

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

I VOLTI DEL DIO LIBERATORE

Le sfide del pluralismo religioso



Collana «LA MISSIONE»

Sezione Teologica

diretta da GIANNI COLZANI

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

MARCELO BARROS LUIZA E. TOMITA
JOSÉ MARÍA VIGIL
a cura

I VOLTI DEL DIO LIBERATORE

Sfide del pluralismo religioso



EDITRICE MISSIONARIA ITALIANA

Titolo originale: *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito (Ecuador) 2003.

Traduzioni di:

- Isabella Mastroleo per i testi spagnoli
- Giovanna Olivieri per i testi inglesi
- Luca Spagne per i testi portoghesi

© 2004 EMI della Coop. SERMIS
Via di Corticella, 181 - 40128 Bologna
Tel. 051/32.60.27 - Fax 051/32.75.52
e-mail: sermis@emi.it
web: <http://www.emi.it>

N.A. 2015
ISBN 88-307-1315-5

Finito di stampare nel mese di marzo 2004 dalla Grafica Universal per conto della GESP - Città di Castello (PG)

PRESENTAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

La teologia della liberazione in America Latina ha già inserito nella sua agenda il confronto con il pluralismo religioso. A convincerla della necessità di questo nuovo appuntamento teologico è stato il richiamo di alcuni teologi cosiddetti "pluralisti" di altri contesti geografici - come A. Pieris e P. Knitter -, ma soprattutto il dialogo con la sensibilità culturale e religiosa del popolo povero dell'America Latina e il contatto con le religioni e le culture negate degli indios e dei neri. Un grande contributo in questo senso è venuto anche dal fiorire delle teologie "india" e "nera", che alla fine degli anni Ottanta hanno provocato dei mutamenti in campo ermeneutico. Mentre fervevano i preparativi per la celebrazione dei 500 anni della "scoperta-conquista" dell'America (1492-1992), in controtendenza alcuni missionari e teologi si sono lasciati interpellare più radicalmente dall'alterità culturale e religiosa di milioni di indios e neri, instaurando una prassi dialogica con le loro sofferte sintesi spirituali, normalmente ignorate e perfino condannate dalla gerarchia ecclesiastica. Ne derivò un significativo allargamento degli orizzonti teologici, in chiave interreligiosa e "macroecumenica", con un'interessante fusione di prospettive religiose, amalgamate dalla fede nel Dio della vita e dall'impegno per la giustizia, l'uguaglianza e la pace.

Così la teologia della liberazione, che fino a quel momento aveva adottato nei confronti della diversità religiosa latinoamericana la stessa critica alla religione della teologia occidentale, si inserisce nel dialogo con le religioni indigene e i culti afroamericani, come pure con le più svariate forme di cattolicesimo popolare. Con una nuova apertura ermeneutica nei confronti delle religioni indigene, di derivazione precolombiana, e delle sintesi spirituali realizzate nei culti di matrice africana, la teologia della liberazione si impegna a fare una nuova esperienza

spirituale, promuovendo la "spiritualità del pluralismo religioso". Non si tratta di una rivincita del politeismo, dopo cinque secoli di monoteismo imposto dal potere coloniale ed ecclesiastico, e nemmeno di un ritorno archeologico alle tradizioni religiose dei neri e degli indios, bensì di una nuova esperienza di Dio nell'orizzonte del pluralismo culturale e religioso, percepito appunto come volontà positiva di Dio.

La teologia e la missione ritrovano così la via della verità umile, propria del mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, che "non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo" (Fil 2,6-7). Non è un caso che i precursori dell'incontro della teologia della liberazione con la teologia del pluralismo religioso siano dei missionari e studiosi, che – come J. Monchanin, H. Le Saux, B. Griffiths in India – hanno cercato di vivere la loro fede cristiana valorizzando la cultura e la religione indigena. In questo libro si fa menzione, tra gli altri, del padre Bartolomé Meliá, che ha vissuto a lungo con gli indios Salumã, del padre François de l'Épinay, che divenne membro del Candomblé della Bahia senza rinnegare la sua fede cristiana, ma anche di una fraternità di Piccole Sorelle di Gesù, che vive inserita in un villaggio di indios Tapirapé. In un'intervista rilasciata qualche anno fa al vescovo Dom José Maria Pires, soprannominato Dom Zumbi (dal nome del famoso schiavo nero che fondò il kilombo di Palmares), padre François de l'Épinay confessava: "Sono venuto a Salvador per fare una ricerca sulla religione degli Orixás. Ho percepito immediatamente che, come ricercatore, non avrei avuto le condizioni per capire molto. Così ho deciso di entrare in un terreiro da iniziato. Da quattro anni sono iniziato. Finora non ho incontrato nulla di contrario alla mia fede di cristiano, nulla di contrario alla mia condizione di sacerdote".

La bella testimonianza di François de l'Épinay non toglie tutte le difficoltà sollevate dal pluralismo religioso alla teologia cristiana. La sfida del pluralismo religioso è ardua e complessa.

Se ne accorgerà il lettore entrando nel cantiere aperto, con questo libro dall'ASETT-LA (sezione latinoamericana dell'Associazione ecumenica di teologi e teologhe del Terzo Mondo). Non poteva essere altrimenti, considerate le diverse prospettive che arricchiscono la trattazione (l'intolleranza religiosa nella storia latinoamericana, la ricollocazione teologica nella fede indigena, tradizioni religiose afroamericane, teologia femminista, spiritualità del pluralismo religioso ecc.). I curatori – Luiza E. Tomita, Marcelo Barros e José M. Vigil – sono comunque benemeriti, perché hanno avuto il coraggio di introdurci – passi la metafora – in una miniera interessante, solo parzialmente esplorata e perciò non totalmente illuminata, così da comportare, soprattutto se privi di guide esperte, il rischio di perdersi nel labirinto di gallerie ancora inesplorate e prive di luce sufficiente.

Sono almeno tre le questioni che, secondo noi, meritano un'illuminazione più adeguata:

a) il fenomeno del sincretismo che, contrariamente all'interpretazione negativa normalmente ricevuta dalla teologia e dalla catechesi, in America Latina viene valutato positivamente, alla stregua dell'inculturazione, in casi di grande portata culturale e religiosa come il fenomeno guadalupano in Messico o il vodù ad Haiti;

b) l'unicità e universalità della mediazione di Cristo che, in qualche passaggio e da qualche autore "pluralista" – come P. Knitter –, appare svuotata della sua normatività;

c) la natura della teologia del pluralismo religioso che, nonostante le buone intenzioni degli autori latinoamericani, permane nell'ambiguità, oscillando tra una teologia "cristiana" del pluralismo religioso e una non meglio precisata teologia "globale", che perde la sua specificità cristiana.

Per concludere, ci sembra importante sottolineare la differenza della teologia latinoamericana del pluralismo religioso rispetto alle teologie di altri contesti religiosi, dove il cristianesimo è in minoranza, come in Asia o in Africa. In un continente di empobrecidos (impoveriti), a maggioranza cristiana, la cosa

più importante, secondo uno degli esponenti più significativi della teologia della liberazione, Marcelo Barros, è "inserirsi nel modo d'essere pluralista del popolo più povero" e "apprendere tramite l'inserimento nelle comunità indigene e nere la via spirituale di base per la teologia del pluralismo, cioè la sua radice fondamentale: una spiritualità aperta all'altro e veramente altruista". In buona sostanza, la strada per la teologia del pluralismo religioso è quella già tracciata dalla teologia della liberazione: basta incrociare l'opzione preferenziale per i poveri con la diversità culturale e religiosa del subcontinente. Ne risulterà una teologia "vitacentrica", cioè centrata su un progetto di vita per tutti, il cui criterio ermeneutico è la liberazione dei poveri. È senz'altro un buon auspicio per una teologia che in America Latina sta muovendo i primi passi.

MARIO MENIN

PREFAZIONE

Tutti noi credenti concordiamo più o meno sul fatto che, con la fede, facciamo riferimento a un solo Essere supremo. Molti di noi si troveranno d'accordo pure sul fatto che facciamo riferimento allo stesso Dio, anche se invocato con nomi diversi: «Il Dio di tutti i nomi», come lo abbiamo proclamato nel primo Incontro Macroecumenico dell'Assemblea del Popolo di Dio, a Quito.

Ma quando si tratta di sistematizzare e organizzare dal punto di vista intellettuale, morale e del culto le relazioni o i nuovi legami – la Religione – con questo Dio unico, ci dividiamo, ci allontaniamo e spesso ci scontriamo. Come nemici, e nel nome di Dio. Dio ci unirebbe, la Religione ci separa.

Recentemente – dopo molti secoli di distanze e di litigi – si sta risvegliando in alcuni settori dell'umanità religiosa, colpevole per scelte concrete o per omissioni, la consapevolezza del malessere che affligge le religioni. Ed emerge, come una vocazione umana e divina, la volontà inquieta, incerta, ma fiduciosa, di accogliere la sfida mondiale di trasformare in un bene fatto di dialogo e collaborazione il male delle incomprendimenti e delle guerre di religione.

Una sfida che riguarda praticamente tutte le religioni, ma più concretamente le Chiese cristiane, per la loro traiettoria di missione, spesso colonialista, e per la loro teologia caratterizzata dal dogmatismo, tradizionalmente escludente. L'accusa di «arroganza cristiana», che viene rivolta alla teologia biblico-ecclesiale in relazione alla crisi ecologica, è estesa anche, con troppa frequenza, alla questione del dialogo tra le religioni e a quella del pluralismo religioso, a causa di un'eredità storica ancora presente in molti cristiani.

Il Concilio Vaticano II giunse finalmente ad ammettere la libertà di coscienza e riconobbe nelle religioni l'esistenza di

spazi di salvezza. Iniziava così un'era di dialogo, non soltanto intraecclesiale o ecumenico, ma anche macroecumenico, cioè tra le Chiese e le religioni. Ancora in tono molto modesto, e con molte reticenze, sotto forma di dichiarazioni generiche e di gesti solenni, più che di una naturale convivenza nello stile dello scambio fraterno.

Sono comparsi i teologi pionieri, a volte incompresi e perfino censurati dalle istituzioni ufficiali, che sono sempre restie alla libertà e alla novità. Si moltiplicano i testi, gli incontri, le dichiarazioni sull'argomento. Il dialogo interreligioso, il macroecumenismo, il pluralismo religioso sono ancora questioni aperte, da esplorare. Con l'entusiasmo della novità o con sospetto, il tema si sta imponendo in maniera irreversibile. C'è perfino chi dichiara che è «il» tema del giorno per la riflessione teologica, per via delle implicazioni che comporta. Si tratta, infatti, di un tema complesso e nuovo, che va al di là di tutti gli schemi tradizionali. Basta leggere l'indice di un numero monografico di una rivista per riscontrare che vengono sollevate le principali questioni della religione e della società. Relativizzando ciò che è relativo e assolutizzando l'assoluto: Dio è Dio e l'umanità è il suo «problema» e il suo «sogno». La religione, ci viene ricordato, è una semplice mediazione. Michael Amaladoss, attuale direttore dell'Istituto per il dialogo tra le culture e le religioni di Chennai, Madras (India), insisteva recentemente su un assioma fondamentale per la pace interreligiosa: «La religione è per l'essere umano, non l'essere umano per la religione».

Su questa linea di attualità e in tale prospettiva, ci viene proposto questo libro della ASETT-LA (la Commissione teologica della sezione latinoamericana dell'Associazione di teologi e teologhe del Terzo Mondo). Un libro-iniziazione, «per stuzzicare l'appetito». Primo di una serie, in diversi paesi, suscita fondamentalmente le seguenti principali riflessioni, in una prospettiva latinoamericana di teologia della liberazione:

- intolleranza religiosa vs. pluralismo religioso;
- il pluralismo religioso vissuto dalle teologie indie, afroamericane e femministe;

- il dialogo tra la teologia della religione e quella del pluralismo religioso;
- la liberazione dei poveri come criterio ermeneutico;
- la nuova spiritualità emergente del pluralismo religioso;
- pluralismo di principio o di diritto e non soltanto pluralismo di fatto;
- un nuovo spirito missionario...

Camminare «Verso una teologia liberatrice delle religioni» è l'obiettivo che si pone la serie di libri programmata dalla Commissione teologica della ASETT-LA.

Mi sembra elementare e fondamentale evidenziare, sempre all'interno del dialogo interreligioso, il contenuto e l'obiettivo di tale dialogo. Non si tratta di far sedere le religioni in un salotto affinché discutano sulla religione in maniera più pacifica, chiuse in se stesse, narcisisticamente. Il vero dialogo interreligioso deve avere come contenuto e come obiettivo la causa di Dio che è l'umanità stessa e l'universo. E se nell'umanità la causa prioritaria è la gran massa dei poveri e degli esclusi, nell'universo sono la terra, l'acqua e l'aria profanati. La giustizia e l'ecologia, la libertà e la pace, la Vita! Con la testa e con il cuore saldamente ancorati alla realtà, Marcelo Barros scrive: «La via verso la teologia del pluralismo culturale e religioso in America Latina è quella della base, dell'integrazione e della solidarietà. Riprendendo un modo di dire comune quando si parla di pluralismo, questa teologia nuova non è cristocentrica e ancor meno ecclesiocentrica. Sarà "vita-centrica", cioè centrata sul progetto di Vita per tutti». E ciò non dovrebbe suonare nuovo a noi che vogliamo seguire Colui che è venuto «affinché tutti abbiano la Vita e l'abbiano in pienezza». La religione è per la Vita. Il vero Dio è giustizia, liberazione e amore.

Oggi più che mai, è opportuno ripetere con Hans Küng che non ci sarà pace tra le nazioni se non c'è pace tra le religioni, e che non ci sarà pace tra le religioni, se non c'è dialogo tra loro. Va aggiunto che questo dialogo sarà inutile, ipocrita e perfino blasfemo se non farà riferimento alla Vita e ai poveri, ai diritti umani, che sono anche diritti divini. «Le reli-

gioni – afferma il vescovo di Algeri Henri Tessier – devono sottoporsi al giudizio della coscienza universale nei loro sforzi di rivelare i diritti umani e promuoverli».

Impegnato e politicizzato, per Dio e per i suoi poveri, questo libro vuole essere eco e voce di un fecondo matrimonio che inizia a celebrarsi tra la teologia del pluralismo religioso e la teologia della liberazione. «Molti poveri, molte religioni», titolava José María Vigil il suo articolo su un numero monografico della rivista *Éxodo*, quasi a indicare il filone. Questa teologia, sposata, è quella necessaria e urgente per il Terzo Mondo, la teologia per il mondo globalizzato nel male e nel bene, la teologia del Dio vivo e vivificatore e della nostra unica umanità persa e salvata.

La verità è in cammino, come le persone, come la storia, come il Dio vivo che ci accompagna. Non è mia né tua, è nostra o, meglio, noi siamo suoi. Antonio Machado ci avverte: «La tua verità? No, la Verità, / e vieni con me a cercarla...».

Per le molte vie di Dio, lungo le quali Egli incrocia l'umanità, creandola, accogliendola, cercandola, procediamo religiosamente plurali, figli e figlie del Dio unico, fratelli, sorelle nella sua famiglia umana. Siamo sempre più coscienti di questa unità fondamentale e della pluralità arricchente con cui possiamo e dobbiamo viverla, sulla via verso la comune Casa paterno-materna. Questo libro sarà una guida utilissima lungo il «cammino».

PEDRO CASALDÁLIGA
São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brasil

INTRODUZIONE

Questo è un libro sui due temi teologici più «caldi» del momento attuale: la teologia della liberazione (TL) e la teologia del pluralismo (TP).

Anche se per qualche cardinale latinoamericano la TL è ormai un «pezzo da museo», per molti cristiani (e anche per molti non cristiani) continua a essere, sempre più, una delle teologie più degne di essere ascoltate. Se non è della/dalla/sulla/per la liberazione, la teologia non interessa più. Se lo è, interessa in ogni ramo in cui si sviluppa.

Da parte sua, la TP è una teologia rivoluzionaria (lo è, in un certo senso, più della stessa TL), che arriva incontenibile, a mo' di sfida, minacciando la necessità di riformulare tutto, e che «viene per restare», non per passare, come una moda. I censori la temono ancor più della stessa TL, perché la considerano sua erede, forse in qualche modo sua figlia.

Questo libro non tratta dell'una o dell'altra, ma di entrambe le teologie, del loro rapporto, del loro dialogo, del loro incrociarsi. Riteniamo che questo sia il primo libro su tale tematica nel continente latinoamericano. Negli anni passati abbiamo fatto molta teologia della liberazione, fino al punto che essa è, ormai da tempo, una teologia adulta e con carta di cittadinanza universale, non semplicemente latinoamericana. E nel mondo si è già fatta molta TP. Ma non in America Latina. E non si è mai provato il dialogo tra le due teologie. Questo è esattamente il proposito innovativo del presente libro.

È un libro provocato e organizzato dalla Commissione teologica della ASETT in America Latina. La ASETT (Associazione ecumenica di teologi e teologhe del Terzo Mondo) ha tenuto la sua ultima assemblea a Quito nel 2001 e ha deciso – tra le altre cose – di aprire questo fronte di riflessione e azione, e di rendere questo servizio al mondo: fare teologia del

pluralismo a partire dalle opzioni latinoamericane classiche, contribuire a una "ricezione" latinoamericana della TP e rendere possibile e suscitare un dialogo tra le due teologie. Qui, in America Latina, ma di fronte al mondo intero, in un dialogo già universalizzato, corrispondente ai tempi.

Riguardo a tali obiettivi, questo libro serve appena ad aprire la porta ed entrare nel tema... Si propone soltanto di indicare «le sfide del pluralismo religioso alla teologia della liberazione». Non pretende di sapere tutto, né di dire tutto, ma solo di sollevare domande e sfide. Non vuole neppure dare risposte. Tutto questo verrà dopo. Sono cinque, infatti, i passi – i libri – che la Commissione teologica della ASETT per l'America Latina ha in programma:

1. Questo che il lettore ha tra le mani, che vuole semplicemente «sollevare e indicare» le sfide citate.
2. Un secondo libro, pensato come un tentativo di «dare risposte» concrete a queste sfide.
3. Un terzo libro, che vorrà essere «il primo libro di teologia della liberazione dal presupposto pluralista». La TL elaborata fino a oggi è sempre stata «inclusivista» e non avrebbe potuto essere altrimenti. Una TL affratellata o sposata con la TP deve essere ancora realizzata. Il terzo libro del programma della ASETT raggiungerà questo obiettivo per la prima volta nel continente.
4. Il quarto libro è pensato come l'elaborazione organica e sistematica di una «teologia cristiana intercontinentale del pluralismo religioso». «Cristiana» perché vuole essere un'interpretazione del pluralismo a partire specificamente dalla tradizione cristiana. E «intercontinentale» perché non sarà soltanto latinoamericana, come nei libri precedenti: a questo lavoro parteciperà infatti la ASETT intercontinentale o, per usare la sigla con cui è conosciuta nel mondo di lingua inglese, la EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians, dall'Asia, dall'Africa e dall'America.

5. Il quinto, e per ora ultimo, libro conterrà un tentativo di elaborazione di una «teologia interreligiosa del pluralismo religioso». La liberazione non è più latinoamericana, né afri-

cana, né asiatica, e nemmeno del cosiddetto «quarto mondo» incuneato nel primo, ma ecumenica, macroecumenica e mondiale. E un movimento di liberazione mondiale necessita di una teologia inter-religiosa liberatrice anch'essa mondiale. Perché il mondo non è soltanto cristiano, né semplicemente religioso, ma multi-religioso. Una teologia della liberazione solamente cristiana sarebbe un «lusso per una minoranza cristiana», come ci hanno ricordato i teologi asiatici in un'affettuosa correzione fraterna alla TL latinoamericana.

Non si spaventi il lettore. Per ora ci fermiamo al primo libro, che vuole soltanto aprire la porta, entrare, vedere e sentire le sfide. Volevamo realizzare un libro agile, maneggevole, comprensibile, senza troppe pagine. Crediamo, tuttavia, che non manchi alcuna prospettiva essenziale. Non nascondiamo al lettore che per raggiungere questo carattere integrale e per riuscire a mettere insieme gli autori è stato necessario un grande sforzo da parte nostra – e una buona dose di flessibilità nelle scadenze.

Abbiamo organizzato il contenuto secondo la metodologia latinoamericana del «vedere – giudicare – agire». Basta leggere l'indice con attenzione per comprendere lo schema chiaro e logico del libro.

Subito dopo questa presentazione, si trova il saggio di Franz Damen che ci presenta i dati fondamentali del pluralismo religioso nel mondo e in America Latina: è lo stato attuale della pluralità religiosa, realtà dalla quale desideriamo partire. Ma questa situazione attuale ha la sua dimensione temporale: Armando Lampe ce la illustra con grande realismo.

Una volta «vista» la realtà, passiamo a «giudicarla», e lo facciamo dalle tre prospettive teologiche più rilevanti nel continente: le teologie indie (a cura di Diego Irrázaval), le teologie di radice afroamericana (Antônio Aparecido Da Silva), e la teologia femminista (Luiza E. Tomita). Una visuale, quindi, ampia e completa.

«Vista e giudicata» la realtà, passiamo alla terza e ultima parte del libro, e cioè all'«azione», con vari approcci complementari. In primo luogo la necessità del dialogo tra la TL e la

TP, prospettata pionieristicamente da Paul Knitter. Segue una presentazione generale sintetica delle sfide del pluralismo alla teologia latinoamericana, di Faustino Teixeira. José María Vigil ci presenta l'esperienza spirituale emergente che si scopre dietro tutto questo movimento pluralista. Marcelo Barros conclude presentando il pluralismo culturale e religioso come un nuovo asse della teologia della liberazione nel suo attuale sviluppo.

Invitiamo il lettore a passare, senza ulteriori preamboli, alla lettura, che non dovrà necessariamente svilupparsi dal primo articolo all'ultimo, ma che può seguire l'ordine di preferenza del lettore.

Non possiamo concludere senza ringraziare pubblicamente gli autori per il loro servizio generoso e disinteressato, avendo essi rinunciato ai diritti d'autore affinché il libro possa essere venduto a un prezzo più accessibile all'economia popolare. Ringraziamo anche Misereor per il suo appoggio nello stesso ambito. E anche tutti coloro che ci hanno incoraggiato a proseguire con questo progetto, in particolare il Presidente della ASETT, Diego Irarrázaval.

LUIZA E. TOMITA, MARCELO BARROS
e JOSÉ MARÍA VIGIL

Commissione Teologica Latinoamericana
dell'Associazione dei Teologi e delle Teologhe
del Terzo Mondo

LA PLURALITÀ RELIGIOSA ATTUALE NEL MONDO E IN AMERICA LATINA

FRANZ DAMEN

1. Le religioni nel mondo

Numero di seguaci delle principali religioni del mondo nell'anno 2000, messo a confronto con quello dell'anno 1900, e percentuali rispetto alla popolazione mondiale totale:

	anno 1900		anno 2000	
Popolazione totale	1619	100%	6055	100%
Cristiani	558	34,5%	1999	33%
Musulmani	200	12,3%	1188	19,6%
Indù	203	12,5%	881	13,4%
Buddisti	127	7,8%	360	5,9%
Religioni indigene	117	7,3%	228	3,8%
Ebrei	12	0,8%	14	0,2%
Nuove religioni	6	0,4%	102	1,7%
Non credenti	3	0,2%	778	12,7%

Attualmente la popolazione mondiale cresce con un tasso dell'1,2% per anno (p.a.). La grande maggioranza (circa l'85%) della popolazione mondiale segue una religione. Un terzo della popolazione mondiale è cristiano, con una crescita dell'1,4% p.a. Un quinto della popolazione mondiale è musulmano, con un tasso di crescita più elevato, e cioè del 2,1% p.a. L'induismo cresce con un tasso dell'1,7% p.a.

Nel corso del secolo XX si sono verificati *notevoli cambiamenti*.

La presenza relativa dei musulmani è aumentata considerevolmente, mentre quella dei cristiani è leggermente diminuita.

Nell'ambito dello stesso cristianesimo, che nel frattempo è diventato la religione più universalmente presente nella storia, si sono prodotti cambiamenti notevoli. Agli inizi del secolo XX, solo un terzo dei cristiani viveva fuori dall'Europa e dall'America del Nord, mentre oggi, agli inizi del secolo XXI, due terzi dei cristiani vivono in paesi del Terzo Mondo. Così, da religione dei ricchi bianchi il cristianesimo è diventato religione dei poveri non bianchi. Per questo, il cristianesimo non può non diventare una religione veramente multiculturale.

Un centinaio di anni fa si credeva che «nell'ambito di una generazione, tutta la popolazione si sarebbe convertita al cristianesimo». Non è successo, soprattutto perché si è verificato un fenomeno inatteso: una forte diserzione dal cristianesimo a causa del secolarismo (in Europa occidentale), del comunismo (in Russia e in Europa orientale) e del materialismo (in America), il che ha avuto come risultato una crescita vertiginosa del numero dei non credenti, in particolare nel mondo tradizionalmente cristiano. Tuttavia, negli ultimi due decenni, i non credenti sono leggermente diminuiti numericamente.

Il mondo religioso si è frammentato, non soltanto a causa di divisioni interne, ma anche per la nascita e la proliferazione sorprendente di nuove religioni, molte delle quali sorte dalle fondamenta delle grandi religioni. Di fatto, attualmente esistono circa 10.000 religioni diverse.

2. Le religioni in America Latina

	anno 1900		anno 2000	
Popolazione totale	65	100%	519	100%
Cristiani	62	95,2%	481	92,7%
Musulmani	0,05	0,1%	1,5	0,3%
Religioni indigene	2,2	3,5%	1,2	0,3%
Ebrei	0,02	0,0%	1,1	0,2%
Indù	0,1	0,3%	0,7	0,2%
Buddisti	0,0005	0,0%	0,6	0,1%

Nuove religioni	0	0,0%	0,5	0,1%
Spiritisti	0,2	0,4%	12	2,3%
Non credenti	0,3	0,6%	16	3,1%
Atei	0,1	0,0%	2,7	0,5%

Mentre nel corso del secolo XX, a livello mondiale, la popolazione è cresciuta di 3,74 volte, in America Latina si è moltiplicata di quasi 8 volte.

Il cristianesimo si è consolidato come la religione egemonica, ma ha perso il suo presunto monopolio a favore di altre religioni.

Si è avuta in America Latina una modesta crescita generale della presenza delle grandi religioni nel mondo, come anche delle nuove religioni, dello spiritismo e dei non credenti.

D'altra parte, le statistiche registrano una fortissima riduzione delle religioni indigene – comprese le religioni afroamericane – molto maggiore che a livello mondiale, dove la loro presenza è scesa dal 7,3% nel 1900 al 3,8% nel 2000.

3. I cristiani in America Latina

	anno 1900		anno 2000	
Popolazione totale	65	100%	519	100%
Cristiani	62	95,2%	481	92,7%
Cattolici	59	90,1%	461	88,8%
Protestanti	0,9	1,4%	46	9,3%
Anglicani	0,7	1,1%	1	0,2%
Ortodossi	0,006	0,0%	0,5	0,1%
Chiese indipendenti	0,03	0,1%	39	7,7%
Cristiani marginali	0,003	0,0%	6	1,3%
Evangelici	0,7	1,2%	40,3	7,8%
Pentecostali/carismatici	0,01	0%	141	27%
Duplici affiliazione	0,3	0,4%	80	15,5%

In America Latina, alla fine del secolo XX, il cristianesimo aveva mantenuto la sua egemonia con il 93,7%. Attualmente,

gli studiosi distinguono all'interno del cristianesimo sei grandi blocchi: quattro tradizionali, che sono il cattolicesimo, il protestantesimo, l'ortodossia e l'anglicanesimo; e due blocchi recenti: i «cristiani marginali» (mormoni, testimoni di Geova) e le «Chiese indipendenti» che rappresentano principalmente Chiese indigene non bianche. Tutti questi gruppi sono presenti in America Latina.

All'interno del cristianesimo, il cattolicesimo ha perso il suo quasi monopolio, perlò più a favore del protestantesimo e delle Chiese indigene indipendenti che sono fortemente cresciute negli ultimi quarant'anni. Le statistiche dimostrano anche quanto la presenza evangelica risulti dominante tra i protestanti del continente. D'altra parte, l'America Latina partecipa in pieno alla corrente pentecostale/carismatica che, a livello mondiale, caratterizza ormai il cristianesimo con un 27,7%.

Va osservato che in America Latina i cristiani si caratterizzano fortemente per la «duplice affiliazione» (a più di una comunità o Chiesa alla volta) con una percentuale del 15,4%, molto più che nel resto del mondo, dove questo fenomeno rappresenta una media del 5,1%.

Fonti:

D.B. BARRET - G.T. KURIAN - T.M. JOHNSON, *World Christian Encyclopedia*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 2 voll.

Annual Statistical Table on Global Mission, in «International Bulletin of Missionary Research» 1998-2002.

L'INTOLLERANZA RELIGIOSA NEI CONFRONTI DEL PLURALISMO RELIGIOSO NELLA STORIA LATINOAMERICANA

ARMANDO LAMPE

Il tema è molto ampio ed esistono vari modi di affrontare la problematica. Esiste l'approccio giuridico: la questione, per esempio, della libertà di religione o della mancanza di libertà di religione nelle costituzioni degli Stati nazionali può essere un modo di analizzare il tema. Praticamente in tutti i paesi esiste, formalmente, il riconoscimento costituzionale della libertà di religione, ma di fatto la Chiesa cattolica gode di uno status privilegiato in molti paesi, con la conseguente discriminazione delle Chiese protestanti¹. Il presente saggio, tuttavia, non segue questa strada, perché il nostro approccio sarà di tipo storico. La storia delle Chiese cristiane in America Latina e nei Caraibi è il nostro oggetto di studio e la domanda che ci poniamo è la seguente: perché le Chiese ufficiali hanno mostrato un atteggiamento di intolleranza religiosa così diverso dall'atteggiamento della religiosità popolare?

1. Definizioni

Il presente libro ha come tema fondamentale il pluralismo religioso in America Latina e nei Caraibi. Esistono diversi usi del termine *pluralismo*. Negli Stati Uniti si parla di multiculturalismo e l'Europa ha iniziato a definirsi società *multiculturale*². In questo caso il termine si riferisce all'esistenza di

¹ A. LAMPE, *Theology of Liberation Facing the Challenge of Freedom of Religion in Latin America*, in «Exchange» 27 (1998), pp. 331-341.

² D. M. GUSS, *Reimaginando la comunidad imaginada*, in D. MATO (a

diversi gruppi etnici in una stessa società. Anche il movimento indigeno in America Latina utilizza il termine *pluriculturalismo* nella sua lotta per un maggior rispetto dei diritti indigeni. Rivendicare il pluralismo culturale è una forma di resistenza contro il processo di globalizzazione che vuole imporre una cultura transnazionale³. Questo processo suscita la contro-esigenza della diversità culturale. Parlare di diversità culturale vuol dire riferirsi alla costruzione di molteplici identità all'interno di una stessa nazione. Nell'ambito di questo discorso, che dà anche vita a gruppi di pressione per ottenere riforme costituzionali nelle politiche sociali, educative e culturali in difesa dei diritti delle minoranze, il pluralismo culturale ha un senso eminentemente positivo.

Non ogni discorso si riferisce alla stessa concezione. Esiste una concezione generalizzata secondo la quale l'identità nazionale porta necessariamente alla soppressione della diversità culturale. Effettivamente, esiste un discorso nazionalista che nega la dimensione pluriculturale. Quando il famoso scrittore venezuelano, Arturo Uslar Pietri, scrive: «Chi parla di neri o bianchi, chi invoca l'odio razziale o il privilegio, rinnega il Venezuela. In Venezuela, in quanto a politica e società, non esistono né neri né bianchi, né meticci, né indios. Esistono solo venezuelani», in realtà sta negando la diversità culturale del Venezuela⁴. Non è soltanto il discorso nazionalista, ma anche quello cattolico a formulare l'identità nazionale in termini che escludono il pluriculturale. Un certo discorso cattolico e romano non concorda con il pluralismo culturale. Nella Conferenza di Santo Domingo (1992), i vescovi cattolici denunciano, in alcune parti, agenti che distruggono l'identità cristiana dell'America Latina «con il pretesto del

pluralismo»⁵. In altre parti si definisce l'identità cristiana dell'America Latina in termini cattolici, e con ciò si esclude la diversità culturale. La recente proclamazione del primo santo del Guatemala (Pedro de San José Betancourt) da parte di Giovanni Paolo II o la canonizzazione di Juan Diego in Messico trasmettono uno stesso messaggio: la nazione guatemalteca è cattolica o la cultura messicana è guadalupana. La Chiesa cattolica come istituzione rivela, in questo modo, un alto grado di intolleranza religiosa. Sia per il potere dello Stato nazione, sia per la Chiesa come istituzione, tutto ciò che è plurale rappresenta una minaccia. In questo tipo di discorso il pluralismo culturale ha un senso peggiorativo.

Lo stesso vale per il termine *pluralismo religioso*, che può avere una connotazione negativa o positiva. A partire dall'invasione da parte degli europei degli spazi dell'America Latina e dei Caraibi, la diversità religiosa esiste (religioni indigene e africane vs. cristianesimo; l'islam giunse prima con alcuni schiavi africani e poi, in forma massiccia, nei Caraibi del secolo XIX con l'arrivo di lavoratori asiatici; nello stesso modo penetrò anche l'induismo). Ma l'atteggiamento può essere di intolleranza, come fu in tutta l'epoca coloniale da parte delle autorità civili e religiose, o di tolleranza, e solo in quest'ultimo caso si può parlare di pluralismo religioso. Pluralismo religioso si riferisce alla situazione in cui esiste e si tollera la diversità religiosa. A questo punto va fatta un'importante distinzione, che si riferisce allo scisma tra la Chiesa istituzionale e il popolo. La Chiesa cattolica istituzionale ha avuto, sin dall'epoca coloniale, un atteggiamento di intolleranza nei confronti della diversità religiosa. Sorprendentemente questo atteggiamento persiste ancora oggi con la canonizzazione, da parte di papa Giovanni Paolo II, di due indigeni zapotecos (Juan Bautista e Jacinto de los Ángeles) che denunciarono in Messico, nel secolo XVI, la pratica della stregoneria dei loro

cura), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Ed. Nueva Sociedad, Caracas 1994, pp. 31-45.

³ D. MATO, *Proceso de construcción de identidades transnacionales en América Latina*, in ID., *op.cit.*, pp. 251-261.

⁴ Citato in D. M. GUSS, *op.cit.*, pp. 34-35.

⁵ J. M. AGUIRRE, *Génesis y evolución de la identidad de la Iglesia latinoamericana: el conflicto de las representaciones*, in D. MATOS (a cura), *op.cit.*, pp. 193-202.

fratelli indigeni. Il messaggio è chiaro: tolleranza zero nei confronti della religione indigena. Non è un atteggiamento esclusivo della Chiesa cattolica, perché anche le Chiese protestanti in epoca coloniale o le recenti Chiese pentecostali praticano la stessa intolleranza: solo Cristo salva – si predica – demonizzando così la religione dell'altro. Del tutto diverso è stato l'atteggiamento del popolo, che si è mostrato più tollerante nei confronti della diversità religiosa.

2. La religiosità africana

Sulla base della ricostruzione storica di processi inquisitori contro neri è dato conoscere l'atteggiamento intollerante della Chiesa cattolica istituzionale nell'epoca coloniale. Vediamo alcuni esempi di pratiche religiose dei neri nella Cartagena del secolo XVII e ciò che avvenne nel Tribunale di Cartagena. Francisca Mejía, una mulatta libera, nata in Extremadura (Spagna) e residente a Cartagena, fu punita dal Santo Uffizio nel 1613 perché predicava il futuro servendosi delle fave: «Così descrisse il modo in cui predicava il futuro con le fave: prendeva alcune fave tra le mani e poneva in mezzo a esse una pallottolina di cera, un pezzetto di pane, carbone, carta, un *ochavo* (moneta di rame) di Castilla, sale, allume e un centrino colorato; mescolava il tutto e ne estraeva due fave, una per la persona di cui si voleva sapere e un'altra per la persona che voleva sapere; le metteva in bocca e teneva le altre nella mano insieme a tutte le altre cose; quindi diceva: nel nome di san Pietro e di san Paolo e dell'apostolo san Giacomo e di san Giovanni Battista e dell'Evangelista e di san Fabiano e di san Sebastiano»⁶. Si tratta di una donna con

⁶ Archivio storico nazionale di Madrid, Libro 1020 fls. 9v e 46v, citato in M. C. NAVARRETE, *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena del siglo XVII*, Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1995, p. 54.

radici africane che praticava un misto di diverse tradizioni religiose senza vedervi alcuna contraddizione.

Nel 1676 Antonio de Salinas, un nero libero, figlio di guineani e pescatore di professione, fu denunciato al Tribunale dell'Inquisizione per sortilegi, malefici divinatori e superstizioni, e fu messo in prigione. Dichiarò, durante il processo, di aver gettato acqua benedetta sui suoi giacchi, recitando tre credo con quelli che erano con lui: faceva questo per averlo visto fare agli indios del Nicaragua quando usavano per la prima volta un giacchio nuovo; si toglieva il «rosario dal collo» prima di uscire a pesca e con esso faceva il segno della croce sull'acqua⁷. Ci troviamo di nuovo dinanzi al caso di un nero che poteva convivere senza alcun problema con diverse tradizioni religiose.

Un altro caso fu quello di Mateo Arara, schiavo nero, che nel 1652 fu accusato dal Tribunale dell'Inquisizione di stregoneria. Dichiarò di aver guarito un nero malato nel seguente modo: «Mise una croce fatta con dei pali sulla porta della capanna in cui viveva la madre; poi fece portare un pollo. Con il pollo pulì il corpo del giovane nero e con l'aiuto di sua madre che lo sosteneva lo sollevò sulla sua testa; lo raccomandò a Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo, pregando Dio e la Vergine Maria che lo aiutassero a guarirlo. A tutto questo aggiunse: "Io voglio il ragazzo, portatevi il pollo", e questo lo diceva al diavolo, ma sempre adorando Dio, e se il pollo moriva voleva dire che il ragazzo nero sarebbe vissuto, e se il pollo viveva allora il nero sarebbe morto. Dopo questa pratica, il ragazzo guarì e il pollo morì; ordinò a un'altra persona di gettarlo in un crepaccio raccomandandole di non guardare dove cadeva, altrimenti le avrebbe portato male»⁸. Lo schiavo apprese questa pratica di guarigione nella sua terra d'Africa, ma nel continente americano la mescolò con elementi cristiani, e per l'africano non vi erano problemi nel praticare allo stesso tempo diverse tradizioni religiose.

⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁸ *Ibid.*, p. 64.

La Chiesa cattolica istituzionale non vedeva di buon occhio queste pratiche popolari dei neri che finirono accusati dinanzi al Tribunale dell'Inquisizione. La Chiesa ufficiale demonizzò qualsiasi «altra» pratica religiosa che non fosse quella ufficiale. Molti degli accusati dall'Inquisizione erano neri e l'accusa costante era di eresia perché praticavano la stregoneria e la magia. La stregoneria medievale si mescolò con la tradizione africana, ma l'elemento più importante in questo processo di mescolamento culturale fu appunto quello africano; nacque così una nuova cultura in America Latina e nei Caraibi. Allo scopo di perseguirla, il Tribunale dell'Inquisizione la identificò con la «stregoneria europea» e con l'adorazione del Demonio. Uno dei rappresentanti della Chiesa ufficiale più favorevole alla questione nera nella Cartagena del secolo XVII, lo stesso san Pedro Claver, utilizzava la violenza fisica per combattere la religiosità africana. Tutto ciò evidenzia la situazione storica di persecuzione sofferta dalla religiosità africana da parte della Chiesa ufficiale.

