



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

(a cura)

PER I MOLTI CAMMINI DI DIO

vol. IV

**TEOLOGIA LIBERATRICE
INTERCONTINENTALE
DEL PLURALISMO RELIGIOSO**

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



Pazzini Editore

La religione del mercato

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

David Loy in un articolo che ha provocato una ampia discussione ha argomentato con attenzione e competenza che la religione dominante, la più diffusa nel nostro mondo contemporaneo è la "Religione del Mercato". Specialmente in paesi sviluppati come gli Stati Uniti, l'Europa e il Giappone questa è la religione a cui appartiene la maggior parte della popolazione ed è quella che richiede loro impegni religiosi fondamentali. La loro devozione alla Religione del Mercato precede e modifica la loro devozione al cristianesimo, al giudaismo o al buddismo¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Differenza fondamentale tra le religioni e la religione del mercato

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

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

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

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

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

Dialogo interreligioso con la religione del mercato

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

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

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

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

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

Paul Knitter

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

LA TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO IN AMERICA LATINA

di Faustino Texeira •

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

Introduzione

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

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

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

MOLTEPLICI APPARTENENZE
IL PLURALISMO CHE VERRÀ

di Marcelo Barros •

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

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

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

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

SALVEZZA INDIGENA E AFROAMERICANA

di Diego Irarrázaval •

In America Latina, le esperienze del sacro (lett. *vivencias sagradas*) della popolazione indigena e afroamericana si possono comprendere in se stesse e nei nuovi contesti mondiali, come pure in dialogo con la fede cristiana nella salvezza. Il nostro continente racchiude grandi settori che si autodefiniscono cristiani, e anche parimenti molti settori con altre forme simboliche. Inoltre l'elemento religioso e quello spirituale, così come l'ecclesiale, sono rielaborati dalle comunità di fede, che assimilano i fattori globali in diversi modi. Si tratta quindi di realtà pluralistiche e di dinamiche di fronte alle quali non sono sufficienti interpretazioni semplici (ciò che è essenzialmente cristiano oppure l'elemento indigeno e quello afroamericano considerati in se stessi e separati dagli altri mondi). Oltre a riconoscere la complessità di ciascuna tematica, giova tentare letture dell'apporto indigeno e afroamericano alla riflessione cristiana. Ciò viene esplicitato da alcuni eventi teologici indi e afro di carattere continentale¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

Riflettendo in comunione con la fede dei popoli dell'America Latina, emerge la loro capacità di interiorizzare l'Evangelo della Vita secondo i codici culturali e religiosi di ciascun popolo. Ciò ha come sfondo la salvezza in Cristo con le sue mediazioni umane e le sue forme simboliche. In un incontro tenutosi a Santiago⁸, ci si è chiesti se tutte le religioni fossero vie ordinarie di salvezza, e si è risposto che la via ordinaria è Cristo. Il linguaggio è inadeguato, poiché di fatto esistono vie umane dove Dio si fa presente e teologicamente riconosciamo anche la Via. Da parte mia ritengo che non è la religione che salva, bensì l'azione di Dio. La sua volontà universale di salvezza raggiunge ciascuna persona e comunità umana nelle loro circostanze concrete, ivi incluse le forme religiose.

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

3. Reciprocità nei popoli originari

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

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

dell'umanità⁹. Questo, oltre ad essere un linguaggio poetico, è anche una proposta spirituale e profetica. La reciprocità giunge a compimento nella comunità e nella comunione con la Terra; il che comporta un pensare radicato nel rituale e nel festivo, nel mito, la mistica, il quotidiano e il politico.

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

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

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

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

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

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

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

Il maggior guadagno, a mio parere, è che settori indigeni progrediscono con tratti propri, in modo principale con la loro 'relazionalità'. Si tratta di nuovi vincoli e organismi, generati nella città, si tratta di assumere la scienza e il lavoro moderno, orientandoli però a benefici e celebrazioni proprie, e di tanti altri gesti quotidiani. Così la gente non si lascia subordinare agli assoluti della propaganda e della pubblicità. Piuttosto, come osserva H.C.F. Mansilla, «il bello e il ragionevole può trovarsi nel piccolo, nell'eterogeneo, nel tradizionale [...], nell'avanzamento tecnico e nella conservazione di vecchi valori tradizionali»: da parte sua Domingo Llanque ha descritto in dettaglio la combinazione del tradizionale con il nuovo e la serie dei cambiamenti moderni nel mondo indigeno peruviano¹⁰.

