

Bede Griffiths, Ritorno al Centro

di Vincenzo Bonato

Giunto in India, il p. Bede, vivendo da *sannyasin*, si calò nella cultura di quella regione per conoscerla sempre meglio. Studiò il sanscrito con R. Pannikar (MO 20) e si propose di stabilire un ponte tra Induismo e Cristianesimo. Non si nascondeva che tra le due religioni esistessero delle divergenze profonde ma, cercò di individuare, comunque, forme di raccordo. Il tentativo si concretizzò nell'opera *Ritorno al centro*, pubblicato a Londra nel 1976, dopo quasi vent'anni di permanenza in India.

La rivelazione del Mistero

Egli rileva come in tutte le culture, da sempre, era stata avvertita la necessità di restare in comunione con la divinità, onorata come il centro della persona e della comunità (RC 31 Mircea Eliade). «Lo vogliamo o no, tutti gli uomini sono continuamente attratti da questa Verità trascendente. L'intelletto... è alla ricerca dell'Assoluto. Anche la volontà è mossa dall'amore dell'Infinito. In ogni amore umano c'è una tensione verso l'Infinito, il desiderio di trascendere se stessi. Questa tendenza è presente nell'ateo e nell'agnostico, nell'ignorante e nello stupido come nel saggio. È ciò che dà un valore infinito alla persona umana. Ogni sforzo volto a negare questa tendenza, a confinare la vita umana nel finito e nel temporale è destinato a fallire, perché è voler combattere contro natura» (RC 93)

P. Bede sostiene che ad accomunare tutte le religioni sia la medesima esperienza del Mistero Sacro, inconoscibile e inesprimibile, esperito come Tenebra Luminosa (RC 39-40; 142-162). Qui c'imbattiamo in un punto nevralgico della sua teologia. Sarebbe stato opportuno, allora, distinguere, meglio, tra conoscibilità e incomprendibilità di Dio. Dio può essere conosciuto (altrimenti nessuna religione ne parlerebbe) (RC 40), ma la sua essenza, essendo infinita, non può essere afferrata appieno dal pensiero umano. Egli rimane sempre, perciò, incomprendibile ed inesprimibile.

Secondo la fede cristiana, l'Abisso della divinità si è rivelato come Padre poiché «Gesù stesso lo ha conosciuto come Abba, Padre» (RC 42). Nel cristianesimo, quindi, l'incomprendibilità di Dio (o ineffabilità) dipende dalla profondità abissale di ciò che ci è stato rivelato, non dalla radicale ignoranza su di Lui.

Connessa all'esperienza del mistero ineffabile, sta la questione della personalità o impersonalità di Dio. Per il cristianesimo Dio ha un carattere personale, nell'Induismo viene affermata l'una e l'altra caratteristica, ma per lo più è pensato come una realtà impersonale. Ciò nonostante, P. Bede valorizza quei luoghi della letteratura religiosa quegli autori che sostengono una concezione personale della divinità (RC 145).

Emanazione e creazione

L'Induismo pensa che tutto il cosmo sia un'emanazione dell'essere divino, impersonale (*Brahman*), mentre il Cristianesimo ritiene che esso sia stato creato da un Dio, personale. L'emanazione presuppone un atto involontario, che avviene di necessità, mentre la creazione avviene per un atto volontario.

Il mondo, in quanto è emanazione, non ha un vero essere ma si mostra in una realtà apparente (*maya*), illusoria, e si trova in uno stato di degradazione rispetto all'unità con l'Assoluto. P. Bede, pur pensando che il mondo è stato creato, cerca di recuperare in parte la concezione di esso come illusione, dal momento che sulla terra facciamo esperienza del male: «Il peccato è il fallimento nel realizzare il Sé, è il cadere in un sé separato e diviso, che è essenzialmente illusorio dal momento che ha perso il contatto con il suo essere reale» (RC 43). Inoltre afferma: «Il mondo reale è quello che esiste eternamente in Dio» (RC 43); è quello recuperato da Cristo Risorto: «Egli è andato oltre lo spazio e il tempo e oltre i limiti della nostra attuale esistenza e coscienza. Nel fare ciò ha realizzato questo mondo nella sua totalità, nel suo essere nel Verbo» (RC 45). Qui, p. Bede pur rilevando una diversità di concezioni, cerca di trovare un punto di vista, con quale sia possibile valorizzare in qualche modo la convinzione del diverso.

L'induismo ha scoperto il Sé, una concezione della persona molto apprezzata da p. Bede (RC 30). Il Sé va descritto più che definito. Corrisponde alla capacità dell'io «di trascendere se stesso, la capacità di poter donare totalmente se stesso ad un altro, di trascendere se stesso donandosi ad un Io superiore, l'Atman, lo Spirito interno» (RC 29).

Dal punto di vista cristiano, «Cristo è il Sé dell'umanità redenta» (RC 46). Il Sé può corrispondere all'uomo interiore di cui parla Paolo, oppure allo spirito dell'uomo che comunica con lo Spirito di Dio (RC 155). Su questo punto le differenze sembrano conciliabili più facilmente. L'uomo redento, che ritiene di essere una creatura e non una particella divina, può, anzi deve sperimentare il Sé.

Nell'Induismo l'esperienza di salvezza per la persona consiste in un ritorno alla sua origine essenziale. Ogni uomo è una particella dell'essere divino e, come tale, trova la salvezza lasciandosi assorbire da esso.

Nella religione cristiana, l'Unico che esiste senza essere stato creato, è Il Verbo, divenuto poi, nell'incarnazione, il Cristo. Riguardo a questa Ipostasi divina, non si dice che è stato emanato ma generato dall'eternità.

Mentre il fedele indù anela all'assorbimento con l'Assoluto da cui deriva, la vita cristiana è pensata come una vera partecipazione all'essere o alla vita del Dio Verbo. In entrambi i casi, la salvezza corrisponde alla conformazione alla vita divina; usando un termine ardito, ad una deificazione.

P. Bede non approvarebbe che si parli d'assorbimento (come ho fatto io) perché ha rilevato che, anche in alcune scuole induiste, nell'unione massima con l'Assoluto, l'individuo conserva la sua identità (RC 157) ma altri interpreti preferiscono interpretano in modo diverso, e parlano di un assorbimento dell'anima individuale nella divinità.

Nell'espone il mistero cristiano, egli riprende il linguaggio biblico, più vitale rispetto a quello filosofico usato dai Padri e più vicino alla cultura indiana.

«Gesù fece esperienza di se stesso in relazione a Dio come di un figlio con il Padre ma questa figliolanza non era semplicemente temporale, bensì eterna. Egli conobbe se stesso come veniente dal Padre, non solo nel tempo, ma da tutta l'eternità. Egli conobbe se stesso come uno eternamente col Padre, come dimorante nel Padre ed il Padre in lui. Inoltre conobbe se stesso come comunicante nello Spirito, che viene dal Padre ed è comunicato al mondo; anche questo non è solo nel tempo, ma fin dall'eternità. Per capire il mistero della Trinità è necessario partecipare alla esperienza di Gesù. È necessario ricevere lo Spirito di Dio, dividerne la vita» (RC 134).

Dopo aver richiamato la preesistenza del Verbo e la sua figliolanza eterna, menziona lo Spirito per rendere possibile la nostra partecipazione al rapporto che Gesù ha con Dio Padre:

«Se noi vogliamo conoscere il mistero, dobbiamo condividere l'esperienza di Gesù, ci dobbiamo conoscere come figli di Dio, eternamente venienti dal Padre, come parola che esprime la mente del Padre. Noi ci dobbiamo riconoscere come Dio, Dio per partecipazione nella divinità di Cristo, come partecipiamo alla sua umanità» (RC 136).