Nonostante tale persecuzione, il popolo nero riuscì a esprimere la propria religiosità attraverso il cristianesimo europeo. Ciò significa che l'accettazione del cristianesimo non comportava necessariamente l'abbandono delle credenze africane. Le Chiese e i missionari sostenevano, con la loro predicazione, il cristianesimo intollerante, ma non è tutta qui la storia del cristianesimo in America Latina e nei Caraibi. Il popolo interpretava il cristianesimo in modo più tollerante, a volte contro le idee stesse dei missionari cristiani. Nella storia del cristianesimo in Suriname troviamo il seguente esempio⁹.

La Chiesa morava diede inizio alla sua opera missionaria in Suriname nel 1735, ma senza ottenere grande successo. Sol tanto dopo il 1830 gli schiavi entrarono in massa a far parte di questa Chiesa. Dopo il successo della Rivoluzione haitiana si incominciò a prendere in considerazione la cristianizzazione

degli schiavi come un modo di civilizzare i potenziali ribelli. In tutti i Caraibi, durante il secolo XIX lo status quo vedeva di buon occhio la cristianizzazione degli schiavi anche in Suriname. Ma non è esatto interpretare la conversione in massa in Suriname come semplice manipolazione; esistono altri fattori che spiegano questo fenomeno religioso. I missionari moravi tedeschi avviarono nel secolo XIX una campagna di distruzione dei luoghi sacri della stregoneria degli schiavi: l'intolleranza religiosa non era quindi esclusiva della Chiesa cattolica. Sorprendentemente, solo allora riscossero successo missionario. Gli schiavi interpretarono infatti il cristianesimo dei moravi come un rito di purificazione dalle pratiche magiche, il che era usuale nella visione religiosa africana. Nella religione africana, infatti, la stregoneria provocava, alla fine di ogni ciclo, una reazione di distruzione della stregoneria stessa. I missionari tedeschi interpretarono erroneamente la conversione in massa come abbandono della presunta idolatria da parte degli schiavi. Scrivevano lettere entusiastiche dal Suriname a Herrnhut elogiando i risultati ottenuti nel distruggere il paganesimo e nel salvare le anime dei neri. Ma gli schiavi, invece, interpretarono il cristianesimo dal proprio punto di vista africano. Ciò spiega il fatto che, poco tempo dopo, i missionari inviarono lettere di lamentela, rammaricandosi del fatto che i nuovi adepti continuavano a credere nella stregoneria. Non capirono che gli schiavi avevano conquistato la religione dei conquistatori grazie al fatto che la religione africana non condanna l'altra religione. Nell'animo africano la religiosità africana poteva coesistere con il cristianesimo.

Ancora oggi, ad esempio, non vi è contraddizione, per il popolo haitiano, tra il vudù e il cattolicesimo. Nella concezione di vita di tale popolo vi sono, infatti, santi cattolici che rappresentano divinità africane, nonostante la Chiesa cattolica abbia organizzato campagne contro il vudù. Un ricercatore parla di simbiosi per identificazione e cita come esempio l'identificazione di santi cattolici con divinità africane, oppure il fatto che canti e preghiere mescolano nomi africani e cattolici della stessa divinità, o che la gente identifica un *lwa*

⁹ A. LAMPE, *Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean during the 19th Century*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2000.

(spirito vudù) con un santo e che le cerimonie del *lwa* coincidono con la festa del santo¹⁰. Desmangles afferma che nell'epoca coloniale le forme religiose africane furono proibite per paura che ispirassero rivolte. Gli schiavi furono allora obbligati ad accettare il cristianesimo, ma mantennero la propria visione religiosa africana. Essi accettarono il cattolicesimo come una strategia per entrare a far parte di una cultura nazionale neocoloniale rispettabile, ma dietro le immagini e i simboli cattolici conservavano le proprie pratiche religiose africane. I *lwa* e i santi continuano ad appartenere a due sistemi religiosi diversi, ma si può, a ragion veduta, affermare che il cattolicesimo sia stato assimilato dal vudù.

Anche Bastide ha difeso la tesi che le civiltà possono incontrarsi e convivere nello stesso spazio senza che vi sia un'influenza reciproca¹¹. Per Bastide si tratta della giustapposizione nel tempo e nello spazio di pratiche europee e africane: per esempio, i fedeli assistono a una messa cattolica e successivamente a una cerimonia vudù senza che le due funzioni si mescolino. Tanto il principio di giustapposizione di Bastide (nel vudù il battesimo cattolico si aggiunge ai riti di iniziazione), quanto quello di identificazione di Desmangles (i *lwa* sono identificati con i santi) partono dal presupposto che nello stesso tempo e nello stesso spazio si può praticare una sola tradizione religiosa. L'errore di entrambe le tendenze consiste nel non riconoscere la pluralità di fonti della religione popolare nello stesso tempo e nello stesso spazio. Il popolo haitiano segue senza problemi due religioni, non sente la necessità di optare per una delle due, si dedica a una delle due religioni ma non in maniera esclusiva. Sono entrambe rilevanti in modo tale che l'attore religioso non può dire che fin qui è cattolico e da qui in poi è vuduista. Il popolo ha molteplici identità religiose che vive in un medesimo ambiente. Non è che il po-

¹⁰ L. DESMANGLES, *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992.

¹¹ R. BASTIDE, *El prójimo. El encuentro de civilizaciones*, Amorruturo Editores, Buenos Aires, 1998, pp. 145-157.

polo abbia diverse identità in diversi ambienti, cioè non è che in un certo momento è cattolico e in un altro è vuduista. Per la Chiesa ufficiale, espressione della logica occidentale da cui deriva la sua intolleranza, non si possono servire due religioni nel medesimo tempo. L'altra logica, non occidentale, presente nella religione popolare latinoamericana e caraibica permette di praticare al tempo stesso diverse tradizioni religiose¹². Nel paragrafo 4 riprenderemo la questione dell'idolatria in contrapposizione al monoteismo.

3. La religiosità indigena

Il popolo aveva un atteggiamento più tollerante: nella pratica religiosa popolare, sin dal secolo XVI, elementi cristiani coesistevano con altre tradizioni religiose provenienti da Europa, Africa e America. In occasione della proclamazione, nell'agosto 2002, di Juan Diego – la cui esistenza storica è, non senza ragione, messa in dubbio da alcuni storici – come primo santo indigeno, vale la pena presentare l'esempio della devozione popolare guadalupana. La pubblicazione del libro *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mophua"* di Miguel León-Portillo, edito, alla fine del 2002, dal Colegio Nacional e dal Fondo de Cultura Económica in Messico, ci aiuta a comprendere meglio l'evento guadalupano. È importante distinguere tra il cristianesimo dei missionari e il cristianesimo degli indigeni e dei neri: una cosa è quello che i missionari europei e nordamericani predicano, un'altra è il modo in cui gli indigeni e i neri si appropriano di questo messaggio. Il cristianesimo del colonizzatore e il cristianesimo del colonizzato possono essere così diversi che il primo non si riconosce più nel secondo. Questa premessa, anche se non così esplicita, è presente nell'ultima pubblicazione di Miguel León-Portilla, autore della famosa opera

¹² C. PARKER, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, FCE, Messico D. F., 1993, pp. 32-33.

Visión de los vencidos, che raccoglie i racconti indigeni di testimoni náhuatl sulla conquista della Nuova Spagna.

Esisteva un'abbondante letteratura in lingua náhuatl e uno dei tanti racconti è il *Nican Mopohua* (dalle prime parole che significano «Qui si narra...»). Il dottor León-Portilla ci presenta ora una nuova traduzione del *Nican Mopohua* in spagnolo (parte III del libro). La novità di questa traduzione è che si muove dal presupposto (parte II) che si tratti di un testo indigeno redatto secondo il pensiero e la forma di dire le cose dei *tlamatinime* o saggi dell'antico mondo náhuatl. Il libro contiene inoltre una riproduzione del manoscritto originale dell'opera, conservato alla Biblioteca pubblica di New York (appendice II) e risalente, secondo León-Portilla (parte I), al secolo XVI. L'autore sarebbe Antonio Valeriano che, verso il 1536, entrò come studente nel Collegio di Santa Cruz de Tlatelolco dove ebbe fray Bernardino de Sahagún come maestro. Nacque tra il 1522 e il 1526 a Azcapotzalco e morì nel 1605 mentre ricopriva l'incarico di governatore di México-Tenochtitlan. Parlava náhuatl, spagnolo e latino e verso il 1556 scrisse il *Nican Mopohua*.

Quest'opera narra il cosiddetto evento guadaluano:

1. Le quattro apparizioni, dal 9 al 12 dicembre 1531 della Vergine Maria, sotto l'invocazione di Guadalupe, sul colle Tepeyac, situato a nord dell'antica capitale azteca México-Tenochtitlán e che ora fa parte di Città del Messico, al veggente Juan Diego, indio náhuatl battezzato, che trasmise il messaggio a fray Juan de Zumárraga, primo vescovo del Messico, per erigere un tempio a Lei dedicato sul luogo delle apparizioni.

2. Il miracolo dei fiori del Tepeyac, la guarigione dello zio del veggente che era malato e il miracolo che avviene in presenza del vescovo: l'impressione dell'immagine di Nostra Signora di Guadalupe sulla tilma (mantello) di Juan Diego.

Il sottotitolo dell'opera di León-Portilla suggerisce che nel *Nican Mopohua* e nella devozione alla Vergine di Guadalupe coesistono due tradizioni, il pensiero náhuatl e il messaggio cristiano. L'obiettivo degli spagnoli era quello di conquistare spiritualmente la religione dei vinti. Le costituzioni del primo

concilio di Lima, riunitosi nel 1552, dicono esplicitamente che bisognava edificare una chiesa o porre una croce nei luoghi considerati sacri dagli indios. Il già citato Sahagún riconosce che tale fu la pratica missionaria in Messico: i primi religiosi decisero di costruire una chiesa in onore della Vergine di Guadalupe nel luogo in cui gli indigeni veneravano Tonantzin.

Tonantzin era la Dea Madre degli indios, Totahtzin era il Dio Padre, espressioni del principio duale universale, attributi del dio supremo Ometéol, il dio della dualità. Si tratta quindi, come indica León-Portilla, di un concetto chiave nel pensiero náhuatl, che considerava la divinità suprema come essere duale, madre e padre al tempo stesso. I missionari portarono dalla Spagna la Vergine di Guadalupe, ma gli indigeni si appropriarono di tale immagine e la trasformarono in Tonantzin. Lo stesso Sahagún evidenzia la necessità di rimediare a una simile situazione, perché gli indigeni chiamano Tonantzin Nostra Signora di Guadalupe e riconosce che «è evidente che nel profondo del loro animo, le persone che vi si recano in pellegrinaggio non sono spinte se non dalla loro antica religione»¹³.

La nuova traduzione del *Nican Mopohua* curata da León-Portilla mostra chiaramente che i conquistati conquistarono la religione dei conquistatori, cioè trasformarono Maria nella Dea Madre degli indios:

«In verità io sono
la sempre vergine
Santa Maria,
la piccola madre di Lui, il Dio vero
Datore della vita, Ipalnemohuani,
Inventore della gente, Teyocoyani,
Signore del vicino e del prossimo, Tloque Nahuaque,
Signore dei cieli, Ilhuicahua,
Signore della superficie terrestre, Tlalticpaque»¹⁴.

¹³ Citato in R. NEBEL, *Nican Mopohua. Cosmovisión indígena e inculturación cristiana*, FCE, Messico, 1996, p. 302.

¹⁴ M. LEÓN-PORTILLA, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y*

León-Portilla pubblica un poema integro degli antichi *Cantares mexicanos* (Appendice I, Ricordo di un antico poema: «Cuicapeuhcayotl») in cui si fa riferimento alla divinità con questi stessi nomi¹⁵. Santa Maria ha enumerato i principali attributi del Dio che adoravano i náhuatl. I missionari vollero sottomettere gli indigeni, ma gli indigeni finirono per sottomettere il Dio bianco. Il Dio dei náhuatl trionfò per mezzo del culto a Tonantzin Guadalupe. Qui avviene la rottura con il cristianesimo occidentale: per i missionari Maria era un essere umano, mentre per gli indigeni era un essere divino. I missionari predicarono Mater Dei, e gli indigeni interpretarono questo messaggio come la Dea Madre degli dei náhuatl.

Anche se è vero che i vinti crearono un cristianesimo senza Cristo, esiste tuttavia un elemento di continuità tra il Guadalupano e il messaggio profetico di un tale Gesù di Nazareth che annunciò la buona notizia ai poveri. Il Dio dei poveri come centro del messaggio del nazareno appare nel *Nican Mopohua*, Tonantzin Guadalupe opta di preferenza per i poveri. Juan Diego così si descrive:

«In verità io sono un infelice lavoratore a giornata,
sono soltanto come la corda dei caricatori,
in verità io sono una portantina,
sono solo coda, sono ala,
sono portato a spalle, sono un peso»¹⁶.

León-Portilla fa notare che tutti i vocaboli con cui Juan Diego si descrive come uomo povero si ritrovano in altri *huehuehtlahtolli*, testimonianze dell'antica parola. Cita come esempio il caso in cui il padre, rimproverando il figlio, gli dice che è una portantina, o una corda per il carico o gli fa notare che è sorretto o portato a spalle. Tonantzin Guadalupe si pre-

mensaje cristiano en el "Nican Mopohua", El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, Messico, 2000, pp. 100-103.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 162-171.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 112-113.

sentata come una madre che si preoccupa dei suoi figli, specialmente dei più poveri, e secondo León-Portilla non era strano nel mondo indigeno parlare in tali termini della divinità. L'indigeno accettò una pratica cattolica integrandola nella propria visione indigena del mondo. Pertanto, il termine stesso «conversione» diventa problematico: teologicamente parlando, la conversione al cristianesimo significa l'abbandono di ciò che non è cristiano. Per il popolo indigeno, invece, la vita è più importante del dogma, la spiritualità è più importante dell'istituzione e l'accettazione del cristianesimo non significa l'abbandono del non-cristiano. Nel paragrafo 5 torneremo su questo tema della conversione in contrapposizione alla tolleranza religiosa.

4. Idolatria contro monoteismo

Il titolo dell'opera di León-Portilla *Tonantzin-Guadalupe* suggerisce la coesistenza di due tradizioni religiose, anche se abilmente l'autore non si addentra nel dibattito aperto tra chi usa il termine sincretismo e chi lo rifiuta, né nella polemica tra i credenti Guadalupani e gli antiapparizionisti, sostenendo che non spetta alla storia dimostrare o rifiutare l'esistenza dei miracoli. Altri, come Diego Iruarzával, parlano di sincretismo indigeno nella devozione a Maria¹⁷. Il «Dizionario della Real Accademia della lingua spagnola» cita l'origine greca della parola «sincretismo», che rimanda all'essere come un cretese, un impostore, in riferimento all'evento storico dell'unione di vari stati dell'isola di Creta contro un nemico comune: sarebbe la coalizione di due avversari contro un terzo; le individualità opposte cesserebbero di confrontarsi e apparirebbero rispettose le une delle altre. Il sincretismo sarebbe quindi l'unire e il fondere dottrine ed elementi culturali, e da ciò consegue la sua artificiosità. Per il Dizionario, ciò che è

¹⁷ D. IRRARÁZVAL, *Sincretismo indígena, negro, mestizo, en la religión mariana*, in «Páginas» 116 (1992), pp. 77-97.

qualificato come «sincretistico» apparirebbe come non puro, senza identità, artificiale; la parola ha quindi una connotazione negativa.

Questo termine, sincretismo, fu anche introdotto nel campo delle scienze religiose per definire il mescolamento di diverse religioni in un ambito religioso: si è parlato di fusione, di reinterpretazione, di acculturazione, di un principio di rottura. Ma in genere il termine ha mantenuto la sua connotazione negativa. Uno studioso dell'argomento scrive che «nonostante gli effetti peggiorativi che prevalgono, il sincretismo è un fenomeno che esiste in tutte le religioni, che è presente nella società brasiliana e che, piaccia o non piaccia, deve essere studiato». Leonardo Boff ha compiuto un ulteriore passo in avanti, conferendo un senso positivo al termine sincretismo. Egli ha affermato che tutte le religioni sono sincretistiche, perché ogni nuova religione si costruisce sulla base di elementi di antiche religioni, dato che la pratica religiosa sincretistica si ritrova ovunque¹⁹.

Ma la nostra analisi deve andare più in profondità. I conquistatori non riuscirono a sottomettere le divinità femminili e maschili dei conquistati. Secondo il *Popol Vuh* – libro della comunità maya-quiché, scoperto nel secolo XVIII da un frate domenicano, ma che era stato scritto all'inizio della conquista – tutto proviene da Tzakol (Genitrice) e Bitol (Genitore), Alom (Madre) e Qaholom (Padre). Così anche nella tradizione quechua è presente la rappresentazione femminile e maschile di Dio. L'universo mapuche ha divinità complementari che comprendono le fasi della vita: Chao (Padre) e Nuke (Madre), Fucha (Anziano) e Kushe (Anziana), Weche Wentrú (il giovane) e Ulcha Domo (la giovane). I quechua e gli aymara invocano i loro protettori maschili (Apu, Huamani) e l'accogliente Pachamama (madre-terra). I tarahumaras in Messi-

co pregano il nostro povero Padre, la nostra povera Madre. Il Dio degli indigeni non è il Dio Abbà di Gesù di Nazareth, né il Dio maschile bianco dei missionari; gli indigeni hanno conservato i loro dei maschili e femminili all'interno della religione mariana.

Secondo uno studioso della religione degli aymara, questi ultimi non praticano due religioni, la religione aymara e il cristianesimo, ma hanno compiuto una sintesi delle due che si basa sull'identità del popolo aymara come popolo agricolto-re²⁰. È la religione aymara-cristiana, anche se lo studioso riconosce che è avvenuto piuttosto un processo di "aymarizzazione" del cristianesimo che di cristianizzazione della religione aymara. La domanda è ancora se vi sia stata una sintesi. Personalmente penso che si può essere cristiani senza cessare di essere aymara. Pregare il Dio Padre nostro di Gesù di Nazareth è perfettamente compatibile con la concezione divina di Dio Padre e Madre degli indigeni. In questo senso si può dire che la pratica religiosa popolare è multireligiosa. Per il popolo è Tonantzin che usa la maschera di Guadalupe. Il missionario effettivamente non si riconosce nel cristianesimo degli indigeni, un cristianesimo spesso senza Cristo, con Maria come dea centrale nel pantheon degli dei che a volte indossano la maschera di un santo. È il processo di indigenizzazione del cristianesimo, non di cristianizzazione dell'indigeno²¹.

Esiste una continuità storica tra le lamentele dei missionari riguardo all'idolatria degli indigeni e le critiche dei pastori pentecostali contro l'adorazione di immagini della Vergine da parte del popolo: sia gli uni che gli altri vogliono imporre l'unico Dio vero, ma maschile. L'esistenza della religione mariana è la prova che i nostri popoli non hanno potuto essere fedeli a un unico Dio. Per questo, prendo le distanze da una frase,

²⁰ H. BERG, *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, Hisbol-UCB/ISET, 1990, p. 262.

²¹ Cfr. E. LANGER - R.H. JACKSON (a cura), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, Lincoln and Lincoln, 1995.

¹⁸ S. FERRETTI, *Repensando o Sincretismo*, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995, p. 91.

¹⁹ L. BOFF, *Chiesa, carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Borla, Roma 1983, cap. 7.

certamente lucida, di un teologo della liberazione (Pablo Richard): «Nel Terzo Mondo l'idolatria è più pericolosa dell'ateismo». Riappare il termine idolatria nel senso peggiorativo. Tuttavia, la pratica religiosa popolare è stata multireligiosa, ha servito diversi dei, è stata idolatra. L'intolleranza da parte delle Chiese istituzionali è alimentata dalla definizione del cristianesimo ufficiale come monoteista: esiste soltanto un unico Dio, vero, dunque intollerante, al quale tutti i popoli devono convertirsi. Il cristianesimo ufficiale, essendo missionario, e cioè considerando falsi gli altri dei, è essenzialmente intollerante nei confronti della pratica religiosa dell'altro.

5. Conversione contro tolleranza religiosa

La conversione non si riferisce a un «io» totalmente isolato dalla propria tradizione culturale o dal proprio contesto sociale. Ci può essere una ridefinizione della propria identità senza che ciò comporti una rottura totale con il passato. Il termine identità è impreciso: etimologicamente deriva da «idem», che significa lo stesso, ma sarebbe errato pensare a qualcosa di antidinamico²². Tuttavia, c'è qualcosa che rimane identico: sono gli elementi di continuità tra le precedenti credenze e le nuove credenze adottate. Il modello intellettualista di conversione parte dalla premessa che una persona appartiene a una tradizione religiosa o a un'altra, mentre nuovi studi dimostrano che ci può essere conversione a certe pratiche religiose senza che ciò comporti una rottura con la cosmologia precedente²³. I racconti dei missionari presentavano la conversione enfatizzando il cambiamento radicale individuale, perché supponevano che non si potesse servire due dei allo

²² D. MATO, *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, in D. MATO (a cura), *op. cit.*, pp. 13-28.

²³ R. W. HEFNER (a cura), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, University of California Press, Berkeley, 1993.

stesso tempo e perché conveniva agli interessi dell'istituzione ecclesiale parlare degli effetti dalla conversione. Ma in realtà la conversione non significava un abbandono della pratica religiosa del passato. Gli indigeni e i neri accettarono le pratiche cristiane integrandole nella propria visione del mondo²⁴. Dunque, non si può parlare di una conquista spirituale dell'indigeno o del nero.

Anche un altro studioso, Fernando Cervantes, mette in dubbio il concetto di conquista spirituale dell'indigeno, sostenendo che «quello che constatiamo non è tanto l'imposizione di un nuovo stile di vita, ma la manifestazione di una nuova forza spirituale»²⁵. E conclude: «Da quanto affermato prima, risulta che la tendenza a interpretare il processo di evangelizzazione nell'America spagnola da una prospettiva in cui il "cristianesimo" e il "paganesimo" si escludono reciprocamente, e in cui qualsiasi indizio di sopravvivenza religiosa autoctona viene immediatamente qualificato come "sincretismo", nel senso dispregiativo del termine, non è soltanto ingannevole, ma fondamentalmente erronea. Ciò che sorprende è, quindi, la tenace persistenza di tale tendenza nella storiografia moderna»²⁶.

Effettivamente, perfino nei volumi della *Historia General de la Iglesia en América Latina* della CEHILA (Commissione di Studi di Storia della Chiesa in America Latina) persiste questa tendenza. Cervantes avanza la seguente ragione per spiegare tale persistenza: gli storici utilizzano una epistemologia dualista, cioè riferentesi a una separazione totale tra il divino e l'umano, tra il materiale e lo spirituale. A mio parere, invece, il motivo principale sta in una concezione razionalista del

²⁴ W. L. MERRILL, *Conversion and Colonialism in Northern Mexico: the Tarahumana Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1707*, in R. W. HEFNER (a cura), *op. cit.*, pp. 129-163.

²⁵ F. CERVANTES, *Cristianismo o sincretismo? Una reinterpretación de la "conquista espiritual" en la América española*, in: H. J. PRIEN (a cura), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid 1998, p. 32 (cfr. pp. 21-33).

²⁶ *Ibid.*, p. 33.

PLURALISMO RELIGIOSO E TEOLOGIE INDIE

DIEGO IRARRÁZAVAL

processo di conversione. I nuovi *conversion studies* hanno mostrato che la conversione è espressione del *wishful thinking* della mente teologica, ma la realtà storica è più complessa. Gli storici ecclesiastici hanno visto la conversione come un processo intellettuale e volitivo, in cui ogni individuo accetta la verità del cristianesimo. Questa impostazione che studia il fenomeno religioso come un processo di insegnamento e accettazione della nuova dottrina è espressione della stessa intolleranza ecclesiastica. Per la Chiesa ufficiale l'indigeno abbandona Tonantzín per accettare Guadalupe; questo è il senso della conquista spirituale dell'indigeno. L'idea di conquistare spiritualmente l'indigeno esprime la visione imperialistica di sottomettere l'altro. Conversione e imperialismo ecclesiastico vanno insieme. L'idea di conversione, praticata dalle Chiese, è in essenza intollerante nei confronti della pratica religiosa dell'altro.

Riflessione finale

Il (macro) ecumenismo e l'intolleranza religiosa sono due facce della stessa medaglia, cioè sono espressioni delle Chiese istituzionali e delle loro teologie ufficiali. Il (macro) ecumenismo suppone il dialogo tra due soggetti, ciascuno dei quali ha un'identità religiosa unica. In passato non si tollerava l'altro, mentre nel presente bisogna dialogare con l'altro. Non è questo il caso dell'haitiano che si considera al tempo stesso cristiano e vuduista. Il dialogo suppone due persone con due identità diverse; qui esiste una sola persona con diverse identità religiose. Il popolo vive all'interno di sé differenze religiose senza alcun problema. Per questo il progetto ecumenico non è mai divenuto un progetto popolare. Effettivamente questo progetto esiste da vari decenni in America Latina e nei Caraibi, ma continua a essere una questione d'interesse delle Chiese istituzionali e delle loro guide.

Ricontestualizzazione teologica nella fede indigena

In America Latina emergono vari modi di fare teologia; nascono nuove voci, simboli, concetti, metodologie. Ciò avviene a partire da spiritualità attente ai segni del nostro tempo. Spiccano i desideri di superare l'impoverimento, di creare un'umanità felice e in armonia con l'ambiente. Tutto questo va contro il modello di crescita individuale, consumistico, idolatrico, un modello che ci circonda e ci soggioga.

In questo contesto di inganni e di manifestazioni a favore della vita, spiccano i popoli originari della nostra America multiculturale. Essi sono stati manipolati come oggetti di programmi socio-politici, mediatici, ecclesiali. Tuttavia, la popolazione originaria continua a reinventare modi di vivere, e possiede le sue voci teologiche. Per questo, la riflessione deve ricollocarsi all'interno di feconde matrici indigene. Vale a dire, la fede pluralista dei popoli originari comporta in se stessa lineamenti ecclesiali e teologici. Questi lineamenti affrontano il disordine mondiale e si coniugano con alternative politiche ed economiche per il mondo di oggi.

Si tratta di conoscenze radicate nella vita quotidiana e di processi inculturati in ogni regione del continente, che si contrappongono a oggetti del mercato culturale. Mi soffermo su due tipi di linguaggio, il *mito* e l'*utopia*, che sono portatori del pluralismo religioso. Vale la pena specificare che sono un apprendista e un collaboratore non-indigeno, nell'ambito di un dialogo tra persone e comunità indigene che sono autrici delle loro teologie¹. Desidero anche sottolineare che il mito è

¹ Riprendo quanto vissuto e discusso durante il IV Congresso Lati-

un tipo di conoscenza, di ieri e di oggi, che può dialogare con la tradizione cristiana (come fanno anche le scienze moderne).

La riflessione e l'azione relative al pluralismo religioso devono fare i conti con i colpi subiti in passato. Il colonialismo, negando la qualità spirituale dell'indigeno, negò anche l'essere umano. L'istituzione cristiana sistematicamente aggredì le religioni originarie (trattandole come animismo, e considerandole mitiche e carenti di rivelazione). L'arrogante «civiltà cristiana» è stata cieca e sorda dinanzi al Sacro presente nei nostri popoli. Le loro religiosità sono state cosificate, considerate come elementi pre-moderni.

Oggi è necessario apprezzare questa creatività religiosa, che contribuisce al multiforme divenire umano. Può essere apprezzata come un insieme di cammini diversi verso la Vita-Mistero. È un modo di vivere indigeno che io condivido. Ad esso si aggiunge la mia lettura cristiana. Chiedo: in che senso la pluralità di culture e religioni è opera dello Spirito e manifesta diverse componenti del Corpo di Cristo? È dunque interessante leggere questi fenomeni in modo che affermino la multiforme traiettoria umana.

Chiedo, inoltre, quale impatto ha il pluralismo indigeno sulla teologia latinoamericana con vocazione di liberazione. Essa si sente a disagio con lo schema che pone da un lato la novità cristiana e dall'altro lo zelo religioso. Lo schema fede/religione risulta discriminatorio nei confronti di quest'ultima. Sin dai suoi inizi la teologia della liberazione ha coniugato spiritualità con prassi e analisi critica; ma si è soffermata poco sulle religioni. Di recente si incomincia a riconoscere la presenza di valori salvifici nelle spiritualità indigene.

Ciò significa che il lavoro teologico può essere ripianificato a partire dalla fede indigena. Perché si tratta di una «ricol-

noamericano di Teologia India (Paraguay, 2002), il cui tema era «miti e utopie». Questo evento è frutto di processi locali, in cui comunità locali dialogano con il pluralismo religioso indigeno. Cfr. i precedenti eventi latinoamericani: Congresso I (Messico: CENAMI, 1991), II (Messico: CENAMI, 1994), III (Cuzco: IPA, 1997).

locazione»? Il problema è stato quello di un atteggiamento egemonico; il cristianesimo si è assunto il ruolo di valutare il mondo «pagano». In alcuni casi si è avuta una certa benevolenza verso semi di verità. In altri casi c'è sintonia con tutto ciò che è progredito nella teologia dei popoli originari, e allora riconosciamo semi e certamente fiori e frutti della Verità. Riprendo anche l'articolazione classica tra riflessione e spiritualità. Per tutti questi motivi, vale la pena postulare la ricollocazione della teologia nella fede indigena (Qualcosa di simile avviene in termini afro-americani e meticci, e nei modi di credere della donna, della gioventù, di diversi settori del popolo poliedrico, che tracciano nuove linee teologiche). Qui di seguito indicherò che cosa significa ri-collocarsi nei racconti delle origini e del futuro.

1. Racconti dell'origine e sogni del futuro

Nello scenario latinoamericano predomina il potere di felicità che offre il denaro. Questa fantasia globalizzata riguarda ogni cultura umana. Per esempio, la popolazione cilena esplicita una grande sfiducia nei confronti di altre persone e una tendenza alla competizione e al guadagno materiale². Di fronte a questo, che significato hanno i miti e le utopie indigene multiformi? Possono essere confrontati con l'im-

² Cfr. PNUD, *Desarrollo humano en Chile*, Santiago: PNUD, 2002, intervista a 3.600 persone nelle 13 regioni del paese. Domanda 120: "Lei direbbe che, in generale, si può avere fiducia nelle persone?". Risposta: Ci si può fidare -24%; non ci si può fidare -73,7%; N/S e N/R -2,3%. Domanda 107: "Il mondo attuale è come una gara di corsa... Che cosa è meglio fare?". Risposta: cercare di vincere ed essere il migliore -23,4%; non restare indietro -38,7%; seguire il suo ritmo -36,3%; N/S e N/R -1,7%. Domanda 104: "Come le piacerebbe essere ricordato?". Risposta: come qualcuno impegnato con gli altri e amato: -18,4%; come qualcuno che andò avanti con il vento e la marea contrari -23,4%; come qualcuno che visse secondo quanto si era proposto -24,1%; come qualcuno che ha sempre compiuto il suo dovere -32,6%; N/S e N/R -1,5%.

maginario moderno e letti a partire dalla fede in Cristo. Bisogna stare attenti ai significati endogeni, affinché una lettura cristiana non tergiversi né subordini il contenuto indigeno.

Teoricamente si suole distinguere tra il mitico, che interpreta una realtà, e l'utopico, che sarebbe un progetto. Analizzando i racconti latinoamericani³ si può osservare che si riferiscono a ciò che esiste e a ciò che è desiderato. Il vissuto e ciò che si desidera si incrociano in diversi modi; come afferma Margot Bremer, il mito plasma il futuro dalle sue origini⁴.

Nella spiegazione maya delle origini, esiste una simbiosi tra natura e umanità, e tra passato e futuro. Secondo il millenario Pop Vuh, Tepew e Q'uj'kumatz hanno formato la nostra prima madre e il nostro primo padre dal mais giallo e dal mais bianco. Oggi i maya dicono: siamo padre-madre, ma al tempo stesso siamo k'ak'alab', siamo germoglio-fiore di mais; i bambini rappresentano dunque la nuova vita e la crescita della comunità e del popolo. Nelle origini, secondo la cosmovisione mapuche, il serpente distruttore dell'acqua, Kai-Kai, si scontra con il serpente salvatore del colle, Tren-Tren; e mediante un sacrificio umano si raggiunge la convivenza. Questa simbologia costituisce lo sfondo dell'attuale rituale mapuche.

Molti miti mostrano perché vi è cattività e vita. Il pane di ogni giorno, che è il mais, abbandona il figlio che non nutre sua madre affamata (racconto ch'ol). Il sole sanguinario viene trasformato dal fedele Xólotl (un cagnolino) che è felice e rende felici gli altri, e da quel momento il calore solare è una carezza per persone, animali e piante (racconto náhuatl). La sposa amata che è morta rivive nel sentire il profumo del fiore dai sette colori (racconto mixteco). Il serpente divoratore di

³ Commento alcuni racconti messicani, maya, guaraní, amazzonici, andini, mapuche, che sono stati letti e rappresentati durante il IV Congresso.

⁴ M. BREMER, *La Biblia y el Mundo Indígena*, CONAPI, Asunción 1998, p. 28 («i miti sono la radice rinnovatrice che riorienta il senso della loro vita in una situazione limite»).

bambini è sconfitto dalla popolazione organizzata che gli scaglia in bocca pietre roventi (racconto raramuri/tarahumara). Lo spirito della terra punisce chi non lavora cercando creta per fare pentole (racconto k'iche' di Catarina Ixcoteyac Joj). La divinità del colle regala garofani al fratello povero che così ottiene nutrimento e bestiame, mentre il fratello ricco rimane a mani vuote (racconto andino).

Sono modi diversi di comprendere il dramma cosmico e umano. Ogni racconto ha senso all'interno di uno specifico universo simbolico; ma tutti quanti contrappongono il senso profondo dell'enigma umano al male terrificante e al miracolo della vita. Il mito suole sviscerare realtà violente e vie di convivenza giusta e armonica. Quanto è stato detto sulle origini permette di confrontare il presente e il futuro. Mi sembra che i racconti portino alla luce l'interazione tra forze maligne e benigne. Tutto questo è diverso dalla moderna ingenuità nei confronti del progresso e dalla sua incapacità di risolvere una cattività strutturale.

Emerge un modo maya di affermare le tradizioni allo scopo di superare la violenza che per decenni isolò il Guatemala⁵. I miti mostrano i sogni degli antenati e come Dio sognò la terra data all'umanità; viene poi contestata la guerra (definendola un incubo per Dio) e la globalizzazione che ferisce il cuore della Madre Terra. Quindi vengono esposte le speranze di giustizia, riconciliazione, organizzazione e di morti... sì, di morti che guardano verso il sole e ci preparano la festa dell'accoglienza!

In tutto quanto è stato detto vi è sogno del futuro, vi è con-

⁵ Il contributo del Guatemala al IV Congresso raccoglie «miti delle origini della nostra Madre Terra, confrontati con il rapporto sul Recupero della memoria storica (REHMI)» e afferma «la terra senza male che Dio vuole per noi» (p. 1). Aggiunge: «con i massacri e con i cimiteri clandestini è stata violata la parte più sacra della nostra cultura... Si è negato ai nostri cari il diritto di continuare a vivere da morti, si è negato loro il diritto di resuscitare» (p. 6). È ammirevole il metodo teologico: la recente violenza del Guatemala viene considerata in base al mito del mais.

vinzione utopica. Non è qualcosa di immediato, ma che sgorga dalle origini; è configurato nell'oggi e nel domani.

In Paraguay e nelle zone limitrofe, si rimane colpiti dalla pratica nomade e dalla spiritualità guaraní. Il loro mito/utopia della «Terra senza Male» è un camminare e un navigare lungo i fiumi. Si è cercata la pienezza, che è la terra come corpo bello, come economia di reciprocità, come festa del dare e del ricevere. Tutto ciò oggi caratterizza la musica, il canto e la danza guaraní. Poche parole, molto movimento e belle melodie rappresentano la Terra senza Male. Questa costituisce un paradigma, dal cuore della nostra America morena, per una umanità oggi assetata di sogni realizzabili.

Un altro racconto paradigmatico deriva dalla tradizione náhuatl (che è diventata di tutto il Messico) relativa alla Madre Tonantzin/Guadalupe. Mario Pérez ha evidenziato l'arrivo sulla parte alta del colle, che è Xochitlálpan o Terra Fiorita che rappresenta la terra del nutrimento, del fiore/saggezza, dell'incontro con la Vita. Lì si è manifestata la divinità náhuatl, che assume un carattere simbolico con la fede in Maria, la Madre di Dio. Un altro racconto significativo è quello di un capo maya donna, Xnuc Maní. Parla di una corda lunghissima che unisce i vari popoli; da questa corda esce sangue ogni volta che viene tagliata perché basti per tutti i popoli.

Ciascuno di questi linguaggi ha la propria collocazione nella storia e all'interno di diverse simbologie. Non serve un'interpretazione universalizzante. Ma piuttosto è importante evidenziare la caratteristica umana del sognare una realtà nuova.

A tale riguardo, desidero riprendere il legame tra il linguaggio mitico e il linguaggio rituale e, in particolare, il celebrare la vita. Il Nguillatún (cerimonia religiosa) mapuche con la sua abbondante condivisione di cibi, bevande e preghiere a favore della Vita è come una sintesi di ogni cammino e aspirazione umani. La festa messicana con il danzatore che offende la Vergine, che manifesta il significato del danzare per la gioia di Dio unito al suo popolo. O il rito totonaca allo spirito della Terra o Pochina nel costruire la casa; secondo Magdale-

na García: «Si vuole trasformare le case del nostro popolo nella piccola casa di Dio, che sia una terra senza mali...».

Ogni dettaglio quotidiano, come il costruire la casa, o una festa, ha spessore mitico e utopico. Qualcosa di simile avviene oggi nelle reti sociali che pazientemente costruiamo, e in eventi come il Forum Sociale Mondiale, in cui celebriamo la speranza e coraggiosamente proclamiamo: un mondo diverso è possibile! Questo comportamento coraggioso ha uno sfondo indoamericano.

2. Dialogo cristiano con le religioni

Il dialogo tra la teologia latinoamericana e le popolazioni indigene si fa più profondo se vengono affrontati tanto i miti – vale a dire, le radici della condizione umana, cosmica, spirituale – quanto le utopie – cioè i progetti umani e l'intimità con Dio –. Non serve esaminare eventi religiosi isolati, né semplicemente giustapporre ciò che è cristiano e ciò che è indigeno; non serve nemmeno un atteggiamento critico e fondamentalista riguardo a ciò che è indigeno. Interessa piuttosto che ogni persona e ogni cultura latinoamericana riprenda radici e progetti di vita, criticando il male e agendo con il coraggio che caratterizza i miti nel nostro continente.

