabili incertezze della traduzione concreta di tale incontro ossia della nostra spiritualità quotidiana. Tale ambivalenza non è un difetto; siamo stati fatti così.

Per questo motivo le esperienze sincretistiche sono anche variazioni di un'esperienza d'amore. Fa parte della rivelazione il modo con cui i popoli sono arrivati, tentennando ai loro "insights"; il sincretismo può solo essere la storia della rivelazione in atto, poiché consiste nel cammino reale della pedagogia divina in mezzo alle creazioni religiose popolari.

Quale teologia permetterebbe di tradurre concettualmente e adeguatamente un'esperienza come questa? Non abbiamo fretta nel rispondere per non finire confondendo il rullo compressore eclettico del "ci sta tutto", con l'intuizione universale e pluralista del "ci stanno tutti". Può essere un trionfo in questa fase storica riconoscere che non sarebbe stata possibile la proposta di una teologia inter o transconfessionale se non fosse per i passi fatti in avanti dal pensiero occidentale.

La domanda e le difficoltà di una teologia tra le fedi hanno senso soltanto entro la corrente nel canale monoteista trinitario che l'ha vista nascere. Credo che quest'ultima considerazione sarà anche il limite che non si può oltrepassare senza banalizzare la stessa ricerca. Il progetto teologico interreligioso segnala un crocevia. Non sembra epistemologicamente difficile avanzare nella proposta di un'etica (H. Kung) o ethos (L. Boff) mondiale; e sarà sempre attrattivo intraprendere un cammino mistico che superi i confini teologici (R. Panikkar). È anche facile scartare pasticche di pluralismo religioso come *i blockbusters* della serie *Matrix*. Ma forse ancora ci trattiene dal nostro lato la vecchia e sofferta

nozione di verità. Un autore chiaramente interreligioso come J. M. Sahajanada ci propone “truth cannot be defined because every definition of the truth is like a tomb and only the dead are put into tombs”<sup>8</sup>.

Capire questo è avanzare verso i cammini della saggezza poiché “wisdom is born of a virginal mind, in which the power of knowledge is silenced”<sup>9</sup>.

D'altra parte un linguaggio adatto per perforare i blocchi meramente ideologici e assiologici è l'efficiente linguaggio scientifico. Anche se non adeguato per dichiararci la verità, può smascherare pretese verità e superare *impasse* che le carrette religiose e dogmatiche non riescono a chiarire senza anatemi o spargimenti di sangue. Ciò che verrà in seguito può significare una nuova alleanza tra la religione e la scienza, tra la teologia e la scienza della religione. Realtà come le tradizioni spirituali sincretistiche stanno letteralmente rompendo le dighe e rendendo porose le frontiere, lì dove forse sta una nuova possibilità che ci si possa rieducare come esseri umani.

8. La “verità non può essere definita, perché ogni definizione della verità è come una tomba e solo i morti sono deposti nelle tombe”, vedi SAHAJANADA, J. M. *You Are the Light; Rediscovering the Eastern Jesus*, Winchester (UK), Orbis Book, New York, 2006, p. 183.

9. La “saggezza nasce dentro una mente verginale in cui viene zittito il potere della conoscenza”. *Ibidem* p. 149.

## NOTE PER UNA MISTICA INTERRELIGIOSA

di *Faustino Teixeira* •

Nella sua etimologia, la parola *mistica* deriva da *myein*: chiudere gli occhi o chiudere le labbra. Il mistico è colui che vive l'esperienza del mistero, è il soggetto di un'esperienza il cui oggetto è il mistero. All'inizio, il termine *mystikòs* è utilizzato come aggettivo e solo verso il XVII secolo guadagna la sua accezione di sostantivo. È a partire da allora che si inizia a parlare di linguaggio mistico, come un linguaggio nuovo e specifico. Nel vocabolario cristiano, la mistica passa a descrivere un modo peculiare di conoscenza di Dio, diverso dalla conoscenza comune, segnato dalla forza di una Presenza che oltrepassa la capacità di espressione. Definizioni diverse di tale esperienza sono state date lungo la storia: *cognitio Dei experimentalis* (Tommaso d'Aquino); "l'unione interiore di Dio con l'anima" (Angelus Silesius); "notizia amorevole di Dio" (Giovanni della Croce); "esperienza fruitiva dell'Assoluto" (Jacques Maritain).

Vale la pena segnalare la forza dei due termini essenziali che implicano questo modo singolare di accesso diretto o immediato al Mistero e al Reale: l'esperienza e la presenza. Nei suoi sermoni

• **Faustino Teixeira**, nato a Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasile, nel 1954. Ha ottenuto una specializzazione in teologia presso la Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro e dottorato e post-dottorato presso la Pontificia Università Gregoriana in Roma. Si è dedicato allo studio del dialogo interreligioso. Professore di teologia nel Dipartimento della Scienze delle Religioni dell'Università Federale di Juiz de Fora e coordinatore del programma di post-grado in scienze della religione. Ha pubblicato numerosi articoli in riviste come *Vozes*, *REB*, *Convergencia* e *Concilium* e vari libri tra cui il primo libro latinoamericano sulla teologia del pluralismo religioso: *Teologia das religioes. Uma visao panoramica*, Loyola, São Paulo, 2004. È membro di ISER-Assessoria e offre corsi e conferenze in numerosi incontri di pastorale.

sul Cantico dei Cantici, Bernardo di Chiaravalle sostiene che è “per il libro dell’esperienza” che si accede al mistero di Dio. Secondo lui, è attraverso l’esperienza che l’intelligenza umana può accedere a campi ancora più profondi di comprensione. Testimonianze significative circa la forza di questa esperienza le offrono i mistici delle diverse tradizioni religiose.

L’intellettuale francese Simone Weil descrive in una lettera autobiografica la provocante esperienza di Dio che ebbe a Solesmes nel 1938: “Cristo stesso discese e mi prese”. Allo stesso modo, il mistico e poeta nicaraguense, Ernesto Cardenal: “Anche tu sei entrato velocemente dentro di me, e la mia anima indifesa voleva chiudere le sue vergogne”. Si parla anche della “presenza di Dio” come nel bel racconto di Teresa di Avila:

*Come ho già detto altrove, le primizie dei favori che ora sto per dire mi erano già state date altre volte, sebbene per brevissimo spazio di tempo. Mentre nel far orazione cercavo di mettermi ai piedi di Gesù Cristo, e talvolta nello stesso atto di leggere mi sentivo invadere d’improvviso da un sentimento così vivo della divina presenza, da non poter in alcun modo dubitare che Dio è in me e io in Lui. Ciò non era a maniera di visione, ma credo in quel modo che chiamiamo mistica teologia. L’anima in questo caso rimane così sospesa da sembrare tutta fuori di sé. La volontà ama, la memoria mi pare quasi smarrita, l’intelletto pare presente a se stesso, ma non discorre. Dico che non discorre, ma se ne sta tutt’attonito per le molte cose che intende, mentre Dio gli fa vedere che con le sue forze è incapace di comprenderle (da S. Teresa di Gesù, Opere, vol. I, VI ed., Postulazione Generale O. c. D, Roma, 1977, pp. 105-6)*