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

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

Un altro grande filone è la visione-azione ecologica (*eco-visión-acción*). Ogni essere vivente è connesso e in comunicazione con la profondità di se stesso e con ciò che lo circonda (per questo nella ritualità indigena il Mistero è toccato in esseri vegetali, minerali, umani, in spiriti e loghi sacri, nelle invocazioni verso Dio). Questi interscambi hanno come supporto la Terra Madre. José Esterman ha spiegato (riferendosi al mondo andino) che le molteplici relazioni rendono possibile la vita, l'etica, la conoscenza¹⁶. Senza relazioni non esisterebbero né la persona, né il sapere, né il fare.

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

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

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

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

4. Simbiosi nei popoli afro-americani

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

In tutto il continente, l'afro-americanità è scandalosamente maltrattata e resa invisibile. A volte c'è indifferenza; ma predominano i pregiudizi. Tutto ciò che viene qualificato come «nero» ha connotazioni negative (implicite o esplicite). Di fatto l'America Latina è indigena, meticcias, nera, asiatica, bianca, mora. Se non ci assumiamo come tali, fomentiamo la menzogna e l'alienazione. La riflessione cristiana sarebbe cieca se non tenesse conto del razzismo nella nostra realtà latinoamericana e nell'ambito religioso¹⁸. Il razzismo colpisce le categorie della fede, gli organismi ecclesiali e i modi di vivere l'Evangelo. Sappiamo bene che questa discriminazione si incrocia con altri fattori: il genere, i gruppi di età, le strutture sociali, economiche, politiche, affettive, ecc. Per questo, oltre alla discriminazione razziale-culturale, bisogna affrontare altre realtà negative che l'accompagnano.

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

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

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

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

ma di fronte al Mistero comune³⁰. Nel contatto con la fede afro-americana e con le sue mediazioni, si possono interiorizzare tali mediazioni, senza rinnegare se stessi.

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

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

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

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

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

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

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

Conclusione

Avviandomi alla conclusione, sottolineo alcuni punti salienti. Il primo è: fare festa e pensare. Sonia Querino lo ha affermato così: "Il sacro non è qualcosa di esteriore al corpo [...] si accredita in un Dio che danza; [...] danzare è un atto divino come pure una forma di resistenza ai patimenti [...]; il suono del tamburo e le voci umane invitano il corpo a muoversi e mette in relazione la comunità e gli individui"³⁴. Antonio Aparecido da Silva osserva: "Nelle comunità nere della diaspora, tutto assume un linguaggio corporale, visivo e celebrativo"; e ciò richiede un discernimento tra ciò che riproduce l'elemento ufficiale e ciò che sgorga dalla creatività del popolo³⁵. Questo viene detto senza ingenuità, poiché la *fiesta* è ambivalente e deve essere affrontata con occhio critico; in essa ci sono fattori disumanizzanti e certamente anche dinamismi liberatori.

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

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

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

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

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

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

Quarto punto saliente: sincretismi e appartenenze. Durante la III Consulta³⁸, Maria Cristina Ventura pensa che il pluralismo religioso mostra la «capacità di uomini e donne nere di assumere e ricreare il cristianesimo». Da Silva ha sottolineato l’energia delle «nuove creazioni afro-religiose nella diaspora»; e spiega il sincretismo come “pratica inculturata in molti dei suoi aspetti, partico-

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

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

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

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

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

PLURALISMO E MISSIONE
PER UN'ERMENEUTICA DELL'ALTERITÀ

di Paulo Suess •

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

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

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

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

3. Pietre miliari per il dialogo

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

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

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

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

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

c) *riconoscersi come uguali, indipendentemente dal valore che si conferisce alle tradizioni reciproche in questione⁶.*

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

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

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

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

4. Cosa fare e da dove iniziare?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

città di Natal, Brasile, dove, dopo oltre un secolo di silenzio, tre popoli indigeni hanno professato pubblicamente la propria indianità e rivendicato il proprio riconoscimento. I leaders delle tre comunità hanno consegnato un documento, con relativa raccolta di firme, in cui si faceva appello al proprio diritto di autoidentificazione etnica, garantito dalla Convenzione 169 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIT)¹⁰, ai loro diritti costituzionali sulla terra che occupano e, infine, alle politiche di protezione ed assistenza¹¹.