Nel caso del vorace serpente del racconto raramuri/tarahumara, i trasmettitori del mito hanno detto (nel IV Congresso): il serpente rappresenta la voracità del cattivo, l'invasore di ieri o il sistema neoliberale di oggi, che si rafforza ingoiando la ricchezza e la memoria dei popoli, simbolizzate nella vita dei piccoli, garanzia del futuro dei popoli indigeni. Aggiungono: la festa e il condividere realizzano il sogno e l'utopia del popolo tarahumara, nel senso che tutti possano mangiare e bere, rispettare e aiutare. Dio Padre e Madre rende forte il popolo che si organizza festosamente in difesa della continuità della vita.

Queste e altre riflessioni di indigeni cristiani rendono possibile il dialogo tra religioni, poiché il dialogo comincia all'in-

terno della condizione indigeno-cristiana (e non da una superiorità cristiana in contatto con una religione "naturale"). È uno scambio che arricchisce le due parti. Grazie a questo mito raramuri, l'immaginario cristiano viene arricchito con le immagini di Padre/Madre, l'autoaffermazione di popoli discriminati, l'interpretazione della salvezza in termini di forza sociale e festiva. Riguardo al racconto guaraní della Terra senza Male, Bartomeu Meliá annota lucidamente che la voce non cristiana ci evangelizza. Aggiunge: la terra senza male è la condizione per poter dare e realizzarmi dando. Così è inculturato, in modo guaraní, il Vangelo della Grazia, del dono. Al tempo stesso, l'opera di Cristo e del suo Spirito diventa contributo per il mondo guaraní, nella sua storia particolare e nel suo rapporto con il resto dell'umanità.

Nel portare avanti il dialogo tra e con le religioni si considera seriamente quanto c'è in ogni interlocutore. Da un lato, si manifesta il sentire, l'agire, il sapere, il credere di una popolazione indigena. Per quanto riguarda i miti, bisogna affrontare le loro dimensioni di racconto (l'organizzazione testuale), di eziologia (la funzione del mito nella società e nella religione), di simbologia (spazi ed energie), di religiosità (la ierofania e la teofania rappresentata nel mito)⁶. Dall'altro lato, esiste la plurale e ricca tradizione di Gesù Cristo, con le sue fonti e la sua ecclesialità. Queste ultime offrono un meraviglioso contributo alla traiettoria dei popoli indigeni. Per quanto riguarda il mito e l'utopia, più avanti commenterò la creazione e l'escatologia. Questi punti fanno parte dell'evento di salvezza offerto a ogni popolo.

Non si tratta di un contatto tra entità religiose immobili. Il dialogo tra diversi fa parte del movimento verso la Terra Fiorita. L'incontro fecondo avviene quando tutte le parti sono

⁶ Cfr. J. VIDAL, «Mito» e «Mitos modernos», in P. POUPARD (a cura), *Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcellona 1987, pp. 1205-1210, 1224-1226 (ed. it. *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella-Piemme, Assisi-Casale M. 1988). Cfr. anche M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Parigi 1968 (ed. it. *Trattato di storia delle religioni*, Bollati, Torino 1976).

in ricerca (e non quando tentano di impadronirsi della verità). Il cristianesimo tende a installarsi e a essere sedentario, come lamentava Paulo Suess durante il IV Congresso; è durante il cammino che incontriamo Gesù e gli altri fratelli e sorelle.

È una mobilitazione in mezzo a molte minacce che vengono dall'esterno e dall'interno della tradizione indigena; e con una fede trascendente e concreta. Come spiega Eleazar López: «Toccano i nostri cuori sofferenti ma forti ci siamo rinnovati dall'interno... Con Dio Madre-Padre, con Gesù Cristo nostro fratello, e con la forza dello Spirito, assumiamo il compito di proseguire il cammino verso la terra senza male, terra dei fiori, terra da cui sgorga latte e miele, che rende possibile un nuovo modo plurale e degno per tutta l'umanità». Il IV Congresso ha proclamato la pluralità di «lingue, culture, spiritualità e sogni» e con essi la possibilità della «unità dei popoli... di unire i nostri credo in celebrazioni ecumeniche che includono le diversità... per continuare a tessere le nostre storie». In poche parole: articolare le differenze nel cammino verso la vita che Dio ci assicura.

In tutta la riflessione indigena abbondano azioni rituali e linguaggi che fanno riferimento ai fiori. Le istituzioni cristiane (con le loro elaborazioni teologiche) si vedono interpellate da fiori indigeni fragili e resistenti. Una persona ci diceva in Paraguay: «Siamo come fiori da cui ci strappano i petali; siamo come in autunno» (in mezzo alla globalizzazione). Abbondano le minacce esterne e interne e la perdita di identità, in particolare nella gioventù indigena. Tuttavia, le energie interne non si esauriscono. Mi sembra che a noi organismi cristiani spetti il compito di dialogare con le religioni indigene accarezzando i loro petali. Noi, teologie cristiane, possiamo apprezzare fiori diversi e offrire i nostri, e insieme lodare il Dio vero. La delegazione messicana ci diceva: «Siamo un grappolo di fiori diversi, che si offre a Dio e che condividiamo con i fratelli e le sorelle di altri angoli dell'universo». È così che camminiamo verso la Terra Fiorita, in sintonia con Tonantzin/Guadalupe e il náhuatl Juan Diego che accolse i fiori di Maria.

In questo senso, ogni comunità cristiana può essere parte dell'itinerario universale verso Yvymarae'ij, la Terra senza Male. A servizio del bene umano si compie la nostra testimonianza della salvezza in Cristo, una salvezza che lo Spirito imprime nella creazione e nell'umanità. Non è un prodotto umano. Si tratta piuttosto di qualcosa di nuovo e diverso da quello che sono state le ulture indigene. Ma ciò non avviene a partire da una superiorità cristiana che discrimina chi è autoctono. Al contrario, la novità dell'amore in Cristo arriva al cuore di popoli originari che hanno coltivato molti e bellissimi fiori, e grazie a questa spiritualità si accoglie la Salvezza sempre nuova in Cristo.

Dove si sviluppa questo processo? Nelle religioni, secondo alcuni. Le forme sacre indigene sarebbero il cammino verso Dio. A mio modo di vedere, il religioso è qualcosa di simbolico. Ha le ambivalenze di ogni fenomeno simbolico. Per esempio, il mito del serpente divoratore di neonati può essere un segno di sottomissione al destino, o può contrastare il male e vincerlo.

Mi sembra che il processo di salvezza avviene nel camminare concreto dei popoli. Riguardo alla popolazione indigena, che è fragile e resistente, vi sono chiari segni che Cristo la rafforza e il suo Spirito la incoraggia nella ricerca della Terra senza Male. Così agisce Dio nei suoi confronti e nei confronti di tutta l'umanità. Ebbene, è stato detto in Paraguay, la gente indigena condivide i suoi fiori «con altri angoli dell'universo». Essa rende testimonianza che la salvezza è sempre concreta e universale, sempre incarnata e universalmente amorosa. Per questo, i particolarissimi fiori della spiritualità e saggezza indigena arricchiscono e interpellano la Chiesa universale e le sue teologie.

3. Linee teologiche indigene

In America Latina, la teologia del pluralismo religioso è fatta a partire dalla realtà dei popoli originari, e dalle loro forme credenti e teologiche. La riflessione, cioè, comprende non

soltanto fatti religiosi, ma tutto il divenire indigeno, la sua spiritualità, la sua elaborazione teologica. Un'altra via è quella di esaminare il suddetto pluralismo senza riconoscere il soggetto teologico indigeno; questo è un processo discriminatorio.

I popoli cristianizzati hanno le proprie forme di inculturazione della fede. Per questo, la teologia nasce dalla fede al plurale, e non da «una fede» nella sua forma occidentale egemonica. D'altra parte, la riflessione fatta da comunità indigene è significativa per loro, che pongono l'accento sulla fede festiva, sulla dimensione corporale, su quella cosmica, ecc.; ed è inoltre significativa per altri settori del popolo di Dio e per tutta l'attività teologica. Questo fatto merita di essere sottolineato, poiché circoscrivere l'elemento indigeno sarebbe un modo per sopprimerlo. Inoltre, si tratta dell'umano nelle sue radici (i miti indigeni) e nelle sue potenzialità (le utopie indigene). Molte voci lodano ciò che è indigeno come qualcosa del passato (e così lo aggrediscono); l'indigeno riguarda il vissuto e il nostro divenire pienamente umano e cristiano. Lo ha affermato la delegazione messicana (nel IV Congresso): il Dio della vita ci chiama a cercare la terra da cui sgorga latte e miele, la terra fiorita o la terra senza male, sogno di Dio e nostro... ricostruiremo la nostra storia nutrendoci della cosmovisione religiosa.

Di seguito annoto alcuni elementi cristiani della creazione e dell'escatologia che contrastano con la spiritualità e il sapere indigeni. Tra i primi e i secondi non vi sono equivalenze; si tratta di linguaggi diversi, con aspetti contrapposti, che si arricchiscono nel dialogo.

La Bibbia parla della salvezza in cui è inscritta la creazione; Dio, cioè, salva e ricrea la realtà dal suo esterno. La creazione è amata da Dio, ed essa manifesta l'opera di Dio. Essendo una riflessione fatta in esilio, si pone l'accento sul male e sulla creazione che aspetta di essere liberata. I miti sulle origini permettono di rileggere la presenza creatrice di Dio, la paradossale condizione umana, il male e il conflitto. Gli occhi indigeni amano una realtà animata da esseri sacri, dal suo

interno. Inoltre il mondo è considerato sacro, e partecipa di Dio. È, quindi, una visione cosmo-umana; non è antropocentrica. E allora, da una parte si pone l'accento sulla creazione buona, salvata da Dio, mentre dall'altra l'accento è posto sull'intendere e risolvere il male e le catastrofi.

Credo che la visione indigena aiuti a riapprezzare il sacro e il salvifico all'interno della creazione, a non cosificare e consumare la realtà, ma piuttosto a interagire con essa, ad affrontare realisticamente il male nel mondo (che emerge nei miti indoamericani), e a superare un assoluto scientifico e tecnico che pretende di spiegare e manipolare tutto. Questi problemi sono penetrati anche nella coscienza cristiana; quest'ultima può essere purificata dal sano rapporto indigeno con l'ambiente.

Riguardo all'escatologia, la tradizione biblica attende l'impossibile e quello che non vediamo, ma che, per opera dello Spirito, corporalmente abbiamo già vissuto in Cristo Risorto (cf. Rm 4,18; 8,10-11). È dunque un'escatologia realistica, che si compie nel presente e nel futuro. Proviene da Dio e non da un'onnipotenza umana; si tratta di una nuova creazione, o di una pasqua della creazione⁷. Tuttavia, molta analisi escatologica è stata rivolta al destino, al di là di questo mondo, dell'individuo che viene salvato o condannato. Oggi viene ripresa una speranza realista.

Nelle utopie indigene, l'individuo non è divinizzato, né esiste una salvezza nel tempo. L'utopia è piuttosto relazionale, e il tempo presente include il già vissuto e il futuro. Questa densità temporale si esprime nel rito e nella festa (che costituiscono segni dell'utopia). La meta della terra senza male è una ricerca collettiva e costante di una realtà nuova (e non di un umano onnipotente). A ciò si aggiunge oggi l'utopia del progresso.

⁷ J. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 2000, pp. 30.118: il mondo inizia a essere «nuova creazione» per mezzo della sua trasformazione. Cfr. J.B. LIBÂNIO - M.C. BINGEMER, *Escatologia Cristiana*, Cittadella, Assisi 1988.

Si può dire che l'utopia indigena e l'escatologia cristiana si interpellano l'un l'altra. La prima prospetta una trasformazione radicale affinché la popolazione oppressa dai vari mali trovi pienezza di vita. Esige dunque una escatologia incarnata, che non separa questo mondo dall'altro né cade in altri dualismi. D'altra parte, la speranza il cui asse è Cristo Salvatore afferma un "già" e un "non ancora", per ciascun popolo e per tutti i popoli. Non è qualcosa di intra-umano, ma che proviene da Dio che ci salva dal male e dal peccato. Vi è dunque qualcosa di radicalmente nuovo nell'Amore di Dio che trasforma la persona, la storia, la creazione.

Vale la pena aggiungere che la fede e la saggezza dei popoli danno il loro contributo alla teologia della liberazione. Quest'ultima torna a prestare attenzione alla creazione e all'escatologia, alla relazione tra gli essere umani e a quella con l'ambiente, a pensare a una fede inscindibile dalla speranza, a riconsiderare la problematica del male e della sua redenzione.

Riscopriamo anche molteplici immagini di Dio, tanto nella creazione quanto nella condizione umana e nel processo storico. Il pluralismo di religioni comporta un pluralismo teologico. Ci sono diversi nomi indigeni che sono segnali del sacro e di Dio; ciò ci sprona a deassolutizzare i nostri linguaggi teologici al fine di essere fedeli al Mistero con la sua ricchezza di manifestazioni. Un altro punto importante è che l'escatologia vissuta a partire dai popoli indigeni sofferenti non concorda con l'illusione onnipotente dell'uomo occidentale, ma favorisce l'umile corresponsabilità indigena con la creazione divina.

Quattro punti a mo' di conclusione

L'immaginario mitico e utopico nella popolazione americana è complesso ed eterogeneo e coniuga le origini contrassegnate dal male con le utopie di felicità concreta. Questo è rilevante per l'umanità moderna, che contesta la globalizza-

zione uniforme e che dà vita a una speranza multiforme. A ciò contribuisce il pluralismo religioso.

Le teologie della liberazione, in America Latina e in altre parti del mondo, si trovano di fronte a domande poste dall'esistenza degli indios, dai loro miti, utopie, riti ed etiche. Per questo la teologia non è delimitata dal religioso, ma da ogni ricerca di vita piena con i suoi simboli spirituali.

La riflessione cristiana si ricolloca nella spiritualità e nel sapere indigeni. La fede è la matrice della teologia; non soltanto nelle forme di fede di coloro che hanno responsabilità nella comunità ecclesiale, ma anche e prioritariamente nella fede delle persone semplici (Lc 10,21).

Lo sviluppo di una solidarietà mondiale è inseparabile dal dinamismo del cosmo e della qualità spirituale dei popoli. In questo senso vale l'interazione tra comunità indigene e altri settori dell'umanità, e l'articolazione tra teologie indigene e altri modi di rendere conto della speranza di vita.

TEOLOGIA CRISTIANA DEL PLURALISMO RELIGIOSO E TRADIZIONI RELIGIOSE AFROAMERICANE

ANTÔNIO APARECIDO DA SILVA

L'obiettivo di una teologia cristiana del pluralismo religioso, considerata nel contesto religioso dell'America Latina, deve necessariamente includere la realtà afro-religiosa del continente. Sono varie le manifestazioni religiose di origine africana che sono sopravvissute e sono presenti vitalmente fra di noi. Il Candomblé in Brasile, il Vodù haitiano, la Santeria a Cuba sono le espressioni maggiori dell'eredità religiosa africana nelle Americhe e nei Caraibi. Queste espressioni più note si moltiplicano in tanti altri riti, più o meno comuni in quasi tutti i paesi e le regioni.

Alcune religioni, pur non essendo di origine africana, sono molte volte riconosciute come tali per il fatto di aver recepito elementi dalle religioni africane. È il caso dell'Umbanda in Brasile. Pur essendo una religione autenticamente brasiliana, frequentemente è catalogata fra le religioni africane.

La verità è che l'Umbanda è una religione creata in modo sincretistico. L'Umbanda è stata concepita come religione del consenso nazionale, sorta all'inizio del XX secolo in Brasile. In un paese caratterizzato dalla tradizione del cattolicesimo europeo, qui riespresso attraverso le pratiche popolari; segnato dallo spiritismo kardecista¹, diffuso qui dal tempo dell'impero e ritornato in auge con l'avvento della Repubblica; un paese anche fortemente contraddistinto dalle tradizioni religiose africane e da alcuni elementi derivati dall'eredità indigena. In questo contesto occorre allora una pratica religiosa che potesse creare il consenso, ovvero integrare in una sola

¹ Dottrina religiosa di Allan Kardec, pensatore francese (1804-1869) (N.d.T.).

religione gli elementi significativi di ciascuna di esse. Nasce così l'Umbanda.

Pertanto, contrariamente al Candomblé, alla Santeria e al Vodù che sono religioni tradizionali nel tempo e nelle forme, l'Umbanda è una religione moderna volta a rispondere alle necessità immediate delle persone. Ha derivato dal Candomblé la struttura rituale, dallo Spiritismo la relazione con i morti, dall'eredità indigena le figure sacre e dal cattolicesimo i santi più popolari.

In ogni regione geografica in cui i culti umbanda sono celebrati si sottolinea più o meno la caratteristica di una delle religioni che la compongono. In Minas Gerais, per esempio, si evidenziano nell'Umbanda le tracce del cattolicesimo popolare; a Rio de Janeiro e a Brasilia le tracce dello Spiritismo; in Amazzonia gli elementi delle tradizioni indigene e nella Bahia la forte impronta del Candomblé.

Tornando alle tre principali religioni africane disseminate fra di noi - Candomblé, Santeria e Vodù - occorre chiarire alcuni aspetti relativi al tema in questione. Il primo è che, fino ad oggi, le teologie cristiane non hanno considerato con serietà le religioni afroamericane. Fino a poco tempo fa erano trattate come sette o culti diabolici sia dai cattolici che dai protestanti. Pertanto erano oggetto di attacchi. Oggi sono rispettate dalla Chiesa cattolica e dalle Chiese storiche protestanti, ma continuano ad essere minacciate dai fondamentalisti neopentecostali cattolici e protestanti. Pertanto, una teologia cristiana del pluralismo religioso richiederà un'intensa preparazione del terreno. Un altro aspetto che si presenta come una sfida è il poco dialogo avuto finora fra teologia cristiana (cattolica e protestante) e l'universo religioso delle tradizioni religiose africane. Oltre a questi due, sono vari i temi da affrontare per la realizzazione di una relazione che permetta una riflessione di comune interesse.

In questa breve riflessione indicheremo alcune questioni relative a tale tema che, senza dubbio, esigeranno un'attenzione molto particolare alla ricerca di una teologia cristiana del pluralismo religioso.

1. Teologia cristiana e teologia delle eredità religiose africane

La subordinazione della teologia cristiana al magistero ecclesiastico ha provocato una chiusura, dando a questa, non poche volte, uno statuto molto più dottrinale che sapienziale o scientifico. Mentre diveniva un corpo chiuso in se stesso, la teologia cristiana ha legittimato se stessa e ha ignorato le altre possibili teologie. Anche oggi molti rimangono sorpresi quando si parla di teologia del Candomblé, del Vodù o delle eredità religiose africane.

Tuttavia, sono giustificate le rivendicazioni delle teologie di tali religioni. Jacques Dupuis ricorda che "l'automanifestazione personale realizzata da Dio nella storia delle nazioni assume una forma tale per cui si può parlare, in teologia, di una vera rivelazione divina"² anche in contesti non cristiani. Pertanto lo sforzo di elaborazione di una teologia cristiana del pluralismo religioso ha come primo compito aprire lo spazio teologico alle altre religioni e, in questo caso, alle religioni afroamericane, riconoscendo la loro legittimità.

Per noi è scontato che nella storia di questi cinquecento anni dell'America Latina i mezzi di produzione sono stati privatizzati e mantenuti sotto il dominio di pochi. Lo stesso è accaduto per i beni simbolici. Così possiamo parlare di una vera privatizzazione della cosiddetta teologia cristiana in quanto bene simbolico. Di conseguenza, occorre deprivatizzarla affinché si realizzi il dialogo inter-teologico.

La teologia cristiana del pluralismo religioso o sarà in dialogo o non sarà teologia del pluralismo religioso; senza dialogo aperto sarà una falsa proposta. Nel frattempo, anche attualmente, il dialogo inter-teologico si trova pregiudicato se non addirittura reso impossibile dal rapporto asimmetrico fra le teologie in questione. Non esiste possibilità di dialogo

² J. DUPUIS, *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, Paulinas, São Paulo 1999, p. 340 (ed. it. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997).

fin tanto che la teologia cristiana sarà considerata “la teologia”, e la teologia delle eredità africane continuerà ad essere ritenuta “mera superstizione”.

A questo punto sorge necessariamente la domanda: chi sarà il soggetto della teologia del pluralismo religioso? Nell'epoca attuale, il teologo ha autonomia per questo? Il tentativo di Jacques Dupuis si è scontrato con il forte intervento del magistero ecclesiastico³. Bei tempi quelli del Concilio quando Congar osava parlare del magistero ecclesiastico!

Il necessario dialogo inter-teologico, come condizione di possibilità per la teologia del pluralismo religioso, da un lato deve rifiutare la pretesa di inquadrare la sapienza proveniente dalle religioni afroamericane in schemi razionali e metodologicamente rigidi che predominano nella teologia cristiana, d'altro lato deve spronare la teologia delle eredità africane alla elaborazione sistematica delle sue ricche e preziose esperienze, andando oltre un certo spontaneismo dispersivo.

Il punto di partenza di entrambe le teologie è, senza dubbio, l'elaborazione della realtà e delle esperienze delle comunità alla luce della fede. La comunità dei fedeli (*communitas fidelium*) è il fondamento per la riflessione e la sistematizzazione delle riflessioni teologiche. In questo caso per tali teologie la sistematizzazione teologica non è solo un discorso razionale su Dio, ma anche l'espressione della sensibilità davanti alle esperienze concrete di Dio vissute.

Occorre anche chiarire che come la teologia cristiana riunisce una diversità di denominazioni – cattoliche (romana, ortodossa), protestanti di vario tipo, pentecostali e neopen-tecostali – la teologia delle religioni afroamericane o delle eredità africane è ugualmente caratterizzata da una pluralità interna. Il Candomblé, la Santeria, il Vodù sono conglomerati di culti e di popoli con le loro particolarità. Tuttavia, così come, nonostante la varietà è possibile parlare di una teologia

³ *Notificazione a proposito del libro di Jacques Dupont*, in «L'Osservatore Romano», n. 10, marzo 2001, pp. 8-10.

cristiana al singolare, allo stesso modo la pluralità che caratterizza la teologia delle religioni afroamericane non è un ostacolo al riconoscimento della sua unità. Se l'amalgama che permette l'unità della teologia cristiana è la fede della comunità nel Dio di Gesù Cristo, l'atto unificante delle tradizioni africane è l'esperienza centrata nel Dio della vita mediata dall'Axé⁴.

Quanto agli aspetti metodologici, le due teologie hanno ben definiti i loro presupposti epistemologici. La teologia cristiana ha i suoi tentacoli nella filosofia occidentale. Salvo rare eccezioni il suo iter metodologico ha seguito sempre il razionalismo idealista. Anche la teologia della liberazione, con il suo atteggiamento rivoluzionario, non andò al di là di un hegelismo di sinistra, secondo il parere di alcuni. La ragione strumentale, che ha guidato la conoscenza nell'epoca moderna, ha toccato anche la conoscenza teologica e l'ha condizionata.

La teologia delle eredità africane si basa su una concezione del mondo delle relazioni veramente analettiche, più che dialettiche. L'umano e il divino convivono in uno stesso spazio di tempo e di luogo. È la logica della non logica. Quale logica è capace di spiegare una realtà dove l'umano e il divino trasformano la corporeità in un ricettacolo di entrambi? Quale logica rende comprensibile lo “stato-di-Santo”, cioè la condizione di Orixá⁵?

È evidente che i presupposti della conoscenza nelle due riflessioni teologiche non seguono gli stessi cammini. Tuttavia, l'avvicinamento fra di esse può determinare una nuova via di conoscenza capace di spiegare la realtà plurale che avvolge l'essere umano. La soggettività che caratterizza la sapienza africana mette in dubbio la razionalità che distingue la logica occidentale, nonostante abbiano bisogno l'una dell'altra.

⁴ Energia, forza vitale sacra universale (N.d.T.).

⁵ “Santo” o “Orixá”. Gli Orixás sono divinità mediatrici fra i devoti e la suprema divinità “Olorum”. Ogni persona ha un suo Orixá che lo lega al divino (N.d.T.).

2. La comprensione della salvezza come sfida

La teologia cristiana del pluralismo religioso dovrà necessariamente confrontarsi con la questione della salvezza o non salvezza nei contesti non cristiani. Nella teologia cristiana una cosa è l'atto creatore, e un'altra l'azione redentrice. Pur essendo le due azioni – creatrice e redentrice – guidate da Dio Padre, da suo Figlio Gesù Cristo e dall'azione dello Spirito Santo, esse si differenziano nel tempo e nello spazio. La Congregazione per la Dottrina della Fede nella notificazione fatta al teologo Jacques Dupuis ricorda il Concilio di Trento: “per l'unità del piano divino di salvezza centrato su Gesù Cristo, si deve pensare che l'azione salvifica del Verbo si attua in e per mezzo di Gesù Cristo, Figlio incarnato del Padre, come mediatore della salvezza di tutta l'umanità”⁶. Questa separazione o sottolineatura non è evidenziata nella visione religiosa africana.

Forse la questione della salvezza, che rappresenta un problema nei rapporti fra la teologia cristiana e la teologia delle tradizioni religiose afroamericane, non è tanto una questione di contenuto quanto di pedagogia. Affermare, secondo la dottrina cristiana, che l'atto creatore e l'atto redentore sono azioni della Trinità, forse è come dire, allo stesso modo delle tradizioni religiose africane, che creazione e salvezza costituiscono un unico atto.

Di fatto per la teologia delle religioni afroamericane, l'atto creatore, è allo stesso tempo un atto salvifico. *Olorum*⁷ nel Candomblé o il Grande Signore nel Vodù crea e salva la donna e l'uomo, o anche l'intera famiglia, come appare in alcune rappresentazioni mitiche. Creazione e salvezza sono processi. La logica (analettica) che fonda la visione afro permette un processo tale per cui creazione e salvezza si incrociano. Dio crea salvando e salva creando, e non è possibile altrimenti.

Questa convinzione fa sì che, senza rinnegare le istanze

⁶ Cfr. «Regno-doc.» 5 (2001) p.144.

⁷ “*Olorum*” è l'ente assoluto o divinità suprema che è al di sopra di tutti gli altri Orixás (N.d.T).

etiche, gli adepti delle tradizioni religiose afroamericane non devono preoccuparsi della salvezza. Essa è già stata data da Dio nell'atto creatore; ovvero la salvezza è un'iniziativa gratuita presa da Dio nell'invitarci a partecipare della sua vita divina. Pertanto, l'impegno etico, cioè la pratica del bene, non mira in primo luogo alla salvezza, ma all'equilibrio, al buon rapporto con le persone e la natura, e alla fedeltà alla divinità. Il destino dell'uomo e della donna è necessariamente la salvezza. Il male non è eterno; eterni sono la grazia, l'amore, il bene.

L'atteggiamento delle religioni afroamericane, relativo alla salvezza, fa sì che scompaia, al suo interno, quello che ha contraddistinto molto le religioni cristiane, cioè una vera ossessione per la salvezza, tanto che essa diventa fra l'altro una merce da barattare e commerciare con Dio.

3. Cristologia/Messianismo: questioni

Pur non essendo religioni caratterizzate dal protagonismo di figure messianiche, le tradizioni religiose afroamericane non ebbero grandi difficoltà a far propria la categoria cristologica⁸. Nel Candomblé, nella Santeria come nel Vodù, Gesù Cristo è integrato nella religiosità dei fedeli, senza alcuna riserva, soprattutto negli ambienti popolari. Anche in una certa fascia intellettuale di nuovi adepti di queste tradizioni religiose, Gesù Cristo non costituisce un particolare problema.

La teologia delle tradizioni afroamericane ha incorporato nei suoi schemi Gesù Cristo senza alcuna prevenzione, al contrario anzi. La predilezione per la figura di Gesù Cristo in tali tradizioni non si riduce all'economia della salvezza, anche perché, come abbiamo visto, tale aspetto non è preminente. Ciononostante Gesù Cristo non si può comparare puramente

⁸ A.A. DA SILVA, *Jesus Cristo luz e libertador do povo afroamericano*, in Id., *Existe um pensar teológico negro?*, Paulinas, São Paulo 1998, p. 37.

e semplicemente alle espressioni divine espresse, per esempio, dalla gamma degli Orixás. Egli porta una novità che è proprio la capacità di superare le aporie affrontate nella diaspora, soprattutto la schiavitù; fa parte, pertanto, di un nuovo contesto di fronte a nuove sfide. Inglobare la figura di Gesù Cristo nelle tradizioni religiose afroamericane non è solo realizzare un ritorno alla sensibilità originaria africana, ovvero ai presupposti di culture matrilineari, ma costituisce soprattutto una nuova concezione forgiata dalla diaspora. Quello che si verifica in realtà è una ri-creazione della prassi e della teologia delle tradizioni africane. Di certo è per questo che inglobare Gesù Cristo in Africa ha implicato una rottura con le tradizioni religiose africane; al contrario nella diaspora, Gesù Cristo e le tradizioni religiose africane si sono amalgamate in una simbiosi di tipo sincretistico.

Il problema della comunità nera nella diaspora non è stato e non è Gesù Cristo, ma le Chiese. Tuttavia, nonostante il controllo sulla cristologia esercitato dall'ortodossia delle Chiese, la teologia spirituale delle tradizioni africane nella diaspora l'ha interpretata con assoluta originalità. La categoria cristologica viene liberata dagli schemi dottrinali rigidi e trasformata in devozione popolare. Così Cristo vivo, crocifisso, morto o risorto è il Santo di Dio, è il Santo dei poveri e delle donne e degli uomini neri. Si moltiplicano allora le cappelle, le chiese e i santuari intitolati a Gesù con tanti nomi diversi: Bonfim, Lapa, dei miracoli, ecc.

Nella teologia delle tradizioni religiose afroamericane, teologia caratterizzata dalla ri-creazione religiosa davanti alle nuove realtà vissute dalla comunità nera, Gesù Cristo è presente in modo significativo e la sua presenza interessa la vita delle persone, fatta di sofferenze e speranze... Pertanto in questo contesto è falsa la domanda: "il carattere cristiano dell'economia della salvezza porta a concludere che i membri delle altre tradizioni religiose sono salvi per mezzo di Cristo a margine della tradizione religiosa che seguono e praticano o, addirittura, nonostante questa? (...). O al contrario dobbiamo affermare che essi sono salvi dentro e per mezzo di questa tra-

dizione?"⁹. Tali questioni non hanno senso per le tradizioni religiose africane. La tradizione ri-creata ha incorporato Gesù Cristo e per i gli uomini e le donne neri Egli è la divinità che opera qui e ora in mezzo al popolo e la salvezza che Egli attesta è dono gratuito di Dio.

Il legame profondo fra tradizioni religiose africane e la categoria cristologica, analizzata nell'ottica della teologia delle eredità afroamericane, può indicare nuovi cammini per la teologia del pluralismo religioso. Come la categoria cristologica esige un dialogo aperto, simile atteggiamento richiederà la questione messianica. Nelle tradizioni religiose africane non esistono figure messianiche personificate. Ciò che qui si potrebbe prendere come categoria messianica è in verità una forza che emana dalla comunità. Per questo la comunità stessa è messianica¹⁰.

Il modo di interpretare l'azione messianica a partire dalla comunità, come pure la salvezza, esime le religioni africane da qualsiasi atteggiamento proselitistico e fa sì che esse siano completamente aperte al dialogo ecumenico e inter-religioso. Senza dubbio, il messianismo personificato costituisce una grande sfida per la teologia del pluralismo religioso. In fondo essere islamico è essere di Maometto, essere cristiano è essere di Gesù Cristo e una simile concezione si trova nel giudaismo. Addirittura lo stesso Concilio di Trento ribadisce: "Si deve credere fermamente che Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e risorto, è l'unico e universale mediatore della salvezza di tutta l'umanità"¹¹. Questa polarizzazione attorno alle figure messianiche crea enormi difficoltà e limita le relazioni inter-religiose. Il desiderio di un dialogo profondo fra queste religioni si scontra sempre con il preziosismo delle sue figure messianiche. Sono religioni che escludono, ovvero "fuori di esse non c'è salvezza". Le religioni africane, al contrario sono inclusive, ovvero permettono di vivere la fede in modo plurale, come per esempio nel caso della duplice appartenenza.

⁹ J. DUPUIS, *op.cit.*, pp. 421-422.

¹⁰ A.A. DA SILVA, *op.cit.*, p. 48.

¹¹ Cfr. «Regno-doc.» 5(2001), p. 144.

4. Chiesa/Inculturazione: difficoltà

Se le donne e gli uomini neri non hanno avuto problemi con Gesù Cristo, la stessa cosa non si può dire del rapporto con le Chiese cristiane. I modelli e i comportamenti delle Chiese non erano confacenti alle tradizioni religiose africane. Le difficoltà erano attenuate tramite l'interazione fra il culto dei santi e degli Orixás. Battezzati appena giunti nei porti, era davvero difficile per i neri comprendere perché fra i membri di una stessa chiesa alcuni erano liberi e padroni, e altri schiavi. Il divieto di accedere agli altri sacramenti era un ulteriore punto che causava difficoltà ai neri. Venendo da una cultura religiosa aperta e inclusiva, per i neri era difficile riuscire a capire le proibizioni delle Chiese contro la molteplice appartenenza.

Ai neri creavano problemi anche le dimensioni sociali ed economiche dei culti e delle feste religiose. Nelle origini africane, le feste religiose hanno come finalità, soprattutto, l'eliminazione dell'accumulazione finanziaria. Nelle feste ciò che avanza si consuma e in questo modo si ristabilisce l'equilibrio, l'uguaglianza fra persone e clan familiari. Così dunque attraverso i festeggiamenti religiosi si mantiene l'equilibrio economico e sociale. Pertanto la festa religiosa è imperniata su tre punti fondamentali: la lode al santo, il coinvolgimento comunitario e la gratuità. Tutti fanno festa e mangiano. Nessuno paga. Tutto è gratuito.

Contrariamente alle tradizioni religiose africane, nelle Chiese le feste, anche quelle popolari, sono caratterizzate dall'accumulazione. L'obiettivo del festeggiamento è far soldi. Partecipano alle aste e comprano i prodotti le persone che hanno possedimenti. Spesso, nelle kermesse delle Chiese erano messi all'asta gli schiavi e le schiave. Il banditore d'asta descriveva in dettaglio il "pezzo" che veniva messo in vendita: un negro o una negra dell'Angola, o anche una coppia o un paio di schiavi". L'offerta iniziale o finale non di rado erano dati dal grande proprietario terriero "molto cattolico" e "benefattore" che era seduto a tavola a fianco del prete.

Di certo, il comportamento ambiguo delle Chiese lasciava la gente nera confusi. Da una parte la Chiesa proclamava i valori evangelici della libertà, dall'altra essa stessa faceva parte del sistema schiavista.

Abbiamo parlato in precedenza del sincretismo religioso afro. Senza discutere le particolarità del termine, è però necessario tenere presente che la prassi sincretistica della popolazione nera ha avuto fondamentalmente due significati. La repressione delle tradizioni religiose africane ha fatto sì che i neri ricorressero al sincretismo come ad una forma di mascheramento, conservando le figure degli Orixás dietro i santi del cattolicesimo popolare. Però esiste anche un'altra dimensione. Nel loro peculiare modo di appartenere ad una religione inclusiva, i neri hanno amalgamato gli elementi dei due universi religiosi e hanno sviluppato una prassi eminentemente inculturata. Non si è trattato solo di "mascherare" una realtà, ma di esprimerla a partire dal genio proprio delle culture africane. Questo si è verificato non solo fra i neri di origine nagô/yorubana attraverso il Candomblé, ma anche fra quelli di origine Bantu per mezzo di feste di "congadas", di "reisados"¹² e i culti mariani e cristologici.

La simbiosi fra tradizioni religiose africane e cattolicesimo popolare, soprattutto, porta con sé alcune questioni che rimangono attuali per la teologia cristiana del pluralismo religioso. Una teologia con tali obiettivi dovrà essere capace, libera da preconcetti, di illuminare alcune realtà che fino ad oggi sono state ignorate e rifiutate a causa della asimmetria dei culti con ciò che ne consegue. Prendiamo, per esempio, il rapporto fra il mistero dell'Eucaristia nelle Chiese cristiane e lo "stato-di-Santo" nei culti del Candomblé.

Le due pratiche religiose rilevano momenti assoluti della

¹² La "congada" è originariamente un ballo popolare drammatico che rappresenta fra danze e canti l'incoronazione di un re del Congo, inserito poi nella tradizione cristiana (durante il periodo natalizio); il "reisado" è un'altra danza drammatica con cui si festeggia la vigilia e il giorno della festa dei Re Magi o Epifania (N.d.T.).

relazione dell'umano con il divino. Nell'Eucaristia, il pane è la materia che media tale relazione; nel Candomblé la mediazione si effettua nella persona stessa, nel suo corpo. Guardando nella prospettiva del pluralismo religioso è necessario che, almeno, si dia allo "stato-di-Santo" lo stesso carattere di sublimità che si dà all'Eucaristia. Di modo che i due momenti siano visti come "sacramentali".

Come armonizzare le due situazioni? Sono cose che una teologia (cristiana) del pluralismo religioso deve illuminare per essere degna, almeno, della sua proposta di trattare con rispetto le tradizioni religiose africane.

5. Concludendo

Davanti al quadro evidenziato dalle tradizioni religiose afroamericane, sorgono diverse questioni che si presentano come sfide per la teologia cristiana del pluralismo religioso. Tali sfide iniziano dalla discussione relativa al linguaggio: è assodato che si deve davvero parlare di "teologia cristiana del pluralismo religioso" – cosa che già causa una notevole opposizione – o si deve semplicemente dire "teologia del pluralismo religioso"? In ogni caso non si tratta solo di lavorare su questioni particolari, ma di contemplarle nel loro insieme, cioè ripensare la questione teologica in modo sostanziale e strutturale.

Senza alcun dubbio si tratta di un compito difficile, ma necessario per far avanzare il dialogo inter-religioso e per suo mezzo l'avvicinamento fra persone e popoli. In fondo l'umanità attende il contributo delle religioni per la costruzione di un possibile nuovo mondo.

IL CONTRIBUTO DELLA TEOLOGIA FEMMINISTA DELLA LIBERAZIONE AL DIBATTITO SUL PLURALISMO RELIGIOSO

LUIZA E. TOMITA

Introduzione

Il dibattito sul pluralismo religioso non è nuovo, nonostante siano pochi i teologi in America Latina ad essersi dedicati ad approfondire questo tema di grande rilievo in un contesto multiculturale e multireligioso come quello del nostro continente. La discussione su un cristianesimo capace di dare risposte a credenti e non credenti in un mondo turbato da guerre, violenza e ingiustizia sociale si è focalizzata sul significato di Gesù Cristo oggi e sulla dottrina dell'incarnazione. Nel 1977, la pubblicazione di un volume di saggi a cura di teologi anglicani, *The Myth of God Incarnate*¹, provocò scompiglio nel Sinodo Generale della Chiesa di Inghilterra. Venne pubblicato un gran numero di articoli, alcuni contro e altri a favore della tesi espressa in quel libro. Il principale argomento storico del libro era che Gesù non aveva insegnato che era il Dio incarnato e che quest'idea era una creazione della Chiesa, cioè una costruzione teologica. Questa tesi non era nuova, poiché l'esegesi biblica la sosteneva già da decenni. L'annuncio formale che questa tesi doveva essere riconsiderata provocò in Inghilterra un malessere che suscitò molte proteste².