I mistici di tutte le tradizioni hanno una coscienza molto chiara del fatto che il mistero abissale e irraggiungibile nella sua pienezza supera e oltrepassa sempre l’esperienza. Per quanto ci si sforzi di far parlare l’esperienza, la parola è povera e insufficiente per tradurre la ricchezza sperimentata. Quello che succede molte volte è che essi sono obbligati a “tormentare le parole”, “denaturalizzare il linguaggio” per poter scoprire, e ancora in modo limitato, la forza

di una presenza illuminante. Senza negare la singolarità e la specificità che segnano le diverse esperienze religiose, bisogna riconoscere la presenza di “grandi somiglianze e analogie nell’esperienza religiosa”. Sono somiglianze che non annullano le differenze e che conservano lo spazio di un’esperienza che è sempre unica. Allo stesso modo nell’ambito della profondità spirituale bisogna sempre condividere con l’altro. Da qui la grande difficoltà di giudicare l’esperienza spirituale degli altri, di relativizzarla quando non di degradarla in quanto inferiore. È estremamente complesso voler interpretare una determinata esperienza religiosa o mistica senza una perfetta sintonia con questa. Occorre avere una grande delicatezza spirituale per potersi avvicinare a una esperienza religiosa diretta. Questo vale anche quando si tratta di giudicare i rituali religiosi differenti. Questi trattano sempre di una “esperienza primordiale” e della sua riattualizzazione. Sono rituali che non trasmettono una semplice conoscenza, quanto piuttosto un’esperienza. Come ha mostrato bene Amaladoss: colui che non ha avuto l’esperienza e che la sta cercando fuori dalla tradizione, forse non riesce ad interpretarla in modo autentico.

Simone Weil è stata molto criticata da determinati teologi cattolici per aver affermato che “i mistici di quasi tutte le tradizioni religiose coincidono fin quasi all’identità”. Diversamente dall’autrice e anche dai difensori di una filosofia perenne che cercano di sostenere “l’unità trascendente delle religioni”, il teologo Henry de Lubac cercò di sottolineare il dato della “differenza qualitativa” che separa le altre tradizioni religiose dalla tradizione cristiana. In un’opera classica circa il cattolicesimo, De Lubac riconosce che anche al di fuori del cristianesimo l’umanità è riuscita a raggiungere, “per eccezione”, vette spirituali. Ma a motivo della sua “teologia della consumazione” pone delle domande alla carità buddista e alla mistica indù. Secondo la sua visione, i più belli e potenti sforzi umani devono essere “fecondati dal cristianesimo per produrre frutti di eternità”. Non si può negare la differenza tra le tradizioni religiose come anche le peculiarità che distinguono

l'esperienza e l'interpretazione del Mistero realizzata dai mistici della diverse religioni. Bisogna, però, recuperare le "equivalenze occulte" e segnalare le "profonde somiglianze" che affratellano i mistici nel loro cammino in cerca del Reale. Riconoscere le differenze non significa smentire la "intensa convivenza" che soggiace alle esperienze vissute. Questa è la grande sfida che anima coloro che credono nella mistica comparata e nella possibilità di una mistica interreligiosa o ancora in una mistica oltre le religioni.

### **1. La mistica come esperienza del Reale**

Nella ricerca di una strada percorribile per accedere alla comprensione di una mistica interreligiosa, il concetto del Reale si presenta come significativamente importante. L'autore che appare qui come luce per la riflessione è Raimon Panikkar, il teologo e mistico catalano che ha contribuito molto allo sviluppo di un arricchente dibattito nel campo del dialogo interreligioso. In un lavoro pubblicato nel 2005, Panikkar afferma che la mistica non è una ulteriore specializzazione, quanto piuttosto una "dimensione antropologica" che accompagna la persona in tutta la sua traiettoria esistenziale. L'essere umano è potenzialmente capace di scoprire il Mistero che abita nella realtà e di irradiare tale esperienza agli altri come le onde che toccano le rive di un lago. Descrive la mistica come "l'esperienza della realtà ultima", l'"esperienza integrale della realtà". La categoria "Realtà" (o "Reale") è scelta in forza della sua maggior neutralità e del suo potenziale macroecumenico. La Realtà è il simbolo scelto per tradurre il Tutto (*to holon*). L'esperienza mistica è, così, un'esperienza integrale che rende possibile l'accesso alla Realtà integrale, la quale può essere nominata in diverse maniere: Dio, Tutto, Vuoto, Essere ecc. Non si tratta di qualcosa di superficiale o di mera immediatezza, ma di un inserimento profondo all'interno stesso della cosa sperimentata. E questo non significa accettazione pura e semplice del panteismo, dal momento che l'esperienza mistica tocca appe-

na tangenzialmente e in forma contingente la realtà. Il Mistero rimane ardente. Il divino avvolge tutta la realtà, ma la trapassa infinitamente. Sotto l'influsso della tradizione cristiana ortodossa come anche della spiritualità india *advaita*, Panikkar ricorre alla "intuizione cosmo teandrica" per esprimere le tre dimensioni della realtà: divina, umana e cosmica. Sono tre dimensioni che si fecondano tra loro e rivelano l'enigma fondamentale della relazione. Questa visione *advaita* (non duale) favorisce una percezione della realtà che supera tanto il monismo come il dualismo e fa sorgere un'armonia di relazione e integrazione del trascendente con l'immanente. Per Panikkar l'intuizione *advaita* non consiste nell'affermare l'unità come nel negare la dualità, quanto piuttosto riconoscere, attraverso una visione che trascende l'intelletto, l'assenza di dualità in base ad una realtà che in se stessa manca di dualità. La struttura propria della realtà è dialogica e armonica. L'essere umano partecipa di una "avventura della realtà" che ingloba il trascendente e l'immanente, che è allo stesso tempo divina, umana e materiale. La grande sfida consiste nel rendersi conto di tale Realtà, captare la diafania dell'altro mondo che permea questo mondo, intuire i piccoli segnali e la luce che risplende dall'interno stesso delle cose. Occorre affinare l'ascolto davanti al tempo presente, realizzare un "ascolto poetico" di tutto il cosmo. Il dono essenziale della contemplazione, come afferma Thomas Merton, è quello di richiamare alla "infinita Realtà che esiste dentro tutto quello che è reale". È un'esperienza che richiede tranquillità e attenzione permanente. Non è qualcosa limitato a solo pochi virtuosi, al contrario è disponibile per tutti coloro disposti ad attendere l'occasione, con sensibilità e trasparenza.

Nella sua ricca esperienza di direzione spirituale dei novizi della trappa nel Gethsemani (USA), Thomas Merton richiama l'intima relazione tra la vita contemplativa e la vita attiva. L'esercizio della vita contemplativa non era per lui nessuna complicazione, ma il dono di vivere semplicemente, di sentire la vita che fluisce, di avanzare in profondità nel gran mistero che abita il tempo. Nelle

sue riflessioni per i novizi sosteneva che la vita del contemplativo “era semplicemente vivere, come il pesce nell’acqua”.