Con queste parole, ci invita a fare esperienza: non dobbiamo soltanto sapere che siamo figli, ma sperimentare e riconoscere che di fatto cresce in noi questo essere figli. Riguardo alla deificazione, usa un linguaggio ardito ispirandosi alla mistica renana, soprattutto ad Eckhart (Cf. RC 150, nota 20).

Affermando questo, tuttavia, non intende annullare la differenza (ontologica) che esiste tra il Verbo, che è Dio, e il cristiano, che è uomo e creatura. «Una persona umana è un essere finito, che possiede un intelletto finito ed una volontà finita» (RC 165). Tuttavia il termine del viaggio di ogni uomo (non solo del cristiano) prevede un passaggio dell'umano nel divino, del temporale nell'eterno, del finito nell'infinito (RC 167).

P. Bede ha avuto l'indubbio merito di aver valorizzato l'esperienza mistica nella vita cristiana.

Cosmologia e storia

Il cristianesimo è uno sviluppo dell'ebraismo, una religione che si basa sulle azioni storiche di Dio, compiute a favore del suo popolo. Il popolo ebreo era animato, poi, dalla speranza d'un intervento escatologico di Dio che avrebbe introdotto una nuova creazione, un tempo messianico. Gesù, inserendosi in questa prospettiva d'attesa, dichiarò di essere venuto a inaugurare i tempi nuovi.

L'Induismo non si basa su eventi storici ma sulla rivelazione di Dio nel cosmo e nell'anima dell'uomo religioso.

«Mentre l'Induismo appartiene alla rivelazione cosmica (la rivelazione di Dio attraverso il cosmo e l'anima umana) Gesù appartiene alla rivelazione storica, la rivelazione di Dio nella storia di un particolare popolo. Una caratteristica di questa rivelazione è che essa non avviene nel tempo ciclico e mitologico ma nel tempo storico. Le discese di Dio (*Avatara*) nell'Induismo sono un evento ricorrente; per principio ogni età ha la sua avatara. In Israele la storia è vista come qualcosa che ha una fine, un escaton. Gesù è stato visto come colui che arriva alla fine della storia» (RC 104; cf.)95-98).

P. Bede torna più volte a rilevare il carattere escatologico dell'evento Cristo; la sua venuta modifica determina un mutamento decisivo nell'umanità:

«Gesù era un uomo in cui il corpo e l'anima erano puri strumenti per lo spirito che li inabitava. In lui è giunto a compimento il destino umano. Mentre nell'universo c'è conflitto ad ogni livello, e l'anima e il corpo sono in conflitto l'una contro l'altro, in Gesù questo conflitto è stato superato. Corpo e anima sono stati restaurati in unità con lo spirito, ed il potere di unificazione è stato liberato e immesso nel mondo» (CU 28).

Nella stessa pagina, aggiunge di seguito, un secondo rilievo: la morte di Cristo è paragonabile ad uno di quegli eventi cosmici che determinano un mutamento critico nel processo evolutivo cosmico: «Così noi possiamo guardare alla morte di Gesù e alla libera restituzione della sua vita al Padre sulla croce, come ad un evento cosmico. Alcuni eventi cosmici, cioè l'emergere della vita su questo pianeta, il destarsi della coscienza nell'uomo, contrassegnano dei mutamenti critici nella evoluzione del mondo. La morte di Gesù fu un evento di questo genere» (CU 28-29).

È molto efficace l'idea che Cristo, dopo aver superato il conflitto tra anima e corpo, abbia messo a disposizione di tutta l'umanità la sua vittoria, immettendo nel mondo questa capacità. La riflessione evoca un passo paolino: «(Dio) mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e a motivo del peccato, egli ha condannato (=vinto) il peccato nella carne, perché la giustizia della Legge fosse compiuta in noi, che camminiamo non secondo la carne ma secondo lo Spirito» (Rm 8,3-4).

Nell'immagine, invece, del mutamento critico, del resto molto interessante e suggestiva, il valore dell'evento escatologico viene attenuato. La croce, infatti, viene vista come uno dei molteplici passaggi qualitativi, non come l'unico decisivo che determina il verificarsi tutti gli altri mutamenti, prima e dopo.

La redenzione di Gesù, culmine della storia della salvezza, possiede un valore universale. P. Bede parla di un Cristo cosmico che ha operato ed opera in tutti gli uomini (CU 40-41; FD 228; MO 44-45).

Già i Padri della Chiesa si erano interrogati sull'universalità della salvezza compiuta da Cristo. In particolare si chiedevano: quale fu il destino degli uomini che lo avevano preceduto nel tempo? I pagani obiettavano: perché Cristo è venuto così tardi, tralasciando di prendersi cura delle generazioni passate?

S. Paolo aveva sostenuto che Cristo s'era già fatto conoscere nella storia d'Israele anche prima d'incarnarsi. Ad esempio, come roccia spirituale, accompagnava già Israele che camminava nel deserto (cf. 1 Cor 10,4); è Lui che ha rivolto la sua parola a Mosè e ai profeti (cf. Gv 5,46). La legge dell'Antico Testamento è dello Spirito (Rm 7,14); essa è stata per noi pedagogo, fino a Cristo (Gal 3,24), avendo così una funzione propedeutica verso di lui. I Padri, a loro volta, dissero che Cristo si era già fatto conoscere agli uomini d'Israele, in modo misterioso, ancora prima di manifestarsi nella carne.

P. Bede completa questa riflessione: se Cristo ha visitato in modo invisibile gli antichi Israeliti, può essere venuto in soccorso anche di tutti gli altri uomini: «Possiamo vedere il Cristo Cosmico che opera negli e attraverso gli Israeliti, che parla attraverso i patriarchi e i profeti. In modo simile possiamo vedere l'Essere Cosmico che avanza nelle e attraverso le grandi religioni di ogni età... Cristo è certamente l'Alpha e l'Omega, il primo e ultimo, colui che abbraccia tutta la storia dandole senso e direzione» (CU 40 e 41). Quindi, se i teologi insegnano che, in ogni tempo, ci sono state persone che hanno potuto dire il loro sì a Dio e lo hanno potuto realizzare in una vita redenta, egli aggiunge che non solo in ogni tempo ma anche in ogni luogo si è verificata questa salvezza.

Cristo non ha riversato la sua grazia pasquale, in modo anticipato soltanto su Israele ma su tutto il cosmo. La creazione, che è stata creata in Cristo, per mezzo di lui e verso di lui orientata, di lui che è la pienezza (Ef 1,23), è di fatto segnata, sostenuta e avvolta dalla grazia di Dio in Gesù Cristo.

Anzi, osserva G. Greshake, «Dio poteva «rischiare» la creazione poiché egli *a priori* poteva affrontare tale rischio alla sola condizione di coinvolgere se stesso in esso e di aprire, prendendo se stesso come punto di partenza, una via attraverso un intrico impenetrabile. E ciò è avvenuto mediante la passione del suo proprio Figlio - che ha patito il male *attraversandolo*. In questo senso, anche per Hans Urs von Balthasar, come per Karl Rahner, tutta la creazione è già da sempre pre-redenta, e precisamente già prima della sua creazione e quindi anche prima della sua possibile e reale caduta» (Greshake, 275).