Con il tempo la discussione su questo tema divenne meno accesa e più sfumata, secondo John Hick. Egli afferma che, nonostante le Chiese cristiane in blocco abbiano seguito la

¹ *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London 1977.

² J. Hick, *A Metáfora do Deus Encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000, pp. 11-12.

direzione di ribadire il dogma tradizionale, evitando domande polemiche, un numero significativo di accademici cristiani hanno iniziato a riflettere sul tema.

Le teologhe femministe sembra che non si siano interessate a discutere il tema del pluralismo religioso perché, fin dall'inizio della riflessione teologica femminista negli Stati Uniti e in Europa, è apparso chiaro a loro che la religione cristiana usava la Bibbia e la Tradizione come strumenti per opprimere le donne. Già alla fine del secolo XIX, Elisabeth Cady Stanton affermava che la Bibbia era usata come arma politica per sottomettere le donne e, nel 1895 e 1898, pubblicò un libro in due volumi, in cui diverse donne attuavano una lettura femminista della Bibbia. Il libro fu intitolato *The Woman's Bible*. Tuttavia, il primo scritto che realizzò un'ampia critica al sessismo del cristianesimo fu elaborato da Mary Daly e pubblicato con il titolo *La chiesa e il secondo sesso*³. Questo libro segnò l'inizio di un'ampia discussione accademica sul sessismo nella religione. Così le teologhe cristiane compresero che la loro lotta era comune: lottare contro le strutture patriarcali della tradizione giudeo-cristiana. Questa coscienza fece sì che, fin dall'inizio divenissero fra loro sorelle teologhe cattoliche e protestanti e, in seguito, anche teologhe ebraiche, in questa odissea teologica. Il dialogo interreligioso non risvegliò la loro attenzione come attività teorica, poiché l'interreligiosità si trasformò subito in una prassi.

In America Latina, Ivone Gebara rileva il fatto che il dialogo interreligioso è vissuto dalle donne, soprattutto da quelle che riflettono in una prospettiva femminista. Crede che, in questo caso, le donne latinoamericane hanno vissuto un processo diverso, originale e abbastanza ricco. Ma questo processo non entra nella divulgazione ufficiale e l'impressione che si ha è che questa importante problematica del nostro tempo ancora non abbia toccato le donne. In relazione alle teorie di John

³ Cfr. M. DALY, *La Chiesa e il secondo sesso*, Rizzoli, Milano 1982. Il titolo è un'allusione all'opera antologica di S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1997 (ed. or. 1949).

Hick⁴, essa, come femminista, ha percepito, durante un dibattito e dopo aver letto i suoi libri, che *la prospettiva di Hick non solo era basata sul razionalismo moderno, ma si affermava nella linea del dialogo soprattutto fra le grandi religioni monoteiste patriarcali. I suoi argomenti contro gli assolutismi religiosi e le forme di violenza generate nei rapporti umani erano abbastanza interessanti. Tuttavia, non c'era nel suo modo di pensare nessun riferimento alle conquiste femministe e l'eminente professore sembrava perfino sfuggire questo tipo di questioni quando era interpellato*⁵.

Il dibattito cristologico

Le frontiere fra le religioni sono state superate facilmente dalle teologhe femministe attraverso un obiettivo comune: decostruire il sessismo nei dogmi, nella Tradizione, nei testi biblici, inaugurando un'ermeneutica femminista liberatrice per le donne.

Le teologhe si sono impegnate a discutere separatamente i dogmi che rendono difficile la liberazione delle donne al di dentro della religione, decostruendoli e proponendo nuove formulazioni. Partono dal presupposto che i dogmi e la struttura teologica cristiana sono stati stabiliti da maschi occidentali, bianchi, che hanno approfondito ed esposto il senso e il valore delle loro esperienze come se fossero le esperienze di tutti gli uomini e di tutte le donne. Non hanno tenuto conto che le esperienze delle donne bianche e degli uomini e delle donne di altri colori e razze non erano affatto contemplate. La cristologia sembra essere stato il trattato teologico che più ha risvegliato l'interesse delle teologhe femministe. Centrando la salvezza nella figura di un maschio, le cristologie della ricon-

⁴ Nel 1994, mentre tenevo un corso di sei mesi a New York nello Union Theological Seminary e nel Auburn Seminary, ho avuto l'opportunità di dibattere con John Hick durante una sua conferenza.

⁵ Intervista del febbraio 2003.

ciliazione hanno presentato un serio problema per l'emancipazione delle donne. Mary Daly interpreta questo problema come una "cristolatria", cioè l'adorazione di Gesù come essere divino⁶. Ma non solo per le donne la centralizzazione della autorità e della redenzione in un uomo, bianco, rappresenta un ostacolo: molti popoli sono stati colonizzati, umiliati, feriti, decimati in nome del cristianesimo, fondato su una cristologia della riconciliazione.

La decostruzione di questa cristologia è stata operata, da trent'anni, da alcune teologhe femministe, soprattutto di lingua inglese con l'intento di offrire formule teologiche che contribuiscano alla liberazione delle donne.

Mary Daly crede che ci sia uno squilibrio nell'ideologia cristiana, derivante dalla gerarchia sessuale che si manifesta non solo nella dottrina di Dio Padre come patriarca divino, ma anche nella nozione di Gesù come l'unico Dio uomo. Per lei, una gran parte della dottrina cristiana su Gesù è stata docetista, nel senso che l'umanità di Gesù mai è stata presa sul serio, in quanto persona libera con un carattere e una missione straordinari che sfidò le credenze e le leggi convenzionali. La liberazione delle donne, allora, dovrà rifiutare le formule cristologiche che sono quasi un riflesso di una specie di idolatria basata sulla persona di Gesù. L'idea dell'incarnazione divina in un unico essere umano di sesso maschile rende difficile, nella coscienza religiosa, una comprensione più ampia della presenza divina in tutti gli esseri umani.

Carter Heyward⁷ afferma che la tradizione cristiana è inevitabilmente distruttrice per la maggioranza dei popoli del mondo in quanto fondata nella fede che Gesù Cristo è il Signore e Salvatore di tutti. "In nome di Gesù Cristo" i capi cristiani giustificano e benedicono il capitalismo, il razzismo, il ses-

⁶ Cfr. M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Editori Riuniti, Roma 1994 (ed. or. 1973).

⁷ Cfr. C. HEYWARD, *Reimagining Jesus: Moving beyond Sexism, Anti-Semitism and Other Structures of Evil in Christian Theology*, New York 1981.

sismo/l'eterosessismo e l'antisemitismo nella società, per essere "uno con Cristo". Questa è un'immagine manipolata dai privilegiati (quelli che stanno in alto, i rappresentanti degli uomini ricchi e bianchi) per esprimere l'autorità di tutto ciò che è stabilito. Oltre a questo, il fatto di rappresentarlo come servo sofferente fa sì che coloro che stanno sotto si identifichino con lui, accettando passivamente la sofferenza in questa vita, per guadagnare un premio, nell'altra. Così, lo stesso Cristo che, per il povero può essere un appoggio come umile fratello, è per il ricco il Dio che sa ciò che è meglio per il suo popolo, un'icona creata a immagine dei governanti.

Rosemary Radford Ruether⁸ parte dal principio che la cristologia affermatasi nel Concilio di Calcedonia non è il risultato di un'evoluzione significativa basata sulla comprensione ebraica del Messia, ma rappresenta un ripudio degli elementi chiave della speranza messianica giudaica e, oltre a questo, non è una trasmissione fedele dell'annuncio messianico di Gesù di Nazareth e delle sue concezioni sul regno di Dio futuro. Essa afferma che la cristologia classica unisce due idee: quella del re messianico di una nuova era di redenzione e quella della sapienza divina che fonda e manifesta il cosmo e unisce l'umano con il divino. L'autrice ritiene significativo il fatto che entrambe le idee, nelle loro origini remote, pre-ebraiche, presentavano una figura femminile come attore divino centrale. La patriarcalizzazione di questi temi avviene attraverso una repressione, prima nel giudaismo e poi nel cristianesimo, del simbolo femminile. Questa trasformazione si sarebbe verificata durante cinque secoli nei quali la Chiesa si trasforma da setta marginale, come uno dei movimenti messianici di rinnovamento del giudaismo del I secolo, in religione imperiale dell'Impero romano cristiano. Due cristologie alternative si svilupparono, a margine della cristologia classica: quella andro-

⁸ Cf. R.R. RUETHER, *Sexismo e Religião*, Sinodal/Vozes, Petrópolis 1993 (or. ingl. *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon, Boston 1983).

gina⁹ e quella dello spirito¹⁰, che non diedero ugualmente risposte adeguate per la scoperta di nuove possibilità, soprattutto di possibilità per le donne. In questa prospettiva, Ruether propone un nuovo incontro con il Gesù dei vangeli sinottici, con il loro messaggio e la loro prassi, alla ricerca di una nuova umanità, di donne e di uomini. In questo senso l'importante per lei è il rapporto dinamico, fra redentore e redento, poiché la comunità cristiana continua a comunicare l'identità di Cristo - come nel rapporto vite/tralci -, cioè la *personalità cristica* che permane nei nostri fratelli e sorelle. In questo senso *Cristo - l'umanità liberata - non è confinato da duemila anni nella perfezione estatica di una persona. Al contrario, l'umanità redentrica è davanti a noi e ci richiama a dimensioni ancora non pienamente realizzate della liberazione umana*¹¹.

Per evitare il cristocentrismo e proporre una lettura femminista della cristologia, Ivone Gebara¹² propone Maria come salvatrice, al fianco di Gesù, sostenendo la possibilità di donne salvatrici al fianco di uomini salvatori. In questo senso, la persona del salvatore o della salvatrice si identificerebbe per le qualità e i valori ricercati in diversi contesti ed epoche. Come realtà dinamica, sarebbe sempre in cambiamento, nonostante conservi le caratteristiche di qualcuno in certo modo "superiore", capace di rispondere alle differenti necessità storiche dei fedeli.

Rita Nakashima Brock¹³, andando oltre una comprensione unilaterale del potere, sviluppa una cristologia non più centrata in Gesù, ma nella relazione all'interno della comunità, vista

⁹ Le cristologie androgine vedono il Cristo come rappresentante della nuova umanità che unifica uomo e donna. Basate nella tradizione mistica, esse vedono superata la scissione fra mascolinità e femminilità in un piano spirituale nell'umanità redenta.

¹⁰ Le cristologie dello spirito sostengono che il Cristo risorto continua ad essere rivelato attraverso le persone animate dallo spirito, che possono essere sia uomini che donne.

¹¹ *Ibid.*, pp. 101-118.

¹² I. GEBARA, *Teologia em Ritmo de Mulher*, Paulinas, São Paulo 1994.

¹³ R.N. BROCK, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, Crossroad, New York 1988.

come il centro del cristianesimo che si realizza pienamente e ha potere di guarigione. In questo senso, Cristo è colui che ella chiama *Crista/Comunità*¹⁴. La *Crista/Comunità* è una realtà vissuta, espressa in immagini relazionali, dove il *heart* si manifesta. *Heart* - l'essere in stato di grazia originale - è la nostra guida nei territori del potere erotico. Tale realtà dentro l'essere in relazione significa che questi non può essere localizzato in un unico individuo. Pertanto il cristologico è colui che veramente rivela l'incarnazione divina e il potere salvifico nella vita umana e deve risiedere nello stare in relazione, in comunità, e non in individui soli, isolati. Così ella ripudia l'idea del salvatore-eroe che sfida l'autorità costituita e obbedisce al Padre.

Lo scandalo della cristologia per la maggioranza delle femministe sta nel fatto che si promuova un figura maschile di Dio, costringendo così le donne a confrontarsi con la figura di un uomo vista come persona paradigmatica. Questo dibattito, tuttavia, è rimasto limitato ad alcune teologhe, preoccupate più della decostruzione del trattato che della proposta di alternative. Alcune teologhe sembrano aver seguito la riflessione di Carter Heyward, tramite una rilettura storica di Gesù, inteso come fatto messianico, radicato nel suo impegno con gli oppressi, all'interno della sua realtà giudaica. Riscoprono le sue qualità storiche, come lo hanno fatto alcuni teologi della liberazione latinoamericani, come Leonardo Boff¹⁵, Juan Luis Segundo¹⁶, Echegaray¹⁷, Benedito Ferraro¹⁸. Continuano, in

¹⁴ L'autrice utilizza il termine "Crista", ricordando di aver udito per la prima volta questo termine riferito ad un crocifisso nella cattedrale di St. John the Divine a New York. Il Cristo del crocifisso, etichettato "Crista" era femminile. Usando Crista invece di Cristo, vuole impedire che si abbia una sola identificazione di Cristo con Gesù. Nel combinarlo con comunità, vuole allontanare il centro della salvezza da individui eroici, uomini o donne, affermando la sua idea sulla santità della comunità.

¹⁵ Cfr. L. BOFF, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1973.

¹⁶ Cfr. J.L. SEGUNDO, *O Homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, Paulinas, São Paulo 1985.

¹⁷ H. ECHEGARAY, *La prassi di Gesù*, Cittadella, Assisi 1982.

¹⁸ B. FERRARO, *Cristologia a partir da América Latina: Pressupostos*, in «REB» 48 (1988), pp. 283-309.

qualche modo, a centrare la cristologia nella figura del Gesù storico, mettendo in rilievo la sua umanità paradigmatica. Un'altra corrente di teologhe femministe, tuttavia, ripudia le figure di eroi ed eroine, come Brock, e concentra l'idea salvifica nella relazionalità, nella comunità dove *Gesù partecipa al centro, ma non genera il potere erotico e nemmeno lo controlla*. Questo tipo di cristologia è più vicino al dialogo con il pluralismo religioso. In questo senso non solo recupera la visione delle donne, ma anche quella dei popoli e delle razze oppressi, sia dal punto di vista economico-sociale che etnico-razziale.

Altri temi legati al pluralismo teologico

Oggi il dibattito sul pluralismo teologico si apre anche ad altre due questioni importanti: quella della salvezza e quella del monoteismo.

La *teologia della salvezza*, attraverso una cristologia della riconciliazione, ha trasformato Gesù di Nazareth, il profeta escatologico degli scritti neotestamentari, in Dio che si è fatto uomo per salvarci attraverso la sua morte riparatrice. Attorno a questo tema si è sviluppata una serie di miti sul peccato e la colpa che sarebbero all'origine dell'umanità. E gran parte di questa colpa è stata attribuita alla donna, Eva, la grande tentatrice. Ma la rilettura biblica e l'antropologia ci hanno mostrato, attraverso un'ermeneutica del sospetto e una lettura sociologica, che il "mito della Caduta", in Genesi 2 e 3, si colloca nel momento di passaggio da una società tribale ad una società monarchica, con un regime tributario¹⁹ e eminentemente patriarcale.

Se aggiungiamo a questa rilettura la prospettiva di genere, è facile capire che nel sistema patriarcale le donne si tro-

vano al gradino più basso della scala gerarchica. Ed è per questo che il mito mostra la prima donna, Hawah (Eva), come la prima colpevole della disobbedienza e, quindi, la più castigata da Jahvè: oltre a condividere la sofferenza del suo compagno, Adam (Adamo), dovrà soffrire per la sua gravidanza (cioè nella sua maternità, considerata dalla cultura patriarcale la sua missione più sacra) ed essere dominata dall'uomo (cf. Gen 3,16). In questo modo, si conclude che la subordinazione delle donne nella società patriarcale ebraica è legittimata tramite la colpevolizzazione della prima donna.

I miti della creazione ci permettono di constatare che non solo nella cultura ebraica le donne sono state colpevolizzate per essere meglio dominate. Nella cultura greca, anche il mito di Pandora colpevolizza le donne per l'ingresso del male nella sfera umana. Esistono miti africani e indigeni sulle origini che ugualmente colpevolizzano le donne per un male fatto all'umanità e nei quali le donne vengono uccise perché il potere possa essere assunto dagli uomini delle tribù. Proprio come nel mito babilonese di Tiamat e Marduc che passa ad essere da guerriero a re e, quindi, dio, eliminando Tiamat. Anche i capovolgimenti non sono rari: gli elementi di potere e di creazione delle donne frequentemente diventano elementi di morte e di distruzione, come nel caso del mito delle origini degli indios Kulina. Gli uomini (Tamaco e Quira) perseguitano la donna primordiale (Massosso), dopo averne ucciso il figlio. Il latte dalla donna si trasforma, nella sua vendetta, in un elemento di morte. Gli uomini la prendono e la uccidono, la schiacciano sotto i piedi e trasformano il suo corpo in una sostanza. Questa è iniettata nel loro corpo e permette loro di procurarsi un potere straordinario²⁰. Anche nel mito biblico ci sono diversi capovolgimenti: è Adamo che dà alla luce Eva, a partire da un osso del suo corpo. Ciò che è simbolo di pote-

¹⁹ I capitoli 2 e 3 di Genesi appartengono alla redazione jahvista, risalente all'epoca del re Salomone; essa si situa all'inizio del periodo monarchico in Israele, quando il sistema tributario inizia a rafforzarsi, penalizzando i contadini con pesanti tasse.

²⁰ Cfr. *Uma interpretação do mito kulina de Tamaco e Quira*, monografia di Lori Altmann per il corso di ermeneutica nei suoi studi per il conseguimento del grado di dottorato, nell'università di S.Leopoldo in Brasile nel 2002.

re e di creazione nelle culture primitive – la gravidanza/maternità – diviene simbolo di sofferenza e sottomissione, nelle società patriarcali.

Alcune teologhe femministe sostengono che non abbiamo bisogno di un salvatore o di una salvatrice, perché non accettiamo più la teoria di Agostino sul peccato originale²¹, che sarebbe stato introdotto nell'umanità dalla prima donna. Questo mito è stato decostruito dall'ermeneutica femminista, in quanto sessista, classista, patriarcale e militarista. Nel frattempo, il peccato acquista un altro volto, non più "originale", ma sociale e strutturale, secondo alcune teologhe come, ad esempio, Rosemary R. Ruether, dal momento che deturpa e distrugge le relazioni umane. Il peccato strutturale è collegato non solo allo sfruttamento economico, sociale e politico, ma anche al sessismo. Il sessismo è un problema sistemico, poiché si basa su una relazionalità distorta: *il sessismo è una di quelle forze e poteri del male sociale, strutturale e storico, che condiziona le nostre decisioni come uomini e donne ancor prima di essere nati*. Il peccato è legato alla preoccupazione esasperata per la centralizzazione del potere e del prestigio, che porta a trasformare l'altro (essere umano, gruppi, popoli) in un mero oggetto. In questo modo, il peccato non è un atto occasionale, isolato, ma oltrepassa tutto quello che l'uomo fa. Alcune femministe come Mary Daly, Carol Christ, Naomi Goldenberg, credono che il sessismo sia la più devastante forma di oppressione, quella più antica e quella più saldamente radicata nella storia umana. Altre come Rosemary Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Delores Williams credono in un'interazione di vari tipi di oppressione, come quello di classe e di razza, oltre a quello di genere, in modo che i loro effetti sono interattivi, con terribili conseguenze. Teologhe come Pauli Murray e altre femministe nere pongono subito al primo posto la lotta del popolo nero contro il razzismo, nel loro lavoro e nella loro vita personale.

²¹ Sul "mito della caduta" e sulla teoria del peccato originale, vedere E. PAGELS, *Adão, Eva e a Serpente*, Rocco, Rio de Janeiro 1992.

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

Ivone Gebara afferma:

A nulla serve provare che Gesù non può essere considerato il salvatore universale. L'importante è vivere il pluralismo delle nostre esperienze salvifiche nel quotidiano della nostra vita e recuperare i valori che ci aiutano di fatto a lottare per una società più giusta. L'importante è recuperare il senso della vita e dei valori per noi oggi. Questo non significa che si disprezzi il passato, ma che la grande sfida ci viene oggi dal presente e dalla necessità di trovare cammini percorribili per viverlo²².

Un altro tema di rilievo per il dibattito sul pluralismo religioso è il *monoteismo*. Questo sembra essere stato il grande colpo contro il potere delle donne, rappresentato dalle dee nelle culture antiche. La sua apparizione nel mondo ebraico coincide con l'epoca del consolidamento della monarchia, del militarismo e della esazione di pesanti tasse. In Israele il monoteismo fu rappresentato dalla supremazia di Jahvè che combatté dei e dee cananei per imporsi al popolo ebraico. Norman Gottwald²³ chiama questo monoteismo "monojahvismo". Jahvè era una

²² Intervista del febbraio 2003.

²³ N. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999 (prima edizione 1979).

divinità che rappresentava il potere del metallo, abbondante nella regione del Sinai. Ruether sostiene che quando gli ebrei venuti dall'Egitto si stabilirono in Canaan, Jahvè dovette combattere contro Baal – e sua moglie Ashtoreth o Astarte – la divinità dei contadini cananei. Questa lotta fra divinità sembra essere durata centinaia di anni, poiché i contadini non erano sicuri del potenziale di fertilità di Jahvè. Nella vicina Mesopotamia, in Egitto e in Canaan, le dee erano invocate e avevano grande prestigio in mezzo al popolo: Inana, Ishtar, Isis, Asherah, Ashtart. Le donne erano riverite per il potere divino rappresentato dal potere riproduttivo del loro corpo. La nascita del monoteismo fece sì che i detentori del potere religioso – i sacerdoti – cominciasse inevitabilmente a trasformarsi in un'élite. Le donne furono completamente bandite dall'esercizio del potere.

Per noi, donne, l'identificazione della divinità con il maschio dell'essere umano nega qualsiasi possibilità per la nostra partecipazione al sacro, ed è stato questo che Mary Daly ha voluto dire, quando affermava: "Se Dio è uomo, l'uomo è Dio"²⁴. Il monoteismo maschile rafforza la gerarchia sociale del dominio patriarcale attraverso il suo sistema religioso in una forma che non si verificava con le immagini accoppiate di un dio e una dea. Dio è rappresentato secondo le categorie della classe dominante patriarcale, con l'idea che egli guidi direttamente questa classe di uomini adottandoli come suoi "figli".

Carol Christ²⁵ sostiene la necessità di mettere in questione i simboli religiosi, soprattutto quello di Dio padre. Ella parte dal principio che un simbolo non dipende dall'accettazione razionale, perché agisce a livelli della psiche diversi da quello razionale. I simboli connessi con riti importanti, come quello della morte e quello del matrimonio, non possono smettere di coinvolgere le strutture profonde o inconsce delle persone, anche qualora questi simboli vengano rifiutati a livello cosciente. Que-

²⁴ Cfr. M. DALY, *Al di là di Dio Padre*, cit.

²⁵ Cfr. C. CHRIST, *Why Women need the Goddess re-emerging*, in C. CHRIST - J. PLASKOW (a cura), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper & Row, New York 1979.

sto avviene soprattutto momenti critici. I sistemi simbolici non possono essere rifiutati, ma devono essere sostituiti. Se non avverrà la sostituzione, la mente tornerà in momenti di crisi, frustrazione o sconfitta alle strutture mentali consuete. Le religioni basate sull'adorazione di un Dio maschile creano "disposizioni d'animo" e "motivazioni" che mantengono le donne in uno stato di dipendenza psicologica dagli uomini e dall'autorità maschile e che, allo stesso tempo, legittimano l'autorità politica e sociale dei padri e dei figli nelle istituzioni sociali.

Il monoteismo ha introdotto nella storia religiosa dell'umanità diverse questioni che hanno interessato profondamente la vita delle donne:

- ha eliminato il politeismo, cioè il carattere bisessuale della divinità, allontanando inesorabilmente le donne dalla natura divina;

- ha introdotto un grande dualismo fra il corpo e lo spirito, l'umanità e la natura, Dio e il mondo;

- la creazione degli esseri ha smesso di avere un carattere sessuale, senza essere più un atto di fecondità e trasformandosi in un atto di volontà; ovvero da attività biologica si trasformò in attività mentale, razionale;

- Emerse l'idea di rinascita, al posto di nascita, poiché questo era il modo per entrare nella nuova vita sociale e religiosa;

- Lo spirito ha dominato il corpo, per tenere sotto controllo tutto quello che poteva ostacolare il suo sviluppo: la natura, la sessualità, le donne.

Potremmo dire che, quando lo spirito ha dominato il corpo, rifiutando tutto ciò che ineriva al sesso e alla corporalità, al potere erotico della donna, in quanto creatrice e donatrice di vita, il sistema patriarcale si è instaurato, legittimato dal monoteismo. È per questo che oggi le teologhe femministe mostrano tanto impegno nell'affermare il loro corpo, il loro potere erotico²⁶, il loro potere creativo per dare vita e curare,

²⁶ Cfr. A. LORDE, *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*, The Crossing Press, Freedom (CA) 1984.

come beni che aiuteranno noi donne a combattere le strutture sessiste del patriarcato. Il monoteismo ci rinvia a un tema molto discusso dalle teologhe femministe anglo-sassoni che è la questione del potere delle donne, rappresentato dalle dee, nelle epoche matricentriche²⁷.

Conclusioni

Il dialogo interreligioso mostra che il femminismo è in una fase di superamento delle barriere patriarcali dei dogmi sessisti e, per questo motivo, il dialogo con le altre religioni è una prassi che è sorta quasi spontaneamente fra le teologhe femministe. Quello che si ricerca sono elementi, principi, prassi che siano liberatrici non solo per le donne, ma anche per i gruppi emarginati, i popoli discriminati, le religioni e le culture dimenticate. Tutto ciò ha come base un concetto di divinità non sessista, non patriarcale, non elitario, non razzista. Oltre a questo, si evidenzia la necessità di trasformare la cristologia in un messaggio cristico, non più centrato su un solo individuo, ma sulle relazioni egualitarie dentro la comunità. Ciò implica una interrelazionalità fra le persone, un potere condiviso e più giusto non solo fra uomini e donne, ma anche un rispetto verso gli anziani e i bambini nonché verso tutta la natura.

Non si vuole con questa proposta eliminare la persona storica di Gesù; egli deve rimanere come una figura paradigmatica, per il suo messaggio e per la sua prassi. La comunità diviene centrale e le persone al suo interno devono essere modelli di vita comunitaria, di prassi di solidarietà, di fraternità-sororità, di lotta contro la disuguaglianza e l'ingiustizia sociale.

²⁷ Non parlo di matriarcato, poiché questa espressione rappresenterebbe un potere gerarchico e autoritario delle donne, come nel patriarcato. Al contrario ritengo meglio usare il termine "matricentrismo", tipo di società dove il potere creativo delle donne conferiva loro prestigio e onori.

VERSO UNA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE DELLE RELIGIONI*

PAUL F. KNITTER

Tra le varie realtà emerse negli ultimi anni in ambito religioso, ce ne sono due che offrono un particolare stimolo ai cristiani: l'esperienza dei *poveri* e quella del *pluralismo religioso*. Non deve sorprendere, pertanto, che due delle più attive e creative espressioni di vita e pensiero cristiano siano proprio la teologia delle religioni, che affronta il problema del pluralismo religioso, e la teologia della liberazione, che tenta di dare una risposta a problematiche ben più gravi e diffuse come la sofferenza e l'ingiustizia.

Gli esponenti di queste due teologie si sono formati e operano tuttora in due ambiti diversi della Chiesa cristiana, non perché separati, per così dire, da barriere naturali, ma perché talmente occupati da una vita carica di impegni da non avere né il tempo né l'occasione per incontrarsi. Ultimamente, però, vi sono stati segnali di avvicinamento; d'altra parte non solo è possibile, ma anche auspicabile che queste due teologie si conoscano, imparino l'una dall'altra e collaborino su varie tematiche perché, a mio parere, potrebbero dare un contributo molto importante e innovativo alla Chiesa e al mondo.

In questo capitolo cercherò di dimostrare la necessità del dialogo tra i teologi della liberazione e i teologi delle religioni e le opportunità offerte da tale incontro. Essendo io stesso un esponente della teologia delle religioni e soprattutto considerato l'argomento di questo volume, mi concentrerò sugli insegnamenti che questa esperienza potrebbe trarre dalla teologia

* Questo capitolo è tratto da: J. HICK - P.F. KNITTER (a cura), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, New York 1987, pp. 187-218.

della liberazione; in particolare spero di riuscire a dimostrare come i principi e i fondamenti della teologia della liberazione possano fornire un utile strumento per stimolare e guidare la tendenza verso una "teologia pluralistica delle religioni". Come ho avuto modo di constatare personalmente, chi sostiene o semplicemente si accinge a esaminare la possibilità che altre tradizioni o figure religiose abbiano la stessa validità e dignità di Cristo e del cristianesimo si trova davanti un muro di esitazioni, incertezze e obiezioni. Ecco alcuni dei dubbi più frequenti: "Ma questa apertura è proprio necessaria?" "È opportuna?" "Avrà un effetto positivo o negativo sul dialogo interreligioso?" e soprattutto: "È possibile portare avanti questo tipo di discorso senza rinnegare o attenuare ciò che c'è di più essenziale nella testimonianza e nella vita cristiana?"

Ritengo che le intuizioni e i metodi della teologia della liberazione possano servirci ad affrontare, se non proprio a sciogliere, molti di questi dubbi. Ma prima desidero presentare un po' di materiale di riflessione su alcuni punti di contatto emersi di recente tra la teologia della liberazione e quella del pluralismo religioso.

L'esigenza del dialogo tra teologia della liberazione e teologia delle religioni

1. Ultimamente si sta manifestando sempre più l'urgenza di questo incontro. Innanzitutto dal punto di vista dei teologi della liberazione, gli avvenimenti dell'ultimo decennio hanno dimostrato come la religione svolga un ruolo determinante, nel bene e nel male, all'interno delle trasformazioni socio-politiche (ne sono un esempio la figura di Shi ah Islam nella rivoluzione iraniana, il ruolo della Moral Majority nell'insediamento e nella difesa dell'amministrazione Reagan, quello delle comunità cristiane di base nella rivoluzione in Nicaragua e nella resistenza in Salvador). Taluni si spingono persino ad appoggiare la visione di storici come Arnold Toynbee e Wilfred Cantwell Smith secondo i quali *solo* tramite la filosofia, la motivazione e

la forza dei simboli e dell'esperienza religiosa l'umanità potrà superare la sua innata tendenza verso un bellicoso egoismo; solo tramite la speranza e l'amore disinteressato insito nell'esperienza religiosa gli esseri umani saranno in grado di "fare appello all'energia, alla fede, all'impegno e alla capacità di superare le delusioni necessari per affrontare il difficile compito"¹ di costruire un mondo migliore e più giusto.

La conseguenza più immediata di questa premessa è che (e su questo punto saranno sicuramente d'accordo soprattutto i teologi della liberazione latinoamericani) al movimento di liberazione non basta l'appoggio della religione, ma ha bisogno *delle religioni!* La liberazione economica, politica e in particolar modo nucleare, infatti, è un compito troppo arduo per un'unica nazione, cultura o religione: è necessaria una cooperazione trasversale sia a livello pratico che a livello teorico. Questa posizione è argomentata in maniera assai efficace da Harvey Cox nell'opera *Religion in the Secular City*; per buona parte del libro, Cox tenta di dimostrare che le speranze più elevate di un possibile recupero del ruolo del cristianesimo all'interno della città secolare si basano non sul fondamentalismo bensì sulla teologia della liberazione, ma nell'ultimo capitolo egli sostiene che quest'ultima sarà in grado di realizzare i propri obiettivi solo "uscendo dai... confini geografici del cristianesimo occidentale" e imparando a "valorizzare non solo l'esperienza religiosa delle popolazioni indigene, ma anche quella delle religioni mondiali"².

Se la teologia della liberazione vuole diffondersi anche in Asia, e non solo in America Latina, dovrà necessariamente entrare in contatto con le religioni orientali perché, come ricorda giustamente il cingalese Aloysius Pieris:

L'irruzione del Terzo Mondo [con le sue richieste di liberazione]

¹ W.C. SMITH, *The Faith of Other Men*, Harper & Row, New York 1962, p. 127.

² Cfr. H. COX, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, Simon & Schuster, New York 1984, pp. 223-233.

è anche l'irruzione del mondo non cristiano. La stragrande maggioranza dei poveri di Dio percepiscono le loro preoccupazioni più profonde ed esprimono la loro lotta di liberazione nell'idioma delle religioni e delle culture non cristiane, per cui una teologia che non si rivolga o non scelga come tramite questa cultura popolare non cristiana [e le sue espressioni religiose] resta appannaggio di una minoranza cristiana³.

Una teologia della liberazione esclusivamente cristiana, quindi, rischia di rimanere isolata in un ambito circoscritto e di limitarsi a scambi e contatti che avvengono unicamente al suo interno, attingendo a un'unica visione del Regno. L'incontro con il potenziale liberatorio del buddhismo e dell'induismo rivelerà ai teologi latinoamericani, per esempio, l'eccessiva influenza negativa delle teorie sulla religione avanzate dai due "potenti Karl" del Occidente - Barth che negò alla religione la capacità di comunicare la rivelazione e Marx che non comprese il potenziale insito nella religione di diventare veicolo di rivoluzione. Troppi teologi della liberazione latinoamericani (per esempio Segundo e Sobrino) negano il "potenziale liberatorio e rivoluzionario delle religioni non cristiane"⁴. Un movimento di liberazione mondiale necessita, invece, di un dialogo interreligioso mondiale.

2. D'altro canto negli ultimi anni i teologi delle religioni hanno cominciato ad ammettere, seppure con imbarazzo, quanto possano, anzi debbano imparare dalla teologia della liberazione. L'attenzione che la teologia della liberazione presta ai poveri e agli oppressi ha messo in crisi un numero crescente di teologi i quali, ben coscienti del fatto che finora il dialogo ecumenico si è mantenuto spesso e volentieri al di sopra delle favelas e dagli squadroni della morte, hanno ormai

³ A. PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*, in V. FABELLA - S. TORRES (a cura), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Orbis Books, New York 1983, pp. 113-114.

⁴ *Ibid.*, p. 122, anche pp. 117-120.

capito che, se una religione non si rivolge innanzitutto ai poveri e agli oppressi, non è una religione autentica. Il dialogo tra religioni non autentiche in questo senso si trasforma facilmente in arida ricerca mistica o in passatempo accademico cui possono dedicarsi solamente i teologi dell'Occidente. Un dialogo così accademico e lontano dalla realtà terrena rischia di rimanere sterile e non produrre risultati tangibili.

I teologi impegnati nel dialogo ecumenico riconoscono, però, anche i limiti e i pericoli rappresentati da un eccessivo entusiasmo nei confronti del pluralismo. La tolleranza degli altri e l'accettazione aperta della diversità possono, infatti, indurci a tollerare, forse inconsapevolmente, ciò che Langdon Gilkey definisce "l'intollerabile"⁵. Il dialogo e il pluralismo non devono diventare la nostra prima preoccupazione né essere fini a se stessi. Dorothee Sölle stabilisce così i limiti del pluralismo e della tolleranza: "I limiti della tolleranza si manifestano nelle vittime della società: laddove ci sono esseri umani menomati, privati della loro dignità, distrutti, violentati, là finisce la tolleranza"⁶. Dobbiamo andare incontro agli altri, direbbero i teologi della liberazione, dobbiamo incontrare altre religioni non solo per il valore positivo che attribuiamo alla diversità e al dialogo, ma per eliminare la sofferenza e l'oppressione, non per mettere in pratica la carità ma innanzitutto e soprattutto per portare giustizia. La giustizia, ci insegnano, viene prima del pluralismo, del dialogo e persino della carità.

Alla luce dell'attuale situazione mondiale e delle gravi emergenze umanitarie, le soteriologie della maggior parte delle religioni ci inducono a pensare che *occuparsi dei poveri e degli oppressi* sia ormai una *necessità* e la *principale finalità* del dialogo interreligioso⁷. Le religioni devono parlare e operare

⁵ Cfr. L. GILKEY, *La pluralità e le sue implicazioni teologiche*, in J. HICK - P.F. KNITTER (a cura), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994, p. 122.

⁶ D. SÖLLE, *Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Westminster, Philadelphia 1984, p. 66.

⁷ Più avanti sottolineerò che la prassi liberatrice condivisa, scaturi-

all'unisono, perché solo così potranno dare un contributo determinante all'eliminazione dell'oppressione che insanguina il pianeta. Il dialogo, quindi, non deve essere visto come un lusso riservato alle élite religiose e nemmeno come un discorso di importanza secondaria che si può affrontare soltanto quando sono stati evasi i primi punti all'ordine del giorno: il dialogo interreligioso è essenziale alla liberazione mondiale.

Le basi per un dialogo pluralistico e non relativista

I teologi che sostengono la necessità da parte del cristianesimo di individuare nuove modalità per rapportarsi alle altre religioni promuovono in realtà un dialogo interreligioso davvero *pluralistico*, un dialogo che lasci da parte posizioni assolutistiche prestabilite o definitive per garantire a tutti gli interlocutori le stesse opportunità di espressione e di ascolto. I promotori del dialogo pluralistico sono, però, ben coscienti del rischio che questo tipo di dialogo alla fin fine possa trasformarsi in un discorso relativistico in cui va tutto bene e nessuno è più in grado di dare alcun giudizio di tipo valutativo. Ma la teologia della liberazione dispone di tre strumenti per salvaguardare la ricchezza della pluralità evitando di relativizzare il tutto.

1. I teologi della liberazione entrano nel circolo ermeneutico – il processo attraverso il quale si tenta di interpretare e ascoltare la parola di Dio – per mezzo di un'“ermeneutica del sospetto”. Essi ricordano, infatti, che le interpretazioni della scrittura e le formulazioni della dottrina si trasformano facilmente, anzi inevitabilmente, in *ideologia*, diventano, cioè, un

ta dalla comune scelta a favore delle non-persone, costituisce non solo lo scopo fondamentale ma anche la *condizione della possibilità* e il primo passo essenziale per il dialogo interreligioso. La prassi liberatrice, in un certo senso, è la sostanza del dialogo fra le religioni mondiali, dal quale possono scaturire la condivisione della preghiera/meditazione e della riflessione/dottrina.

modo per difendere i propri interessi a spese degli altri. Troppo spesso la verità che presentiamo come “volontà” o “rivelazione divina” in realtà rappresenta la nostra inconscia e malcelata volontà di mantenere lo status quo, il controllo della situazione o la superiorità culturale ed economica. Questo sottile e subdolo abuso della tradizione religiosa, ci insegnano i teologi della liberazione, è sempre in agguato, anzi spesso è una realtà dissimulata in tutte le dottrine. Pertanto nell'accingersi a interpretare la parola di Dio, la teologia della liberazione prevede come prima fase il sospetto e l'individuazione di eventuali ideologie radicate nel contesto cristiano; per mettersi all'ascolto della parola di Dio, sia nell'ambito della propria religione che nel mondo, è infatti necessario determinare e correggere tutte le dottrine e le pratiche ideologizzate⁸.