Nell’osservazione attenta dell’inizio dell’aurora, Merton è riuscito a distinguere un “punto vergine”, tra le tenebre e la luce, che traduce il segreto ineffabile della presenza avvolgente del mistero. Nella contemplazione della notte, poco prima che la luce popoli l’aurora, quando già gli uccelli danno saggio dei loro primi canti e “la creazione nella sua innocenza chiede il permesso per essere-di-nuovo” il mistico trappista ha scoperto la presenza del “punto cieco e dolce” che abita il centro dell’essere e che ha identificato come la presenza della pura gloria di Dio. Si tratta dell’irriducibile centro segreto del cuore. Per Merton, tale punto di semplicità, di inesprimibile innocenza, rivela la sacralità della coscienza, della libertà e della pace. Un punto che svela il “vasto e aperto segreto che lì è a disposizione di tutti, che è gratuito e verso il quale nessuno presta attenzione”. L’ispirazione di questa immagine del “punto vergine” (*point vierge*) gli viene dall’influsso dell’orientalista francese Louis Massignon, studioso della mistica sufi. Nella psicologia mistica dell’islam, e in particolare nel pensiero di al-Hallaj, il “punto luminoso” e primordiale traduce la profondità mistica della conoscenza del Reale (al-Haqq). Questo punto rappresenta il “centro nevralgico della sfera del *tawhid* (unità)”. Nella visione di Hallaj, il principio organico di tutto, che esprime il nucleo della luce originale, è il punto luminoso (*nuqta*). È interessante rendersi conto di come alcuni maestri musulmani, studiosi del Corano, si concentrano sull’importanza del punto diacritico che segna la lettera *ba* in arabo. Il libro del Corano inizia con la lettera *b*: *Basmala* (In nome di Dio). I maestri sufi sostengono, basandosi sulla simbologia esoterica, che il contenuto di tutto il Corano si concentra nel punto diacritico della *b* che dà inizio alla parola *Basmala*.

## 2. Il Reale di tutti i nomi

In una delle sue belle omelie sul Cantico dei Cantici, Gregorio di Nissa, uno dei tre grandi padri cappadoci del secolo IV, parla dell'acqua che si nasconde sotto la fonte. Se qualcuno si avvicina ad una fonte rimane meravigliato per l'abbondanza di acqua che sgorga senza smettere. Ma non ha comunque accesso a "tutta l'acqua" che permane misteriosamente nascosta nel seno della terra. E quest'acqua che non smette mai di fluire, accende permanentemente il desiderio dell'assetato. Il Reale è come il "la sorgente di una fonte" nel suo incessante movimento di generosità e di gratuità.

Così come tutta l'acqua della fonte non può essere vista, alla stessa maniera il Reale rimane sempre nascosto. La ragione per scegliere il termine Reale per esprimere il Mistero ultimo è dovuta in parte alla sua utilizzazione nel linguaggio di alcune tradizioni religiose. Nel giudeo-cristianesimo si definisce Dio come "Colui che è" (Es 3, 14); nel sanscrito dell'induismo si utilizza l'espressione *sat*; e in arabo quella di *haqq*. Sono espressioni corrispondenti, che cercano di tradurre nell'impreciso e fragile linguaggio umano il mistero maggiore senza nome. Nella tradizione buddista si opta per "il silenzio di Dio", la qual cosa non significa assolutamente ateismo. La negazione, invece, opera come "segnale di trascendenza". Come ha sottolineato Velasco, il silenzio di Dio praticato da Buddha "è la forma radicale per preservare la condizione misteriosa dell'Ultimo, del Supremo, verso cui mira ogni religione".

I diversi nomi che sono attribuiti a Dio o al Mistero maggiore non si applicano alla sua essenza che rimane sempre intoccabile. I nomi implicano sempre uno stato determinato e un limite. La "presenza spirituale" che irrompe in tutta la storia diventa frammentata quando si manifesta nel tempo e nello spazio. I nomi o attributi di Dio sono "miserabili residui" che "esaltano il profumo della natura divina", sono un *barzak* (istmo) che fa da ponte tra l'essenza del mistero e il cosmo. I mistici di diverse tradizioni

osservano che il Reale è sempre oltre i nomi: il maestro Eckhart distingue il Dio in se stesso dal Dio delle creature. Gregorio di Nissa distingue Dio nella sua essenza da Dio nei suoi attributi che traducono le sue azioni nella storia; Ibn Arabi, nella tradizione sufi, distingue la Divinità Assoluta dalla Divinità delle convinzioni dogmatiche che, invece, è “prigioniera delle limitazioni”; nella spiritualità advaita della tradizione indù si distingue il Dio in sé dal Dio degli *namarupa* (nomi e forme). Nel famoso sermone tedesco numero 2, il maestro Eckhart racconta la forza incandescente e ardente di Dio che fluisce senza cessare nella “sorgente dell’anima”. Ma è un Dio “libero da tutti i nomi e nudo da tutte le forme, totalmente libero e sciolto”. Il flusso dell’auto-rivelazione del mistero è sempre continuo e non si ripete mai. Da qui che mistici come Ibn Arabi hanno ricordato l’importanza per coloro che sono alla ricerca di ampliare le proprie credenze per poter partecipare e sfruttare gli innumerevoli beni che conducono al Reale. Non si possono mettere limiti al Reale. Le credenze, invece, sono sempre frammentarie, somigliano a vincoli o lacci che limitano il Reale. Corrispondono agli “innumerevoli colori che le persone impongono alla luce incolore per via delle loro stesse esistenze delimitate”. Le religioni e le credenze sono, in verità, sistema di simboli che alludono al Reale, allo stesso tempo trascendente ed immanente. Ma il Reale è sempre oltre quello che si riesce a captare attraverso i simboli. Le religioni svolgono l’importante ruolo di anamnesi, ossia, di memoria viva ed attuale della dinamica trasformatrice del Reale, suscitando nelle persone la provocazione in favore dell’esercizio del decentramento egoico e del ricentrimento nel mistero dell’altro. Come ha ben sottolineato il teologo John Hick, il Reale costituisce il punto di partenza essenziale per la trasformazione umana: “È quella realtà in virtù della quale, attraverso la nostra risposta ad una o all’altra delle sue manifestazioni come figura di Dio o degli Assoluti non-personali, possiamo raggiungere il benedetto stato del decentramento egoico che è il nostro bene supremo”.

### 3. Il Reale e la sua fragranza

Dal momento che è infinito e intangibile, il Reale si manifesta nella profondità dell'essere umano, nella centralità del cuore. In uno dei suoi sermoni, Eckhart dichiarò che l'accesso alla "interiorità di Dio" si dà attraverso la profondità della persona, quando questa purifica il suo cuore di tutti i desideri e vive con umiltà la recettività pura nei confronti del dono del mistero. Osserva Eckhart: "I maestri dicono che le stelle diffondono tutta la loro forza nel fondo della terra, nella natura e nell'elemento terra, producendo così l'oro più puro. Quanto più l'anima arriva all'interno e al più intimo del suo essere, tanto più la forza divina si diffonde pienamente in essa e agisce velatamente in maniera da rivelare grandi opere... È nella profondità del cuore che si rivela il "portale della misericordia di Dio". Con questo, però, si rende necessario un lavoro permanente di purificazione del cuore, di rottura di tutti quegli ostacoli che impediscono l'esercizio dell'accoglienza dell'altro e della delicatezza spirituale. Questa idea del cuore come specchio che riflette Dio è stata anche accentuata da Gregorio di Nissa. Sono belle le sue riflessioni circa i "puri di cuore" nel commento a Matteo 5, 8. Di fatto, "i puri di cuore vedranno Dio", ma perché ciò avvenga è necessario che lo specchio sia pulito in maniera da riflettere con tenerezza e vigore i raggi incessanti del Mistero della Luce.