Tuttavia, nonostante questa azione concomitante del Cristo in Israele e nelle genti, rimane anche una profonda differenza poiché la storia d'Israele prepara in modo diretto la venuta di Cristo (Cf. *Il Cristianesimo e le Religioni*, Commissione teologica internazionale, 1997, n. 85).

L'evento della Croce

Il confronto più serrato cristianesimo e l'induismo, avviene quando mette a confronto Cristo e Krishna, una delle maggiori divinità dell'Induismo; l'Uno e l'Altro sarebbero manifestazioni del Mistero divino in termini umani, con la differenza che il secondo presenterebbe in modo prevalente un carattere leggendario. A prescindere dalla sua storicità, Krishna rimane ugualmente un simbolo dell'amore divino in sembianza umana; per mezzo di lui l'Essere Supremo, si rivela come amore e domanda amore in contraccambio. «L'amore di Krishna è un amore ideale, che si manifesta a Vrindabhan, la città celeste del mondo mitico. È un amore estatico capace di strappare una persona a se stessa ed attirarla a sé in un atto di totale dedizione. Soprattutto è un amore pieno di gioia. Si dice che Krishna è venuto nel mondo per divertirsi, per manifestare il gioco di Dio, *lila*, la felicità dell'amore *ananda*» (RC 100).

Nonostante alcune analogie tra le due figure, secondo il Nostro, tra l'amore di Cristo e quello di Krishna esiste «un contrasto impressionante (striking)».

Gesù ha vissuto da uomo concreto, come servo, nell'umiliazione e nel dolore: «L'amore di Dio è rivelato in Cristo non nella poesia ma nella storia ed è mostrato nell'autodonarsi agli altri, nel rinunciare alla propria vita sulla croce. «Il Figlio dell'Uomo è venuto per servire non per essere servito e per dare la sua vita come riscatto per molti» (Mt 20,28). Infine questo amore si è rivelato non in un gioco ma in un'agonia di sangue e sudore, nella sofferenza non nella gioia» (RC 101).

Avendo notato questa profonda differenza, egli si pone una domanda che ritiene *cruciale*: «Ma ha l'Induismo un posto per un Dio che soffre e muore sulla croce? Per un Dio che entra nella storia? Per un amore che è sperimentato nella sofferenza e nell'abbandono? Forse questa è la domanda cruciale» (RC, 101).

P. Bede cerca di mettere a fuoco il significato della croce di Cristo. Ricorre all'immagine di due movimenti opposti che, però, alla fine s'incontrano: il movimento di ascesa verso Dio, tentato dall'uomo e il movimento di discesa verso il mondo, realizzato da Dio. Il punto d'incontro tra i due movimenti avviene proprio sulla croce di Cristo. «Il movimento di Dio autodonantesi in amore all'uomo si incontrò in una persona, e la salvezza del mondo fu compiuta. Questa fu compiuta al limite estremo della sofferenza umana, nel punto dove tutte le potenze dell'inferno erano concentrate» (RC 110).

Nella riflessione di p. Bede, tra i due movimenti rilevati, l'ascesa e la discesa, prevale il primo: Gesù è l'uomo che, aprendosi in modo totale a Dio e rinunciando a se stesso nel modo più completo, rivela quale sia il compito dell'uomo e la sua più alta realizzazione. È l'umanità che ascende a Dio, che corrisponde in modo pieno al suo disegno. In Gesù Crocifisso la risposta dell'uomo a Dio è perfetta (Cf. CU 74). «In questo punto si incontrarono cielo e inferno... Qui si è rivelata la totale realtà della situazione umana, il suo totale esporsi alla Verità ultima» (RC 110).

Non dimentica, però, il movimento più significativo, quello della discesa. Infatti nella decisione di farsi carne del Verbo, Dio ha rivelato pienamente se stesso, ha mostrato la caratteristica più paradossale dell'essere divino che consiste nella volontà e nella capacità di "svuotarsi" pur di salvare gli uomini. Sulla terra, Gesù vive uno stile di servizio che aveva progettato come Dio, insieme al Padre. Non rivela in primo luogo la serietà di risposta data all'uomo a Dio, ma la serietà della volontà di donazione da parte di Dio. Qui sta la differenza, la novità radicale della concezione di Dio dell'annuncio cristiano rispetto ad ogni altra religione.

L'Essere supremo, il Mistero sacro, il *Brahman* si rivela nel mostrare nel cosmo le sue qualità divine (Potenza, Sapienza, Beatitudine). Su questo aspetto convengono con facilità Induismo e Cristianesimo. Tuttavia la rivelazione di Dio nella croce di Cristo, acquista un'intensificazione dal carattere nuovo, unico e paradossale, impensabile da parte della

saggezza umana, anche da quella più acuta e più religiosa. «La novità cristiana è che non si può più conoscere Dio senza il suo diventare uomo e senza la sua morte in croce in Gesù Cristo... la quale è il fallimento e il superamento dell'idea stessa di Dio» (P. Coda, 411-412). Dichiara Paolo a questo proposito: «Parliamo invece della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo l'ha conosciuta; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. Ma, come sta scritto: *Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano*» (1 Cor 2,7-9).

Riletture cristiane dell'Induismo

1. Che cosa può significare per un cristiano il concetto di non-dualità, un attributo che l'Induismo applica alla Realtà divina? Per spiegarlo, traccia un percorso di trasfigurazione del mondo e dell'uomo, in prospettiva evoluzionistica, accogliendo la convinzione indu secondo la quale solo l'assoluto possiede la pienezza dell'essere e, a suo confronto, l'uomo e le cose sono non-essere.

Come avviene il processo evolutivo? Prima fase contempla il passaggio dalla materia alla coscienza. La materia inerte si organizza come cellula vivente e poi, in seguito, appare come coscienza umana. Sono tutte forme in cui il cosmo acquista realtà, passando dal non-essere ad una vita sempre più vera.

La seconda fase osserva tre modi di estensione della coscienza: lo scienziato, il poeta e il mistico: «...nella coscienza umana ordinaria, il mondo è solo parzialmente reale; il mondo della scienza è un mondo di astrazioni di certi aspetti parziali della realtà, gli aspetti che possono essere misurati in spazio e tempo, ed astratti dal tutto; il poeta è più vicino ad una visione globale, il mondo comincia ad essere trasfigurato in lui; ma è solo il mistico che è presente alla trasfigurazione finale ed intravede la visione del mondo trasfigurato nella luce divina» (RC 56).

La terza fase immagina la risurrezione finale. Allora «la coscienza umana sarà trasformata dalla luce divina, non più condizionata dal tempo e dallo spazio e la materia sarà trasformata in noi. Noi vedremo tutta la creazione nella sua Verità eterna quando noi stessi saremo così cambiati da essere diventati uno con la eterna Verità» (RC 56).

In questa condizione ultima, escatologica, viene superata la dimensione del tempo perché l'eternità è «tota simul»: tutto il tempo sarà presente (RC 57). Appare, soprattutto, come esperienza di profonda unità: «Nell'eternità i molti sono contenuti nell'uno senza perdere la loro individualità» (RC 57).

P. Bede si preoccupa di precisare che l'unità o non-dualità non significa affatto un assorbimento nella divinità che annulla l'individualità: «La creazione perde il suo significato se non vi è distinzione nello stato finale, se ciascuno e ciascuna cosa è persa in Dio e Dio è perso nell'Uno, l'Assoluto, l'Essere non-duale. Dio stesso rimane eternamente Creatore, tutte le creature provengono da Lui eternamente nella Parola. Esse sono conosciute e volute, ciascuna nella loro particolarità come espressioni finite dell'Essere infinito» (RC 58). Per garantire il rispetto delle differenze nell'unione completa con la divinità, richiama il Mistero Trinitario, dove l'unità di Dio è vissuto come una relazione di Ipostasi distinte: «... nella Divinità, benché non ci sia dualità, vi è una relazione» (RC 58). Tuttavia, successivamente, riconoscerà che nella concezione induista il rischio di pensare ad un annullamento nell'Assoluto stesso di tutto ciò che non è l'Assoluto, è molto alto (MO 194 e 196).