I teologi delle religioni possono attingere molto dall'ermeneutica del sospetto. Il primo requisito per l'elaborazione di una teologia cristiana delle altre religioni e per l'incontro con altri credenti è quello di riesaminare in modo critico, cioè applicando questo tipo di ermeneutica, le proprie posizioni nei confronti dell'estraneo, dell'altro. Quanto ha contribuito la tradizionale teologia delle religioni, soprattutto la sua base cristologica, alla copertura e al condono di un'inconscia tendenza ideologica al dominio, al controllo o comunque alla svalutazione delle altre tradizioni culturali e religiose? Che cosa ha spinto i cristiani a insistere tanto sulla dottrina dell'*extra ecclesiam nulla salus* (“fuori dalla Chiesa non v'è salvezza”) o sul fatto che Cristo debba essere l'unico termine di confronto per tutte le religioni? Non si può certo negare che nel passato tali dottrine e tale cristologia siano servite a giu-

⁸ J. L. SEGUNDO, *The Liberation of Theology*, Orbis Books, New York 1976, pp. 7-9 (ed. it. *Liberazione della teologia*, Queriniana, Brescia 1976). In un altro senso, le ideologie non possono e non devono essere evitate: non si oppongono necessariamente alla parola di Dio. I teologi della liberazione affermano che una ideologia divina corre attraverso tutta la Bibbia: Dio si è messo dalla parte dei poveri. Cfr. *ibid.*, pp. 97-124; Id., *Faith and Ideologies*, Orbis Books, New York 1984, pp. 87-129.

stificare la sottomissione e lo sfruttamento di altre culture e religioni.

Anche supponendo che i cristiani non abbiano l'intenzione, nemmeno inconsapevole, di utilizzare certe dottrine per sottomettere altre culture o ferirne la sensibilità religiosa, se tali sono gli effetti di queste dottrine, allora esse ricadono automaticamente nel campo di applicazione del sospetto ermeneutico dei teologi della liberazione. Diciamo che le dottrine "ortodosse" che producono conseguenze eticamente inaccettabili sono quanto meno sospette ed è solo attraverso il dialogo, l'ascolto delle voci di altre culture e religioni, che nei cristiani dell'Occidente possono sorgere tali sospetti. I teologi dei paesi del Terzo Mondo asiatici, per esempio, ci dicono chiaramente che l'espansione missionaria nelle culture non europee ha prodotto abbondanti frutti immorali e che i modelli tradizionali di comprensione cristiana delle altre religioni, persino quelli più inclusivisti (come il "cristianesimo anonimo di Rahner) e liberali (il "catalizzatore critico" di Küng⁹), promuovono una "teologia delle religioni criptocolonialista" e "l'imperialismo culturale dell'Occidente"¹⁰.

Modelli liberali o inclusivisti come quelli appena citati hanno molti punti in comune con il modello di *sviluppo* proposto dall'Occidente per portare benessere economico al Terzo Mondo; questo tipo di "sviluppo", però, come non esitano a sottolineare i teologi della liberazione, lungi dal condurre a una vera *liberazione* crea un'ulteriore dipendenza e subordinazione eco-

⁹ K. RAHNER, *Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church*, in ID., *Theological Investigations*, vol. 12, Seabury, New York 1974, pp. 161-178; ID., *Observations on the Problem of the 'Anonymous Christian'*, in ID., *Theological Investigations*, vol. 14, Seabury, New York 1976, pp. 280-294; H. KÜNG, *On Being a Christian*, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1976), pp. 110-112 (ed. it. *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1980).

¹⁰ A. PIERIS, *op.cit.*, p. 114; ID., *Speaking of the Son of God in Non-Christian Cultures, e.g., in Asia*, in «Concilium» 153 (1982), p. 67 (cfr. ed. it. n. 3, 1982, pp. 117-127); I. PUTHIADAM, *Christian Faith and Life in a World of Religious Pluralism*, in «Concilium» 135 (1980), pp. 103-105 (cfr. ed. it. n. 5, 1980, pp. 145-165).

nomica dall'Occidente, cioè rappresenta un'ennesima forma di neocolonialismo. Come dichiara senza mezzi termini Tissa Balasuriya, non mancano i motivi per essere sospettosi: infatti "come può un'autointerpretazione delle Chiese [ossia una teologia] che ha legittimato l'oppressione sessuale, razziale, classista e religiosa essere portatrice di verità teologica?"¹¹.

È proprio questo "sospetto ermeneutico" nei confronti della tradizionale teologia delle religioni cristiana, soprattutto per quanto riguarda la sua base cristologica, a indurre molti teologi cristiani a tendere verso una teologia pluralistica delle religioni.

2. Ma accanto all'ermeneutica del sospetto che, come abbiamo visto, può essere d'aiuto ai teologi delle religioni per sbarazzarsi degli ostacoli ideologici e intavolare un dialogo più aperto e costruttivo, c'è un'altra pietra miliare della teologia della liberazione: l'opzione preferenziale dei poveri (o il privilegio ermeneutico dei poveri) che può, a mio avviso, risolvere le complesse e controverse questioni relative ai presupposti e alla metodologia del dialogo interreligioso.

È qui che una teologia della liberazione delle religioni può risultare assai utile. Se non esiste una base comune o un'essenza comune prestabilita cui appellarsi, è però possibile individuare una *metodologia* o un *contesto* comune che ci permetta di avviare il dialogo e creare un comune "terreno instabile" per proseguire. Per i teologi della liberazione questo contesto comune è rappresentato dalla *scelta di lavorare con i poveri e gli oppressi*, ossia con le *vittime* di questo mondo. Come spiega Harvey Cox con la chiarezza che contraddistingue il suo stile: "Per la teologia della liberazione, la base del dialogo interreligioso è la lotta dei poveri"¹².

Per capire per quale motivo la scelta dei poveri possa for-

¹¹ T. BALASURIYA, *A Third World Perspective*, in V. FABELLA - S. TORRES (a cura), *Doing Theology in a Divided World*, Orbis Books, New York 1985, p. 202.

¹² H. COX, *op. cit.*, p. 230.

nire un terreno di dialogo comune basta rifarsi alle basi epistemologiche della teologia della liberazione, ossia al privilegio ermeneutico dei poveri. “La teologia della liberazione latinoamericana, la teologia nera e la teologia femminista affermano tutte che l’esperienza degli oppressi è un ambito ermeneutico privilegiato, che l’identificazione con gli oppressi è il primo passo verso la comprensione della Bibbia e del mondo di oggi”¹³. Potremmo aggiungere che è anche “il primo passo che i credenti possano compiere verso la comprensione reciproca”. I teologi della liberazione ci dicono che, senza un impegno per e con gli oppressi, la nostra conoscenza dell’io, dell’altro e dell’Assoluto è incompleta. Ciò non significa che si possa conoscere la verità *solo ed esclusivamente* in tale contesto ma che, senza la scelta dei poveri, la verità da cui possiamo attingere è una verità incompleta, insufficiente, pericolosa.

In virtù della sua priorità e della sua forza ermeneutica, quindi, la scelta degli oppressi (almeno nel mondo di oggi) fornisce una possibilità concreta di dialogo, la condizione che consente a diverse religioni di comunicare e di capirsi. In altre parole, se le religioni del mondo individuano nella povertà e nell’oppressione un problema comune, se riescono a condividere un impegno comune (seppure espresso in forme differenti) per eliminare questi mali, ecco che avranno a disposizione una base per superare le loro radicali asimmetrie e differenze, per ascoltarsi e capirsi e, tramite lo scambio, potranno trasformarsi.

Da questo punto si può procedere oltre e, anziché cercare un “unico Dio”, un “unico Assoluto”, una “essenza comune” o un “centro mistico” tra tutte le religioni, possiamo convenire su un *luogo* o una *esperienza religiosa comune* a disposizione di tutte le religioni del mondo. Nella lotta per la liberazione e la giustizia con e per i tanti gruppi di oppressi, i credenti delle varie religioni possono sperimentare insieme, ma senza

¹³ L. CORMIE, *The Hermeneutical Privilege of the Oppressed*, in «Catholic Theological Society of America Proceedings» 33 (1978), p. 78.

annullare le differenze, ciò che dà un fondamento alle loro motivazioni, ispira le loro speranze e guida le loro azioni verso l’eliminazione dell’ingiustizia e la promozione dell’unità. Aloysius Pieris dice che al giorno d’oggi la lotta per liberare e cambiare il mondo costituisce un elemento trasversale in grado di percorrere tutte le culture e le religioni creando una base per definire e condividere l’esperienza religiosa: “Ritengo che l’istinto religioso si possa definire come una spinta rivoluzionaria, un impulso psico-sociale a generare una nuova umanità ... È questo impulso rivoluzionario che costituisce, ergo definisce, l’essenza dell’*homo religiosus*”¹⁴.

Forse la lotta per la giustizia può costituire, meglio del monastero o della montagna dell’asceta, il luogo fisico in cui possono riunirsi induisti, musulmani, buddhisti, cristiani ed ebrei per tentare di capire e discutere ciò che li unisce. Ciò che rende possibile la *comunicazione* teologica tra credenti che seguono cammini diversi è non solo ciò che Thomas Merton chiama *comunione dell’esperienza mistico-contemplativa*¹⁵ ma anche e soprattutto la comunione della *prassi liberatrice*. Dice M. M. Thomas:

La risposta comune ai problemi della umanizzazione dell’esistenza nel mondo moderno, e non una religiosità comune o un comune senso del divino, costituisce il più promettente punto di accesso, per un incontro di fedi, *alla profondità spirituale* del nostro tempo¹⁶.

Questa affermazione corrisponde alla convinzione dei teologi della liberazione che la teoria, ovvero la chiarezza dottrinale, si possa ottenere solo mediante una prassi di liberazione. Per avventurarsi nel difficile dibattito sull’esistenza di

¹⁴ A. PIERIS, *The Place*, cit., p. 134.

¹⁵ T. MERTON, *The Asian Journal of Thomas Merton*, a cura di N. Burton, New Directions, New York 1975, pp. 309-17.

¹⁶ Cfr. M.M. THOMAS, *Man and the Universe of Faiths*, citato in R. H. DRUMMOND, *Toward a New Age in Christian Theology*, Orbis Books, New York 1985, p. 129, con una nostra sottolineatura.

un'essenza o un "terreno" comune tra le religioni, per capire se Dio e il *Sunyata* abbiano o meno qualcosa in comune, non possiamo limitarci a pregare e meditare insieme, dobbiamo agire insieme, dobbiamo lavorare con e per gli oppressi. In questo senso John Cobb ha ragione: è impossibile stabilire degli elementi "comuni" tra le religioni prima del dialogo, tuttavia possiamo decidere che il dialogo sia non solo conversazione e preghiera, ma prassi condivisa. "Per il teologo della liberazione", dice Harvey Cox usando un'immagine occidentale, "questa realtà invisibile [l'ipotetica trascendente unità tra le religioni] si trova davanti, non accanto o dietro di noi. Essa è escatologica, non primordiale, e richiede amore e servizio devoto, non intuizione esoterica"¹⁷.

L'attribuzione di un ruolo centrale alla scelta dei poveri e degli oppressi all'interno del dialogo interreligioso dimostra che l'evoluzione dell'approccio cristiano nei confronti delle altre fedi di cui parlo nel mio saggio *No Other Name?*¹⁸ non è ancora giunta a compimento e deve, anzi, compiere un passo ulteriore. Se da un lato i cristiani sono passati da una posizione ecclesiocentrica, a una cristocentrica e infine a una teocentrica, ora è giunto il momento di andare oltre e giungere a un atteggiamento che potremmo definire, usando la simbologia cristiana, "regno-centrico" o, con un termine più universale, "soteriocentrico". Per i cristiani la base e il fine ultimo del dialogo interreligioso, la condizione minima della comprensione reciproca e della cooperazione tra le religioni, l'elemento di unione delle religioni sia nel dibattito che nella prassi non è il loro rapporto con la Chiesa (invisibile tramite il "battesimo del desiderio") o con Cristo (anonimo [Rahner] o normativo [Küng]) e nemmeno la loro concezione e il loro rapporto con Dio, bensì il loro impegno nella promozione della *soteria* (in termini cristiani la *basileia*), del benessere umano e della liberazione dei poveri e degli oppressi.

¹⁷ H. COX, *op. cit.*, p. 238.

¹⁸ Cfr. ed. it. P.F. KNITTER, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Queriniana, Brescia 1991.

Una teologia cristiana della liberazione delle religioni e, quindi, proporrà come terreno (per quanto instabile) o punto di partenza comune per l'incontro religioso non *Theos*, l'ineffabile mistero del divino, ma *Soteria*, "l'ineffabile mistero della salvezza"¹⁹. L'approccio soteriocentrico è, a quanto pare, meno soggetto (seppure non totalmente immune) dall'abuso ideologico, in quanto non impone alle altre religioni la propria concezione di Dio o dell'Assoluto e pertanto si sottrae alle critiche di teocentrismo di Cobb. Questo tipo di approccio alle altre fedi sembra anche più rispettoso degli elementi delle religioni comparate, perché, sebbene ogni religione abbia un diverso modello di Assoluto (teistico, metateistico, politeistico e ateistico) "la spinta comune rimane quella *soteriologica*, vale a dire che la motivazione ultima della maggior parte delle religioni è la *liberazione* (*vimukti*, *moksa*, *nirvana*) e non la speculazione su un ipotetico liberatore divino"²⁰.

Eppure nella prima bozza di questo saggio John Cobb ribadiva ancora che "imporre in maniera unilaterale una condizione del genere (ossia la scelta dei poveri) al dialogo rappresenta da parte dei cristiani un ennesimo atteggiamento imperialistico, lo stesso a cui si oppone Knitter ... il quale, così facendo, in pratica si dichiara disposto al dialogo solo con coloro che condividono la sua idea di salvezza". Le riserve avanzate da Cobb sono importanti, perché ci aiutano a chiarire un punto, e cioè che la scelta degli oppressi non va imposta come *condizione sine qua non* per il dialogo interreligioso, ma piuttosto offerta o suggerita come *esortazione* ad attuare un dialogo più autentico ed efficace. Io non *pretendo* che le altre religioni assumano come punto di partenza per l'incontro interreligioso la mia preoccupazione per le sofferenze dei popoli oppressi; io ritengo, e mi auguro, che essi possano e siano disposti a farlo e questa mia ipotesi è corroborata dall'idea di Pieris secondo il quale le religioni del mondo hanno molti più punti di partenza in comune nelle proprie

¹⁹ A. PIERIS, *Speaking of the Son of God*, cit., p. 67.

²⁰ ID., *The Place*, cit., p. 133.

soteriologie che nelle rispettive teologie. Inoltre, come spiegheremo meglio nel prossimo paragrafo, anche proponendo la *soteria* come contesto o punto di partenza per il dialogo, non si intende certo dire che vi sia un unico modo di intendere la “salvezza” o che la mia concezione cristiana di essa sia definitiva o vincolante. Questo “terreno comune” è inizialmente assai instabile, ma verrà reso sempre più saldo nel corso del dialogo; in altre parole, nulla vieta di chiarire o apportare correzioni al punto di partenza anche una volta che si è in viaggio: l'importante è *partire*.

3. Harvey Cox sintetizza i vantaggi pratici dell'approccio soteriocentrico, individuando un ulteriore contributo che questo metodo può apportare alla teologia delle religioni e della liberazione:

Alla luce di questa visione “regno-centrica”... si sposta completamente il significato della discussione tra persone di fedi diverse. Cambia la finalità della comunicazione. Il dialogo ecumenico non è più né fine a se stesso né confinato alla sfera religiosa: esso diventa un'anticipazione della giustizia divina, diventa prassi. Le somiglianze e le differenze che prima sembravano importanti ora si sfumano perché al loro posto emergono le vere differenze, ossia il divario tra quelli che usano le sacre scritture per perpetuare il dominio e coloro che trovano nella religione la forza per combattere contro l'oppressione²¹.

“Emergono le vere differenze”. Cox lascia intendere come la scelta degli oppressi possa servire sia agli accademici che agli interlocutori del dialogo interreligioso ad affrontare un altro problema in seno al dibattito sul pluralismo religioso: affermando la validità intrinseca di tutte le religioni e presagendo il rischio di giudicare la verità altrui in base ai propri inadeguati criteri, come si può evitare di ricadere nello scetticismo radicale o in uno sterile relativismo? Come si fa ad

opporsi in modo deciso a ciò che Langdon Gilkey chiama “forme intollerabili di religione e di religiosità”?²² Finora abbiamo cercato di individuare delle modalità attraverso le quali le religioni possano *comprendersi*, ma esiste la possibilità di *giudicarsi* a vicenda? Nei loro studi e dibattiti religiosi, persino gli accademici hanno ammesso che tanto la realtà attuale del mondo quanto la natura dello spirito umano (Lonergan ci dice che la comprensione è appena un gradino sotto il giudizio) ci impongono di dare giudizi, per quanto azzardati, sul vero e sul falso, su ciò che è bene e ciò che è male o per lo meno ciò che è preferibile. Secondo John Hick, non possiamo sottrarci alla necessità di “classificare le religioni”²³.

Ma auspicare tali giudizi valutativi potrebbe riaccendere timori di fondamentalismo, neocolonialismo e abuso ideologico. Dove possiamo attingere criteri di valutazione o di “classificazione” che siano immuni dal diventare strumenti di sfruttamento e che godano di un consenso generale sia nel mondo accademico che nell'ambito del dialogo interreligioso? I criteri dottrinali (quelli, cioè, che riguardano le qualità dell'Assoluto, l'attività di un Logos universale o l'esistenza di un Cristo o di un Buddha anonimo) si sono rivelati troppo controversi e soggetti a ideologizzazione, mentre i criteri derivanti dall'esperienza mistica (la “comunione prima della comunicazione” di Merton o il “Pneuma prima del Logos” di Panikkar) possono rivelarsi utili, ma sono di difficile applicazione.

Forse la risposta può venire proprio da un dialogo basato sul principio soteriocentrico: la scelta dei poveri e degli oppressi potrebbe fornire dei criteri generali condivisi da varie religioni che le stesse potrebbero utilizzare come base per “classificarsi”? Lo stesso Hick propone un criterio di “efficacia soteriologica”: qualunque cosa “promuova quel miglioramento illimitato della qualità dell'esistenza umana che avviene quando si passa da una visione centrata su se stessi ad una centra-

²² L. GILKEY, *op.cit.*, p. 122.

²³ J. HICK, *On Grading Religions*, in «Religious Studies» 17 (1981), pp. 451-467.

²¹ H. Cox, *op. cit.*, p. 238.

ta sulla realtà”²⁴. Stanley Samartha ritiene che le religioni siano in grado di formulare una “etica globale” o un “consenso della coscienza” che, lungi dall’essere un “pot-pourri religioso”, rappresenterebbero “un complesso di principi per la regolamentazione della condivisione dei poteri e delle risorse sia a livello nazionale che a livello di comunità mondiale”²⁵. Hans Küng propone come primo ingrediente di una “criteriologia ecumenica” per la determinazione della “vera religione” ciò che egli definisce l’*humanum*, ossia quei “valori e quelle esigenze fondamentali” essenziali per un essere umano. “Perché non dovrebbe essere possibile formulare un criterio etico universalmente condiviso facendo appello all’umanità comune a tutti gli esseri, un criterio fondato sull’*humanum*, ossia sulla dignità umana e sui valori fondamentali ad essa collegati?”²⁶.

Pur accettando tali proposte, una teologia della liberazione delle religioni ci ammonirebbe sulla loro pericolosa mancanza di specificità. Di quale *humanum* parliamo? O, come non si stancano di domandare i teologi della liberazione, chi è l’interlocutore di questi teologi? “Efficacia soteriologica”, “etica globale”, *humanum*: sono tutti concetti che debbono rivolgersi, seguendo una corsia preferenziale, agli oppressi, agli emarginati, ai senza potere del mondo; in altre parole, è necessario formulare e applicare questi criteri nella prassi concreta della liberazione degli oppressi, altrimenti si corre il rischio di ricadere nell’aridità teorica o nell’ideologia dell’Occidente. Sarà possibile far convergere tutte le religioni del mondo sulla necessità e il valore di tali criteri di liberazione? La dichiarazione firmata alla Conferenza Mondiale sulle Religioni e la Pace di Kyoto nel 1970 dà adito a molte speranze perché individua, tra le convinzioni che le religioni “hanno in

²⁴ *Ibid.*, p. 467, vedere anche pp. 461-464.

²⁵ S. SAMARTHA, *Courage for Dialogue*, Orbis Books, New York 1982, pp. 126-167.

²⁶ H. KÜNG, *What Is the True Religion? Toward a Three-dimensional Ecumenical Criteriology*, in L. SWIDLER (a cura), *Toward a World Theology of religions*, Orbis Books, New York 1987.

comune”, il “dovere di mettersi dalla parte dei poveri e degli oppressi contro i ricchi e gli oppressori”²⁷.

Tali criteri soteriocentrici, benché rivolti ai poveri e agli oppressi, non devono però condurre a nuove forme di fondamentalismo o a un nuovo punto di appoggio al di fuori della prassi di liberazione e di dialogo. Come sottolineato in precedenza, non si tratta di partire da postulati assoluti prestabiliti. I criteri soteriocentrici costituiscono, infatti, uno *strumento euristico* più che una base predefinita.

I criteri, che ci aiutano a individuare gli elementi in grado di contribuire a una vera e piena liberazione, si scoprono soltanto nella prassi, cioè nella lotta per eliminare la sofferenza e l’oppressione e solo nella prassi del dialogo. Quali sono le cause della sofferenza e dell’oppressione? Qual è il modo migliore per eliminarle? Che tipo di analisi socioculturale è necessaria? Che tipo di trasformazione o modifica della coscienza personale è richiesto? L’opzione preferenziale per i poveri non ci serve risposte prefabbricate su tali questioni; tuttavia il punto di partenza per lottare insieme alla ricerca di risposte si trova nell’opzione fondamentale a favore degli oppressi e nell’impegno per loro.

Inoltre, come indica Hick, applicando i criteri soteriocentrici della teologia della liberazione al dialogo interreligioso, non dovremmo aspettarci di riuscire a valutare in termini assoluti una religione nel suo complesso o a classificare le religioni con una sorta di ordine gerarchico etico²⁸. Come chiarisce W. C. Smith, la realtà della religione trascende i nostri costrutti razionali occidentali sulla “religione”²⁹. Tuttavia, applicando i criteri della prassi liberatrice, ossia domandandoci, per esempio, quale sia il contributo di un determinato principio indù, di un certo rito cristiano o di una certa pratica buddhista al benessere dell’uomo, all’eliminazione della povertà e alla

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ J. HICK, *On Grading Religions*, cit., pp. 465-467.

²⁹ W.C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, New American Library, New York 1964, pp. 109-138.

LA SFIDA DEL PLURALISMO RELIGIOSO ALLA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

FAUSTINO TEIXEIRA

promozione della liberazione umana, possiamo giungere a valutazioni condivise su ciò che è vero e ciò che è falso, o su ciò che è preferibile tra i vari credi e le varie pratiche religiose.

Difendere l'importanza della *soteria* come fonte di criteri etici per il dialogo interreligioso non significa ingenuità ideologica. Anche se ci fosse un consenso generale sulla promozione della giustizia e l'eliminazione dell'oppressione, ogni religione ha poi il suo concetto di *soteria* e di liberazione. Come sottolinea Gavin D'Costa nella sua critica al mio saggio, qualsiasi approccio teocentrico o soteriocentrico rimane, in un certo senso, intrinsecamente cristocentrico (o buddhacentrico, krisnacentrico, coranocentrico, ecc.)³⁰. Ognuno di noi ha il suo punto di vista, la sua prospettiva e i suoi "mediatori", e i criteri che ci permettono di definire il senso della liberazione o di discernere la salvezza vera da quella fasulla provengono dai nostri mediatori. L'Universale, infatti, sia esso *Theos* o *Soteria*, viene vissuto, compreso e interiorizzato mediante un particolare simbolo o "mediatore". Cristo non viene mai messo da parte: rimane la via seguita dai cristiani, la loro verità e la loro vita.

Ma ciò che distingue l'approccio soteriocentrico da quello cristocentrico o teocentrico è l'ammissione esplicita che, davanti al mistero della *soteria*, non esistono mediatori o sistemi simbolici assoluti. La prospettiva della *soteria* fornita da qualsiasi mediatore è infatti sempre aperta al chiarimento, al completamento, alla correzione mediante il contatto con altri mediatori. Ancora una volta quindi, l'assoluto – cioè quello che tutte le altre realtà devono servire e interpretare – non si identifica con la Chiesa, con Cristo e nemmeno con Dio, bensì con il Regno e con la sua giustizia e, anche se i cristiani si mettono al servizio di questo regno *mediante* Cristo, è cercando innanzitutto il Regno e la sua giustizia che avranno anche tutto il resto, compresa una comprensione più chiara e forse più corretta di quel Regno e dello stesso Cristo.

³⁰ Recensione a *No Other Name?* in «Modern Theology» 2 (1985), pp. 83-88; vedere anche G. D'Costa, *An Examination of the Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions*, in «Scottish Journal of Theology» 39 (1986), pp. 211-224.

Introduzione

Il pluralismo religioso appare in questo inizio di secolo come una delle sfide principali per la teologia. Si tratta di un nuovo paradigma che chiede alla teologia di recuperare in modo vitale la sua dimensione ermeneutica¹. La particolare visione del pluralismo religioso provoca un "nuovo modo di fare teologia", ora contestualizzato in una realtà contrassegnata dalla dinamica inter-religiosa. La teologia delle religioni viene ora intesa come una "teologia ermeneutica inter-religiosa"².

Alla radice di questa teologia del pluralismo religioso³ si trova la prassi del dialogo inter-religioso. Si tratta di una teologia che cerca di rispondere, su un piano di elaborazione teorica, alla realtà religiosa plurale circostante e di interpretarla. Ma, come si sa, non esiste una teologia universale del pluralismo religioso, poiché ogni riflessione teologica implica una particolare adesione di fede. Il cammino qui proposto si inserisce nell'orizzonte della riflessione teologica cristiana, ma sempre aperto alla prospettiva globale più ampia. Nella misura in cui tale riflessione è animata continuamente dallo spirito del dialogo, essa comporta un'autentica simpatia ed empa-

¹ C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter: le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, Paris 2001, p. 9 (ed. it. *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002).

² J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, p. 34.

³ Questo è oggi il termine più preciso per trattare la questione, nonostante si parli, tradizionalmente, più di teologia delle religioni. In questo lavoro saranno adottati i due termini, il secondo soprattutto per illustrare lo sviluppo storico di tale riflessione teologica.

tia per l'universo dell'alterità. L'esercizio di una teologia cristiana del pluralismo religioso esige una dinamica di accoglienza della differenza, il che presuppone la coscienza viva della contingenza e della fragilità. La grande sfida del dialogo inter-religioso consiste nel riconoscere senza alcuna condizione il valore irriducibile e irrevocabile dell'altro interlocutore, con il quale si instaura la ricerca di una conoscenza mutua e di un reciproco arricchimento.

Nel momento in cui si situa nella prospettiva del pluralismo religioso, la nuova riflessione teologica viene sfidata a superare la concezione che si limita al riconoscimento del pluralismo di fatto e ad avanzare nella concezione di un pluralismo di principio. In quest'ultima direzione, la teologia inizia a riconoscere e ad affermare la ricchezza e il senso che la pluralità delle religioni raggiunge nel misterioso piano divino per l'umanità. Seguendo questa linea di riflessione, il pluralismo religioso viene accolto positivamente, poiché esprime "tutte le ricchezze dell'infinita e multiforme sapienza di Dio"⁴. Ancor prima che gli esseri umani si ponessero alla ricerca del mistero di Dio, questo stesso mistero già li aveva abbracciati nella sua infinita misericordia. La realtà di questo pluralismo religioso trova così "il suo fondamento principale nella sovrabbondante ricchezza e varietà delle automanifestazioni di Dio all'umanità. L'iniziativa divina di autocomunicarsi, 'molte volte e in diversi modi', e la sua 'ricezione' e codificazione in diverse tradizioni sono all'origine della pluralità delle religioni"⁵.

Il riconoscimento del pluralismo di principio e l'apertura

⁴ SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *L'atteggiamento della Chiesa cattolica di fronte ai seguaci di altre religioni, riflessioni e orientamenti di Dialogo e Missione*, n. 41.

⁵ J. DUPUIS, *op.cit.*, p. 469. I teologi asiatici sono stati i pionieri in questo riconoscimento del pluralismo di principio. In un bel documento dei vescovi dell'India, del 1969, si affermava: "Le altre religioni non sono muri da attaccare o abbattere. Costituiscono una casa dello Spirito che noi ancora non abbiamo visitato; sono ricettacoli della Parola di Dio che noi abbiamo scelto di ignorare". Cfr. anche F.A. MACHADO, *Diventare un'autentica chiesa locale: fare teologia nell'Asia del Sud*, in AA.Vv., *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001, p. 169.

ad esso non avvengono senza resistenze e difficoltà. Soprattutto in questi tempi di esasperazione delle identità e di radicalizzazione etnocentrica, numerosi ostacoli vengono contrapposti allo sforzo teologico di pensare il pluralismo religioso in forma più ricca e aperta. Il dato del pluralismo provoca una crisi nelle strutture di plausibilità che cercano di assicurare il *nomos* delle identità singolari e delle comunità di senso. La sua incidenza sui sistemi di fede suscita insicurezza intellettuale ed affettiva, nella misura in cui rompe le dighe di protezione territoriale e sollecita l'allargamento delle frontiere. Il rifiuto della relativizzazione e della desostanzializzazione dei contenuti religiosi suscita il desiderio di maggior sicurezza, di stabilità e di consolidamento, provocando così reazioni difensive e/o offensive contro l'universo dell'alterità.

Nell'affrontare la questione del pluralismo religioso, in un'opera classica di sociologia della religione, Peter Berger ha dimostrato come la situazione pluralista abbia generato non solo l'"era dell'ecumenismo", ma anche l'"era delle riscoperte delle eredità confessionali"⁶. Davanti alla situazione di incertezza provocata sia dal pluralismo che dal timore di relativizzazione ad esso collegato, si tende in alcuni casi a concentrarsi sulle differenze confessionali, come forma di garanzia per il mantenimento dell'identità minacciata. Una simile preoccupazione appare in modo evidente nella dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede⁷. Nella logica della difesa dell'identità si inserisce perfettamente la distinzione stabilita dalla dichiarazione fra fede teologica e credenze (DI 7) e la negazione del pluralismo religioso di principio (DI 4)⁸.

⁶ P. BERGER, *O dossel sagrado*, Paulinas, São Paulo 1985, p. 185 (ed.it. *La sacra volta. Elementi di una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano 1984).

⁷ Qui richiamata con la sigla DI.

⁸ Secondo la dichiarazione *Dominus Iesus*, la fede teologica consiste nell'"accoglienza della verità rivelata da Dio Uno e Trino"; mentre "la credenza nelle altre religioni traduce l'esperienza religiosa ancora alla ricerca della verità assoluta e priva ancora dell'assenso a Dio che si rivela" (DI 7). Si tratta di una distinzione che conferma l'adesione alla teo-

In senso diverso, il cammino del dialogo proposto dalla teologia del pluralismo religioso implica non solo il riconoscimento della differenza originale che contraddistingue le diverse tradizioni religiose, ma anche la loro ricchezza, in quanto realtà veramente preziose. Si deve rendere onore a questa alterità nella sua specificità caratteristica. E onorare l'alterità significa essere capaci di riconoscere il valore e la plausibilità di un pluralismo religioso di diritto o di principio. Questa sfida è stata accolta in modo vitale dalla teologia del pluralismo religioso e appare come un cammino di arricchimento per un ampliamento di orizzonti della teologia della liberazione.

1. La teologia della liberazione a confronto con il pluralismo religioso

La teologia della liberazione nasce attorno al 1968 alla ricerca di una duplice fedeltà: al Dio della vita e al popolo latinoamericano. Nasce come un nuovo modo di fare teologia, intesa come una "riflessione critica sulla prassi storica alla luce della Parola"⁹. L'attenzione fondamentale di questa teologia si dirige al divenire storico dell'umanità, che viene situato nell'orizzonte salvifico. Si rompe con l'idea di due storie, una sacra e l'altra profana, che corrono parallele, e si mette in rilievo l'unità di una sola storia che ha come fine Cristo. Secondo la teologia della liberazione, l'azione salvifica di Dio è presente in tutto il processo storico che lavora a favore della dignità dell'essere umano.

La dinamica di pensiero della teologia della liberazione viene illuminata dalla prospettiva del povero e della sua liberazione. Dal momento che ogni essere umano è il "tempio

logia della compimento che cerca di definire in modo preciso la differenza sostanziale fra il cristianesimo e le altre religioni.

⁹ G. GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*, Vozes, Petrópolis 1975, p. 26 (la versione originale, in spagnolo, è del 1971; ed. it. *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972).

vivo di Dio", è nell'incontro e nell'impegno con lui e con il suo divenire storico che si realizza l'incontro con Dio¹⁰. Ma decisivo è l'incontro con il povero e con l'oppresso, poiché questi sono i privilegiati del regno di Dio. Secondo la visione della teologia della liberazione, la crescita del regno di Dio avviene mediante il processo storico di liberazione, il che non significa che questo processo esaurisca la realtà del Regno, che è anzitutto un dono¹¹.

Come si può constatare, la teologia della liberazione conferisce un posto molto importante alla storia come luogo della rivelazione del mistero di Dio, come pure al povero quale destinatario privilegiato della sua azione. Non si può negare nella teologia della liberazione la presenza del mondo dell'altro¹², ma questo altro è concentrato nella figura del povero, dell'oppresso e delle classi sfruttate. Non rientra negli interessi immediati della teologia della liberazione, soprattutto nelle due prime decadi della sua affermazione, un'apertura più netta nei riguardi della questione delle altre tradizioni religiose. Nella sua tesi di dottorato, realizzata nel 1969, il teologo Leonardo Boff trattò il tema in uno dei capitoli del suo lavoro: "la Chiesa come sacramento e le religioni della terra"¹³. Basandosi sulla riflessione di H.R.Schlette, L.Boff met-

¹⁰ *Ibid.*, p.162.

¹¹ *Ibid.*, p.155. Come indica Jon Sobrino, "la teologia della liberazione prende molto sul serio la dimensione essenzialmente storica del regno di Dio. Questo significa che non lascia la sua apparizione per la fine della storia, anche se la sua pienezza si mostrerà solo alla fine, ma insiste sulla sua realizzazione attuale nel presente della storia (J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, Vozes, Petrópolis 1994, p. 69; ed. it. *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1990).

¹² G. GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, Vozes, Petrópolis 1981, p. 69 (ed. it. *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981).

¹³ L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1972, cap. XV. Il capitolo segnalato è stato pubblicato in portoghese nella rivista «Numen» (5, 2001, pp. 13-40) del programma di Licenza in Scienza delle Religioni della UFJF (Università Federale di Juiz de Fora, stato del Minas Gerais, Brasile), accresciuto di un *post scriptum* dello stesso autore.

te in evidenza il significato salvifico delle religioni mondiali come “vie ordinarie” verso Dio e riconosce la presenza della grazia nelle religioni concrete. Questo autore considera le religioni come un fenomeno storico-salvifico e fa notare l'importanza del pluralismo delle religioni. Tale pluralismo non è visto come espressione di confusione o di errore, ma come segno della “ricchezza dell'essere umano, delle sue esperienze e delle sue interpretazioni della realtà, che include la religione come risposta dell'essere umano all'iniziativa salvifica di Dio (...). Così le religioni sono vie ordinarie di salvezza verso Dio basate nella storia della salvezza sacramentale generale”¹⁴. La riflessione di L. Boff, in quest'occasione, ancora era caratterizzata da una certa prospettiva ecclesiocentrica. C'è un riconoscimento della sacramentalità generale delle religioni, ma si rileva ugualmente una sacramentalità speciale che traduce l'esperienza della grazia vissuta in un modo più qualificato in Israele e nel cristianesimo. Per Boff, il cristianesimo tradurrebbe “in modo più perfetto la gloria di Dio e la sua auto-consegna agli esseri umani sia attraverso la potenza, la vittoria e la signoria sulla storia della non-salvezza, sia, allo stesso tempo, attraverso l'abbassamento, la capacità di soffrire e morire, come si è manifestato in Gesù di Nazareth”¹⁵.

¹⁴ L. BOFF, *A Igreja como sacramento e as religiões da terra*, p.10 (L'autore cita l'articolo di Boff da un ciclostilato stampato prima della pubblicazione della traduzione dal tedesco nella rivista brasiliana richiamata nella nota precedente).

¹⁵ *Ibid.*, p. 9. Questa prospettiva ritorna, anche se in modo un poco più sfumato, in altri libri dell'autore: “La grazia di Dio che riempie il mondo ha raggiunto in Gesù Cristo e nella sua comunità (la Chiesa) la sua espressione sacramentale più densa” (cfr. *Id.*, *A graça libertadora no mundo*, Vozes, Petrópolis 1976, p. 148; ed.it. *La Grazia come liberazione*, Borla, Roma 1993); “la Chiesa costituisce (...) un'élite consapevole con una coscienza umana più profonda della realtà salvifica che è presente nel mondo e coinvolge tutti” (cfr. *Id.*, *Teologia do cativo e da libertação*, Vozes, Petrópolis 1976, p. 209; ed. it. *Teologia della cattività e della liberazione*, Queriniana, Brescia 1977). Nel *post scriptum* al capitolo della sua tesi di dottorato, scritto nel 2000, L. Boff riconosce che la sua visione teologica era in quell'epoca “ostaggio della visione cattolica”,

Sotto l'influsso del Concilio Vaticano II (1962-1965), la teologia della liberazione metterà in rilievo la comprensione della Chiesa come sacramento e segno. Come sacramento della salvezza nel mondo, la Chiesa è chiamata a vivere in profonda fedeltà al Vangelo, ponendosi come segno nella storia dei valori fondamentali del regno di Dio e del sogno di Gesù in favore di una società più giusta, fraterna e solidale. Nella teologia della liberazione emerge una prospettiva di “decentramento” della Chiesa, che smette di apparire come luogo esclusivo di salvezza. Ogni dinamica ecclesiale viene letta nel riferimento fondamentale al regno di Dio e orientata all'impegno per l'essere umano, e in particolare per il povero. La Chiesa viene così collocata nell'orizzonte più ampio dell'opera salvifica¹⁶. Pur riconoscendo che tale visione ha aperto una prospettiva nuova nell'impostazione dell'ecclesiologia, si deve notare ancora la permanenza di una certa dinamica ecclesiocentrica in particolari testi di alcuni teologi della liberazione, che può essere letta come esperienza esistenziale di fede, celebrata in una certa comunità, ma che non può essere universalizzata come esperienza oggettiva. Nell'ambito dell'attuale situazione di pluralismo religioso diviene complesso mantenere, per esempio, una terminologia che identifica la Chiesa come punto quasi culminante in cui la presenza del Regno si concentra¹⁷.

ovvero una visione che “ha come dato non discusso che la Chiesa detiene, lei sola, la pienezza dei mezzi di salvezza. Per questo essa rappresenta il culmine insuperato e insuperabile del disegno di Dio”. L. Boff lancia una domanda: in che misura questa visione conserva qualcosa di narcisismo ecclesiale, ovvero di una Chiesa che “vede solo se stessa negli altri”. In realtà, conclude “essa non riconosce l'alterità come alterità”.

¹⁶ G. GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*, cit., pp. 210.213.

¹⁷ Vedere per esempio la riflessione di Clodovis Boff sui gradi di ecclesialità in C. BOFF, *Comunidade eclesial comunidade politica*, Vozes, Petrópolis 1978, p. 56. Secondo C. Boff è necessaria una significativa presenza del Regno perché la Chiesa meriti pienamente il nome di Chiesa: una Chiesa matura e integra, anche se non completa e perfetta, dal momento in cui si trova sempre nella prospettiva della riserva escatologica. Ma questa Chiesa matura, come egli rileva, è “munita della pienezza dei mezzi di salvezza” (cfr. *Ibid.*, p. 56).