Quando si arriva nel profondo, il "profumo diffuso" del Mistero si espande e lo fa bruciando tutti i nomi e le forme. Nella profondità si riesce a catturare la dinamica propria del cuore che è movimento, oscillazione e pulsazione permanente. In ogni momento il cuore raggiunge le forme diversificate e imprevedibili del mistero del Reale. Così infatti succede quando i fedeli delle diverse tradizioni religiose cercano di addentrarsi nell'esperienza religiosa attraverso l'approfondimento della loro specifica religione. Nella misura in cui approfondiscono il loro impegno, si rendono conto che il mistero che abita l'esperienza non può limitarsi alla

loro singola religione. Il teologo Paul Tillich ha percepito questo con molta chiarezza: “Nella profondità di ogni religione viva si arriva ad un punto dove la religione come tale perde la sua importanza e l’orizzonte a cui essa tende provoca il superamento della sua particolarità, elevandosi ad una libertà spirituale che rende possibile un nuovo sguardo circa la presenza del divino in tutte le espressioni di senso ultimo della vita umana”.

Il valore e la ricchezza di una religione si rivela nel suo potenziale di fragranza umanizzatrice, ossia nei suoi frutti visibili. Per Gandhi, quello che prova la verità di una religione è la sua “fragranza” di amore, spiritualità e pace. Nella lettera ai Galati, Paolo parla dell’importanza dei frutti visibili inscritti nello Spirito: di “amore, gioia, pace, pazienza, amabilità, bontà, fedeltà, modestia, dominio proprio” (Gal 5, 22-23). La via principale è quella di seguire questi frutti dello Spirito. Il grande mistico sufi Rumi ha sostenuto con insistenza la centralità di questi frutti visibili nella dinamica stessa della salvezza: “Nel giorno della risurrezione, uomini e donne compariranno pallidi e tremanti di paura al giudizio finale. Io presenterò il tuo amore nelle mie mani e Ti dirò: interrogalo ed esso ti risponderà”. La fragranza della spiritualità non è presente solo nelle religioni. Gli esseri umani sono capaci di sviluppare in sommo grado le qualità speciali dello spirito, come l’amore, la compassione, la delicatezza, la cortesia, la pazienza, l’ospitalità, la cura ecc. Queste virtù non sono proprietà esclusive delle religioni.

## Conclusioni

Un’autentica *mistica inter-religiosa* ha bisogno di riconoscere l’irradiazione universale della Presenza Spirituale, della forza del Reale che ingloba tutto l’universo e nutre tutta la storia. Si tratta di una presenza che si manifesta nelle credenze, ma le trascende radicalmente. Niente di più essenziale che la capacità di poter ampliare la visione per poter riconoscere la presenza del Reale in tut-

te le sue manifestazioni trascendenti ed immanenti. Non si può partecipare ad una visione profonda del Reale se non mediante la pratica delle credenze e il rafforzamento della sensibilità per imparare a riconoscere il divino in ogni luogo. Come diceva il mistico Teilhard de Chardin “niente è profano per colui che sa vedere”. Ne deriva l’importanza fondamentale per una “educazione alla vista”. Come diceva un altro grande ricercatore, Henry le Saux, “basta aprire gli occhi” per poter percepire la presenza del Graal. Uno dei più coraggiosi mistici di tutti i tempi, Ibn Arabi, riconosce come pochi il cuore come il luogo per eccellenza della percezione mistica del Reale: un cuore capace di accogliere tutte le forme. Egli dice in uno dei suoi poemi: “Le persone hanno le più diverse credenze rispetto a Dio. Ma io le professo tutte: credo in tutte le credenze”. Nel mistero della profondità si trova la chiave della vera delicatezza spirituale, della cortesia singolare che abilita a percepire la dinamica della manifestazione del divino in tutte le forme particolari. Fissarsi esclusivamente nella missione trascendente (*tanzih*) per captare il divino è un limite, così come lo è limitarsi alla dimensione immanente (*tasbih*). Occorre unire le due dimensioni: trascendenza e prossimità per avvicinarsi al Mistero che si dà e si nasconde, un Mistero che non è solamente trascendenza, ma anche auto-rivelazione per il mondo.



## IL SEDUCENTE FUTURO DELLA TEOLOGIA

di José María Vigil •

### Qual è il futuro della teologia?

Verso dove va? Per alcuni, la domanda sarebbe inutile, perché la teologia è – e si suppone che sempre sia stata – sempre la stessa, una teologia perenne. E lo dovrebbe essere anche in futuro. Per i secoli dei secoli. Essa dovrebbe cercare, semplicemente, di essere fedele alla sua missione di sempre: “custodire fedelmente il deposito della fede”.

Ma questa visione statica non resiste alla verifica storica. Perché in realtà la teologia non ha fatto altro che cambiare, evolvere, costantemente, dal suo inizio. Vediamolo in riferimento alla mia tradizione religiosa, quella cristiana. Secondo la definizione anselmiana, la teologia è *fides quaerens intellectum*, fede che vuole comprendere. *Fides*, qui, non è la fede come un'entità astratta, senza soggetto... coloro che vogliono comprendere sono i soggetti credenti, che vogliono capire quello in cui credono. Ebbene, con il cambiamento dei soggetti credenti, generazione dopo generazione, in contesti storici

• **José María Vigil**, teologo, psicologo clinico e dottore in Educazione presso l'Università La Salle del Costa Rica. Attualmente coordinatore della Commissione Teologica Internazionale dell'ASETT. Direttore della edizione annuale dell'Agenda Latinoamericana, pubblicata fin dal 1992, in 18 paesi, in 6 lingue. Coordinatore dei Servicios Koinonia, servizio telematico di documentazione e riflessione sulla teologia della liberazione e teologia pluralista. Con A. Torres Queiruga e L. Susin ha curato il numero della rivista «Concilium» sulla teologia del pluralismo religioso (2007). Autore di numerosi articoli e libri, tra cui, *Espiritualid de la Liberación* con Pedro Casaldaliga (edizione in 14 paesi in quattro lingue) e *Teología del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2005. Dirige la collana “Tiempo Axial” in spagnolo e in portoghese presso l'editrice Paulus di São Paulo.

che in ogni tempo risultano diversi, la loro ricerca di comprensione – *quaerens intellectum* – è stata inevitabilmente evolutiva.

La teologia patristica, quella dei Padri della Chiesa – ricordo che sto parlando all'interno del cristianesimo – è sorta nel monastero e le domande con cui questa teologia voleva comprendere rispondevano al contesto monacale; erano le domande che si ponevano i monaci di quel tempo. Le risposte le davano anch'esse i monaci. Per questo fu una teologia monastica. Sorse poi nel Medioevo il mondo nuovo dell'università e la teologia emigrò lì. Le sue domande, ora diventate “*quaestiones disputatae*”, questioni disputate, riflettono il contesto culturale peculiare dell'università medievale. Fu la teologia scolastica.