2. Vediamo ora un secondo caso. Come recuperare il concetto di non-essere (*maya*) che l'Induismo attribuisce al mondo?

L'uomo in se stesso è nulla, è desiderio di essere ma non ha essere in se stesso. A motivo di questa mancanza è semplice creatura, distinta da Dio, il quale è, invece, l'essere in se stesso. Questa assenza di essere è *maya*.

La creatura «non è assoluto non-essere, nulla assoluto, dal momento che è potenzialità ad essere, tuttavia questa potenzialità non ha l'essere in se stessa. L'essere della creatura viene totalmente da Dio, e la creatura non è Dio appunto per questa limitazione di essere. La creatura è limitata, è un essere finito nel quale l'Essere infinito, Dio, si riflette» (RG 59). In questi due esempi, egli rivisita l'Induismo e lo adatta alla concezione cristiana. La non-dualità viene ammorbidita grazie al concetto di relazione, con cui vengono contrassegnate le Ipostasi della Trinità. Il non-essere delle creature viene rivisto e considerato alla stessa maniera con cui nella metafisica classica (cristiana) si parla di finitezza o di contingenza dell'essere relativo.

3. Nell'ultimo capitolo di *Ritorno al Centro*, constata una profonda continuità tra la via dell'unione con Dio prevista dallo Yoga con quella cristiana. Dopo aver accennato alle consuete divergenze tra varie scuole indu (RC 161), dichiara che lo Yoga (termine che significa via, giogo, vita impegnata) presuppone il movimento ascensionale dell'uomo verso Dio, ma anche il movimento di discesa dello Spirito nella profondità della materia. Dal punto di vista cristiano ciò è avvenuto nella Risurrezione di Gesù e nella persona di Maria (RC 162-163). Richiama lo schema classico di Patanjali che prevede otto stadi di trasformazione. Dopo l'ascetismo e l'autocontrollo, altri stadi sono dedicati alla pratica del controllo del corpo e del respiro; la meditazione, infine, permette di raggiungere lo stato finale (*samadhi*), che è una perfetta concentrazione della mente.

Ricorda che esistono altre forme di Yoga: la via dell'azione, della devozione, della conoscenza. Nella via dell'azione, è importante il distacco (o gratuità); in quella della devozione, la sottomissione all'amore divino; nella via della conoscenza, l'accoglienza dell'ispirazione che viene dall'alto. Il risultato è entrare nel Mistero ultimo, un'esperienza di carattere ineffabile (RC 167). Queste vie sono attestate anche nel Cristianesimo e le due religioni sostengono la possibilità dell'esperienza dell'Assoluto, al di là di come è concepito. L'esperienza vale più delle opinioni. P. Bede richiama, infine, la possibilità della deificazione, annunciata dai Padri (Sant'Atanasio), riconosciuta anche da altri mistici (Francesco di Sales) (RC 169).

Un primo bilancio

«Tutte le religioni hanno insegnato qualcosa della via della salvezza, ma c'è una sola Via assoluta. Cristo è la Via, la Verità e la Vita, e senza di Lui nessun uomo viene al Padre» (FD 228). Questa era la sua convinzione riguardo alle religioni nel momento in cui divenne cattolico.

Nel frattempo, nell'ambito della teologia cattolica, il tema delle religioni, aveva suscitato un interesse più ampio rispetto al passato. Nel 1963, il teologo Heinz Robert Schlette pubblicò, a Friburgo in Brisgovia, il libro *Die Religionen als Thema der Theologie*. In quest'opera, per la prima volta, le religioni erano poste come argomento della teologia e dichiarava che avevano un valore salvifico. Schlette andava oltre a quello che sarebbe stato il dettato del Concilio, due anni dopo.

La dichiarazione del Concilio Vaticano II (1965) attestò che le religioni contengono elementi di verità, in preparazione al Vangelo (*Nostra Aetate*, 2). Dopo questa dichiarazione che, pur bandendo ogni forma di esclusivismo rimaneva piuttosto restrittiva, i teologi cominciarono a discutere se le religioni, oltre a presentare qualche verità, non fossero istituzioni salvifiche, con riti efficaci, pari o almeno simili ai sacramenti cristiani. Ciò venne sempre escluso dalle dichiarazioni ufficiali e la discussione perdura anche al presente.

In *Ritorno al Centro* p. Bede appare convinto che le religioni «non sono che differenti espressioni dell'unica Verità e ciascuna ha la sua particolare intuizione» (RC 129). Esse, sarebbero allora molto

di più di semplici raggi «di quella verità che illumina tutti gli uomini», ma possederebbero una loro verità di grande valore.

Consapevole delle radicali differenze esistenti tra Induismo e Cristianesimo, continuava ad approfondire la conoscenza della religione indù, per vedere come fosse possibile coniugarla con quella cristiana. Del resto aveva scritto: «Le rivelazioni dei Veda, delle Sutra buddhiste, del Corano devono essere vagliate alla luce della rivelazione biblica e tra loro» (RC 134).

Nel confronto non usa soltanto il criterio vero o falso, ma là dove riscontra un messaggio che, a suo giudizio, non è condivisibile del tutto, cerca di scoprire il motivo per il quale è sorta una certa opinione e si sforza di salvaguardare almeno la verità parziale presente in ogni opinione. «Non dobbiamo limitarci a rifiutare l'errore, ma dobbiamo anche imparare la verità dalla quale l'errore ha preso vita» (FD 227).

Matrimonio tra Oriente e Occidente

L'opera *Matrimonio tra Oriente e Occidente*, pubblicato a Glasgow nel 1982, è il testo in cui compare con maggiore chiarezza l'utopia e il messaggio di p. Bede: integrare l'Oriente con quell'Occidente, il primo visto nel simbolo della femminilità (contemplazione, intuizione), il secondo in quello della mascolinità (azione, ragione).

Per favorire quest'unione, per così dire, cerca di migliorare l'aspetto della sposa (l'Induismo) per renderla più attraente al marito occidentale, ben consapevole che, tra gli induisti esistono diversità consistenti nell'interpretazione della loro religione e che alcuni pensatori indù hanno cercato di riformarla (MO 24-25).

Diversità rilevanti

In una sintesi, mette a fuoco le differenze tra la concezione biblica e quella induista. Nella Bibbia «... Dio è rappresentato come il trascendente, signore della creazione... separato e superiore alla natura, che non deve mai venir confuso con essa; nella tradizione orientale, Dio o l'Assoluto (qualunque sia il nome che gli si da) è immanente a tutta la creazione: il mondo non esiste separato da Dio, ma *in* Dio. Il pericolo di questa posizione è che Dio può facilmente venir confuso con la natura; l'aspetto trascendente dell'Essere può venire dimenticato e, conseguentemente, si può cadere nel panteismo. Inoltre, dato che si concepisce Dio presente in tutto, nel male come nel bene, la distinzione tra bene e male può facilmente svanire.