Facendo un retrospettiva della teologia della liberazione in queste ultime tre decadi, si constata che l'attenzione preferenziale della riflessione è caduta sulla questione del povero e della sua liberazione. Questi sono stati i temi che l'hanno caratterizzata e resa importante. In nome di questa specificità si è cercato di conservare la fedeltà ai cammini percorsi, anche quando la riflessione teologica indicava la necessità di aprire nuovi orizzonti. A riguardo della teologia della liberazione

ci furono non poche resistenze a incamminarsi su nuove vie, facendo violenza sui temi e riducendoli in qualche modo alla questione dei poveri. È l'impressione che dava in un primo momento, il tentativo di rivitalizzare l'"opzione per i poveri" con la problematica del nero, dell'indio e della donna. O, in modo più esplicito, non riconoscendo la rilevanza di altre prospettive apparentemente non legate alla liberazione, come quella della modernità, quella delle culture o quella delle religioni¹⁸.

Una difficoltà particolare è nata nel campo del rapporto con le religioni. Gli autori che si stanno dedicando al tema della religione popolare nella teologia della liberazione riconoscono che è mancato un impegno significativo in quest'area di interesse, non solo a riguardo della questione ecumenica, ma soprattutto nell'ambito del dialogo con il mondo religioso alternativo del continente¹⁹. Questo non significa che il

¹⁸ C. PALÁCIO, *Trinta anos de teologia na América Latina*, in L.C. SUSIN (a cura), *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*, Loyola/Soter, São Paulo 2000, p. 63.

¹⁹ D. IRRARÁZAVAL, *Vertientes teológicas actuales. Balance desde abajo, adentro, adelante*, in L.C. SUSIN (a cura), *op.cit.*, p. 101. Per Irrarázaval, c'è "un debito ecclesiale" della teologia relativamente alla fede del popolo. Egli sottolinea che "la teologia della liberazione ha preso poco sul serio il complesso e meraviglioso cammino religioso dei nostri popoli", in ID., *Religiões do povo e sua teologia*, in L.C. SUSIN (a cura), *Sarça ardente*, Paulinas/Soter, São Paulo 2000, p. 384. Il teologo Jon Sobrino ha riconosciuto che nella sua opera questo tema è apparso solo in modo molto frammentario, cfr. J. SOBRINO, *Teología desde la realidad*, in L.C. SUSIN (a cura), *O mar se abriu*, cit., p. 169.

tema della religione non sia entrato nel repertorio della teologia della liberazione, ma la riflessione fatta su di esso cercava sempre di evidenziare il suo carattere di ambivalenza. In modo esplicito o più sfumato si cercava, in genere, di mettere in contrasto la religiosità popolare e la fede liberatrice. Si trovano esempi presenti in forma molto evidente nei pionieri della teologia della liberazione²⁰. Una simile tendenza appare con la preoccupazione di riscattare il carattere liberante della religiosità popolare e con lo sforzo di purificarla dai suoi elementi "alienanti" e "oppressivi"²¹. Si tratta di una prospettiva che ha influenzato direttamente alcuni documenti dell'episcopato latinoamericano e altri di Chiese locali. Nel documento di Puebla, i vescovi latinoamericani sottolineano:

Per mancanza di attenzione degli operatori di pastorale e per altri complessi fattori, la religione del popolo mostra in certi casi segni di logoramento e di deformazione; appaiono già surrogati aberranti e sincretismi regressivi²².

La posizione prevalente in questo campo, fondata sulla riflessione teologica del periodo, metteva in rilievo sempre la necessità dell'accoglienza degli elementi di liberazione presenti nella religiosità popolare. Una posizione che si manteneva ancora ostaggio di una prospettiva di apertura limitata all'orizzonte dell'alterità religiosa. Tale questione forse meriterebbe un trattamento teologico più approfondito. Le difficoltà della teologia in rapporto alla religione sono antiche, ma si può indicare un momento importante di demarcazione di tale questione nell'influsso esercitato dal teologo Karl Barth, che ha fissato in modo categorico l'opposizione fra religione

²⁰ A. PIERIS, *El rostro asiático de Cristo, Sígueme*, Salamanca 1991, p. 100.

²¹ J.B. LIBÂNIO, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, Loyola, São Paulo 1987, p. 279.

²² Puebla. *Documenti della III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano*, in *Enchiridion. Documenti della Chiesa latinoamericana*, EMI, Bologna 1995, n. 453.

e rivelazione. Per mezzo di Jean Danielou questa posizione è penetrata nell'ambito cattolico romano, dando inizio a quella che si è soliti chiamare "teologia del compimento". Forse si può intravedere nella difficoltà di certi autori della teologia della liberazione di percepire la positività delle religioni una certa eredità di questa riflessione che ha fatto e ancora fa scuola. Quando la dichiarazione *Dominus Iesus* stabilisce con fermezza la distinzione fra fede teologica e credenza manifesta questa eredità, come pure quando confessa la sua difficoltà a riconoscere il valore della rivelazione nelle altre religioni. Ma anche alcuni teologi della liberazione manifestano una simile difficoltà quando mantengono la distinzione fra esperienza di fede (teologia) e esperienza del sacro (religione). Mentre la prima indicherebbe il cammino di Dio verso gli uomini, la seconda esprimerebbe il cammino degli uomini verso Dio²³. Come si può capire, la sfida su come vivere l'ecclesialità in un'America Latina plurireligiosa continua ad essere un compito aperto.

Soprattutto a partire dagli anni '90, la teologia della liberazione ha iniziato a rispondere in modo più maturo alla sfida dell'accoglienza della diversità. La prima apparizione di questa tematica è avvenuta con gli autori che lavoravano sulla questione indigena e sul tema dell'inculturazione. Nomi importanti, come ad esempio Diego Irrarázaval, Paulo Suess, Xavier Albó, Bartolomeu Meliá, sono stati pionieri nell'affermazione dell'unicità dell'indio come altro, della singolarità della sua esperienza di Dio, della peculiare attenzione richiesta per trattare tale questione nella teologia della liberazione. La nuova riflessione ha aiutato ad ampliare la visione della teologia della liberazione. Si apre allora uno spazio per la comprensione della caratterizzazione etnica, che non può essere ridotta alla questione della classe sociale, cioè per la percezione degli altri livelli dell'oppressione sociale. In sintonia con la riflessione relativa alla questione indigena, altri teologi hanno

²³ J.B. LIBÂNIO, *Religião e teologia da libertação*, in L.C. SUSIN (a cura), *Sarça ardente*, cit., pp. 81-85.

introdotto nella riflessione teologica latinoamericana la problematica dell'inculturazione. Sulla stessa linea aperta dai teologi che lavoravano su tali questioni, può essere menzionato l'apporto dei teologi e pastoralisti che hanno sviluppato la problematica della teologia delle religioni afro in Brasile²⁴.

L'impulso determinante però è venuto dagli sviluppi della spiritualità della liberazione. Con la riflessione e, soprattutto, con la pratica di questa spiritualità si è consolidato un clima indubitabile di apertura e di accoglienza della diversità, di sensibilità verso la gratuità e di disponibilità sempre maggiore al dono di Dio. Un'espressione di questo nuovo momento è stata la realizzazione del I Incontro dell'Assemblea del Popolo di Dio, realizzata a Quito (Equador) nell'anno 1992. In questa importante Assemblea si è consacrata l'idea di "macroecumenismo". Un nuovo termine per esprimere la nuova coscienza di un ecumenismo caratterizzato dall'universalità del popolo di Dio: il popolo di Dio sono molti popoli. Un nuovo ecumenismo che si dispone ad "abbracciare con molte più braccia e molti più cuori il Dio unico e più grande"²⁵. Vale la pena di evidenziare la presenza oggi in Brasile di esperienze e riflessioni più aperte e innovative di macroecumenismo, che ottengono una vivace espressione in autori come Pedro Casaldaliga e Marcelo Barros²⁶.

²⁴ Per maggiori dettagli, cf. F. TEIXEIRA, *A interpelação do diálogo inter-religioso para a teologia*, in L.C. SUSIN (a cura), *Sarça ardente*, cit., pp. 421-429.

²⁵ Cfr. Manifesto del I Incontro dell'Assemblea del Popolo di Dio, in F. TEIXEIRA, *O diálogo interreligioso como afirmação da vida*, Paulinas, São Paulo 1997, p. 150.

²⁶ P. CASALDALIGA, *O macroecumenismo e a proclamação do Deus da vida*, in F. TEIXEIRA, *O diálogo interreligioso*, cit., pp. 31-38; P. CASALDALIGA - J.M. VIGIL, *Espiritualidade da libertação*, Vozes, Petrópolis 1993, pp. 192s (ed. it. *Spiritualità della liberazione*, Cittadella, Assisi 1995); M. BARROS, *O sonho da paz*, Vozes, Petrópolis 1996. Una delle esperienze più innovative in questo campo attualmente in corso in Brasile è legata al nome di Marcelo Barros. Si tratta dell'esperienza di macroecumenismo vissuto e celebrato nel Monastero dell'Assunzione di Goiás, nello stato di Goiânia.

In occasione del lancio della nuova edizione della sua teologia della liberazione, il teologo Gustavo Gutiérrez ha scritto una lunga prefazione dove traccia un bilancio della teologia della liberazione. A suo parere, negli ultimi anni il cammino di questa teologia è stato arricchito da un allargamento di prospettiva. Sottolinea in particolare l'importanza del dialogo stabilito con altre teologie, che ha aiutato ad ampliare "la comprensione del mondo del povero", come pure a captare, comprendere e valorizzare meglio "aspetti del nostro popolo che erano rimasti nell'oscurità di una teoria poco o nulla correlata con la pratica"²⁷. Fra le sfide contemporanee fondamentali per la teologia della liberazione, Gutiérrez indica il pluralismo religioso e il dialogo inter-religioso. Si tratta per lui di una "questione decisiva per la fede cristiana" nel momento attuale. Una sfida che si presenta delicata e complessa, nuova ed esigente²⁸.

2. L'accoglienza del pluralismo religioso nella teologia delle religioni

La teologia delle religioni o del pluralismo religioso costituisce un campo nuovo di riflessione e il suo statuto epistemologico si sta definendo progressivamente. Si tratta di un fenomeno tipico della modernità plurale che provoca la crisi delle "strutture chiuse" e richiede "sistemi aperti di conoscen-

²⁷ G. GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*, Loyola, São Paulo 2000, pp. 13-19 (ed. it. *Teologia della liberazione. Prospettive*. Edizione rivista e corretta, con una nuova introduzione *Guardare lontano*, Queriniana, Brescia 1992). Vedere anche: J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres al centro*, in L.C. SUSIN (a cura), *O mar se abriu*, cit., p. 197.

²⁸ G. GUTIÉRREZ, *Situação e tarefas da teologia da libertação*, in L.C. SUSIN (a cura), *Sarça ardente*, cit., pp. 55-57. Per Gutiérrez, il lavoro teologico dovrà affrontare questo tema, interpretandolo come un segno dei tempi, cercando di discernere in esso "alla luce della fede, il nuovo campo ermeneutico che gli è offerto per pensare la fede e per un parlare di Dio che abbia qualcosa da dire alle persone del nostro tempo" (*Ibid.*, p. 52).

za"²⁹. L'originalità di questa tematica teologica inizia a delinarsi solo nel secolo XX, nel momento in cui la teologia cristiana comincia a far propria la prospettiva di instaurare un particolare rapporto con le altre religioni. Sotto l'influsso delle scienze della religione, che hanno offerto preziosi elementi per un'analisi più obiettiva delle religioni stesse, la teologia cristiana può confrontarsi in modo più positivo con la realtà del pluralismo religioso. La specificità di una teologia delle religioni si traduce nella ricerca della comprensione del significato del pluralismo religioso nei disegni di Dio per l'umanità.

Fra i pionieri che intuirono orizzonti fondamentali per l'inizio di una riflessione più positiva del cristianesimo in relazione alle religioni possono essere messi in evidenza i nomi di Paul Tillich (1886-1965) e Karl Rahner (1904-1984). In un ambiente ancora segnato dalla forte presenza della teologia di Karl Barth, e dalla sua visione pessimistica delle religioni, il teologo Paul Tillich, soprattutto negli anni finali della sua vita, inaugura in ambito protestante una riflessione molto più positiva sul tema. A seguito di un importante viaggio in Giappone, Paul Tillich inizia a svolgere un creativo lavoro teologico a proposito della questione del cristianesimo nell'incontro con le religioni mondiali. Questo lavoro ha inizio attorno all'anno 1961. In un testo sul significato della storia delle religioni per il teologo sistematico³⁰, Tillich mette in questione l'approccio barthiano alla religione che finisce per provocare la scissione fra la vera religione (*vera religio*) e le false religioni (*religiones falsae*). Per Barth solo il cristianesimo sarebbe abitato dall'autentica espe-

²⁹ P. BERGER, *Rumor de anjos*, Vozes, Petrópolis 1997, p. 45 (ed. it. *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, il Mulino, Bologna 1995).

³⁰ P. TILlich, *Il futuro delle religioni*, Queriniana, Brescia 1970, pp. 117-137 (la versione originale è del 1966). Purtroppo, Tillich non ebbe tempo sufficiente per elaborare una riflessione più sistematica sul dialogo inter-religioso, poiché morì poco dopo. La sua intenzione era di rinnovare tutta la sua teologia sistematica sulla base di questa nuova sfida.

rienza della rivelazione. Le altre religioni esprimerebbero solamente il tentativo umano e inconsistente di raggiungere Dio. Reagendo a tale prospettiva, Tillich rileva che “le esperienze di rivelazione sono universalmente umane” e che la dinamica della rivelazione abita in tutte le religioni³¹. In un altro testo sul dialogo fra cristiani e buddisti, Tillich riprende la sua argomentazione, rinforzando l’idea che il dialogo fra le religioni può avvenire realmente solo quando si riconosce il valore della convinzione dell’altro e che questa “si fonda su un’esperienza di rivelazione”³².

Nell’ambito cattolico sarà la presenza di Karl Rahner a rompere i limiti di una riflessione ristretta sulla relazione del cristianesimo con le altre religioni. Tracciando una differenza sostanziale rispetto alla teologia del compimento difesa da teologi come Danelou e Henri de Lubac, il teologo Karl Rahner indica che le diverse religioni non presentano solo elementi di una credenza naturale in Dio, ma portano con sé “tracce sostanziali soprannaturali della grazia donata da Dio all’uomo in Gesù Cristo”³³. Nello spazio aperto da questo rinnovamento teologico apparirono i primi tentativi sistematici di porre la questione di una teologia delle religioni, come è il caso del libro di Heinz Robert Schlette, *Le religioni come tema della teologia*, pubblicato nel 1963³⁴.

³¹ *Ibid.*, p. 118.

³² *Id.*, *Le christianisme et les religions*, Aubier, Paris 1968, p. 133.

³³ K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in *Id.*, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1975, p. 545. Questa tesi di Rahner riapparirà nel decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II: “Gli elementi di verità e di grazia presenti nel cuore e nello spirito degli uomini o nei riti e nelle culture particolari dei popoli non solo non si perdono, ma vengono purificati, elevati e perfezionati per la gloria di Dio” (cf. AG n. 9).

³⁴ Cfr. ed. it. H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968. Con questo autore si introduce nella riflessione la presente distinzione: le religioni come vie legittime e ordinarie di salvezza e la Chiesa come cammino straordinario di salvezza. Questa tesi, che aveva incontrato una viva resistenza nell’aula conciliare, sarà

La teologia delle religioni nascente seguirà un itinerario segnato da una grande diversità di prospettive. Si tende in generale a sintetizzare queste prospettive in tre grandi linee: esclusivismo, inclusivismo e pluralismo, nonostante la terminologia trovi resistenza fra certi autori. Non è qui il momento di approfondire ciascuna di esse, cosa che è già stata realizzata ampiamente nella riflessione sul tema³⁵. Ciò che importa in questo momento è cercare di cogliere il movimento di apertura della riflessione teologica verso il pluralismo religioso. La provocazione più significativa è venuta dalla prospettiva pluralista, ad esempio con John Hick e Paul Knitter. Essi reagiscono soprattutto ai teologi inclusivisti, che pur riconoscendo i valori spirituali delle altre religioni, continuano ad affermare, anche se implicitamente, la superiorità finale del cristianesimo. Sintetizzando la posizione pluralista, Hick rileva che la sua peculiarità si trova nel riconoscimento della “validità di tutte le religioni mondiali come ambiti autentici di salvezza/liberazione, i quali non sono segretamente dipendenti dalla croce di Cristo”³⁶.

Senza misconoscere tutta la complessità che implica il tema, c’è oggi un gruppo di teologi cattolici che cercano di rispondere positivamente alla sfida posta al cristianesimo dalla diversità delle religioni, senza rompere radicalmente con l’inclusivismo, ma accettando l’interlocuzione feconda con il pluralismo. In maniera ancora più precisa, si tratta di teologi che esprimono la loro insoddisfazione davanti al modo

sostanzialmente invertita nell’esortazione apostolica *Evangelii nuntian- di* di Paolo VI (cf. EN n. 80).

³⁵ Per una sintesi cf. F. TEIXEIRA, *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo 1995.

³⁶ J. HICK, *A metáfora do Deus encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000, p. 121. E continua: “quelli che fra di noi difendono questa posizione lo fanno perché essa ci sembra più realista, in termini religiosi, delle alternative più antiche. Vediamo infatti che dentro ciascuna delle grandi tradizioni, in quello che esse hanno di meglio e più o meno nella stessa proporzione, si realizza la trasformazione salvifica della vita umana...” (*Ibid.*, p. 122).

di riflettere sul tema sia nell'orizzonte dell'inclusivismo cristocentrico che nell'orizzonte del pluralismo teocentrico. Fra gli autori più significativi di questa nuova prospettiva si possono elencare: Jacques Dupuis, Christian Duquoc, Claude Geffré, Edward Schillebeeckx, Andrés Torres Queiruga, Joseph A. Di Noia, John B. Cobb, David Tracy, Michael von Bruck (fra gli europei e gli americani)³⁷; Michael Amaladoss, Raimundo Panikkar, Aloysius Pieris, Felix Wilfred (fra gli indiani)³⁸. Questo nuovo modello di riflessione teologica sul pluralismo religioso riceve una nomenclatura diversificata. Si parla di "inclusivismo aperto", "inclusivismo mutuo", "inclusivismo reciproco", "pluralismo ricettivo", "pluralismo inclusivo", ecc. Ma in comune si condivide, in genere, la stessa convinzione sul valore del pluralismo di principio e del carattere irriducibile e irrevocabile delle tradizioni religiose.

La sfida dialogica dell'accoglienza di un pluralismo di principio appare in molti autori della teologia delle religioni. Si può constatare che questo tema ha avuto un'espressione più vivace dove la tradizione cristiana si trova in una situazione di minoranza consapevole, come nel caso dell'India. I teologi asiatici sono stati i pionieri in questa riflessione e il loro influsso si è fatto sentire in modo significativo nei documenti della Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche (FABC).

³⁷ Un buon approccio agli sviluppi attuali della teologia delle religioni si può trovare nell'opera di M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un oecuménisme chrétienne du pluralism religieux: jalons pour une théologie chrétienne du pluralism religieux*, Cerf, Paris 2001 (soprattutto pp. 317-629).

³⁸ Si deve mettere in rilievo la resistenza opposta dai teologi asiatici allo schema occidentale di classificazione della teologia delle religioni in esclusivista, inclusivista e pluralista. Per loro, questo schema è molto semplicistico e riduttivo. Si veda per esempio la critica formulata da A. PIERIS, *Liberación, inculturación, diálogo religioso: un nuevo paradigma desde Asia*, Verbo Divino, Navarra 2001, p. 259. Per i teologi indiani, in particolare, lo schema inclusivista che tende a porre in relazione il valore salvifico delle religioni con la fede implicita in Gesù Cristo non ottiene grande accoglienza, dal momento che non corrisponde all'esperienza reale vissuta dai credenti di altre tradizioni. Cf. G. GISPERSAUCH, *La teologia indiana dopo il Vaticano II*, in «Rassegna di Teologia» 42 (2001), p. 24.

Fra i teologi indiani Raimon Panikkar è stato uno dei pionieri in questa valutazione positiva del pluralismo religioso; già da molto tempo egli difende il pluralismo di diritto. Per Panikkar non si può cogliere la ricchezza dell'esperienza umana ignorando o negando la realtà della diversità; per lui "il pluralismo è una delle esperienze più arricchenti che la coscienza umana possa realizzare", poiché essa favorisce la percezione dell'importanza dell'accoglienza della contingenza³⁹.

Nell'ambito del magistero cattolico, i primi segni di apertura in questa direzione si sono avuti con le riflessioni prodotte dalla FABC, nata nel 1970. Fin dalla Prima Assemblea Plenaria della FABC, realizzata a Taiwan nell'aprile del 1974, i vescovi asiatici hanno posto in evidenza la positività delle altre tradizioni religiose nel piano divino della salvezza, in quanto portatrici di un "patrimonio di esperienze religiose". Tale tendenza di apertura sarà affermata nei documenti posteriori di questa federazione e degli organismi ad essa connessi. Si rileva che preoccupazioni costanti della FABC sono l'apertura al pluralismo religioso e il suo rapporto con la storia della salvezza. Si parla di "pluralismo ricettivo", per indicare la dinamica inter-relazionale e di complementarità che è operante fra le religioni nell'unico piano di salvezza. Per il magistero asiatico, la varietà delle culture e delle religioni è vista come "manifestazione dell'infinita ricchezza del Dio di tutti gli uomini", che durante tutta la storia ha ricoperto di attenzioni e di cure il cammino diversificato dei popoli. Riprendendo questa stessa sensibilità, nel 1984 il breve documento dell'allora Segretariato per i Non Cristiani⁴⁰ introdurrà in ambito più ufficiale questa posizione di grande apertura alla realtà del pluralismo religioso, dando rilievo alla visione dell'immanenza universale di Dio nel mondo.

³⁹ R. PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos*, Albin Michel, Paris 1998, p. 166. Vedere anche: ID. *Sobre el dialogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca 1990, pp. 17-94.

⁴⁰ Cfr. sopra, nota 4.

3. Teologia della liberazione e teologia delle religioni: peculiarità e convergenze

Una delle più importanti sfide affrontate dall'Associazione Ecumenica dei Teologi del Terzo Mondo (EATWOT) è stata quella di creare più vicinanza e dialogo fra teologia della liberazione e teologia delle religioni. Di fatto, mentre la teologia della liberazione era più centrata sulla questione dei poveri, della sofferenza e dell'ingiustizia, la teologia delle religioni cercava di rispondere alla sfida del pluralismo religioso. Nei primi dieci anni della sua esistenza, questa associazione teologica era più sotto l'influsso della teologia della liberazione. Allo stesso modo vale la pena ricordare che i teologi della liberazione hanno influenzato notevolmente molti teologi delle religioni. La nuova generazione dei teologi indiani, che ha segnato lo sviluppo della riflessione sul pluralismo religioso, ha subito un grande influsso sia del Vaticano II che della teologia della liberazione. Questi teologi "hanno accolto con particolare interesse i nuovi modelli di pensiero teologico e di prassi pastorale dell'America latina. Subito dopo il Concilio, Gustavo Gutiérrez diviene un nome familiare e il suo testo fondamentale sulla teologia della liberazione (del 1971) trova un'avida accoglienza"⁴¹. Durante la decade degli anni '80, avverrà un nuovo sviluppo nel EATWOT contrassegnato da una presenza più significativa della linea di riflessione propria dei teologi asiatici e dalla loro preoccupazione per la questione del pluralismo religioso, dell'inculturazione e del dialogo fra le reli-

⁴¹ G. GISPERT-SAUCH, *op.cit.*, p. 11. Per uno studio più dettagliato sull'itinerario della teologia india cfr. J. KUTTIANIMATTATHIL, *Practice and Theology of Interreligious Dialogue. A critical Study of the Indian Christian attempts since Vatican II*, Kristu Jyoti Publications, Bangalore 1995 (si tratta di una tesi di dottorato difesa alla Pontificia Università Gregoriana di Roma). Un influsso simile si è avuto fra gli altri teologi della liberazione, come Paul Knitter: "La teologia della liberazione è diventata per me non un mero 'nuovo metodo', ma l'occasione per comprendere il significato della religione e dell'essere discepolo fedele di Gesù" (cfr. P. KNITTER, *Una terra molte religioni*, Cittadella, Assisi 1998, p. 29).

gioni. La teologia della liberazione è uscita arricchita dall'incontro con questa nuova presenza. Oggi si coglie più facilmente la specificità delle caratteristiche proprie delle teologie asiatica, latinoamericana e africana, ma si mette in discussione una settorializzazione stagna e rigida delle loro sfide⁴².

Quello che si sta constatando in questi ultimi anni è l'urgente necessità di una maggiore interazione fra la teologia della liberazione e la teologia delle religioni. Come ha ben sottolineato Paul Knitter:

i teologi della liberazione stanno comprendendo che la liberazione economica, politica e soprattutto nucleare è un compito troppo grande per un'unica nazione, cultura o religione. Diviene necessario condividere, in ambito interculturale e inter-religioso, la teoria e la prassi della liberazione. E i teologi delle religioni stanno percependo che un dialogo fra le religioni che non promuova il benessere di tutta l'umanità non è un dialogo religioso⁴³.

Veniva lanciata una duplice sfida. Da un lato, l'importanza dell'ampliamento dei confini regionali della teologia della liberazione e del coinvolgimento del movimento di liberazione con le altre religioni; dall'altro, l'importanza per la teologia delle religioni di mantenere sempre accesa l'opzione per gli impoveriti e gli esclusi, prendendo seriamente in considerazione la questione della povertà e dell'oppressione⁴⁴. Non si

⁴² Come ha sottolineato Gustavo Gutiérrez "occorre evitare la tentazione di classificare, che consiste nella distribuzione di tali sfide ai vari continenti: quella della modernità al mondo occidentale; quella della povertà all'America Latina e all'Africa; quella del pluralismo religioso all'Asia", in G. GUTIÉRREZ, *Situação e tarefas da teologia da libertação*, in L.C. SUSIN (a cura), *Sarça ardente*, cit., p. 77.

⁴³ P. KNITTER, *A teologia católica das religiões numa encruzilhada*, in «Concilium» 203 (1986), p. 111.

⁴⁴ Giustamente Knitter ha rilevato che come la teologia della liberazione non può relativizzare nel suo metodo l'attenzione da dare al contesto culturale e religioso globale, la teologia delle religioni, a sua volta, deve stare attenta all'esperienza comune e umana della sofferenza come "kairos ermeneutico per l'incontro inter-religioso". Cfr. Id., *Una terra molte religioni*, cit., p. 109 (e anche pp. 33.37.146); Id., *Per una teologia della libera-*

può negare l'originalità e la ricchezza che ispirano la riflessione di queste due teologie. Esse sono fra le espressioni più creative e rivitalizzanti che costellano l'orizzonte del pensiero teologico contemporaneo, e che cercano di rispondere ad alcune fra le questioni che più sfidano le Chiese e le religioni nel tempo attuale: la realtà dolorosa di tanti poveri, la ricchezza della dinamica culturale molteplice e la diversità delle religioni.

Forse la convergenza più profonda che lega la teologia della liberazione con la teologia cristiana delle religioni è la stessa passione per l'orizzonte più ampio del regno di Dio. Queste teologie non si stancano di affermare la loro speranza e la loro lotta in favore di una dinamica che ponga al centro il Regno. Nella prospettiva di un pluralismo di principio si rafforza la chiave ermeneutica della presenza universale del Mistero in tutta la creazione e la storia. La missione ecclesiale non perde il suo posto, ma viene ridefinita nella prospettiva della centralità del Regno. La testimonianza rimane essenziale, ma intesa sempre nella dinamica di un "interscambio di doni". I cristiani non hanno motivo di tacere agli altri la loro esperienza di incontro con il Signore, la gioia di questo "mistero di amore". Tale desiderio di condividerlo con gli altri deve però essere motivato da questo stesso amore. La testimonianza autentica non si compie per un obbligo o per un "mandato ricevuto". Una testimonianza realizzata con tali basi provoca, al contrario, la crisi e il discredito della Chiesa stessa. E ciò che è fondamentale non è lo stimolo per il cambiamento della religione, ma per il cambiamento di prospettiva di vita: da una vita autocentrata ad una vita centrata nel mistero di Dio. Da qui deriva la conversione più profonda che orienta tutti verso il mistero di Dio.

La strada percorsa da settori importanti della teologia delle religioni non è stata quella di escludere il riferimento specifico a Gesù Cristo, ma di porre in discussione un "cristocentrismo che non è cristiano", e che finisce per assolutizzare il cristianesimo⁴⁵. L'"esperienza di Gesù", la presenza viva

zione delle religioni, in J. HICK - P. KNITTER, *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994, pp. 314-318.

⁴⁵ A. GESCHÉ, *O cristianismo e as outras religiões*, in F. TEIXEIRA (a cura), *Diálogo dos pássaros*, Paulinas, São Paulo 1993, pp. 56-57.

del suo "mistero", che ha toccato i suoi primi discepoli, continua oggi a interpellare gli esseri umani in vista di un orizzonte alternativo per affermare la vita. Il teologo indiano George Soares Prabhu, morto prematuramente, ha lavorato in modo ammirevole sul valore dell'esperienza e del significato di Gesù per i cristiani dell'India, cosa che vale sostanzialmente anche per l'America Latina. La sua preoccupazione si concentra sul significato di Gesù, e non sulla "struttura del suo essere"; sul "mistero di Gesù", e non sui "meccanismi" utilizzati per spiegare questo mistero. La cristologia tradizionale ha finito per concentrarsi troppo su tali meccanismi e "ha soffocato" e "indebolito" il mistero che dà vita. La comprensione di Gesù, che emerge come sfida per il Terzo Mondo ed è aperta alla dinamica dialogica, deve essere animata dalla dialettica del Gesù della fede e dal grido per la vita:

Gesù è un nome salvifico per il Mistero Assoluto di cui lui ha fatto esperienza per noi. Ma l'inesauribile Mistero Assoluto ha, come insegna l'induismo, un migliaio di nomi salvifici (...). Tutti questi nomi ci parlano dell'incredibile ricchezza dell'esperienza religiosa dell'umanità, che riunisce forme di religiosità abbondanti quanto i fiori di una foresta. Voler disputare sulla superiorità di uno o dell'altro fra questi si rivelerà né fattibile, né saggio. Veramente il problema dell'unicità di Cristo, in quanto tema di discussione nella teologia oggi, sembrerà, a mio parere, come un problema accademico di piccolo significato (...). In Asia, almeno, è Dio e non Cristo colui che rimane sempre al centro. Questo forse è dovuto al fatto che gli asiatici non hanno prodotto cristologie di rilievo, ma molte teologie: la vera "unicità" di Cristo è l'unicità del cammino della solidarietà e della lotta (un cammino che non è né maschile, né femminile) che Gesù ha indicato come via verso la Vita. Noi "seguiamo" Gesù lungo questo cammino perché abbiamo avuto esperienza del Mistero Assoluto in lui e crediamo che il suo è veramente il cammino che conduce alla Vita. Invitiamo altri a percorrerlo con noi e a condividere l'esperienza che abbiamo vissuto, senza affermare che è l'unico cammino o il migliore⁴⁶.

⁴⁶ G.S. PRABHU, *The Jesus of Faith*, ciclostilato, Pune (India), pp. 27-28.

Come sfida aperta si inserisce l'esigenza di un'accoglienza più decisa della simbologia inter-religiosa del regno di Dio, inteso come "mistero che suscita una relazione profonda fra tutte le religioni senza legarsi in modo esclusivo a nessuna di esse"⁴⁷. Accettando questa simbologia, si accoglie allo stesso tempo la realtà e il valore dell'alterità, che rende ogni tradizione un mistero di incommensurabilità che non può essere smiuito nel suo significato più profondo. Questo mistero della differenza è presente in ogni dinamica inter-personale. Come rileva la poetessa Lya Luft, c'è uno "spazio di silenzio insuperabile anche nel più intimo degli amori"⁴⁸. Un silenzio di incommensurabilità che preserva anche la specificità di ogni tradizione religiosa. La presenza e la consapevolezza di questo enigma non ostacolano però la sfida del dinamismo dialogico. L'altro è unico, un mistero, ma che ugualmente invita all'incontro ed è disponibile all'apprendistato della differenza.

Questa comune passione per il Regno, che spinge all'esercizio dell'alterità, è anche richiamo ad una dinamica radicale di compassione, che cerca l'affermazione della vita e della giustizia per tutti. In favore di una "ecumene della compassione", il teologo Johann B. Metz ha espresso in modo felice la ragione d'essere del discorso teologico: "il discorso su Dio può essere universale, cioè significativo per tutti gli esseri umani, solo se, nel suo nucleo, traduce un discorso su un Dio sensibile alla sofferenza degli altri"⁴⁹.

⁴⁷ M.M. QUATRA, *Regno di Dio e missione della Chiesa nel contesto asiatico: uno studio sui documenti della FABC (1970-1995)*, Tesi di dottorato in Missiologia, Facoltà di Missiologia, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, p. 325.

⁴⁸ L. LUFT, *Mar dentro*, Arx, São Paulo 2002, p. 30.

⁴⁹ J.B. METZ, *La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso*, in «Revista Latinoamericana de Teología» 19 (2002), p. 27.

SPIRITUALITÀ DEL PLURALISMO RELIGIOSO: UN'ESPERIENZA SPIRITUALE EMERGENTE

di JOSÉ MARÍA VIGIL

Pluralismo religioso, dialogo interreligioso, teologia pluralista delle religioni... sono ormai «argomenti di moda». Da un certo tempo a questa parte è incalcolabile il numero di pubblicazioni e attività di dialogo che si realizzano attorno a questi temi. Non si può più rendere conto dell'attuale situazione religiosa dell'umanità senza evidenziare questa «nuova coscienza» che si è diffusa rapidamente in tutto il globo. E, come dice John Hick, è una coscienza molto recente, che è emersa pienamente nel tempo della generazione attuale¹. Viene appena da ieri, ma riempie già il mondo. E tutto sembra indicare che «è venuta per restare»...

Ma che cosa produce questi nuovi «stati di coscienza» che nascono e si diffondono inaspettatamente in tutta l'umanità? Si tratta, senza dubbio, di una «nuova esperienza spirituale». Le grandi correnti teologiche, i grandi movimenti o trasformazioni culturali non si producono normalmente in risposta a un'idea di qualche pensatore geniale, ma obbediscono a nuovi stili di vita spirituali ai quali l'umanità – o qualche settore significativo di essa – si vede esposta. Lo Spirito è dietro questi fenomeni, sostenendo, guidando, spronando. E gli spiriti più pronti dell'umanità captano tale presenza del vento e spiegano le loro vele lasciandosi condurre...

Oggi viviamo questa nuova esperienza spirituale. C'è uno Spirito nuovo, che ci circonda, che ci sfida, quasi ogni giorno, in una moltitudine di gesti, di riflessioni, di nuove pratiche...

¹ «In Western Christianity this pluralistic consciousness has only emerged during the lifetime of people now living...», in J. HICK, *God has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 7.

Siamo in un momento di trasformazione. Siamo passando dal cristocentrismo al pluralismo. C'è paura, resistenza... e al tempo stesso attrazione, chiarezza e perfino un'evidenza che si va imponendo lentamente ma irresistibilmente... È un *kairòs*, un punto di svolta importante, che introduce cambiamenti molto profondi: una nuova epoca che succederà a diciannove secoli di esclusivismo e ad appena uno di cristocentrismo...

È molto importante, quindi, essere attenti a questo *kairòs*. Bisogna seguire le tracce dello spirito che lo anima, per discernerlo e assecondarlo. E proprio tale è l'obiettivo di questo breve testo. Vuole essere un semplice tentativo di captare e sistematizzare questo Spirito o «spiritualità del pluralismo religioso» che cresce in noi. Quali saranno quindi i suoi tratti più importanti? Descriviamo i principali.

Pluralismo di principio contro il vecchio pluralismo di fatto

Nel vissuto del credente semplice, le altre religioni non esistevano nemmeno. Restavano fuori dalla portata della sua percezione. E in secondo luogo perché, nel caso in cui fossero percepite, venivano considerate una realtà negativa. Dio aveva manifestato a noi esseri umani la sua volontà, la sua offerta di salvezza, aprendoci la strada verso di Lui, che era la «nostra» religione, ma succedeva che altri popoli venivano confusi con superstizioni religiose che soppiantavano per loro il ruolo della vera e unica religione, la nostra.

Questa visione si ritrovava in tutte le religioni. Tutte quant'esse si consideravano «la religione», l'unica, la vera, rispetto alle altre, le «religioni false», che erano creazioni umane, «credenze», superstizioni o magari perfino culti diabolici. La pluralità di religioni era dunque un fatto deplorabile, un fatto negativo; era un pluralismo che c'era «di fatto», ma che non era volontà di Dio, non era un «pluralismo di diritto».

Ebbene, questo è ciò che è cambiato. Un nuovo spirito si diffonde per l'umanità. Gli esseri umani hanno ora un'altra

percezione. Percepiscono le religioni con un'altra sensibilità. Anche le religioni fanno parte del capitale più prezioso dei popoli. Costituiscono la loro identità, per cui non può essere un male che ci siano molte religioni. Non sembra più accettabile pensare che esista una religione buona e vera, e che le altre siano cattive e false. No, «tutte le religioni sono vere». Perché Dio ama tutti i popoli. Dio li ha creati, e ognuno di essi, con la propria identità, religione e cultura, è opera delle sue mani, bagliore irripetibile della sua luce multicolore.

I credenti percepiscono ora il pluralismo religioso non come un fatto deplorabile, ma come una volontà positiva di Dio. Non più come un pluralismo «di fatto», ma come un pluralismo amato da Dio, di diritto, «di diritto divino». «Pluralismo di principio» si suole dire in teologia.

Ciò significa un cambiamento radicale di atteggiamento rispetto alla pluralità delle religioni: ora si tratta di un atteggiamento positivo, di deferenza e di rispetto, che vede in loro un'opera di Dio. E significa anche un cambiamento di immagine di Dio stesso: prima credevamo in un Dio che aveva scelto un popolo e si era disinteressato degli altri; ora percepiamo l'immagine di un Dio più universale, che non si limita né si lega a un popolo, ma che è in rapporto con tutti i popoli...

Una grande sfiducia verso gli atteggiamenti di privilegio o di esclusività

Vi è una crescente percezione nella coscienza dell'umanità che gli atteggiamenti di «esclusivismo» religioso sono irrealizzabili e ingiustificati. Un numero sempre maggiore di fedeli religiosi moderni, di qualsiasi religione, percepisce, come per un sesto senso, anche senza sapersi spiegare razionalmente il perché, che la propria religione non può essere «l'unica vera». Non si accetta più il vecchio esclusivismo secondo cui «al di fuori della nostra religione non c'è salvezza».

Questo cambiamento significa anche una trasformazione sia dell'immagine che abbiamo della nostra religione, sia del-

l'immagine stessa di Dio. Della nostra religione non pensiamo più che sia l'unica vera, e Dio non lo percepiamo come «nostro», ma di tutti i popoli e di tutte le religioni.