Più tardi sorsero i seminari, case di formazione per preparare il clero. La teologia finì per rifugiarsi lì. Le sue domande si centrarono allora sulle preoccupazioni del clero: risultò essere una teologia clericale, istituzionale, gerarchica.

Venne poi la modernità. La teologia clericale gerarchica si vide assediata dall'offensiva apologetica e dall'obbligato serrare le fila all'interno dell'istituzione. Si arroccò su di sé come una teologia anti-moderna, neo-scolastica: una teologia senza creatività, condannata alla schiavitù di ripetere e commentare i pronunciamenti del magistero gerarchico. E a questa funzione si ridusse per alcuni secoli. A metà del secolo scorso, non solo nel cattolicesimo, ma in tutto il cristianesimo, arriviamo alla riconciliazione con la modernità e i suoi valori: la persona, i diritti umani, la libertà, la scienza, l'autonomia delle realtà terrene, il valore positivo del mondo, il riconoscimento delle altre religioni, il dialogo interreligioso... I credenti si sono visti trasportati in poco tempo in un mondo tutto nuovo, con domande assolutamente inedite. La vecchia teologia premoderna, che aveva passato vari secoli immutata, è semplicemente collassata, per implosione<sup>1</sup>. Vi sono splendide

1. J. B. LIBÂNIO, *Concilio Vaticano II. Os anos que seguiram*, in LORSCHIEDER-LIBANIO-COMBLIN-VIGIL-BEOZZO, *Vaticano II, 20 anos depois*, Paulus, São Paulo 2005, 73.

testimonianze di teologi al riguardo: non parlo di una interpretazione, ma di qualcosa che fa parte delle nostre vite<sup>2</sup>. La teologia ha smesso di essere un commento asservito alle dichiarazioni del magistero ecclesiastico ed è passata a riflettere con creatività nella prospettiva della prima modernità: una teologia moderna, riconciliata con il mondo moderno.

A partire da allora – non sono ancora passati 50 anni – i nuovi stadi dell'evoluzione della teologia hanno accelerato il ritmo della loro successione. Effettivamente, al ritmo di quei tempi di rinnovamento, la cristianità del terzo mondo, fino ad allora eurocentrica, è passata ad assumere creativamente la sua fede, a partire dalla sua situazione di militanza contro la dominazione e l'oppressione. Le domande dei cristiani poveri latinoamericani hanno iniziato a girare attorno alla relazione tra la loro fede e la lotta per la liberazione: è sorta una teologia realmente nuova, che è giunta ad essere pensata come "riflessione critica sulla prassi della fede"... qualcosa di totalmente diverso da quello che era stata ed era la teologia in altre latitudini. È la teologia della liberazione, autentica liberazione della teologia, salto qualitativo nella storia mondiale della teologia che dall'America Latina si è estesa a tutto il pianeta.

Molto prima, da quando si era diffuso in modo significativo il movimento ecumenico all'interno del cristianesimo all'inizio del XX secolo, la coscienza ecumenica di molti credenti aveva smesso di iscrivere le proprie domande all'interno dello stretto quadro della loro Chiesa: avevano cominciato a guardare più in là dei conflitti e delle divisioni, tornando al cristianesimo originale, quello precedente le divisioni. Molti teologi, con questa nuova coscienza, hanno iniziato ad elaborare le loro risposte in una prospettiva anch'essa ecumenica. Questa teologia non era più cattolica né di alcuna denominazione protestante, ma ecumenica, semplicemen-

2. Joseph MOINGT racconta drammaticamente come con la celebrazione del Concilio Vaticano II dovette abbandonare tutto il suo lavoro di sintesi sulla cristologia preconciabile e cominciare da capo una cristologia autenticamente nuova: MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios*, Desclée, Bilbao, 1995, p. 78s.

te cristiana. Ciò rappresentava una grande novità nella storia della teologia cristiana: mai si era data una teologia ecumenica, non inquadrata esplicitamente all'interno di una Chiesa.

Nell'ultima parte del secolo scorso, le comunicazioni, le migrazioni, il turismo... la stessa mondializzazione hanno diversificato enormemente le società. La maggior parte del globo si è fatta pluriculturale e plurireligiosa. Sono scomparse quasi completamente quelle società omogenee, monoculturali e monoreligiose in cui si poteva far teologia all'interno di un'unica religione, senza cogliere le domande che sorgono dalle rivendicazioni di verità di altre religioni... La domanda per la pluralità di religioni e per la revisione delle pretese di unicità della propria religione è diventata comune. È venuta meno la possibilità di una teologia confessionale che voglia monopolizzare o parlare in maniera autosufficiente alla società plurale. Prima o poi, con maggiore o minore consapevolezza, i credenti vogliono finalmente comprendere la relazione della propria fede con gli altri credo e reinterpretare le antiche risposte ereditate alla luce di questo pluralismo. È la teologia delle religioni (mai nella storia la teologia si era posta la domanda sulle "(altre) religioni"), che poi si è chiamata teologia del pluralismo (che si domanda: questo pluralismo è di fatto o di diritto?) e che sfocia infine nella teologia pluralista<sup>3</sup>, nel nuovo paradigma della Teologia del pluralismo religioso: una prospettiva nuova, prima inimmaginabile nella maggior parte delle religioni.

Se nella società convivono ora, inevitabilmente, molte religioni, più nessuno vuole limitarsi a sapere quello che dice una religione... Il credente non chiede solo della propria religione, ma vuole sapere anche cosa dicono le altre. La teologia risponde non con la risposta unica di una sola religione, ma con il ventaglio di risposte che forniscono le diverse religioni, perché la persona possa arricchirsi con tutto ciò. Mai era avvenuto qualcosa di simile nella storia della teologia: si tratta della teologia comparativa.

3. Si veda il numero monografico di *Concilium* (1/2007), diretto da A. TORRES QUEIRUGA, L. C. SUSIN e J. M. VIGIL.

In questo contesto interreligioso, sono molti i credenti – per quanto rappresentino ancora un’eccezione – che hanno un’esperienza religiosa plurale, che vivono la propria esperienza religiosa in più di una religione. Hanno una doppia appartenenza o a volte un’appartenenza multipla. Ovviamente, sono molti di più quelli che credono che ciò non sia possibile o che sia sbagliato...e fanno bene a non cercare di sperimentare. Ma il fatto dirompente di quanti vivono un’appartenenza multipla interpella la teologia con un’altra domanda inedita: perché non dovrebbe essere possibile una teologia inter-religiosa, multi-fede...? La possibile teologia inter-religiosa, avallata da alcuni, disprezzata da altri, sta lì, per quanto in fase di sperimentazione.