Ma forse la più grande debolezza della tradizione orientale è che il mondo materiale tende ad essere Considerato come un'illusione, maya, il prodotto dell'ignoranza, *avidya*. Si considera il mondo materiale come avente solo una realtà apparente: nell'ultimo stato della conoscenza (paravidya) tutte le differenze scompaiono e amane solo l'Uno, la Realtà assoluta. La prima volta che venni in India trovai che quasi tutte le persone colte indù seguivano questa teoria e tutti pretendevano di seguire gli insegnamenti del grande

Sankara. Ma l'esperienza e gli studi seguenti mi hanno foavuto che non è questo l'insegnamento delle Upanishad della Bhagavad Gita...» (MO 24).

Il valore del mito

Nella nuova ricerca abbandona l'uso del termine biblico *mistero* a favore del termine *mito*, che pure aveva già usato anche in precedenza (RC 94-99). Come mai compie questa operazione?

Vuole recuperare le migliori intuizioni che aveva avuto nel periodo giovanile, quando era profondamente toccato dal mistero della Natura, e s'era fatto sostenere dai poeti romantici (Wordsworth, Shelley, Keats) (MO 55; del resto il cristiano, e il cristianesimo in generale, devono saper accogliere tutte le istanze religiose e culturali positive presenti nell'umanità (MO 219; cf RC 89-90).

Il mito aiuta a comporre insieme ragione e immaginazione; ad assegnare il primato all'esperienza piuttosto che alle concezioni razionali (MO 169-189). «Prima di rivelarsi come ragione, la verità si fa conoscere attraverso l'immagine... La Bibbia usa abitualmente il linguaggio del mito e del simbolo; anche quando vi è una base storica, tutto è elaborato dall'immaginazione... è uno sbaglio pensare che il linguaggio astratto della ragione ci porti più vicino a Dio o alla realtà... Il linguaggio del mito, della poesia, dell'immaginazione concreta fa presa sui sensi, sui sentimenti, sugli affetti, sulla volontà, come anche sulla ragione, e così porta alla trasformazione di tutto l'uomo» (MO 117).

Il mito permette di superare le ristrettezze del metodo storico-critico nell'ambito dell'esegesi biblica. P. Bede rivaluta l'esegesi dei Padri (particolarmente Origene) i quali, dopo aver ammesso l'esistenza di un senso storico del testo, cercavano di renderlo più ricco e completo accogliendo altri sensi, come l'allegorico e l'anagogico. «Solo ora, con una più profonda comprensione del senso e del valore del mito... saremo capaci di recuperare qualcosa del senso più profondo della Bibbia» (MO 124).

Ritiene necessario porre a confronto racconti mitici ed eventi storici. Il mito senza storia non ha valore perchè si perde nella pura immaginazione, così pure la storia senza l'elaborazione mitica, perchè si smarirebbe nella contingenza, ma «quando gli eventi storici sono visti come fatti che rivelano l'ultimo significato della vita, allora mito e storia si incontrano». Nelle religioni orientali talora il mito prevale al punto da rendere impossibile una separazione tra fatti e invenzione (fact and fiction can no longer be separated) (RC 96).

La rivelazione biblica rappresenta un caso unico perchè altri popoli, come gli indù, svilupparono una mitologia ricca, dalla quale ricavarono una profonda filosofia della vita, ma non dettero alcuna rilevanza alla storicità dei fatti. I greci, al contrario, ebbero il senso della storia ma non la misero in relazione con la mitologia (RC 97). Ora «in Gesù, mito e storia si incontrano» in modo perfetto (RC 96). Gli eventi storici della sua vita ebbero un ampio significato, superarono la contingenza della cronaca in quanto erano rivelazioni di un progetto divino. Se di lui si fossero narrati soltanto fatti mitici, privi di consistenza storica, questi non sarebbero altro che manifestazioni della psiche. Avrebbero magari un significato umanistico ma non sarebbero stati redentivi e la venuta sullaterra non avrebbe trasformato il mondo.

Le caratteristiche della religione indù

Nel cuore dell'opera, si sforza di mostrare che le intuizioni portanti della religione induista, così come sono interpretati da alcuni teologi indù, sono compatibili con la teologia biblica.

Nel presentare, come primo passo, la visione cosmica dei *Veda* (MO 55-67), fa notare che l'importanza di questa concezione sta tutta nel sottolineare il valore deciso che ha per ogni uomo la relazione con Dio: «... oltre il corpo e l'anima, integrato con essi c'è lo spirito, punto di contatto con lo Spirito universale... Questo è il punto dell'umana trascendenza, il punto nel quale il finito e l'infinito, il temporale e l'eterno, il molteplice e l'uno, s'incontrano e si toccano» (MO 66).

In un secondo momento, nel confronto con la rivelazione delle Upanishad (68-86), apprezza la scoperta del Sé e riscontra la medesima esperienza nei mistici cristiani (68-86). Cita Francesco de Sales (MO 85). [Sul tema della cima dell'anima, cf. Mino Bergamo, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fenelon*, Il Mulino, Bologna 1991, 63-141]

Nella terza parte sostiene che nell'Induismo è presente l'idea di un Dio personale nella *Baghavad-Gita* e nella contemporanea *Svetasvatara Upanishad* (MO 87-95).

Può essere compresa meglio anche la dottrina della non-dualità (MO 96-102). A questo proposito, nega che l'induismo affermi la concezione dell'assorbimento in Dio dell'uomo: «Non c'è dubbio che l'individuo perda ogni senso di separazione dall'Uno e sperimenti una totale unità con esso. Ma ciò non significa che l'individuo cessi di esistere» (MO 101).

Tuttavia riconosce che nella religione induista è molto forte il rischio di pensare ad un annullamento nell'Assoluto di tutto ciò che non è l'Assoluto (MO 194 e 196).

Dopo aver sostenuto che l'Induismo accoglie anche il concetto di un Dio personale, si propone di mostrare che Egli, come il Dio biblico, è amante degli uomini (MO 103-107). A questo scopo, ricorre alla *Bhagavad-Gita*.

Qual è l'esperienza comune che tutte le religioni avrebbero conosciuto, lo scopo unico a cui tutte mirerebbero, grazie alla quale potrebbero riconciliarsi e considerarsi ognuna una via per raggiungere la medesima meta? La risposta sembra semplice: l'unione con l'Assoluto (Cf. RC 92). Così aveva scritto in *Ritorno al Centro*: «Lo scopo di ogni religione è identico. È lo stato trascendente e assoluto, l'unica Realtà, l'eterna Vertà, che non può essere espressa o concepita, ed è lo scopo non solo di ogni religione ma di tutta l'esistenza umana» (RC 92).

In questo passo, l'Assoluto è identificato con una Perfezione impersonale, che non può essere conosciuta né espressa. Anzi è la partecipazione ad uno stato di beatitudine, eterna e senza limiti. La metà non è quindi l'unione con Dio (in termini cristiani) ma raggiungere uno stato di appagamento completo. In questo passo, allora, si parla dell'Assoluto in termini indù e tale esperienza non è affatto universale come presupponeva.

In MO si esprime con maggior precisione. Avverte, intanto, una difficoltà. «C'è sempre il pericolo che l'essere divino o la realtà assoluta venga concepita in termini statici. È infinito, eterno, non mutevole oltre il flusso del tempo e le divisioni dello spazio, oltre ogni immaginazione e ogni pensiero... » (MO 103).

Che cosa manca a questo genere di Assoluto per diventare più dinamico? «Ma quest'essere divino, questa realtà assoluta, è anche amore comunione, autodonarsi nell'amore» (MO 105).