Il rifiuto che, verso la metà del secolo scorso, divenne comune contro l'esclusivismo, si sta oggi estendendo nell'ambito teologico anche all'inclusivismo. Sempre più credenti sentono che l'inclusivismo non è altro che una forma di esclusivismo, una forma stemperata e con aspetti meno prepotenti, ma pur sempre esclusivismo. Come affermava Hans Küng a proposito della teoria inclusivista di Rahner dei «cristiani anonimi», è una forma molto educata di conquistare e sottomettere l'altro con un abbraccio. L'inclusivismo, che è ancora la posizione ufficiale, ha i giorni contati di fronte all'irruzione di questa spiritualità del pluralismo religioso.

In questo stesso senso, un'altra categoria che comincia a essere rifiutata è quella della «elezione». Si tratta di una categoria che è anche biblica, radicata nel Primo (Antico) Testamento, e fatta propria anche dal Nuovo Testamento. L'«elezione» di Abramo, il popolo «eletto»... Ancora qualche anno fa, il noto biblista Gerhard Lohfink avanzava una brillante giustificazione delle ragioni per cui «Dio ha bisogno di un popolo suo», e ragionava teologicamente su come «questo popolo concreto è Israele»². Tutta una «costellazione di grandezze: luogo conveniente, momento propizio e persone adeguate» mostravano la profonda convenienza della scelta di Israele da parte di Dio, scelta che «è come un anticipo del mistero dell'incarnazione del figlio di Dio in quel popolo»³.

In Torres Queiruga, uno dei teologi che hanno dimostrato particolare interesse al tema del pluralismo religioso, ci sembra di osservare un'evoluzione significativa: dieci anni fa ten-

tava ancora di giustificare teologicamente il concetto di elezione; nel suo ultimo testo di nostra conoscenza propone l'abbandono puro e semplice della categoria di elezione⁴. Ma non sono i teologi che scoprono per noi l'inadeguatezza di questo concetto; è piuttosto la nuova spiritualità emergente del pluralismo religioso che fa sì che percepiamo oggi tale inadeguatezza, e i teologi sono coloro che esprimono adeguatamente quello che tutti, in qualche modo, percepiamo nel nostro spirito.

Una grande apertura alla complementarietà e alla inter-religiosità

Sono ancora legalmente vigenti molte proibizioni riguardo alla partecipazione dei cristiani, per esempio, alle celebrazioni di altre confessioni cristiane, e molto più nel caso di religioni non cristiane. Le norme ufficiali della Chiesa cattolica proibiscono ancora di «fare la comunione» in altri culti o di ascoltare, durante i propri, «libri sacri» che non siano la Bibbia. Ma ciò resta circoscritto al mondo dei rapporti istituzionali; il mondo delle influenze religiose reciproche è molto più vario e incontrollabile; non è possibile mettervi dei confini. «Chi – cristiano o non cristiano – seriamente preoccupato per la dimensione religiosa e per la sua ripercussione sull'umanità non ha mai sentito l'esigenza di arricchire il vissuto della propria tradizione con i contributi degli altri? E ancora, non siamo forse in tanti a sperimentare che la nostra vita attuale è già, di fatto, arricchita molto più di quanto in genere si pensi dal contatto con altre tradizioni? Basti pensare, semplicemente, al crescente influsso della spiritualità orientale sul nostro modo di pregare o di accogliere la presenza di Dio nella vita. Personalmente non sarò grato abbastanza per il con-

² G. LOHFINK, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1991, pp. 48ss; l'originale è del 1998: *Braucht Gott die Kirche?* (ed. it. *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, San Paolo, Cinisello B. 1999).

³ *Ibid.*, p. 56. Per J. Hick è proprio l'incarnazione l'elemento chiave che spiega la consapevolezza di superiorità del cristianesimo; cfr. *A metafora do Deus Encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000.

⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, in J. GOMIS (a cura), *Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*, El Ciervo-Desclée, Barcelona-Bilbao 2001, 67-81.

tatto con il gesuita indiano – o gesuita indù? – Anthony de Mello. E l'accoglienza ricevuta dalle sue opere – e da tutta la letteratura spirituale simile – mostra che si tratta di un fenomeno che va al di là dell'ambito individuale»⁵.

Le religioni si incontrano tra loro non soltanto nei libri religiosi che attraversano i confini, ma nella strada, nei mezzi di comunicazione, nelle scale dei condomini, nei vincoli matrimoniali, nelle migrazioni, dappertutto. Oggi, nella società attuale, «la religione autentica implica necessariamente un rapporto con le altre religioni, e per la persona concreta, essere religioso è essere interreligioso»⁶.

Ormai tutti comprendiamo che la luce di Dio non si rinchiude in un'unica religione. Quasi ogni religione, essendo anche umana e culturale, è incapace di racchiudere in sé tutta la ricchezza di Dio, ma può incontrare al di fuori di sé, in altre religioni, altri riverberi della luce di Dio che in se stessa non ha captato nella stessa forma o con la stessa intensità. Così si può affermare che la dottrina cristiana della Trinità necessita un po' dell'insistenza islamica sull'unicità di Dio; che il vuoto impersonale del buddismo necessita dell'esperienza cristiana del Tu divino; che i contenuti profetico-pratici dell'ebraismo e del cristianesimo troverebbero un sano complemento nell'accentuazione orientale della contemplazione e della gratuità dell'azione...⁷.

Non si tratta di auspicare un eclettismo confuso o la perdita delle diverse identità. Si tratta, piuttosto, di non sentirsi imprigionati dalle rigide frontiere della mancanza di conoscenza e delle reciproche scomuniche. Oggi le persone religiose sono tali, sempre più, interreligiosamente⁸.

⁵ Id., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, p. 30.

⁶ J. DUPUIS, *Verso una teologia del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

⁷ P. KNITTER, *No Other Name?*, Orbis Books, New York 2000, p. 221 (prima ed. 1985; ed. it. *Nessun altro nome?*, Queriniana, Brescia 1991).

⁸ P. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, New York 2000, xi.

Un nuovo spirito missionario

Uno dei punti più sensibili del cristianesimo che risulta colpito dall'irruzione di questo nuovo spirito pluralista è quello della missione. È logico. Nel cristianesimo, per esempio, per diciannove secoli la missione è stata fondata sull'impostazione esclusivista: «Al di fuori della Chiesa non vi è salvezza». Per lunghi periodi della storia della Chiesa si è pensato che «nessuno di coloro che si trovano al di fuori della Chiesa cattolica, non soltanto i pagani, ma anche gli ebrei, gli eretici e gli scismatici, potranno partecipare alla vita eterna. Andranno nel fuoco eterno che è stato preparato per il diavolo e per i suoi angeli»⁹. San Francesco Saverio partì per le Indie Orientali infiammato da un ardore missionario fondato sulla convinzione che tutti quelli che morivano senza conoscere Gesù Cristo non avrebbero ottenuto la salvezza... Sono passati appena 50 anni da quando Pio XII parlava del miliardo di essere umani che «giacciono nelle tenebre e nell'ombra di morte», come recita il salmo 107, salmo che nelle encicliche missionarie¹⁰ era tradizionalmente applicato ai «pagani»¹¹. Ci sono ancora autori che continuano a parlare con naturalezza dei «pagani» di oggi, senza cercare in alcun modo di ricorrere a una metafora¹².

Quando una religione supera l'esclusivismo – com'è il caso del cristianesimo attuale – tutte le motivazioni della missione che erano fondate sull'esclusivismo cadono. E quando l'inclu-

⁹ DS 870 (*Unam Sanctam*). DS 1351 (Concilio di Firenze). Pio IX lo ha chiaramente affermato e riaffermato come dogma; cf. F.A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, pp. 136ss.

¹⁰ *Evangelii Praecones* 227; trenta anni prima, Benedetto XV nella sua *Maximum Illud* 7.

¹¹ Nel mondo protestante, ancora quaranta anni fa, il *Congress on World Mission* di Chicago dichiarava: «Dall'ultima guerra, oltre un miliardo di persone sono passate alla vita eterna e più della metà sono andate all'inferno senza conoscere Gesù Cristo». Cfr. gli atti pubblicati a cura di J. O. Percy per le edizioni Eerdmans Publishing Co. nel 1961.

¹² Cfr. per esempio, J.A. SAYES, *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001.

sivismo entra in crisi, entra in crisi pure la missione rinnovata che si fondava su di esso. Oggi la missione continua ad avere senso, se è basata su una prospettiva pluralista.

La missione non porta la salvezza in un luogo che era una specie di «vuoto soteriologico», digiuno di salvezza, perché tale luogo non esiste. Come ha affermato, in una sua celebre frase, la teologia della liberazione, «il primo missionario arriva sempre tardi: il Dio Trinità vi è già arrivato». Il missionario non va a dare la salvezza come se quest'ultima, senza la sua presenza, non fosse possibile o non fosse già lì da sempre. La missione oggi non può essere orientata – come lo è praticamente sempre stata – a impiantare la Chiesa come se questo fosse il suo principale obiettivo... Del resto, Gesù stesso non si poneva l'obiettivo di fondare una Chiesa, né di diffonderla missionariamente¹³. La causa di Gesù era un'altra.

La Missione ha senso, sì, ma un altro senso. In un contesto di teologia e di spiritualità pluralista, la missione è incentrata in Dio (teocentrismo), nel Dio del Regno e nel regno di Dio. La missione è una spinta verso gli altri popoli e religioni, per condividere con loro – in entrambe le religioni – la ricerca religiosa. Per insegnare e per imparare. Per annunciare la nostra buona notizia e per ascoltare le buone notizie che certamente anche gli altri hanno da offrirci. Senza pensare a priori che gli altri dovranno abbandonare la loro religione e adottare la nostra per approfondire il loro incontro con Dio.

Oggi sentiamo piuttosto che la conversione – come cambio di religione – non è necessaria: gli altri devono incontrarsi con Dio all'inizio nel cammino lungo la strada in cui Dio li ha posti. La conversione che deve verificarsi è un'altra: la conversione a Dio, al Dio del Regno e al regno di Dio, quella stessa conversione che è un imperativo anche per noi. Noi non vogliamo che l'altro smetta di essere buddista, musulmano o indù, ma che diventi un buddista migliore, un musulmano

¹³ Oggi, per esempio, gli esegeti concordano sul fatto che la conclusione canonica di Marco (16,9-20) non faceva parte del Vangelo scritto dall'evangelista. Cf. G. BARBAGLIO - R. FABRIS, *Os Evangelhos (I)*, Loyola, São Paulo 1990, pp. 620-621 (or. it. *I vangeli*, Cittadella, Assisi 1985).

migliore o un indù migliore. Non si esclude, certamente, la conversione del cambio di religione, a patto che una qualunque delle due parti senta che per l'altro cammino può avanzare meglio verso la propria pienezza religiosa, ma non sarà questo il cammino normale né la norma della missione. È certo che la missione – essendo dialogo – non sarà completa finché da parte nostra non annunceremo Gesù Cristo, né sarà completa finché non ci verranno annunciate le buone notizie religiose che l'altra parte ha da offrirci.

Questo nuovo modo di vivere la missione richiede molte più sfumature, ma quanto detto è sufficiente per comprendere che questo nuovo spirito del pluralismo religioso comporta, effettivamente, per la missione, una vera e propria scossa, una trasformazione dalla quale uscirà rafforzata e rinnovata.

Rilettura della cristologia

Già da alcuni anni la problematica fondamentale della soteriologia non è l'ecclesiologia, ma la cristologia. Qual è il ruolo di Cristo nella salvezza? Evidentemente si tratta di un punto ipersensibile, dovuto al ruolo assolutamente centrale e «assolutamente assolutizzato» che ha caratterizzato la costruzione teologico-dogmatica riguardo alla figura di Cristo.

Il nuovo spirito del pluralismo religioso sta producendo, su vari fronti, un disgelo delle posizioni rigide e assolutizzate alle quali eravamo abituati. In primo luogo vengono sottoposti a nuovo studio gli stessi testi che nel Secondo (Nuovo) Testamento costituiscono la base esegetica della dogmatica cristologica. Si tratta – molto in breve – di testi scritti in un linguaggio dossologico, confessionale e perfino liturgico e devozionale, con il quale gli autori non volevano fare teologia né filosofia né, tanto meno, enunciare dogmi. Hick lo esprime con una frase simbolica: «La poesia è stata presa per prosa, e la metafora per metafisica»¹⁴.

¹⁴ J. HICK, *God has Many Names*, cit., in particolare cap. 10, pp. 136ss.

Dall'altra parte c'è il tema della storia: che ruolo hanno svolto nella storia del cristianesimo questi dogmi, quali atteggiamenti hanno legittimato¹⁵? Il giudizio attuale sulla storia del cristianesimo è abbastanza severo: le sue invasioni, le sue guerre, crociate, conquiste, colonizzazioni, neocolonizzazioni, gli imperialismi... quasi sempre accompagnati da una presenza di Chiesa che globalmente li legittimò e da un'evangelizzazione e un'azione missionaria che erano il complemento in campo spirituale di ciò che si faceva in campo politico ed economico... vengono esaminati oggi secondo una nuova prospettiva critica storico-ideologica. Ci riferiamo a un singolo caso emblematico: nel testo stesso del *Requerimiento* – l'allegato che i conquistatori spagnoli, al loro arrivo in America, leggevano e proclamavano agli indigeni per avvertirli che tutte quelle terre appartenevano a loro, e cioè agli spagnoli, perché il Papa le aveva donate al loro re cattolico – era inclusa come elemento chiave dell'argomento teologico la mediazione di Cristo, Dio incarnato, padrone di tutta la terra, di cui il Papa era luogotenente.

Altri approcci di questa problematica sono la genesi stessa dell'elaborazione dogmatica durante i primi secoli fino ai decisivi concili di Nicea e di Calcedonia; o lo studio della plausibilità delle categorie ontologiche stesse comprese nella dogmatica (natura, persona, ipostasi...); per non trascurare approcci più recenti quali quelli delle teologie politiche europee del secolo XX, che denunciano il ruolo sessista e razzista che può svolgere e che di fatto ha svolto una cristologia in cui si predica che la perfezione dell'umanità è stata raggiunta in un essere umano maschio e bianco...¹⁶.

¹⁵ *Ibid.*, cap. 8, pp. 111ss; cfr. anche P. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in J. HICK - P. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, New York 1998, p. 182 (ed. it. *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994; capitolo riprodotto, solo in parte, anche in questo volume in una nuova traduzione): «Le dottrine ortodosse che danno frutti non etici sono, a dir poco, molto sospette».

¹⁶ T. DRIVER, *Christ in a Changing World. Toward an Ethical Christo-*

Tutto fa pensare che la cristologia ha dinanzi a sé nuove sfide da affrontare, sfide di un'entità tale che oggi non è possibile prevedere lo sviluppo di questa evoluzione. Sarà forse un lavoro che interesserà varie generazioni¹⁷. In questo momento non ha fondamento fare affermazioni in un senso o nell'altro, ma, semplicemente, essere aperti alla riflessione e al discernimento e saper avere pazienza storica. Tutti affermiamo il carattere unico e universale di Cristo; quello che è oggetto di discernimento è il carattere rigido che hanno assunto le affermazioni classiche fatte a proposito della sua assolutezza.

Un nuovo spirito critico e penitenziale

Il cristianesimo è stata la prima grande religione che ha compiuto una rilettura del proprio patrimonio teorico confrontandolo con la scienza. Ai nostri giorni si è generalizzato nella maggior parte del popolo cristiano di media cultura un atteggiamento della critica storica riguardo alla propria tradizione cristiana, tanto istituzionale quanto popolare.

I «maestri del sospetto» e il loro senso critico fanno ormai parte, che lo si voglia o meno, della cultura moderna occidentale, e il cristianesimo non vi si può sottrarre. Oggi nessun credente si scandalizza nel sentire che la religione spesso è qualcosa di diverso da quello che dice di essere. Un nuovo spirito circola nell'ambiente e ci rende tutti propensi a sospettare di quanto sia facile che una dottrina diventi «ideologia», cioè una giustificazione dei propri interessi contro gli interessi altrui. O quanto può risultare frequente che una dottrina che proponiamo come «volontà di Dio», o come «rivelata», sia in realtà una forma inconsapevole di ottenere o di mantenere uno statuto di privilegio, un controllo della situazione o

logy, Crossroad, New York 1981, p. 22; R. RUETHER, *To Change the World and Cultural Criticism*, Crossroad, New York 1981, p. 4. P. KNITTER, *No Other Name?*, cit., p.163.

¹⁷ J. HICK, *God Has Many Names*, cit., p. 125.

una superiorità culturale o economica. Oggi vediamo con chiarezza che la storia è disseminata di esempi simili.

Questa «ermeneutica del sospetto» ci porta a mettere in dubbio le affermazioni teologiche e dottrinali che stanno dietro gli atteggiamenti storici chiaramente ideologici. Lo dice già il Vangelo: «Li riconoscerete dai loro frutti». Le dottrine «ortodosse» che danno frutti cattivi sono, a dir poco, molto sospette¹⁸.

Tutto questo si applica anche, concretamente, alla nostra teologia delle religioni, alla «mappa» che ci costruiamo della posizione che la nostra religione ha nell'insieme delle religioni. Sarà possibile che Dio abbia fatto le cose mettendo proprio noi al centro di tutto e in una posizione così privilegiata? Nel tracciare questa «mappa» non avranno forse influito i nostri interessi e la nostra ideologia? «Può essere teologicamente vera l'autocomprensione delle Chiese quando hanno legittimato l'oppressione sessista, razzista, classista e religiosa?», chiedono dall'Asia¹⁹. C'è qualcosa che non va nel profondo dell'esclusivismo e dell'inclusivismo quando li vediamo generare simili atteggiamenti storici di prepotenza e di mancanza di rispetto verso le altre religioni e culture, quando ci rendono impossibile dialogare come fratelli, «in uguaglianza».

È uno spirito di onestà, che non accetta di «nascondere la verità con l'ingiustizia». È uno spirito di umiltà, che non può accettare i propri atteggiamenti di prepotenza che siamo ancora propensi a mantenere in virtù di queste «teologie sospette». È uno spirito penitenziale, che chiede perdono per la nostra storia di crociata, di conquista, di colonizzazione culturale e religiosa. È una nuova volontà che imprime ai cristiani e ai teologi questo nuovo spirito di pluralismo religioso.

¹⁸ P. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, cit., cap. 11, p. 178

¹⁹ T. BALASURIYA, *A Third World Perspective*, in V. FABELLA - S. TORRES (a cura), *Doing Theology in a Divided World*, Orbis Books, New York 1985, p. 202.

Un nuovo tipo di verità

«La Verità ci farà liberi», disse Gesù. Pilato gli chiese: «E cosa è mai la Verità?». La domanda si pone di nuovo oggi. Il modello di verità che il cristianesimo ha coltivato sin dall'inizio della propria storia è stato quello greco. Le fondamenta di questo modello sono i principi teologici e metafisici aristotelici: il principio di identità e il principio di non contraddizione. Una cosa è ciò che è, e non può essere altro. Qualcosa non può essere e al tempo stesso non essere in relazione a una medesima caratteristica. O è una cosa o è un'altra, non può essere entrambe allo stesso tempo. È il modello di verità per esclusione: io sono io perché non sono te. Il modello occidentale di verità, con l'enorme sviluppo acquisito dalla logica aristotelico-scolastica, è stato molto utile per la costruzione di sistemi teorici impeccabili in quanto alla precisione dei loro enunciati, alla correzione delle loro argomentazioni e alla legittimità delle loro conclusioni, che si basano appunto su tale modello di verità per esclusione, l'unico a produrre la sicurezza delle affermazioni assolute. L'Occidente, e al suo interno il cristianesimo, ha fatto sfoggio della sicurezza delle proprie conclusioni, delle proprie affermazioni assolute, della propria sicurezza e convinzione riguardo ai sistemi di verità – scientifica, culturale o religiosa – non occidentali.

Questo modello di verità occidentale greco-aristotelico è entrato in crisi da tempo. E il nuovo spirito di pluralismo religioso è in relazione appunto con l'emergere di un modello diverso di verità. Quelli di oggi sono tempi di «disellenizzazione», di «disoccidentalizzazione», di apertura ad altre approssimazioni alla verità. «I cattolici, come i cristiani in genere, si stanno rendendo conto che affinché qualcosa sia vero non è necessario che sia assoluto»²⁰.

Oggi si riconosce sempre più che la verità ha un carattere più inclusivo che escludente, più pratico che teorico, più evo-

²⁰ P. KNITTER, *No Other Name?*, cit., p. 219.

lutivo che fisso, storico più che fisico o naturale. La verità è come la vita: è in crescita, in sviluppo, in evoluzione. Non la possediamo mai del tutto, ma la percepiamo progressivamente. L'avanzare della storia permette di accedere a nuovi punti di osservazione che offrono prospettive nuove, nuove visioni, una nuova configurazione della verità, sempre in movimento. Oggi riconosciamo il carattere multi-relazionale di ogni cosa: tutto è in relazione con tutto, tutto ciò che esiste co-esiste ed è reciprocamente intersecato con tutto ciò che lo circonda.

Al livello delle verità assolute non si può giocare all'esclusione come davanti a «verità chiare e distinte». Nella profondità di quel mistero per il quale crediamo di aver bisogno di espressioni assolute, le nostre affermazioni non possono rinchiuderlo in espressioni matematiche maneggevoli, reciprocamente escludenti. Le verità profonde non possono essere maneggiate come oggetti controllabili: «Una verità profonda si esprime in un enunciato il cui opposto è ugualmente una verità profonda; una verità superficiale si esprime in un enunciato il cui opposto è falso», dice Niels Bohr²¹.

In questo nuovo modello di verità, molte delle costruzioni teologico-dogmatiche, che hanno preteso di distillare in laboratorio una verità perfettamente racchiusa in formule rigidamente definite, cadono di fronte all'evidenza del fatto che la Verità che ci rende liberi è, essa stessa, libera e inafferrabile. Le affermazioni esclusiviste e inclusiviste, che hanno la pretesa di assolutezza escludente rispetto alla ricerca religiosa ancestrale di settori immensi dell'umanità, suscitano oggi semplicemente un benevolo sorriso più che un rifiuto irato. Lo spirito del pluralismo religioso opta per un altro modello di verità e per altri atteggiamenti nei confronti della Verità: atteggiamenti di ascolto instancabile, di olistico integrale, di tolleranza, di complessificazione e interrelazionalità... di umiltà, infine. Per questo è difficile il dialogo con coloro che restano attaccati al vecchio modello di verità.

²¹ N. BOHR, *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlino 1931, p. 143.

La liberazione dei poveri come criterio ermeneutico

In vari tratti caratteristici di questo spirito è compreso ciò su cui vogliamo riflettere ora: la dimensione liberatrice. La buona notizia per i poveri continua a essere per i cristiani che si sentono attratti da questo spirito di pluralismo religioso, come lo fu per Gesù, la pietra di paragone: un criterio centrale che riorganizza tutto ciò che c'è stato prima e lo assoggetta al realismo della verità dell'amore.

Quanto abbiamo detto a proposito della «ermeneutica etica» e dell'atteggiamento critico ha a che vedere con questa dimensione liberatrice: non è possibile che una verità religiosa sia realmente verità, se non è liberatrice, o – meno ancora – se entra in connivenza con un sistema di oppressione, di qualsiasi tipo esso sia. La Verità vi farà liberi, e vi farà liberi per liberare. Se la verità della religione non libera, se non è buona notizia per i poveri, non è vera religione.

Noi possiamo indicare un criterio generale: «Una religione è vera e buona nella misura in cui non opprime né distrugge l'umanità, ma la protegge e la fomenta»²². Siamo qui a un primo livello, in cui il povero da liberare è l'umanità stessa. A un secondo livello, di maggiore concretezza, il povero da liberare è il prossimo in generale, rispetto al quale l'«etica minima» è racchiusa nella «regola d'oro»: non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te. Oggi sappiamo che questa regola d'oro si ritrova, espressa con parole molto simili, in quasi tutte le religioni. A un terzo livello, questa regola d'oro si concretizza nell'opzione per i poveri e ne è il fondamento.

Tutto ciò non è sostenuto da nuove teorie, ma da questo spirito di cui abbiamo parlato, che crea una sensibilità e una predisposizione d'animo che si impongono previamente al soggetto, anche se non conosce le argomentazioni teologiche che le giustificerebbero. È un'intuizione più che una teologia, uno spirito più che una norma morale.

²² H. KÜNG, *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Alianza, Madrid 1989, p. 187. Cfr. anche L. SWINDLER, *The Dialogue Decalogue*, in «Journal of Ecumenical Studies» 20 (1983), p. 10.

Sostenuti da questo aspetto della liberazione dei poveri come criterio ermeneutico, potremmo inserire a questo punto un approfondimento maggiore. Che cos'è, in definitiva, la religione? Come e dove l'essere umano realizza in modo più profondo l'incontro con Dio, che la religione afferma di poter rendere possibile? Le origini dell'ebraismo e del cristianesimo sono chiare a tale riguardo. Una frase di Van del Meersch che colpì Alfonso Carlos Comín potrebbe esprimere plasticamente questo spirito che unisce la verità religiosa e la liberazione: «La Verità, Pilato è questa: mettersi al fianco degli umili e di coloro che soffrono». Sentenza che possiamo mettere in parallelo con le parole di san Giacomo (1,27): «Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo». Si potrebbero citare innumerevoli brani biblici che affermano la stessa cosa²³. Per l'ebraismo e il cristianesimo la vera religione è l'amore e la giustizia, l'impegno per la costruzione di un Regno di Dio che sia «vita, verità, giustizia, pace, grazia e amore», per tutti, ma in primo luogo per i poveri, privati dei loro diritti e vittime di ingiustizie.

Altre religioni hanno trovato l'accesso a Dio attraverso la natura; altre nell'esperienza interiore soggettiva o intersoggettiva. L'ebraismo e il cristianesimo lo hanno trovato in modo privilegiato nell'incontro liberatore con il povero (Mt 25,31ss). Riteniamo che questo possa essere il loro principale contributo al dialogo interreligioso mondiale.

Questi sono pochi tratti, tra i tanti che si potrebbero segnalare, per la caratterizzazione di questa nuova spiritualità del pluralismo religioso che sta invadendo il mondo. Con ciò, il dialogo tra le religioni entra senza dubbio in una nuova fase.

²³ Ci si permetta di citare solo questo: «Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la pietà, camminare umilmente con il tuo Dio» (Michea 6,8).

IL PLURALISMO CULTURALE E RELIGIOSO, FONDAMENTO DELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

MARCELO BARROS

La teologia del pluralismo religioso è quanto di più nuovo esiste nell'ambito della teologia cristiana. Può essere una delle basi per l'elaborazione di una possibile futura "teologia universale". Non è una specie di "esperanto" religioso, o un minimo denominatore comune che tiene in nessun conto le diversità. In questo capitolo, muovendo dalla realtà latinoamericana e da quello che i fratelli e le sorelle hanno detto nei capitoli precedenti, intendo verificare se possiamo considerare la teologia del pluralismo religioso un paradigma nuovo e ulteriore per la teologia della liberazione e presenterò alcuni suggerimenti per dare continuità al cammino teologico e pastorale delle nostre comunità e dei nostri movimenti.

Per diversi motivi non è facile trattare questo argomento, ancor meno nello spazio limitato di un capitolo di libro. Anzitutto perché non si tratta del rapporto fra due istanze istituzionali e monolitiche. Non esiste un'unica teologia del pluralismo religioso, né una sola teologia della liberazione. Entrambi i movimenti teologici sono plurali e convivono con la diversità. A partire dalla teologia della liberazione, sintetizzerò alcune linee più evidenti nell'uno e nell'altro movimento. Percorreremo l'argomento, per quello che è possibile, attraverso il metodo latinoamericano del "vedere, giudicare e agire", pur sapendo che questi tre passi si intersecano. Il tema (la relazione fra teologia della liberazione e teologia del pluralismo religioso) è nuovo e troppo vasto perché io osi proporre una sintesi o una conclusione. Quello che suggerisco è, partendo dall'esperienza e dall'opzione latinoamericana, l'espressione della mia visione del rapporto fra queste correnti

teologiche e la configurazione di possibili prospettive per un approfondimento del tema.

1. Le difficoltà fra la teologia della liberazione e quella del pluralismo

Iniziamo con una confessione: la teologia del pluralismo religioso, praticamente, non sembra aver interessato molto i fratelli e le sorelle latinoamericani che hanno elaborato, nei loro diversi settori e con diverse tonalità, la teologia della liberazione.

Esponenti storici della teologia latinoamericana hanno confessato di non aver mai approfondito il tema del pluralismo. Altri considerano questo tema meramente accademico o di esclusivo interesse per gli europei. Altri ancora, fratelli e sorelle impegnati/e nella teologia nera, india e femminista, si dichiarano favorevoli alla teologia del pluralismo religioso, ma pensano di viverla già senza sentire il bisogno del dialogo proposto. Le comunità indigene e di matrice africana sono pluriculturali e plurireligiose e ugualmente le teologie che da esse nascono. Anche se il tema del pluralismo non è stato sviluppato nella misura in cui lo fecero i teologi e le teologhe di altri continenti, né si è approfondito il rapporto fra queste esperienze latinoamericane e la teologia del pluralismo religioso elaborata in altri continenti, questi compagni e compagne credono di saperne già abbastanza su tale argomento.

Senza volere subito una risposta, esprimo qui un dubbio o una proposta di spiegazione. Mentre altri continenti come l'Asia, l'America del Nord e anche l'Europa hanno dovuto più presto confrontarsi con il pluralismo culturale e religioso, in America Latina, la maggioranza del popolo è cattolica (o costituita di categorie dominate dalla cultura definita cattolica). La teologia della liberazione è sorta in seno a gruppi preoccupati di adeguare la missione della Chiesa al servizio del popolo, in mezzo al culture fortemente cattoliche. Fino agli anni '90, neanche la questione ecumenica interecclesiale sem-

brava che interessasse molto i teologi classici della liberazione. Quando si parlava di "ecumenismo", tutti si mostravano favorevoli e aperti, ma a condizione che altri lo facessero. E quando si trattava di organizzare un settore ecumenico in un'associazione biblica o teologica, era sufficiente consegnare questo settore ad un protestante amico e che egli partecipasse alle nostre attività. Non scrivo questo per criticare compagni e fratelli che ammiro e stimo profondamente. Solo tento di comprendere l'ecclesiologia presente nei nostri ambienti ecclesiali anche di tipo popolare.

Grazie a Dio, fin dalla decade degni anni '80, in diversi lavori popolari e anche nell'ambiente teologico latinoamericano, è iniziata una convivenza e una collaborazione comuni fra cattolici ed evangelici. È probabile che questo sia avvenuto più per l'adesione di compagni evangelici a lavori e temi che i cattolici avevano iniziato e incentivato (CEBs: Comunità ecclesiali di base; CEBI: Centro di studio biblico; Pastorale della terra; Pastorale india e altre) piuttosto che per un'autentica ed effettiva ecclesiologia ecumenica degli ambienti teologici cattolici, maggioritari e autosufficienti. I teologi della liberazione si sono sempre espressi a favore dell'ecumenismo, ma il problema sembrava loro come se fosse di minor portata sociale ed ecclesiale. I problemi da affrontare erano di natura sociale ed economica. A partire dagli anni '90, in molti ambienti di pastorale e teologia della liberazione, crebbe la preoccupazione per l'inculturazione della fede e del linguaggio cristiano, ma sempre nella prospettiva del mondo cattolico o cristiano che si adatta al mondo indio o nero. Non accettavano la sfida di un autentico pluralismo culturale e religioso che esisteva in mezzo ai nostri popoli, e tale tematica appariva nei nostri ambienti solo attraverso piccoli gruppi scarsamente rappresentativi o non veramente popolari. Forse mi sbaglio e non voglio criticare nessuno, ma anche in ambienti di pastorale popolare impegnati e "liberatori", a volte, sento ancora una mentalità molto ecclesiocentrica. Un ecclesiocentrismo che critica curie e dirigenti clericali e che realizza un vero servizio al popolo oppresso, ma cessa di essere ecclesio-

centrismo, dal momento che il mondo intellettuale ed operativo dei suoi operatori mai è uscito dall'ambiente e dagli argomenti ecclesiastici. Lì l'"altro" culturale e religioso non esiste davvero. Per questo non c'è apertura verso il pluralismo culturale e religioso.

2. Origini e presupposti dell'attuale teologia del pluralismo religioso

Una base della teologia cristiana del pluralismo religioso è la comprensione che Dio è amore e salvezza universale. Non restringe il suo amore e il suo progetto di vita solo a una religione o a una via spirituale. Alcuni Padri della Chiesa parlavano di "antichi" testamenti di altri popoli. Paragonarono i filosofi greci ai profeti biblici. Altri ancora dicevano che tutte le religioni contengono "semi del Verbo Divino"¹. A partire dagli anni '60, la Chiesa cattolica, attraverso la teologia del Concilio vaticano II e le Chiese evangeliche storiche, attraverso il Consiglio Mondiale delle Chiese, hanno approfondito maggiormente questa valorizzazione teologica delle altre religioni².

In Europa e Nord America, diversi teologi e teologhe hanno approfondito il tema del pluralismo religioso a partire dal dialogo con le culture oppresse. Jacques Dupuis ha lasciato l'Europa per vivere alcuni anni fra i poveri dell'India. Ugual-

¹ GIUSTINO, *Apologia* II, 8; Ireneo di Lione, Clemente Alessandrino; vedere F. TEIXEIRA, *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*, Paulinas, São Paulo 1995, p. 22.

² Per la Chiesa cattolica vedere il Concilio Vaticano II, le Dichiarazioni *Nostra aetate* e *Dignitatis humanae* e anche la costituzione *Lumen gentium* (1.13.16) e *Gaudium et spes* (22.92). In ambito protestante, vedere i diversi discorsi dei teologi e l'orientamento generale delle conferenze del CEC (Consiglio Ecumenico delle Chiese) nel 1961 a Vancouver ("Gesù Cristo, vita del mondo") e nel 1968 a Upsala ("Faccio nuove tutte le cose").

mente Raimon Panikkar. Paul Knitter, uno dei teologi americani di questa linea, confessa: "Dagli anni '70 ho cercato di seguire i passi della teologia della liberazione, venuta dall'America Latina. All'inizio, il mio interesse era di rimanere aggiornato dal punto di vista del metodo teologico. In seguito, nel 1983, a Cincinnati, ho incontrato due studenti salvadoregni che vivevano in esilio perché si erano espressi in difesa dei diritti umani ed erano perseguitati dai governanti di El Salvador, appoggiati dal governo americano. Dopo quell'incontro, la mia vita non è stata più la stessa. Io e mia moglie abbiamo iniziato a partecipare a "Movement Sanctuary", associazione ecumenica di Chiese e sinagoghe che fornisce asilo e protezione ai rifugiati dell'America Centrale. Negli anni successivi, ogni estate, ho visitato il Nicaragua e El Salvador dove ho lavorato con comunità di base e ho collaborato con Jon Sobrino e il vescovo luterano Medardo Gomez (...). La teologia della liberazione è divenuta per me non solo un "nuovo metodo", ma l'occasione per comprendere il senso della religione e dell'essere fedele discepolo di Gesù Cristo (...). Per me l'opzione fondamentale per gli oppressi non è solo un'opzione. È un'esigenza che ha influito nel mio modo di fare teologia. Non potrei fare teologia delle religioni senza che questa sia legata alla teologia della liberazione. Così, al mio contributo all'opera collettiva "L'unicità cristiana: un mito?", o dato il titolo: "Per una teologia della liberazione delle religioni"³.

Molti fra i teologi del pluralismo sono asiatici, poveri e impegnati per la liberazione di loro poveri. Diversi sono, fra l'altro, membri dell'ASETT. Questa ha organizzato la sua terza assemblea generale (EATWOT III) a Wennapuwa, nello Sri Lanka nel 1979, con il tema: "La lotta dell'Asia per l'umanità piena". In quell'occasione parlò Aloysius Pieris che poi ha pubblicato: "Una teologia asiatica della liberazione"⁴. In que-

³ P. KNITTER, *Una terra molte religioni*, Cittadella, Assisi 1998, pp. 28-29.

⁴ A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, New York 1988 (ed. it. *Una teologia asiatica di liberazione*, Cittadella, Assisi 1990).

sto libro Aloysius lamenta una certa mancanza di dialogo: “La teologia latinoamericana della liberazione è, oggi, l’unico modello valido di teologia del Terzo Mondo. Tuttavia, anch’essa non possiede una concezione che comprenda l’ideale monastico delle tradizioni asiatiche”⁵.

La teologia del pluralismo religioso parte dalla critica alla pretesa cristiana di costituire la verità assoluta e dalla valorizzazione delle altre religioni come rivelazioni dell’amore di Dio per l’umanità. La teologia della liberazione non trova difficoltà ad accettare il primo presupposto della teologia del pluralismo religioso – la critica alla pretesa dell’assoluto cristiano – ma ne ha con il secondo – la valorizzazione delle religioni – se questa non è ben compresa e correttamente interpretata.

3. Presupposti propri della teologia della liberazione

La teologia della liberazione è nata in ambienti critici verso le Chiese e le religioni. Negli anni ’60, in America Latina, molti cristiani facevano parte di movimenti sociali consacrati alla liberazione del popolo. La maggioranza di questi gruppi e movimenti aveva una lunga storia di conflitti con la gerarchia ecclesiastica. Per legare la fede ad un’azione liberatrice, le comunità cristiane hanno dovuto affrontare il potere ecclesiastico e operare una lettura della fede e della Bibbia più storica e meno religiosa. Per questo, per chi fa teologia della liberazione suona come più vicino e familiare il pensiero di Karl Barth che oppone fede e religione piuttosto che teologie che vedono le religioni in modo positivo e riconoscono in ogni tradizione qualcosa della rivelazione divina.

All’inizio del secolo XX in ambito protestante, Karl Barth interpretava la parola del Nuovo Testamento per cui solo la fede salva, spiegando che tutte le religioni sono idolatriche e

peccatrici. La religione è la relazione che le persone instaurano con il divino con le loro proprie forze. Al contrario la fede è la relazione che Dio instaura gratuitamente con l’essere umano. La religione è opera umana. Il Dio che essa rappresenta è sempre un idolo. Barth conclude: “La nostra religione consiste nell’abolizione di tutte le religioni, la nostra fede è l’invalidazione radicale di tutto ciò che è umano: esperienza, sapere, possesso e attività”⁶. Diverse volte, anche in anni più recenti ho udito queste parole in bocca a teologi della liberazione. Solo che questa posizione richiederebbe un cambiamento ermeneutico in rapporto al cristianesimo che, molte volte, finiamo per non compiere. Affermiamo che le religioni sono tutte di tipo semi idolatriche, tranne il cristianesimo; il che colloca la religione cristiana su di un piano superiore e il nostro discorso diviene ecclesiocentrico. Questo è stato l’equivoco contenuto nel documento *Dominus Iesus* della Congregazione della Dottrina della Fede: identificare “la fede che salva” con il cristianesimo. Nell’Incontro Ecumenico di Teologia, promosso dalla ASETT a São Paulo nel 1981, quello che più impressionò Aloysius Pieris e gli altri fratelli asiatici, fu come i teologi latinoamericani criticavano la religione. Gustavo Gutiérrez contrappose “religiosità popolare” e “fede liberatrice”. Il biblista José Miranda sosteneva: “la religione è un male che deve essere distrutto”⁷. Anche Jon Sobrino, sebbene più moderato, considerava la religione una “degradazione della fede”⁸. Negli anni ’70 e ’80, diversi libri e studi legati alla teologia della liberazione opponevano il Dio della Bibbia, come il Dio della giustizia impegnato per i poveri, agli dei delle altre religioni, adeguatisi allo *status quo* di questo mondo⁹.