Si dice che il fattore che più sta cambiando attualmente la coscienza umana è la nuova immagine del mondo e del cosmo che proviene dalle nuove scienze della natura. L’immagine del mondo ereditata, tradizionale, che era stata ideata proprio dalle religioni, è venuta meno di fronte al sorgere (oggi, anche qui per la prima volta) di una nuova immagine, scientifica, e comune a tutta l’umanità. Molto rapidamente, ci siamo visti trasferiti in un mondo nuovo, un cosmo che ha poco a che vedere con l’immagine statica e dualista del mondo che avevamo fino ad ora. Un’immagine nuova del mondo suscita a sua volta tutto un mondo di domande nuove. Le vecchie domande perdono totalmente il loro significato. Le antiche risposte diventano obsolete. Il quadro stesso, le categorie di pensiero utilizzate hanno bisogno di una ridefinizione su basi nuove. Il credente ha bisogno di autocomprendersi nuovamente, in questo nuovo mondo che le scienze gli fanno scoprire. La teologia non solo si riconcilia allora con la natura e con il mondo cosmico da cui è sempre stata separata, verso cui si è sentita cieca, ma si riformula anche ecologicamente in profondità (con l’ecologia profonda, non solo con la cura dell’ambiente). È l’eco-teologia<sup>4</sup>.

4 Félix WILFRED ha appena proposto che questa teologia ecologica sia al tempo stesso teologia inter-religiosa: cfr *Concilium* 3/51 (2009) 379-392.

Su questa stessa linea, da tempo, si viene affermando nella cultura un fenomeno nuovo: l'emergere della coscienza di "genere", categoria nuova, che mostra come molti aspetti sociali e culturali siano influenzati da interessi di dominazione veicolati attraverso ruoli legati alla sessualità. È un'autentica rivoluzione culturale, che rimuove costumi, presupposti e abitudini così antichi da perdersi nell'alba dei tempi. Una nuova visione, un nuovo paradigma... che suscitano nei credenti nuove domande, a partire da questa nuova prospettiva che porta allo scoperto il patriarcalismo latente in un'infinità di dettagli e di gravi questioni di fondo. I credenti – non solo le donne, ma anche gli uomini con una sensibilità al riguardo – vogliono comprendere tutto questo a partire dalla fede, e chiedono alla teologia quale risposta abbia per ri-comprendere tutto il patrimonio simbolico religioso in una prospettiva non patriarcalista. È il momento di una conversione radicale della teologia, verso una teologia con prospettiva di genere. Ed è una nuova piccola tappa di teologia che è arrivata per rimanere.

La crisi della religione tradizionale, che si vive paradossalmente insieme a una reviviscenza di nuove forme religiose, ha già imposto praticamente la distinzione chiara tra religione e spiritualità. Quest'ultima è la dimensione profonda, mentre la religione sembra appartenere più all'ambito delle forme, come interfaccia che l'essere umano ha creato per esprimere quella. Questa convinzione, che si è già affermata in buona parte della società attuale, pone nuove domande ai credenti. Essi vogliono capire cosa significhi allora la religione: se la religione è, come sempre avevano pensato, la mediazione primaria per la spiritualità, l'unico e principale canale di comunicazione con il divino o se la religione è piuttosto un'interfaccia utile finché serve, ma sostituibile o prescindibile quando incontra mediazioni migliori. In questa situazione, come abbiamo detto, le domande di molti credenti sono ora, in questo senso, post-religiose: vanno oltre le religioni e oltre la religione, per quanto siano più interessate che mai alla spiritualità. La risposta a domande iscritte in questa prospettiva

contribuisce all'elaborazione di una teologia post-religiosa, laica, umana, preoccupata del ruolo umanizzante della spiritualità, più in là delle religioni.

Guardando indietro, possiamo dire che negli ultimi cento anni scopriamo più cambiamenti evolutivi nella teologia che quelli sperimentati in tutta la sua storia. Come dicevamo, la sua evoluzione si è accelerata. Ci sorprende con la sua effervescente vitalità. È giunta alla sua fase finale? Ovviamente no. Non sappiamo come andrà avanti il suo sorprendente itinerario, ma scommettiamo su un suo brillante futuro.

Non c'è bisogno di insistere, perché è ovvio che non tutta la teologia deve passare per ciascuna di queste tappe... Né l'apparizione di una nuova tappa significa screditare i precedenti modelli di teologia... La conoscenza umana, le culture e anche il mondo religioso evolvono per ondate successive, mediante nuovi paradigmi che si presentano all'improvviso in modo sorprendente, caotico, non linearmente previsto. Si incontrano, si incrociano, si scontrano, originano o rendono possibili altri paradigmi e tutto contribuisce a fecondare mutuamente il cammino verso tappe superiori. I nuovi paradigmi non sempre sostituiscono i precedenti: con maggiore frequenza, semplicemente si sommano e si fecondano mutuamente.

In questo senso possono convivere insieme molte teologie. Ci saranno sempre teologie confessionali, finché vi saranno confessioni nel mondo religioso. Questa forma di teologia non deve temere, sarà sempre necessaria nel suo ambito; non vogliono estrometterla le forme di teologia sopraconfessionale. Queste non vengono a espellerla e a sostituirla, ma a coprire altri spazi in cui quella non è accettata perché neppure viene compresa, cioè nella società multireligiosa, nei mezzi di comunicazione laici, nell'università laica...

La maggior parte delle forme di teologia degli ultimi tempi, cioè, può continuare, ciascuna nella nicchia in cui si è sistemata. Ma a mio giudizio ciò non impedisce di poter affermare che nell'evoluzione della teologia si possa scoprire una direzione, un

senso che indichi un certo profilo prevedibile della teologia del futuro.

Nella nostra modesta opinione, questa teologia avrà le seguenti caratteristiche:

- non sarà più una teologia che ponga molto l'accento sul "teo", perché sembra aumentare sempre più la consapevolezza, in tutte le latitudini, che il teismo è un modello di comprensione/espressione della nostra concezione della divinità, non una descrizione certa – e meno ancora imprescindibile – della "Realtà ultima";

- non sarà neppure, con troppo entusiasmo, "logia", perché a questo punto abbiamo già scoperto a livello mondiale le deficienze della unilateralità del discorso razionale che esalta il "logos" a scapito di altre dimensioni più sottili della conoscenza umana;

- sarà confessionale quando servirà – per il servizio teologico all'interno di ministeri o ambiti di una determinata religione, ovviamente – ma saprà essere all'occorrenza anche non confessionale, ecumenica e sopraconfessionale, in funzione del pubblico a cui si rivolge e dell'ambito in cui si iscrive;

- sarà, in ogni caso, pluralista, cioè avrà superato il complesso di superiorità religiosa di cui hanno sofferto quasi tutte le religioni del mondo, un complesso che le ha portate a ritenersi direttamente divine, l'unica religione valida del mondo; oggi, di fronte all'evidenza che tutte le religioni sono lampi della ricchezza infinita della Realtà ultima, percepiranno che il pluralismo religioso è ciò che è "voluto da Dio" piuttosto che un male da combattere;

- anche quando sarà confessionale, dovrà essere certamente, sempre di più, una teologia comparativa: nella società plurale, dovrà farsi carico della parola delle altre religioni, assumendone la ricchezza plurale più che restandosene entro ristretti limiti autoreferenziali, con le risposte unicamente della propria religione;