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

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

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

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

In mezzo ai discorsi postmoderni che parlano della liquefazione dell'identità, si assiste oggi ad affermazioni sorprendenti di identità e alla riconquista di territori culturali e religiosi, senza documenti o libri, però pieni di vita. Tutto in questo processo di ricostruzione di identità fa parte di una cultura orale ancestrale. Quando raccontano le proprie storie, ricordano le sofferenze e le proprie tradizioni, i popoli sono ancora capaci di provare emozioni, di re-inventare la propria storia e contestualizzare i propri sogni¹². L'identità è un orizzonte che "ci è rivelato come qualcosa da inventare, non qualcosa da scoprire"¹³.

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

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

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

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

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

La Chiesa Cattolica fa parte della 'cattolica unità' ma non si identifica con questa. Anche i credenti in Cristo e l'intera umanità appartengono alla 'cattolica unità'. Non è compito della missione della Chiesa incorporare tutti gli altri a se stessa, dal momento che la costruzione definitiva dell'unità si potrà dare solamente all'interno di un orizzonte escatologico. "Chi scommette sull'unificazione delle religioni come risultato del dialogo interreligioso, potrà solo rimanere deluso. Tale unificazione difficilmente si realizzerà nel nostro tempo storico. E forse non è neppure desiderabile", ha scritto l'allora cardinale Ratzinger alcuni anni orsono¹⁴. Il pluralismo religioso è un fatto storico e la storia è un luogo teologico. L'unità delle religioni e dei credo ha un orizzonte escatologico dove "il tutto e ogni singola parte aumentano comunicando le ricchezze e aspirando alla pienezza nell'unità" (LG 13c). Nelle condizioni storiche concrete, la 'unità cattolica' significa 'unità umana universale'. L'universalità della vocazione divina trascende le parti confessionali e, al tempo stesso, cerca di articolare tutte queste parti, le particolarità, le diversità e i pluralismi. La missione della Chiesa si realizza nell'assunzione e nell'articolazione universali dell'umanità mutilata nei suoi contesti specifici e nei confini del suo mondo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VALORE TEOLOGICO DEL SINCRETISMO
DA UNA PROSPETTIVA DI TEOLOGIA PLURALISTA

di Afonso Maria Logorio Soares •

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

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

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

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

IDENTITÀ CRISTIANA E TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

di José María Vigil •

Vedere. Il pluralismo religioso e i suoi effetti

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

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

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

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

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

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

TEOLOGIA ASIATICA E PLURALISMO RELIGIOSO

di Edmund Chia •

Il problema del pluralismo religioso

Qualche mese fa un noto giornale del mio paese, la Malesia, pubblicò un articolo che attaccava la Teologia del pluralismo religioso¹. L’autore malese si confrontava con le proposte dei teologi pluralisti – secondo lui rappresentati da John Hick – incolpandole di minare l’esistenza stessa delle religioni. Accusava la Teologia del pluralismo religioso di negare e denigrare le pretese di verità assoluta delle varie religioni, dato che le relativizza tutte, sfidando e mettendo in questione la loro particolarità. Attribuiva questo alla paura occidentale della verità, derivata dalle religioni e presupponeva che la Teologia del pluralismo religioso fosse una conseguenza del secolarismo liberale occidentale.