La teologia della liberazione ha ragione di criticare la reli-

⁶ Cfr. K. BARTH, *L’epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002.

⁷ J. MIRANDA, *El Ser y el Messias*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 47ss.

⁸ Cfr. A. PIERIS, *op.cit.*, pp. 157-158.

⁹ Cfr. ad esempio: AA.Vv., *La lucha de los dioses. Los idolos de la opresion y la busqueda del Dios Liberador*, Dei, San José de Costa Rica 1980.

⁵ *Ibid.*, p. 141.

gione. Tuttavia, dobbiamo situare il cristianesimo fra le religioni e non come se fosse la religione purificata che esso non è. Oltre a questo, non dobbiamo applicare questo principio alle religioni popolari e alle tradizioni dell'Oriente. Per i teologi asiatici, la critica della teologia della liberazione alla religione è un discorso occidentale e può divenire colonialista, perché la stessa nozione occidentale di religione non coincide con quella delle religioni asiatiche. Esse non si riconoscono in questa categoria¹⁰.

4. Dialogare a partire dai necessari cambi di rotta

Per parlare del dialogo fra teologie della liberazione e teologie del pluralismo, mi viene in mente un confronto con i cristiani dei primi secoli. A causa del contesto in cui sono vissuti, i Padri della Chiesa nel secolo II sono chiamati *Padri apologeti* e non *Padri dialogici*, anche se, nelle loro apologie, si trovano elementi di dialogo con le altre religioni e culture. Allo stesso modo, fin dalla nascita, i movimenti di base e i settori della teologia della liberazione sono stati perseguitati da imperi e da dittature e anche dalla gerarchia romana. Pur non potendo considerare la teologia della liberazione un solo blocco omogeneo e mettendo anche in conto l'estrema diversità delle teologie del pluralismo religioso, possiamo considerare le teologie latinoamericane come sorelle delle teologie del pluralismo religioso, impegnate per la vita e la giustizia in favore di tutti. Entrambi i movimenti teologici sorgono da una rilettura dell'immagine di Dio nella Bibbia, da un dialogo missionario più aperto e rispettoso con l'umanità e da teologie contestuali che, già negli anni '60, cercavano di prendere sul serio le conseguenze dell'incarnazione.

Molte persone e comunità che, negli anni '70 e '80, cercavano di unire la fede cristiana ad un'azione politica liberatri-

ce hanno avuto difficoltà ad accettare il cattolicesimo popolare latinoamericano. Da un lato, è vero che in America Latina, molte volte gli oppressori, d'accordo con la gerarchia cattolica, hanno perseguitato i movimenti di liberazione, servendosi del cattolicesimo popolare e delle religioni nere e indigene per legittimare l'oppressione. Dobbiamo anche riconoscere che, molte volte, il cattolicesimo popolare ha sviluppato una spiritualità della rassegnazione e della accettazione passiva delle sofferenze. Le feste tradizionali delle comunità nere e indigene erano usate per rafforzare l'autorità dei politici populistici e dei proprietari terrieri autoritari. D'altro lato, è vero che da parte dei movimenti cristiani di liberazione si è avuta una certa intransigenza religiosa e politica, oltre ad una difficoltà a convivere con ciò che è culturalmente diverso. Solo alla fine degli anni '60, quando sono nate le comunità di base e i movimenti cristiani popolari, si è trovata una via di riconciliazione fra la fede e l'impegno sociale. Solo a questo punto la teologia della liberazione ha iniziato a dialogare con la sensibilità culturale e religiosa del popolo povero. Si è fatta l'esperienza teologica del pluralismo culturale e religioso. Possiamo concludere: la teologia della liberazione si è trovata in sintonia con la teologia del pluralismo religioso, sua sorella separata, solo quando si è inserita nel dialogo con le religioni indigene e nere, come anche con le forme del cattolicesimo popolare. Solo con l'apertura amorosa alle religioni popolari si approfondiscono, nell'ambito della teologia latinoamericana, alcuni principi teologici del pluralismo religioso¹¹.

¹¹ Ugualmente molti fra i teologi e i pensatori della teologia del pluralismo religioso hanno sviluppato il loro pensiero nel dialogo e nell'inserimento con le tradizioni religiose dei poveri della terra, come pure nel rapporto con le grandi religioni asiatiche.

¹⁰ A. PIERIS, *op.cit.*, p. 158.

5. Radici del pluralismo religioso in America Latina

In contatto con i popoli indigeni, delle più diverse etnie e di regioni tanto differenti come l'Amazzonia, l'Altopiano andino e la Serra del centro-est brasiliano, abbiamo scoperto elementi comuni che tramite il contatto fra le comunità sono andati ad integrarsi con elementi di altri gruppi e regioni. Le Chiese hanno chiamato questa sintesi sincretismo.

I popoli africani, portati come schiavi in Brasile, in Colombia o nei Caraibi, avevano religioni differenti. A tutti fu proibito dalle autorità coloniali e dalla Chiesa di praticare i loro culti. Si sentirono così obbligati a cercare una forma comune per esprimere la loro fede e sintetizzarono i loro culti in gruppi religiosi comuni. Per sopravvivere, dialogarono anche con le religioni indigene e perfino con il cristianesimo oppressore, realizzando una sintesi in culti di matrice africana, come il Candomblé nella Bahia, lo Xangô a Recife o la Casa de Mina a São Luiz del Maranhão, la Santeria a Cuba e i culti neri in Colombia. Questa sintesi spirituale, molto profonda e sofferta è stata ignorata e perfino condannata dalla gerarchia cattolica. Tuttavia, è stata la prima esperienza condotta dal popolo latinoamericano di una teologia pluri-religiosa, sviluppata non su libri o tesi intellettuali, ma nell'esperienza sofferta e nascosta di molta gente povera che cerca Dio unendo esperienze spirituali differenti, ma capaci di essere complementari.

Certamente è un elemento complesso e diversificato. Forse il nostro continente è quello dove si verifica di più quello che Raimon Panikkar chiama "dialogo intra-religioso", una sintesi del pluralismo che il credente vive nel suo cuore. Questa sintesi è vissuta da persone e gruppi cattolici ed evangelici. È il modo di vivere la fede cristiana a partire dalle radici indigene o nere. Eleazar López afferma: "Il popolo ha saputo riformulare la sua cultura... nel contesto del sistema. (...) Hanno riletto la religione cristiana per dare continuità, attraverso di essa, alle tradizioni ancestrali dei nostri popoli..."¹².

¹² E. LÓPEZ, *500 anos de resistencia y de lucha de los pueblos de Amé-*

Diego Irarrázaval spiega: "Secondo le caratteristiche di ogni regione e secondo processi locali, i popoli si sono sviluppati in spazi e tempi propri che chiamiamo policentrici. Non si lasciano omologare (...). Abbiamo tanti modi di invocare e comprendere il sacro. Sembra un politeismo; in realtà si tratta di policentrismo umano con i suoi referenti religiosi"¹³.

Negli anni '50 e '60, monaci e teologi europei come Bede Griffiths, Henri Le Saux, Cornelius Tollens, Jules Monchanin sono partiti per l'India e si sono inseriti in *ashram*. Hanno vissuto la fede cristiana come credenti indu. Così pure, in America Latina, ci sono state alcune esperienze di comunione di vita fra cristiani e appartenenti a religioni indigene, come anche fra cristiani e membri di culti di matrice africana. In Brasile, dagli anni '50, nel territorio dell'attuale Prelatura di São Felix di Araguaia, una fraternità di Piccole Sorelle di Gesù vive inserita in un villaggio di indios Tapirapé conducendo un'esperienza che valorizza la cultura e la religione indigena. Negli anni '70, padre Bartolomé Meli ha vissuto per un lungo periodo con gli indios Salumã, partecipando ai culti indigeni. Padre François de l'Espinay, legato alla teologia della liberazione, è diventato membro del Candomblé nella Bahia¹⁴.

6. Il pluralismo della resistenza culturale e religiosa del popolo (il contesto religioso in cui sono sorte le teologie della liberazione)

In America Latina, più che il pluralismo di esperienze religiose separate, la maggioranza del popolo vive questa pluralità di esperienze religiose come una forma originale di appar-

rica Latina contra la opresión, Chiapas 1991, ciclostilato 8, citato da D. IRARRÁZAVAL, *Inculturación, amanecer eclesial en América Latina*, CEP, Lima 1998, p. 180.

¹³ D. IRARRÁZAVAL, *op.cit.*, p. 178.

¹⁴ F. DE L'ESPINAY, *Igreja e Religião Africana do Candomblé no Brasil*, in «REB» 47 (1987), p. 870.

tenenza al cristianesimo. Oggi, la teologia del pluralismo religioso approfondisce il senso della “duplice appartenenza”. Il teologo Claude Geffré ha dichiarato:

Nella misura in cui il cristianesimo non si somma ad un'altra religione, credo nella possibilità di una “duplice appartenenza”. Una persona, convertita a Gesù Cristo e battezzata, che vive realmente dello Spirito di Cristo, mi sembra capace, nell'ordine spirituale della disciplina corporale e mentale dell'asceti e perfino nell'ordine dei gesti di adorazione e di lode, di continuare a far propri elementi estranei al cristianesimo storico.

Sono convinto che questi casi di “duplice appartenenza” preannunciano nuove figure storiche di cristianesimo. La forma che ha preso concretamente il cristianesimo storico dal XX secolo non pregiudica il futuro e non proibisce l'utopia di un vero “cristianesimo mondiale”, un cristianesimo che rimanendo sempre uguale a se stesso, sia veramente radicato in tutte le grandi culture. Dire “radicato nelle culture” è una forma impropria di parlare perché se si è radicato veramente in culture diverse da quella dell'Occidente, si radicherà necessariamente anche in tradizioni religiose diverse¹⁵.

In America Latina, fin dall'inizio del cammino del popolo, abbiamo dovuto vivere e approfondire alcune discussioni proposte dalla teologia del pluralismo sull'universalità della salvezza, sull'unicità della mediazione di Cristo, sulla relazione fra la rivelazione biblica e le altre rivelazioni. Nel 1976, Leonardo Boff fornì consulenza ad un incontro fra cristiani e seguaci del Candomblé nella Bahia. Lì, per la prima volta sostenne il sincretismo come espressione di cattolicità della fede¹⁶ e sviluppò alcuni riferimenti teologici fondamentali di

¹⁵ C. GEFFRÉ, *Profession Théologien*, A. Michel, Paris 1999, p. 242 (ed. it. *Professione teologo: quale pensiero cristiano per il XXI secolo?*, San Paolo, Cinisello B. 2001).

¹⁶ Si tratta della prima redazione del testo che poi diventerà il VII capitolo del libro “Chiesa, carisma e potere” (L. BOFF, *Chiesa, carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Borla, Roma 1983). Dopo lo storico incontro di Salvador, la relazione di Boff fu pubblicata in «Revista Cultura Vozes» 71 (1977), pp. 53-68.

una teologia latinoamericana del pluralismo religioso. Nel 1982, a Cuiabá nel Mato Grosso, il Consiglio Indigenista Missionario (CIMI) organizzò un'assemblea su “Bibbia e miti indigeni”. Insieme a Carlos Mesters, fui consulente di questa assemblea sul tema del pluralismo.

Nella misura in cui la riflessione teologica deriva da una pastorale che assume un impegno di servizio e comunione con tutti gli indios e non solo con gli indios cristiani, con tutti gli uomini e le donne delle comunità nere e non solo con chi è cristiano, si ha a che fare, evidentemente, con una pastorale e una teologia macroecumeniche che, fin dall'inizio, hanno dovuto confrontarsi con il pluralismo culturale e religioso legato all'universo indio, nero e femminista dell'America Latina.

La sensibilità e le intuizioni della prassi pastorale della liberazione si uniscono, nel rispetto e nel dialogo, con la pluralità di cristianesimi possibili nella storia dei popoli latinoamericani. Personalmente credo che nonostante siano macroecumeniche, per la loro origine e natura, la trasformazione del mondo e le nuove sfide religiose fanno sì che anche queste teologie abbiano bisogno, tanto quanto altre, del dialogo con la teologia del pluralismo religioso.

7. Macroecumenismo latinoamericano

In America Latina, dal 1992, mentre diversi gruppi sociali si dividevano nelle commemorazioni del quinto centenario della conquista, gruppi indigeni e di cultura afro-americana approvano nel I Incontro Continentale dell'Assemblea del popolo di Dio (APD) il termine “macroecumenismo”. Esso vuole significare un nuovo ecumenismo che vada al di là dell'unità fra le Chiese cristiane ufficiali, rafforzi l'incontro interculturale nella relazione fra religioni e superi anche la cosiddetta “inculturazione”, vista come strategia missionaria di inserimento della Chiesa in mezzo ai popoli indigeni e alle comunità nere, considerate cristiane, pur appartenendo ad

altre culture. Il macroecumenismo dà alla dimensione interculturale la stessa importanza della relazione interreligiosa e chiama le Chiese a superare la compiacimento per un'autoaffermazione che ignora l'altro come altro con i suoi diritti culturali e religiosi autonomi.

Gli ambienti ufficiali della Chiesa hanno contestato la validità del termine "macroecumenismo". Di fatto, poiché non esiste un "microecumenismo", il termine formato dal prefisso "macro" non sembra felice. Ma storicamente tale espressione è stata necessaria per superare la divisione artificiale fra l'ecumenismo come movimento per l'unità dei cristiani e il dialogo interreligioso limitato solo quasi alle relazioni diplomatiche fra i vertici delle religioni considerati "nobili" dai preconcetti occidentali di sempre. Il macroecumenismo, più che un semplice dialogo, propone un cammino di unità nel servizio e nella testimonianza della solidarietà in difesa dei popoli oppressi¹⁷.

In questo libro troviamo relazioni di alcuni autori, inerenti sia ad un ecumenismo o pluralismo religioso che non riconosce veramente la diversità legittima e non cattolico-romana delle culture popolari latinoamericane¹⁸, sia attinenti all'infelice tendenza di una certa scuola teologica occidentale a dividere la teologia in teologia 1 e teologia 2. Questa pretesa di universalità della teologia occidentale è ancora colonizzatrice e mancante di rispetto verso le differenze. Tuttavia, non vinceremo questa tendenza isolandoci o smettendo di trattare i temi che costituiscono delle sfide per tutti i cristiani e anche per i nostri gruppi. Allo stesso modo come negli anni '70 la teologia della liberazione ha dovuto lavorare sulla cristologia e l'ecclesiologia a partire dalle lotte sociali dei pove-

ri, le attuali teologie indie, nere e femministe devono contribuire all'elaborazione di questi temi "nuovi" a partire dalla loro esperienza concreta e dall'interesse degli oppressi che rappresentiamo. Anche perché non dobbiamo dialogare solo con gli indios, i neri e le donne già inseriti in "gruppi di cammino", ma anche in genere con gruppi di indios, neri e donne impoveriti; con persone di culture oppresse già coinvolte nella cultura dominante del neoliberismo. O ci salviamo insieme o ci perdiamo tutti.

8. Il cammino latinoamericano e il pluralismo più ampio (ancora qualche ricordo)

La teologia latinoamericana è cresciuta a partire da gesti profetici di vescovi che hanno assunto posizioni che andavano al di là degli scritti. Nel 1970, dom Helder Câmara partecipò alla Conferenza delle Religioni per la Pace a Kyoto in Giappone. Perché egli vi fu invitato? Forse la sua parola e la sua azione non avevano nulla a che vedere con il cammino della teologia della liberazione? Al contrario la sua partecipazione a questa assemblea interreligiosa sarebbe stata impossibile se la teologia della liberazione non avesse preparato la strada e approfondito la missione intesa come costruzione della pace e della giustizia. Il discorso di dom Helder a Kyoto è centrato su questa affermazione: "Le religioni e le vie spirituali devono dialogare e camminare insieme per essere la coscienza etica dell'umanità e il grido pacifico degli impoveriti".

In alcuni libri della teologia della liberazione si trovano allusioni al riconoscimento della presenza e azione divine nelle religioni popolari e in altre religioni. Juan Luis Segundo ha fatto una lettura della fede pluralista e aperta al dialogo non solo con le altre religioni ma anche con gli atei e con tutta l'umanità. Già negli anni '60, quando ancora in America Latina questo tema non era trattato, Juan Luis Segundo insieme a Pierre Sanchis scrive un piccolo libro che è stato il primo aiuto che io, ancora giovane studente di teologia, ho ricevuto per

¹⁷ Cfr. i Manifesti del I e II Incontro dell'Assemblea del popolo di Dio. Vedere anche M. BARROS, *O sonho da paz*, Vozes, Petrópolis 1996; in particolare cf. il cap. 7: "A unidade das religiões populares".

¹⁸ Vedere in questo stesso volume il capitolo di A. LAMPE, *Intolleranza religiosa contro il pluralismo religioso nella storia latinoamericana*, cap. II, pp. 17-34.

aprirsi alle altre religioni e culture. Il titolo del libro è ancora ambiguo e, nella visione odierna, superato. Ma conteneva gli elementi fondamentali di un'apertura al pluralismo che gli autori e noi abbiamo sviluppato. Si intitolava: "Le tappe precristiane della scoperta di Dio"¹⁹. Nella sua opera *Teologia aperta al laico adulto*, diverse volte J.L. Segundo torna sul tema dell'universalità della grazia di Dio e del riconoscimento della presenza e dell'azione divine al di fuori delle Chiese cristiane²⁰. A metà degli anni '80, la collana "Teologia e liberazione" che, per motivi ecclesiali e congiunturali, risulta ancora incompleta, si era proposta come sintesi di tutta la teologia della liberazione. Fin dall'inizio si aprì alla dimensione del pluralismo culturale e religioso dei nostri popoli. C'è un volume su "Il volto indio di Dio"²¹ e doveva essercene un altro sulle religioni di matrice africana. Prima di concluderlo, però l'autore morì.

Sul pluralismo religioso più ampio, non si programmò nessun volume specifico, nonostante che alcuni autori fossero aperti al tema. Julio de Santa Ana diede al libro *Ecumenismo e liberazione* il sottotitolo: *Riflessioni sul rapporto fra l'unità cristiana e il regno di Dio*. Egli affronta sempre l'ecumenismo a partire dalla visione più ampia dell'unità del "popolo di Dio". Nell'ultimo capitolo, "Sfide per il movimento ecumenico in America latina", propone un dialogo inclusivo e dice: "Le Chiese devono ricordare che il primo paese indipendente dell'attuale America Latina è Haiti. Nella lotta per la liberazione del popolo haitiano, il Vodù ha avuto un funzione primaria. Quando una religione ha questa capacità di motivare

¹⁹ J.L. SEGUNDO - P. SANCHIS, *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus*, Vozes, Petrópolis 1969.

²⁰ J.L. SEGUNDO, *Teologia aberta para o leigo adulto*, Loyola, São Paulo 1977. Vedere soprattutto nel II volume, *Grazia e condizione umana*, il capitolo: "Il Vaticano II e la redenzione del mondo". Anche nella presentazione del III volume, *La nostra idea di Dio*, egli pone la domanda: "Dio esiste? Quale Dio?"

²¹ AA.VV. *Il volto indio di Dio*, Cittadella, Assisi 1992.

alla lotta per la libertà non può essere trascurata dal vangelo di Gesù Cristo che è forza di liberazione"²².

Quando io e José Luiz Caravias scrivemmo *Teologia della terra*, nonostante possedessimo pochi dati, pubblicammo un'appendice su "Teologia palestinese e mussulmana della terra"²³.

Nonostante queste e altre testimonianze puntuali, dobbiamo riconoscere che il pluralismo religioso non è stato il tema centrale della teologia della liberazione. In diversi articoli e libri, Diego Irarrázaval sviluppa una visione di missione rispettosa del pluralismo. Per citare un esempio: "Un'altra sfida è la pluriformità religiosa, con le sue ricerche di vita piena riuscite o erranee. Iniziamo a vedere che ai praticanti di altre religioni giunge il mistero di salvezza di Gesù Cristo 'tramite l'azione invisibile dello Spirito'"²⁴.

Quello che, negli ambienti della teologia latinoamericana, c'è di più lucido e profondo relativo alla teologia del pluralismo religioso è il lavoro di ricerca e produzione scientifica di Faustino Teixeira e del gruppo da lui animato nel Dipartimento di Scienza delle Religioni dell'Università Federale di Juiz de Fora²⁵. Egli sintetizza l'importanza del pluralismo religioso e lo lega ad una visione della fede cristiana e della missione della Chiesa centrata sul Regno o, traducendo in modo più corretto, semplicemente centrate sulla difesa della vita del popolo e dell'universo.

²² J. DE SANTA ANA, *Ecumenismo e libertação*, Vozes, Petrópolis 1987, 303 (ed. it. *Ecumenismo e liberazione*, Cittadella, Assisi 1992).

²³ M. BARROS - J.L. CARAVIAS, *Teologia da terra*, Vozes, Petrópolis 1988, pp. 290-295.

²⁴ D. IRARRÁZAVAL, *op. cit.*, p. 55. L'autore cita il documento del SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *L'atteggiamento della Chiesa cattolica di fronte ai seguaci di altre religioni, riflessioni e orientamenti di Dialogo e Missione*, nn. 29-30.

²⁵ Cfr. F. TEIXEIRA, *Diálogo dos pássaros: nos caminhos do diálogo interreligioso*, Paulinas, São Paulo 1993; Id., *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*, Paulinas, São Paulo 1998, e molti altri articoli in diverse riviste teologiche brasiliane e internazionali.

9. Tentativo di sintesi

La teologia del pluralismo religioso è nata in Europa, Asia e America del Nord in un contesto in cui il cristianesimo non è più la cultura dominante. In un mondo in cui uno dei fenomeni più in crescita è il fondamentalismo religioso, la teologia del pluralismo e del dialogo è essenziale per costruire un mondo di pace e di giustizia.

La teologia del pluralismo religioso è un nuovo paradigma per la teologia della liberazione? Diversi autori latinoamericani mettono in guardia dal rischio di usare l'espressione *nuovi paradigmi* così spesso che il termine finisce per non dire più nulla. C'è chi, in teologia, chiama "nuovo" quel che di fatto nuovo non è²⁶. Comunque non si può negare che, attualmente, il sapere teologico è chiamato a basarsi non solo sulla razionalità occidentale, e deve incorporare nuovi temi, fra i quali la soggettività, la corporalità, le questioni affettive-sessuali, l'ecologia, la pace e la giustizia internazionale e la sfida del pluralismo e del dialogo inter-religioso. Ciò determina l'agenda teologica di questo inizio di millennio e impone nuovi temi e nuove sfide alla teologia cristiana, quindi anche alla teologia della liberazione. Il pluralismo culturale e religioso è un nuovo paradigma per la teologia della liberazione e per tutta la vita cristiana. Quanto alla teologia del pluralismo religioso, essa apre un dibattito importante, deve essere presa seriamente, ma non so se è, per se stessa, un paradigma nuovo per la teologia della liberazione. Diversi suoi elementi non sono nuovi per la nostra prassi e per la nostra riflessione. In rapporto a quelli che sono realmente nuovi, dobbiamo distinguere quelli che sono universali e quelli derivati da un altro contesto umano e teologico.

La teologia del pluralismo religioso si è sviluppata in Asia dove il cristianesimo è minoritario e non ha nessun contributo sociale da offrire se non il dialogo con le altre tradizioni

²⁶ M. FABRI, *Teologia aberta ao futuro*, Soter-Loyola, São Paulo 1997, p. 7.

religiose. La realtà latinoamericana è differente dall'Europa, dall'America del Nord e dall'Asia. Anche fra noi, le migrazioni e i mezzi di comunicazione impongono una realtà pluriculturale e pluri-religiosa ma, qui, il cristianesimo è ancora maggioritario ed egemonico. Le Chiese hanno la tentazione di accettare la teologia del pluralismo religioso e di accettare il dialogo, lì dove esse sono minoritarie e di essere meno aperte lì dove ancora sono maggioritarie. Questo non accade nei gruppi della teologia della liberazione, ma il fatto è che molti si sono aperti di più alla teologia del pluralismo a partire dalle sfide dell'inculturazione della missione; ciò dimostra ancora una prospettiva angusta e in certo modo ecclesiocentrica, anche se di un ecclesiocentrismo apparentemente meno chiuso e colonialista perché *inculturato*. La prospettiva sembra essere non tanto quella di convivere con la diversità religiosa quanto quella di accettarla come diversa dalla cultura dominante, ma solo in vista realizzare meglio l'annuncio della fede cristiana. In qualche modo la teologia della liberazione si è aperta a questa dimensione del pluralismo religioso, insistendo più sulla dimensione del pluralismo culturale che direttamente sulla questione delle religioni. È l'interpretazione che possiamo dare alla nota conclusiva del IV Incontro Missionario del COMLA (Congresso Missionario Latinoamericano), svoltosi a Lima (Cile) nel 1991, nella quale i/le partecipanti scrivono: "Dall'America Latina chiediamo un incontro dialogico con le altre religioni e culture del mondo, dove già agisce lo Spirito – e così introdurre alla pienezza del vangelo"²⁷. Quest'ultima considerazione "e così introdurre alla pienezza del vangelo" lascia ben chiaro tale posizione. Si tratta di un congresso della gerarchia della Chiesa che segue le direttive del Vaticano e del papa, espresse in encicliche come la *Redemptoris Missio* che aprono al pluralismo religioso e al dialogo con l'altro, ma in fondo privilegiano più l'annuncio della fede cristiana che il dialogo e considerano il cristianesimo una

²⁷ Citato in D. IRARRÁZVAL, *op.cit.*, p. 158.

rivelazione superiore che deve essere proposta ai non cristiani, anche se in forma più rispettosa (cf. RM 55).

Anche in America Latina, la maggioranza dei teologi mantiene questa ambiguità. Alcuni testi recenti e le direttive della Federazione dei vescovi dell'Asia appaiono molto più aperti al pluralismo religioso dei documenti emanati dall'episcopato latinoamericano e anche di alcuni dei nostri più amati teologi e missiologi²⁸. Tutto questo mi fa pensare che la teologia del pluralismo culturale e religioso sfidi la teologia della liberazione ad approfondire una nuova ecclesiologia e una nuova missiologia.

10. Prospettive per il futuro

Per diversi motivi qui già spiegati, in America Latina, la teologia del pluralismo religioso deve essere, in primo luogo, teologia del pluralismo interculturale. Questo ampliamento del tema non la lascia immune. La trasforma. Relativizza l'aspetto istituzionale religioso e dà più importanza all'elemento culturale presente in ogni religione. È come se riscrivesse o ritracciasse in un punto diverso il taglio che divide le diverse istanze del dialogo. Il taglio verticale che incasella ogni religione in una colonna autonoma viene superato perché nella stessa colonna, o nella stessa religione, si muovono persone o gruppi di culture diversi e hanno problemi che li differenziano da altre persone e gruppi della stessa religione provenienti da altre culture.

Questo pluralismo interculturale può, qui fra noi, approfondire il dialogo con gli umanesimi contemporanei di tipo non religioso o anche ateo. Alla fine degli anni '60, teologi della liberazione come Hugo Assmann e Franz Hinkelam-

mert intrapresero un dialogo profondo e costruttivo con il marxismo. Negli anni '80 Juan Luis Segundo approfondì il dialogo con quello che lui chiamò: "l'uomo e la donna moderni". Il riconoscimento attuale di un immenso pluralismo culturale ci porta a dialogare con ampie parti di popolazione che, sebbene non inserite in nessuna tradizione religiosa, vogliono camminare con noi alla ricerca della pace, della giustizia e della salvaguardia dell'universo. In questo senso l'esperienza degli incontri dei Forum Sociali Mondiali è una esperienza fondamentale per una nuova teologia del pluralismo culturale e religioso.

In America Latina, fatta eccezione per lo stato di guerra civile che coinvolge la Colombia, non abbiamo un paese in guerra, ma diversi assistono a conflitti quasi permanenti fra settori autonomi della popolazione e la macchina repressiva dello stato. In Ecuador, il CONAIE (Confederazione Nazionale degli indios dell'Ecuador) ha già destituito un presidente della Repubblica e, altre volte, ha influito molto nel cambiamento della situazione nazionale. La realtà della miseria in cui la politica neoliberista ha ridotto diversi paesi del continente e che minaccia quasi tutti gli altri provoca una situazione di conflitti che costituisce quello che, in un'altra epoca, gli strateghi americani chiamavano "conflitti permanenti a bassa intensità". In questo contesto, le categorie dei lavoratori sono smobilitate, i partiti politici confusi e sindacati indeboliti. Il discorso della lotta per la liberazione che negli anni '70 mobilitava tanta gente non trova appoggio e radici nella base della popolazione. Dobbiamo trovare altri argomenti e altre strategie di resistenza e di difesa. Come in Africa, così fra il nostro popolo non si trovano molti gruppi con una coscienza antimilitarista, con una percezione chiara di cosa, in questa regione, significhi il commercio delle armi e di come esso sia legato al traffico della droga. In Brasile e in altri paesi dell'America Latina, alcuni gruppi spiritualisti attuali hanno sviluppato una mistica della pace senza collegarla sufficientemente alla questione della giustizia e della solidarietà con gli oppressi. La maggior parte delle volte il rapporto con loro si

²⁸ Vedere, per esempio, il documento *Quello che lo Spirito dice alle Chiese* della Federazione dei vescovi dell'Asia del maggio 1999 (pubblicato in «Sedoc», luglio 2000).

rivela arricchente per entrambi e può offrire una prospettiva nuova alla questione del pluralismo culturale. Incorpora dati della psicologia transpersonale e della sapienza orientale, si apre a una sensibilità terapeutica e artistica che in genere non rientra nella nostra esperienza. E noi possiamo contribuire a portare questa ricchezza a gruppi di base e ad attività di resistenza del popolo più povero. Sicuramente, più che in altre regioni del mondo, in America Latina, la teologia del pluralismo interculturale e interreligioso deve privilegiare e approfondire una nuova e critica teologia della pace e della nonviolenza attiva, ancora poco sviluppata e utilizzata in America Latina.

Considero una delle sfide più grandi della teologia e della pastorale del pluralismo interculturale e interreligioso in America Latina raccogliere l'eredità di alcuni pastori della Chiesa che, negli anni '70, muovendo dalle istanze fondamentali della teologia della liberazione e da una forte intuizione profetica hanno avuto in America Latina e per tutti una parola originale e colma di richiamo spirituale. Il loro messaggio è fondamentale per un nuovo pluralismo culturale e teologico. È importante ricordare dom Helder Câmara con la sua "pressione morale liberatrice", il suo movimento di "minoranze abramitiche" e con altre proposte profetiche, sempre a servizio dei piccoli. Allo stesso modo, dom Oscar Romero, dom Leonidas Proaño e altri. Essi hanno guidato un movimento spirituale e interculturale per la pace, la giustizia e la nonviolenza attiva con uno stile latinoamericano. La teologia della liberazione ha sviluppato una riflessione sulla giustizia e la solidarietà, sulla conflittualità inerente al regno di Dio, ma non ha adottato questi temi della pace, della nonviolenza, dell'antimilitarismo e altri oggi di urgente attualità. La teologia del pluralismo religioso ci può riportare a questi temi e a porci in contatto con figure spirituali di altre religioni e di altri continenti²⁹.

²⁹ Cfr. AA.VV., *Hélder, o Dom, Vozes*, Petrópolis 1999; J. MARTIN BARÓ - R. CARDENAL, *La Voz de los sin voz*, UCA, San Salvador 1980.

Infine, per me la prospettiva più importante e decisiva per la teologia del pluralismo religioso in America latina è quella di inserirsi nel modo d'essere pluralista del popolo più povero e di apprendere tramite l'inserimento nelle comunità indigene e nere la via spirituale di base per la teologia del pluralismo, cioè la sua radice fondamentale: una spiritualità aperta all'altro e veramente altruista. La strada per la teologia del pluralismo culturale e religioso in America Latina è quella della base, dell'inserimento e della solidarietà. Per riprendere un modo di dire comune quando si discute di pluralismo, questa nuova teologia non è cristocentrica e ancor meno ecclesiocentrica. Sarebbe "vitacentrica", cioè centrata sulla prospettiva di vita per tutti. Allora si unirà a tutta una sensibilità che possiamo chiamare "olismo popolare" che si ritrova nella bella poesia di uno dei maggiori poeti brasiliani con cui chiudo questa relazione:

Oltre la terra, oltre il cielo
sul trampolino dell'infinito delle stelle,
sulla traccia degli astri,
nella magnolia delle nebulose,
Oltre, molto oltre il sistema solare,
fin dove arrivano il pensiero e il cuore,
andiamo!

Coniughiamo il verbo fondamentale essenziale,
il verbo trascendente, al di sopra delle grammatiche, e della paura e della moneta e della politica,
il verbo sempreamare,
il verbo pluriamare,
ragione d'essere e di vivere³⁰.

³⁰ C. DRUMMOND DE ANDRADE, *Amar se aprende amando*, citata da C. CINIRA MACEDO, *Imagem do eterno*, Moderna, São Paulo 1990.

GLI AUTORI

Franz Damen è nato in Belgio nel 1944, della Congregazione dei Passionisti, ha studiato teologia, indologia e antropologia culturale. In Bolivia si è dedicato per molti anni alla pastorale indigenista, all'insegnamento e alla ricerca soprattutto sui nuovi movimenti religiosi e sulle culture indigene.

Armando Lampe è nato nei Caraibi nel 1958, ha studiato teologia nell'Università Cattolica di Nijmegen e ha difeso la sua tesi di dottorato nel 1988 nella Libera Università di Amsterdam. Attualmente è docente nell'Istituto di Pedagogia di Aruba nei Caraibi.

Diego Irrarázaval è nato in Cile nel 1942, sacerdote della Congregazione di Santa Croce. Collabora nella Pastorale indigenista nell'altopiano del Perù. Parroco di Chucuito e direttore dell'Istituto di studi Aymaras (1981-2003). Attualmente è presidente dell'Associazione Ecumenica dei Teologi e delle Theologie del Terzo Mondo (2001-2006).

Antônio Aparecido da Silva è brasiliano, licenziato in teologia nella Pontificia Facoltà Nossa Senhora de Assunção in São Paulo, di cui è stato anche direttore nel periodo 1984-1987. Attualmente è docente di teologia e presidente del gruppo *Atabaque - Cultura Negra e Teologia* a São Paulo.

Luiza E. Tomita è di São Paulo, laica, licenziata in teologia biblica nella Pontificia Facoltà Nossa Senhora de Assunção in São Paulo, di cui è stata anche vice-direttrice nel periodo 1988-1991. Fa parte del Coordinamento del NETMAL (Nucleo di Studi Teologici della Donna in America Latina).

Paul F. Knitter è uno dei massimi esponenti attuali della teologia del pluralismo religioso. Cattolico, ha discusso la sua tesi di dottorato nel Dipartimento di Teologia Protestante dell'Università di Marburgo. Professore (emerito dal 2002) della

Xavier University di Cincinnati (USA) è divenuto famoso per il suo libro *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali* (Queriniandiana, Brescia 1991), in cui esprime il cambiamento di paradigmi nello studio della teologia delle religioni. Il suo ultimo libro è *Introducing Theologies of Religions* (Orbis Books, New York 2002).

Faustino Teixeira è nato in Brasile nel 1954, dottore in teologia all'Università Gregoriana di Roma, studioso del dialogo interreligioso, attualmente è docente nell'Università Federale di Juiz de Fora, dove coordina il Dipartimento di Scienze della Religione. Collabora alla rivista «Concilium».

José María Vigil, nato in Spagna, ha studiato teologia a Salamanca e a Roma, psicologia a Salamanca, Madrid e Managua. Attualmente lavora a Panama, dopo molti anni di permanenza in Nicaragua che hanno segnato profondamente la sua esistenza. Autore di numerosi libri e articoli in ambito teologico e pastorale, pubblica annualmente (da tredici anni) *l'Agenda Latinoamericana* (tradotta in 6 lingue, in 17 paesi). Uno dei suoi ultimi libri, apparso anche in versione italiana, in collaborazione con Pedro Casaldàliga, è *Spiritualità della liberazione* (Cittadella, Assisi 1995).

Marcelo Barros, brasiliano, è monaco benedettino della comunità di Goiás, inserita nella realtà sociale locale con una spiritualità ecumenica basata sui temi della pace, della giustizia e della comunione con la natura. Ha lavorato per 14 anni nella Segreteria Nazionale della Pastorale della Terra. Attualmente oltre ad incontri con *Sem Terra*, segue le attività di comunità indigene e afro, anche nelle forme di religiosità legate al Candomblé. È autore di molti articoli e libri. In italiano presso l'EMI sono stati pubblicati *Il baule dello scriba* (2000) e *Camminando con voi* (1998).

INDICE

<i>Presentazione all'edizione italiana</i> (Mario Menin)	Pag. 5
<i>Prefazione</i> (Pedro Casaldáliga)	» 9
<i>Introduzione</i> (Commissione Teologica della ASETT)	» 13
La pluralità religiosa attuale nel mondo e in America Latina (<i>Franz Damen</i>)	» 17
L'intolleranza religiosa nei confronti del pluralismo religioso nella storia latinoamericana (<i>Armando Lampe</i>)	» 21
Pluralismo religioso e teologie indie (<i>Diego Irarrázaval</i>)	» 39
Teologia cristiana del pluralismo religioso e tradizioni religiose afroamericane (<i>Antônio Aparecido da Silva</i>)	» 53
Il contributo della teologia femminista della liberazione al dibattito sul pluralismo religioso (<i>Luiza E. Tomita</i>)	» 65
Verso una teologia della liberazione delle religioni (<i>Paul F. Knitter</i>)	» 79
La sfida del pluralismo religioso alla teologia latinoamericana (<i>Faustino Teixeira</i>)	» 97
Spiritualità del pluralismo religioso: un'esperienza spirituale emergente (<i>José María Vigil</i>)	» 119
Il pluralismo culturale e religioso, fondamento della teologia della liberazione (<i>Marcelo Barros</i>)	» 135
Gli Autori	» 158



Da molti anni il dialogo con le altre religioni è diventato ineludibile per la vita cristiana e per la teologia. Quest'opera, curata dall'Associazione dei Teologi e delle Teologhe del Terzo Mondo, affronta la questione in modo nuovo, assumendo la prospettiva di Pedro Casaldaliga: "Non si tratta di far sedere le religioni in un salotto affinché discutano sulla religione in maniera più pacifica, chiuse in se stesse, narcisisticamente". La novità è rappresentata dall'ottica della teologia della liberazione, secondo la quale "il vero dialogo interreligioso deve avere come contenuto e come obiettivo la causa di Dio che è l'umanità stessa e l'universo. E se nell'umanità la causa prioritaria è la gran massa dei poveri e degli esclusi, nell'universo sono la terra, l'acqua e l'aria profanati". "Impegnati per Dio e per i suoi poveri", camminiamo "per le molte vie di Dio", procedendo "religiosamente plurali, figli e figlie del Dio unico, fratelli e sorelle nella famiglia umana".

GLI AUTORI

MARCELO BARROS
FRANZ DAMEN
ANTÔNIO APARECIDO DA SILVA
DIEGO IRARRÁZVAL
PAUL KNITTER
ARMANDO LAMPE
FAUSTINO TEIXEIRA
LUIZA E. TOMITA
JOSÉ MARÍA VIGIL

ISBN-88-307-1079-2



9 788830 710795

€ 9,00