- ma più che semplicemente comparativa sarà molte volte inter-religiosa, *inter-faith*, inter-credente, multireligiosa, multi-fede... (è ancora prematuro un vocabolario definitivo). Per quanto oggi questa teologia inter-religiosa appaia a molti impossibile, per

altri è una possibilità già in atto. Non è assolutamente eccezionale l'esperienza di doppia o multipla appartenenza religiosa, sebbene per molti sia inimmaginabile. Quanti la sperimentano sono in condizioni di elaborare questo tipo di teologia e sono già in corso delle esperienze, provvisorie ma promettenti;

- se potrà essere non confessionale, è ovvio che potrà essere "laica", non ufficiale, né clericale, né appartenente ad alcuna istituzione religiosa: una teologia al di fuori dell'istituzione, una teologia laica, civile, spirituale, umana, non riferibile ad alcuna istituzione religiosa. Chi sappia aprire gli occhi scoprirà probabilmente che questa teologia è già in corso e che si fa strada, molte volte senza questo nome. Non è una teologia convenzionale, che lavora in maniera confessionale, ma una teologia che intende semplicemente "umanizzare l'umanità";

- dai tempi della teologia della liberazione, credo che la qualifica "liberatrice" non sia facoltativa, ma essenziale: non c'è teologia se non è liberatrice. Ma la vecchia forma di teologia della liberazione deve fecondarsi – e lo sta già facendo – con i nuovi paradigmi che le sono succeduti nel tempo. Non può continuare ad essere inclusivista, come è stata originariamente, non per volontà esplicita, ma in maniera inconsapevole. Non potrà neppure essere tanto antropocentrica come è stata, anche involontariamente: ora dovrà essere cosmo-biocentrica, per umanizzare l'umanità e il pianeta, da una prospettiva di eco-giustizia.

Qual è il futuro della teologia? Verso dove va?

Fecondato da tanti paradigmi nuovi e da tante esperienze in corso, il futuro della teologia è promettente e seducente per chi si lasci affascinare da questa inquietudine radicale dell'essere umano, dell'essere umano religioso che cerca sempre di intendere la propria religione.

Senza dubbio, siamo in un tempo di cambiamento radicale, di forme nuove di teologia che non sono mai state neppure sognate. Il futuro è di chi rischia puntando su questo compito di rifondazione teologica.



## CONCLUSIONE APERTA

Potremmo chiudere qui il libro. Gli autori hanno detto la loro opinione: plurale, differente, contrastante, addirittura contraddittoria in alcuni casi. Pennellate tanto differenti danno origine ad un quadro ampio, ricco e con molti indirizzi. Spetta quindi ai lettori digerire tutta questa riflessione e formarsi la propria opinione. Vogliamo condividere con i lettori alcuni commenti finali che ci sono suggeriti dalla splendida panoramica presentata nelle pagine precedenti.

La prima conclusione è che non vediamo, come era prevedibile, un cammino unico per l'evoluzione della teologia. Le teologie e i teologi/teologhe sono, oggi come oggi, ancora su posizioni molto diverse e in alcuni casi anche contraddittorie. La qual cosa non era solo prevedibile, ma addirittura buona ed è una indicazione che il dialogo – pratico più che teorico – circa il futuro della teologia è in corso ed è probabilmente molto lontano dall'essere concluso. Sta prendendo il largo. E sta andando nel profondo: stanno in esso posizioni molto differenti e varie. Nel futuro – come sta già accadendo – sempre meno si parlerà di “teologia” quanto invece di “teologie” e sicuramente molto diverse tra loro.

- Solamente un secolo fa la maggior parte della teologia si faceva all'interno di ogni confessione religiosa, sotto la vigilanza e il riconoscimento ufficiale, in maniera tale che la teologia risultava parte dell'apparato delle istituzioni religiose. Ciò, in un tempo di esclusivismo generalizzato, lasciava pensare a quelle teologie che solamente esse e le loro sorelle di religione erano veramente teologia. Le altre no. Di questa posizione esclusivista non incontriamo nessun riferimento nei nostri autori.

- Troviamo, invece, ancora chi difende la posizione classica per cui ogni teologia deve stare domiciliata in una confessione con-

creta e che senza confessionalità esplicita non c'è vera teologia. La teologia è sempre stata confessionale, ed è ovvio che sarà sempre necessaria tale teologia confessionale all'interno delle religioni. La teologia confessionale ha, senza dubbio, il suo futuro assicurato. Crediamo, però, che si deve riconoscere che si sta aprendo lo spazio, a poco a poco, alla presenza di una teologia sopra-confessionale, a partire dalle veterane teologie ecumenica e macroecumenica ad altre forme molto diverse attualmente in sperimentazione.

- C'è un contrasto di opinioni tra coloro che ancora si mostrano dubbiosi circa la posizione pluralista e quelli che la considerano come un necessario punto imprescindibile per poter fare una teologia accettabile nel mondo di oggi. Vari dei nostri autori danno testimonianza molto lucida circa la possibilità di vivere e re-interpretare la loro propria religione in una maniera pluralista quando ufficialmente questa possibilità non è ancora riconosciuta e neppure è ufficiale nelle specifiche religioni. Questi autori si mostrano convinti che i timori dei loro colleghi saranno infine superati e la posizione pluralista, che cresce in modo incontenibile nella società attuale, finirà con l'essere maggioritaria in modo irreversibile. Però esiste ancora molta teologia "inclusivista", anche se non si riconosce come tale e suole rifiutare le classificazioni adottate senza proporre di alternative. Il dibattito teorico e pratico è nelle cose, ed è uno degli sviluppi principali che sta facendo nascere il modello futuro di teologia.

- Ci sono coloro che temono la teologia inter-faith o inter-credente o interreligiosa, rifiutandola per timore dell'ambiguità, della in-definizione, della mescolanza di religioni, del sincretismo... È logica la reazione negativa in coloro che hanno questi timori, ma diventa sempre più evidente che molte di queste paure sono fantasmi inesistenti, progetti di teologie che nessuno difende e neppure pratica. Chi supera i timori e i pregiudizi potrà vedere che stanno sorgendo proposte sempre più serie circa la possibilità di una teologia interreligiosa, inter-credente o inter-faith che lasciano fuori ogni ambiguità, indefinizione o sincretismo. Ma

crese il consenso circa il fatto che all'esterno di ogni religione (ambito nel quale sempre sarà possibile e desiderabile la teologia confessionale, ovviamente) nell'ambito della società sempre più pluri-religiosa, la teologia dovrà essere sempre meno mono-confessionale lasciando spazio – se vuole essere interlocutrice di questa società irreversibilmente plurale – a forme di teologia che oggi intuiamo ancora vagamente e definiamo con nomi balbettanti: inter-faith? Inter-credente? Inter-religiosa? Multi-fede? Su queste definizioni non si dovrebbe discutere più di tanto...basta che servano per intenderci con un vocabolario più o meno comune anche se sempre libero. Invece quello a cui si deve prestare maggior attenzione sono le proposte concrete che vanno apparendo e ri-apparendo, in modo ricorrente, su queste nuove forme di teologia. Vari dei nostri autori si rifanno alla emblematica proposta che in tal senso ha avanzato Wilfred Cantwell Smith alcune decadi fa. Come afferma Paul Knitter nel suo articolo, quella proposta "resuscitata in questo libro non solamente è valida, ma soprattutto urgente". Ecco qui un obiettivo da realizzare, tanto sul fronte teorico (approfondire i fondamenti di una possibile teologia multi-fede) quanto su quello pratico: farla, elaborarla, condividerla. Un compito che alcuni dei nostri autori considera "quasi impossibile" e al tempo stesso "conveniente, necessario e urgente". Non manca chi va ancora più in là con proposte significative, come quella della "cristologia inter-credente" (Phan), o di una "cristologia della liberazione delle religioni" (Pieris). La loro radicalità mostra, a partire dai fatti, che la teologia è in movimento e che si apre a forme non prima immaginate. Siamo in questo cammino.