P. Bede, alla fine, menziona la Trinità: «L'amore cerca di comunicarsi. Questo scopo rimarrebbe insoddisfatto, se non ci fosse uno col quale condividere quest'amore. Ma significa questo che nella divinità c'è dualità? Qui entra in gioco il concetto di relazione, sviluppato nella dottrina cristiana della Trinità» (MO 107). L'esistenza della Trinità è la migliore assicurazione contro il pericolo dell'impersonalità di Dio e dell'assorbimento in Lui (Cf. RC 54).

Il mito di Cristo

Nell'opera ritorna ad esprimere in modo compiuto (senza talune esitazioni precedenti), la singolarità di Gesù come evento escatologico. La "rivelazione" di Dio donata a tutti gli uomini

è avvenuta sempre per la grazia di Cristo: «Dio si rivela in tutti i tempi, a tutti gli uomini, in tutte le circostanze. Non ci sono limiti alla grazia di Dio, rivelata in Gesù... Il dono della vita eterna è offerta in qualche modo a tutti gli uomini senza eccezione» (MO 45). In Cristo compare una santità unica: «È stata tolta da lui ogni ambivalenza morale. Gesù rivela l'uomo nella perfezione morale per la quale è stato creato e rivela Dio come la perfezione dell'amore, senza la concupiscenza di Krishna o Shiva...» (RC 96). Krishna e Shiva sono ambivalenti dal punto di vista morale (morally ambivalent); sono figure che emergono dall'inconscio umano (RC 94-95).

Gesù è l'unica rivelazione di Dio in senso proprio: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18). Egli non è un uomo che ascende verso Dio divinizzandosi (o che è stato divinizzato, come nell'adozionismo), ma un essere di condizione uguale a Dio, mandato nel mondo per salvare.

In genere, p. Bede preferisce pensare al movimento di ascesa. «In Gesù questo movimento della materia e della consapevolezza verso la vita dello Spirito ha raggiunto il suo culmine... E questa consumazione dell'unione di Dio con l'uomo in Gesù, necessariamente influisce su tutta la creazione» (MO 212). La discesa di Dio nell'umanità, è anch'essa affermata: «La Parola si fece carne e lo Spirito entrò nella profondità della materia... Ha rialzato questo mondo decaduto a una nuova vita» (MO 213). L'aver privilegiato il movimento evolucionistico di progresso e salita verso Dio, non significa affatto, quindi, che abbia sostenuto una concezione adozionista. Seguendo l'evoluzione dei discepoli, testimoniata nel Nuovo Testamento, ricorda come la divinità di Gesù sia stata confessata dai discepoli dopo la sua Risurrezione (MO 200) e rievoca la riflessione compiuta dalla Chiesa, nel dibattito trinitario, per spiegare la presenza di due autorità in cielo, di uguale dignità (MO 204).

Il cristianesimo, pur fondandosi sopra un evento storico, dal carattere unico e definitivo, recupera anche il movimento ciclico, amato da tutte le culture, scoperto nel ritmo della natura: «Proprio come il pagano, che contemplava il corso della natura, il movimento delle Stelle, la morte della vegetazione d'inverno ed il suo riprendere vita in primavera, si sforzava di partecipare al mistero divino e di condividere la vita divina, così il cristiano, che contempla la vita di Cristo, desidera partecipare a questa vita, morire con lui e risorgere ad una vita nuova ed immortale. Questo è il mistero che sta alla base della sacra liturgia. È un mezzo mediante il quale il cristiano può partecipare alla vita, alla morte e alla risurrezione di Cristo» (FD 206-207).

Il mito della Chiesa

Vincolata al mito di Cristo, è quello della Chiesa (MO 210-221). Invita perciò ad allargare lo sguardo oltre alla Chiesa visibile, alla Chiesa cosmica, universale. Essa è formata da tutti gli uomini retti, dai cristiani virtuosi e dai membri di ogni religione, operatori della verità (Cf CU 42-43 e 49-50).

È possibile assegnare alla Chiesa un'estensione del genere? Agostino parlava di una Chiesa che esiste a partire da Abele: «*Tutti insieme siamo membra e corpo di Cristo: non solo noi che ci troviamo qui in questo luogo, ma tutti su tutta la terra. E non solo noi che viviamo in questo tempo, ma che dire? dal giusto Abele sino alla fine del mondo, fino a quando ci sarà generazione umana. Qualsiasi giusto faccia il suo passaggio in questa vita, tutta l'umanità presente e non solo di questo luogo, e tutta l'umanità futura, tutti formano l'unico corpo di Cristo e ciascuno ne è membro*» (Serm 341,9).

Cristo esercita una funzione salvifica universale, rivolta a tutti gli uomini d'ogni tempo e luogo; è giusto, allora, che tutti i salvati possano essere considerati come appartenenti all'unica Chiesa. Agostino e i Padri pensavano che gli uomini retti (anche se non battezzati)

venissero aggregati, in modo invisibile, all'unico Corpo di Cristo che è la Chiesa visibile, fondata sugli apostoli. Non parlavano di un Corpo cosmico di Cristo, per non dissolvere l'identità dell'unica Chiesa; il termine Chiesa cosmica, se viene usato per significare l'insieme dei non-battezzati che vengono approvati da Dio a motivo della loro giustizia, possiede una sua legittimità e pregnanza. P. Bede non intende dissolvere il segno della Chiesa perchè ogni uomo che risponde alla chiamata di Dio «è membro di quel corpo di umanità redenta che è la chiesa» (MO 45).

Bilancio conclusivo

P. Bede ha vissuto con grande coerenza la sua missione, vivendo in India in in grande povertà e santità di vita, per circa quarant'anni. Ha cercato con continuità ammirevole un dialogo con le religioni, soprattutto con l'Induismo. Avendo osservato che, in questa religione, affiora una molteplicità di forme, che si esprimono in modalità contrastanti, ha scelto, allora, tra le varie visioni, quelle più vicine alla spiritualità cristiana, cercando un arricchimento reciproco.

Soprattutto ha continuato a testimoniare che l'uomo realizza se stesso solo se vive in comunione profonda con Dio «...tutti gli uomini sono continuamente attratti da questa Verità trascendente. L'intelletto è alla ricerca dell'Assoluto. È stato fatto per l'Essere, per la Verità, per la Realtà, e non può trovare riposo in alcuna verità parziale, in alcuna costruzione della mente umana. È sempre trascinato oltre se stesso verso l'ultima Verità» (Rc 93).

Dio, infatti, «nelle generazioni passate, ha lasciato che tutte le genti seguissero la loro strada; ma non ha cessato di dar prova di sé beneficiando...» (At 14,16-17); «...creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché cerchino Dio, se mai, tastando qua e là come ciechi, arrivino a trovarlo, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (At 17,26-29).

Osserviamo ora alcune questioni particolari:

1. Talora p. Bede sembra pensare che Dio sia soltanto il segno massimo di una Realtà assoluta, superiore a Lui stesso ma, in un ripensamento opportuno, si è allontanato da questa opinione: «Sarebbe uno sbaglio affermare, come hanno fatto alcune scuole filosofiche indù, che questo Dio creatore e personale è inferiore all'essere Supremo. Varie volte infatti viene ripetuto che Krishna, come Dio, è identico con Brahman e l'Atman» (MO 94). Nonostante questa correzione, in un altro tratto della sua opera, sembra ribadire il medesimo pensiero: «Dio stesso, per quel tanto che può essere nominato, sia Jahvé, Allah o semplicemente Dio, è un segno, il nome della realtà ultima che non può essere nominata» (MO; cf. RC 39). In un altro passaggio ancora precisa, al contrario, che il Dio sconosciuto si è rivelato come il Padre, conosciuto ed annunciato da Gesù (RC 42).

Queste incertezze rinviano ad un problema reale provocato già dalla teologia scolastica. Il fatto che l'esistenza e l'essenza di Dio potessero essere conosciute dalla ragione filosofica già prima della rivelazione, spinsero i teologi a pensare che i predicati [su Dio] fossero desunti dalla dottrina filosofica generale su Dio e non dalla rivelazione che Egli fece di sé nel corso della storia della salvezza. In altre parole, argomentavano su Dio a prescindere dalla Sacra Scrittura, basandosi soltanto sulla riflessione metafisica e solo in seguito si parlava delle Ipostasi Trinitarie, come se fossero derivate da quest'unico Dio. Invece, «il discorso degli attributi divini deve partire direttamente dal Dio che nella sua azione si è rivelato come Padre» (Müller, 300). Questo Padre si è fatto conoscere in pienezza quando «ha tanto amato il mondo da dare il Suo Figlio Unigenito» (Gv 3,16). Parlare di un Dio, dietro e superiore a Dio Padre, è come venerare un fantasma.

È vero tuttavia che, anche dopo la sua rivelazione, Dio rimane inesprimibile, perché Egli è «il beato e unico Sovrano, il Re dei re e Signore dei signori, il solo che possiede l'immortalità e abita una luce inaccessibile: nessuno fra gli uomini lo ha mai visto né può vederlo» (1 Tm 6,15-16). Il Nuovo Testamento dichiara, dunque, che Dio si è fatto conoscere in Gesù,

«l'irradiazione della sua gloria e l'impronta della sua sostanza» (Eb 1,3) ma anche che continua ad abitare in una luce inaccessibile. L'inaccessibilità divina, che rimane nonostante la sua manifestazione di sé, non deve essere interpretata come se un aspetto di Dio fosse rimasto ignoto. Inaccessibile, caso mai, è la sua stessa rivelazione perché possiede una profondità che rimane sempre inesauribile nel suo fluire e quindi sempre sorprendente per noi. Paolo la verifica quando rimane sorpreso della fedeltà e della misericordia che Dio riversa sugli uomini: « O profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio! Quanto insondabili sono i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!» (Rm 8,33). La misteriosità di Dio corrisponde alla inesauribilità sorprendente della sua grazia. Da una parte Dio ce l'ha svelata ma dall'altra dobbiamo sempre approfondirla. Dello svelamento, ne parla la Prima lettera ai Corinzi: «Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. Ora, noi abbiamo ricevuto lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato» (1 Cor 2,11-12). Sull'inesauribilità del dono, ci riferisce la Lettera agli Efesini: «Che il Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (Ef 3,17-19).

2. Riguardo all'insegnamento di p. Bede sulla Chiesa, ci si può chiedere: l'azione di Cristo nella Chiesa Sacramento ha lo stesso valore di quella che Egli esercita negli uomini salvati ma che non appartengono in modo visibile ad essa?

Egli non affronta mai in modo diretto questa questione. Sembra suggerire la parità tra le religioni ma sul punto di dichiararla, si ritrae. In modo aperto sostiene soltanto che tutte le religioni (e tutte le Confessioni cristiane) «non sono che differenti espressioni dell'unica Verità e ciascuna ha la sua particolare intuizione» (RC 129). Queste differenti espressioni sono di uguale valore? Più che rispondere a questo interrogativo, p. Bede è preoccupato a cercare la riconciliazione tra esse; bisogna «...imparare a distinguere tra questi punti di vista contrastanti e parziali il principio che li unisce, che trascende le loro differenze e riconcilia i loro conflitti» (RC 129).

P. Bede ha mostrato le diverge dell'Induismo con la fede cristiana, la disparità di visioni che accoglie in se stesso; ha riconosciuto l'immoralità del comportamento delle sue divinità. Può essere considerato una rivelazione alla pari di quella biblica? Se non ci fosse alcuna differenza qualitativa tra la Chiesa e altre esperienze religiose, dal punto di vista salvifico, per quale motivo Dio avrebbe voluto creare il segno della Chiesa, affidandole il mandato di aggregare a sé tutte le genti?

Per trovare una risposta più chiara, dobbiamo farci aiutare da Jacques Dupuis, un teologo attento al dialogo con le religioni.

Le religioni sono realtà salvifiche? Dupuis sostiene che le religioni sono salvifiche perché sono espressioni della ricerca dell'uomo compiuta da Dio. Non sono in primo luogo tentativi dell'uomo di salire fino a Dio, ma tentativi, da parte di Dio, di raggiungere l'uomo che tenta di sfuggirgli. Nessuno cercherebbe Dio se Egli non ci avesse cercato per primo. La religione è sempre una risposta ad una grazia che la precede.

Hanno tutte pari valore? Egli esclude in modo netto questa ipotesi: «Nella Chiesa, la comunità escatologica, [Cristo] è presente [agli uomini] apertamente ed esplicitamente, nella piena visibilità della sua completa mediazione, attraverso la proclamazione della Parola, del Vangelo, e attraverso l'economia dei sacramenti al cui centro è l'Eucaristia. In altre tradizioni religiose è presente il medesimo mistero di salvezza in Gesù Cristo, ma lo è in maniera implicita, nascosta, in virtù di un modo incompleto di mediazione costituito da queste tradizioni» (*Alle frontiere del dialogo*, EMI, Verona 2018, pp. 45-46).

La risposta data dal Dupuis, relativamente a questo punto, è analoga al parere espresso dalla *Commissione teologica internazionale*: «Nelle religioni agisce lo stesso Spirito che guida la chiesa; tuttavia la presenza universale dello Spirito non si può equiparare alla sua

presenza particolare nella chiesa di Cristo. Anche se non si può escludere il valore salvifico delle religioni... Soltanto la chiesa è il corpo di Cristo, e soltanto in essa è data con tutta la sua intensità la presenza dello Spirito: perciò non può essere affatto indifferente l'appartenenza alla chiesa di Cristo e la piena partecipazione ai doni salvifici che si trovano soltanto in essa» (*Il Cristianesimo e le Religioni*, 1997, n. 85).

Un'appendice al discorso

Le religioni sono dunque equivalenti? Abbiamo già visto il giudizio del Dupuis ma qual è il modo di pensare degli autori del Nuovo Testamento riguardo a questo argomento?

1. Nella lettera ai Romani, Paolo confronta tra loro ebrei e pagani. I primi hanno ricevuto la Legge da Dio tramite Mosé; i secondi, invece, una legge scritta nei loro cuori. Il contenuto essenziale delle due Leggi è identico o almeno molto simile. Perciò «quando i pagani, che non hanno la Legge (mosaica), per natura agiscono secondo la Legge (mosaica), essi, pur non avendo Legge, sono legge a se stessi. Essi dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono» (Rm 2,14-15). L'apostolo, nutrito del pensiero greco, oltre di quello ebraico, conservò sempre una grande ammirazione per i suggerimenti etici proposti dai pensatori pagani.

Dopo aver fatto risaltare questo elemento di uguaglianza tra le due religioni, per quanto riguarda l'etica, Paolo dichiara che l'ebraismo, tuttavia, gode d'un grande vantaggio sul paganesimo: «Che cosa dunque ha in più il Giudeo? E qual è l'utilità della circoncisione? Grande, sotto ogni aspetto. Anzitutto perché a loro sono state affidate le parole di Dio...» (Rm 3,1-2). In un altro passo precisa meglio: «Essi sono Israeliti e hanno l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse; a loro appartengono i patriarchi e da loro proviene Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli. Amen» (Cf. Rm 9,4-5).