Ci sono anche le opinioni di coloro che ricordano come fondamento di tutta la teologia sia l'esperienza religiosa profonda, alla quale la teologia deve sempre tornare, come alla sua fonte, sapendo fin da adesso che le forme concrete di cui si riveste tale esperienza sono questo, semplicemente forme e che la teologia stessa deve porre il suo sguardo più in là delle forme, più in là

delle concretizzazioni di ogni religione, in un modo anche post-religioso in questo senso.

Crediamo che tutto questo insieme di opinioni autorizzate dei nostri autori sia di un valore apprezzabile e chiaramente rappresentativo tanto della legittimità delle questioni che questo volume ha voluto porre sul tavolo, quanto della grande vitalità con cui si sta muovendo la riflessione in questo campo. Così come della gran varietà di opinioni e di modelli teologici che sono lì, nella “teologia nostra quotidiana”. La conclusione di questo volume rimane, allora, aperta al futuro. Lo andiamo facendo tra tutti con una teologia sempre più diversificata, più aperta e più libera.

Ci rallegra concludere la serie “Per i molti cammini di Dio” avendo offerto questo volume perché sia occasione di incontro per questo dibattito pubblico, inter-religioso, di voci molto autorevoli circa il futuro della teologia pluralista sopra-confessionale, teologia del futuro, nella quale la teologia pluralista della liberazione del Terzo Mondo va a confluire prima o poi.

**José Maria Vigil, Luiza Tomita e Marcelo Barros**  
*Ideatori e curatori della serie “Per i molti cammini di Dio”*

## INDICE

Prefazione all'edizione italiana di <i>Armido Rizzi</i> . . . . .	5
Invito . . . . .	23
Presentazione di <i>José Maria Vigil</i> . . . . .	25
La consultazione . . . . .	31
Punto di partenza: verso una teologia pluralista, interreligiosa, laica, planetaria . . . . .	33
<b>Essere un cristiano indù</b> (Michael Amaladoss) . . . . .	55
<b>Teologia per una spiritualità interreligiosa</b> (Marcelo Barros) . . . . .	63
<b>Teologia e pluralismo religioso</b> (Agenor Brighenti) . . . . .	85
<b>È possibile una teologia interreligiosa?</b> (Edmund Kee-Fook Chia) . . . . .	95
<b>Contributo Baha'i per una teologia "trans-religiosa"</b> (Amín Egea) . . . . .	103
<b>Fondamenti per una teologia pluralista interreligiosa</b> (Paul F. Knitter) . . . . .	123
<b>Riflessioni buddiste sulla teologia interreligiosa</b> (David R. Loy) . . . . .	121
<b>Teologia "inter-credente": contributo autoctono africano</b> (Laurenti Magesa) . . . . .	129

<b>Religioni in generale? È possibile una teologia interreligiosa all'università?</b> (Jacob Neusner) . . . . .	139
<b>È possibile una teologia interreligiosa? Contributo da una prospettiva biblica</b> (Teresa Okure) . . . . .	147
<b>Teologia mondiale inter-credente del pluralismo religioso</b> (Irfan A. Omar) . . . . .	159
<b>Teologia della liberazione e liberazione della teologia</b> (Raimon Panikkar) . . . . .	167
<b>Cristologia "intercredente": una possibilità o un desiderio?</b> (Peter C. Phan) . . . . .	173
<b>Verso una teologia del pluralismo religioso</b> (Aloysius Pieris) . . . . .	183
<b>L'esperienza religiosa come fondamento di una possibile teologia "tra le fedi"</b> (Ricardo Renshaw) . . . . .	191
<b>Verso una teologia post-confessionale e post-religiosa</b> (José Armando Robles) . . . . .	203
<b>Teologia interreligiosa. Una prospettiva indu</b> (K.L. Seshagiri Rao) . . . . .	211
<b>Il sincretismo come tema della teologia "tra le fedi"</b> (Maria Ligorio Soares) . . . . .	223
<b>Note per una mistica interreligiosa</b> (Faustino Teixeira) . . . . .	231
<b>Il seducente futuro della teologia</b> (José Maria Vigil) . . . . .	244
<b>Conclusione aperta</b> . . . . .	253

## **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*
7. J.M. VIGIL - L.E. TOMITA - M. BARROS  
*Per i molti cammini di Dio (vol. IV)*
8. ARNALDO DE VIDI  
*Né angeli né demoni ma post-moderni*  
*Il pentacostalismo contemporaneo*  
*visto da un missionario*

QUESTO VOLUME È STATO  
IMPAGINATO E STAMPATO IN  
VILLA VERUCCHIO (RN) DA  
PAZZINI STAMPATORE EDITORE  
CON IL FONT MINION LINOTYPE  
SETTEMBRE 2012



PIER GIORGIO  
PAZZINI  
STAMPATORE EDITORE



## Per i molti cammini di Dio

Quello che avete tra le mani è il quinto e ultimo volume della serie "I molti cammini di Dio". Un'opera cui hanno collaborato alcune decine di autori: non è sempre facile capire in che cosa essi convergano; si potrebbe dire che si tratta di "molti cammini teologici". Le religioni sono nate e si sono sviluppate secondo la logica dell'età neolitica, mentre da alcuni secoli viviamo nella società della scienza e della tecnica. Ma in che misura questo fenomeno gigantesco ha a che fare con le religioni? Al mito è succeduta la "conoscenza", come è detto a un certo punto. Con le parole di p. Balducci (di cui ricorre il ventennale della morte), c'è da proporre una "nuova universalità cui è chiamata la coscienza morale" e ricordare alle religioni che nessuna come tale è la verità; le religioni sono interpretazioni della verità (da Ernesto Balducci, *Uomo planetario*, Camunia, Milano, 1985).

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'ASETE. 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'ASETE in America Latina.

Marcelo Barros è nato a Camaragibe, Recife, Brasile, da una famiglia cattolica di operai molto poveri. "Ho lavorato 14 anni presso il segretariato generale della Pastorale della Terra e, ad oggi, quello che più mi piace è accompagnare gruppi di contadini e essere chiamato per alcuni incontri del MST (Movimento dei "Sem Terra" 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 nei *terreiro* del Candomblé che frequento amorosamente e in maniera contemplativa. Vivo scrivendo libri: ho scritto circa 25 libri e molti articoli".

www.pazzinieditore.it  
pazzini@pazzinieditore.it

€ 16,00

ISBN 978-88-6257-102-9



9 788862 571029 >