Dio, si è rivelato a tutti gli uomini nella creazione ma si è fatto conoscere con maggior chiarezza mediante le grandi opere compiute a favore del popolo lungo la storia.

Secondo Paolo, quindi, Dio ha aperto due strade: l'una è più vantaggiosa e preferibile (la Legge mosaica e le esperienze storiche vissute dal popolo); l'altra, pur essendo meno ricca, può condurre ugualmente alla meta. Decisiva per la salvezza, non è l'appartenenza ad una religione, ma la rettitudine della singola persona.

2. Nel Nuovo Testamento troviamo un confronto anche tra Ebraismo e Cristianesimo. Cristo rappresenta la nuova rivelazione di Dio. S'inserisce nella storia d'Israele, e la porta a pienezza: «Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio... Egli è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza, e tutto sostiene con la sua parola potente. Dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, sedette alla destra della maestà nell'alto dei cieli...» (Eb, 1,1-4).

Dio ha fatto conoscere agli uomini un'altra strada di ricerca di Lui, una via nuova (ossia di qualità insuperabile) e vivente, cioè il Cristo (Cf. Eb 10,9). L'esperienza ebraica, pur così ricca, è un nulla rispetto alla grazia che ricevono i credenti in Cristo (Cf. Fil 3,7-8). I cristiani che accolgono il Cristo si trovano in una posizione più vantaggiosa ancora anche di quella che gli ebrei avevano sui pagani.

Dio ha provveduto all'uomo in tre modi: con la legge del cuore e la rivelazione cosmica; con la Legge del Sinai e le rivelazioni storiche; con la rivelazione del Cristo. Egli è l'unico fondatore che, essendo nella condizione divina, si è incarnato, non in apparenza ma in realtà, manifestando il volto di Dio «efàpax» una volta per sempre. In Lui compare una santità unica: «... è stata tolta da lui ogni ambivalenza morale. Gesù rivela l'uomo nella

perfezione morale per la quale è stato creato e rivela Dio come la perfezione dell'amore, senza la concupiscenza di Krishna o Shiva...» (RC 96).

Il Verbo ha illuminato ogni uomo, anche chi è venuto al mondo prima che Egli si facesse carne, in considerazione della sua passione e morte. Non ci sono state, quindi, due rivelazione parallele ma ogni illuminazione viene dalla Pasqua. Prima di essa, gli uomini, anche se soccorsi dalla grazia, hanno cercato Dio «tastando qua e là come ciechi» (At 17,27).

Stando a questi suggerimenti, la Scrittura, prevede strade diversificate, di valore e di qualità diseguali. Il confronto non riguarda le persone ma il valore delle diverse istituzioni volute da Dio. Giungere alla salvezza, dipende dall'apertura del cuore del singolo credente.

3. Perché Dio ha voluto non solo la differenza tra le religioni ma una disparità di valore tra esse?

Il Nuovo Testamento non affronta questa questione in modo diretto. Dobbiamo servirci di suggerimenti impliciti. San Paolo insegna che Dio, per comunicare salvezza a tutti, sceglie dei collaboratori particolari e affida a qualcuno un compito più rilevante rispetto a quello d'un altro (Cf Rm 9 e 11). All'inizio sceglie Abramo tra i pagani e lo prepara a diventare una benedizione per tutti gli uomini. Tra i due figli del patriarca, sceglie Isacco anziché Ismaele; tra i figli di Isacco, elegge Giacobbe, anziché Esaù. Nonostante il linguaggio semitico che sembra suggerire il contrario, il personaggio che non viene scelto, non viene rifiutato, umiliato o destinato alla perdizione (Cf Rm 9,12). Soltanto non sarà investito d'un compito rilevante pari a quello dell'eletto. La scelta poi non dipende dai meriti dell'eletto ma dalla grazia di Dio (Cf Rm 9,16), che esegue un suo disegno formulato secondo criteri misteriosi, per noi imperscrutabili.

Qualcuno riceve una responsabilità maggiore rispetto ad altri e la sua chiamata poi lo pone a servizio di tutti. La scelta particolare avviene sempre a vantaggio degli altri. Come si vede dagli esempi dedotti, il metodo della scelta viene esercitato per lo più all'interno d'Israele, per cui degli Israeliti acquistano un rilievo maggiore di altri. Dio sceglie però anche dei pagani per compiti specifici. L'elezione non è quindi un procedimento usato per incrementare l'orgoglio nazionalistico.

Differenze e disparità di valore emergono anche all'interno della Chiesa. Paolo la paragona ad un corpo che è composto di molte membra, le quali rappresentano i vari tipi di servizio che vengono donati dalla Spirito ai diversi membri della comunità. Descrive alcune di queste funzioni procedendo in ordine gerarchico: le membra più importanti sono costituite dagli apostoli (1 Cor 12,28), poi dai profeti, dai maestri, dai guaritori, dalle guide ecc. Il Nuovo Testamento presuppone quindi che si possano dare una molteplicità di funzioni, delle quali alcune certamente sono più importante delle altre; tutte però sono necessarie al buon funzionamento dell'organismo.

Anche le varie religioni potrebbero essere concepite come le membra d'un organismo cosmico, ognuna con un compito particolare. Questo concorso solidale in vista d'un unico scopo, non esclude che a qualcuna sia stato assegnato un valore più determinante.

Scriveva p. Bede a conclusione del suo viaggio di ritorno alla fede cristiana: «Cristo è la bellezza assoluta, manifestata in una forma umana, in un carattere umano» (FD 189). Cristo è come la Luce che, pur appearing soltanto di uno splendido colore bianco, possiede in realtà, tutta la gamma completa dei colori: infatti «se crediamo che in Cristo si trovi la rivelazione della Verità stessa, dobbiamo riconoscere che tutta la verità, ovunque la si incontri, è contenuta implicitamente nel cristianesimo» (FD 226)

A volte, gli volgiamo le spalle e vediamo la sua luce riflessa sul volto di chi, invece, lo sta contemplando con dedizione, magari senza sapere che quel bagliore che lo ha affascinato proviene dal Signore. A volte ammirando, all'esterno del Vangelo, questo o quell'altro colore, possiamo riscoprire meglio ciò che avevamo rifiutato di scorgere in esso. Se osservando le singole religioni, dobbiamo apprezzarle perché ammiriamo in esse le opere compiute da

Cristo oltre i nostri confini culturali (MO 44-45), non capiterà mai che esse portino al Vangelo qualcosa che non aveva e che sarebbe stato necessario per ottenere la salvezza. Tuttavia «la Chiesa ancora attende la sua perfezione sulla terra. Deve essere diffusa fra tutti i popoli per poter manifestare tutte le ricchezze di Cristo» (FD 227). Le potrà manifestare, quando saprà integrare nella sua teologia gli apporti particolari che provengono da ogni cultura: «Ci dobbiamo aprire alla rivelazione del mistero divino, avvenuta in Asia nell'induismo, nel buddhismo, nel taoismo, nel confucianesimo, nello shintoismo. Ne possiamo dimenticare la sapienza intuitiva dei popoli primitivi, come gli aborigeni dell'Australia, gli abitanti della Polinesia, i boscimani dell'Africa, gli indiani d'America e gli esquimesi. In tutto il mondo lo Spirito ha lasciato i segni della sua presenza. Il mistero cristiano è il mistero della presenza di Dio nell'uomo. Non possiamo trascurare alcun segno di questa presenza» (MO 219).