Nella mia risposta all’articolo² segnalavo che i teologi pluralisti non temono tanto la pretesa di verità assoluta quanto il cattivo uso e l’abuso che di essa si può fare. Nel contesto della propria comunità di fede, la pretesa di verità serve per rafforzare la vita religiosa nutrendo l’esperienza di fede dei credenti. Ciò assomi-

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

1. M. MOHD NORDIN, “Pluralism ‘disguised enmity’ of religions”, «Malaysiakini», 11 ottobre 2005 (www.malaysiakini.com).

2. E. CHIA, “Religious Pluralism: My daddy’s cool”, «Malaysiakini», 21 ottobre 2005.

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

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

Questi nuovi incontri possono cambiare la vita e di certo hanno aperto gli occhi a molti in Occidente, non solo sul fatto che il cristianesimo è semplicemente una delle molte religioni, ma anche sul convincimento che i seguaci delle religioni non cristiane possono sicuramente ottenere la salvezza (o quella che considerano la loro meta religiosa finale) non nonostante le loro religioni, ma proprio in e attraverso di esse. John Hick è un classico esempio di come tali incontri abbiano aperto nuovi orizzonti e abbiano fornito un nuovo significato alla riflessione teologica. Quando si trasferì a Birmingham, un centro di immigrazione negli anni '60, Hick incontrò per la prima volta persone di altre religioni, e in gran numero. Questi incontri lo 'convertirono' permanentemente dall'essere un cristiano conservatore evangelicamente orientato a essere uno degli studiosi contemporanei più liberali, difensori di una visione radicalmente pluralista della teologia delle religioni⁶.

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

Cristianesimo in Asia

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

Del resto, non aiuta il fatto che il cristianesimo si sia esteso in Asia parallelamente al programma di espansione colonialista⁷. È inevitabile che la Chiesa si associ con il potere dell'impero, il quale, agli occhi degli asiatici, arrivava prima di tutto per conquistare le loro terre. La croce di Cristo giunse insieme alle spade, alle pistole e alle casse del saccheggio, in quella che il teologo

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

dello Sri Lanka Aloysius Pieris chiama la “poco santa alleanza tra i missionari, i militari e i mercanti”⁸. Siccome lo scopo imperialista era spogliare l’Asia delle sue risorse, anche il cristianesimo fu visto come un ladro di anime asiatiche. Il defunto teologo indiano Stanley Samartha illustra questa situazione in modo molto appropriato facendo un paragone con l’arrivo di un elicottero in Asia⁹. Mentre scende in Asia, dall’alto naturalmente, l’elicottero soffia via tutto ciò che si trova sul terreno, affinché così sia pulito per l’atterraggio della Chiesa europea in terra.

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

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

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

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

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

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

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

L’inizio del cristianesimo asiatico

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

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

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

Si potrebbe perfino suggerire che la *Dominus Iesus* sia solo una verifica delle irruzioni provenienti dall'Asia, specie nella sua esplorazione della teologia del pluralismo religioso. La Dichiarazione vaticana è, quindi, un'espressione dell'inevitabile resistenza alle correnti rinnovatrici provenienti dall'Asia. Ciò, naturalmente, non è altro che l'articolazione della dialettica del cambiamento. Le idee nuove e fresche che soffiano dall'Asia provocano una reazione proporzionata del centro romano. Secondo la teoria di Pieris il processo continuerà finché il centro non sarà pronto a cedere. Vista in questa prospettiva, la *Dominus Iesus* è un documento che genera speranza: la speranza che il rinnovamento del Vaticano II nel campo delle relazioni della Chiesa con le altre religioni stia facendo effetto lentamente, ma con sicurezza attraverso la teologia asiatica del pluralismo religioso⁴¹.

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

TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO IN ASIA

di K. C. Abraham •

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il dialogo indù-cristiano di Raimon Panikkar

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

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

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

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

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

Panikkar identifica Cristo con *Ishvara* dell'induismo. Cristo è il creatore, è in lui che tutte le cose esistono ed è mediante lui che gli esseri umani si rapportano con l'Ultimo. È in lui che tutte le cose si riuniscono, a lui che tutte le cose ritornano. Solo lui è la dimensione "personale" nella Trinità.

È nel contesto della comprensione indù di *Ishvara* che Panikkar sviluppa anche il suo concetto di cosmoteandrisimo, il quale implica che Dio, l'umanità e il cosmo esistono non come realtà indipendenti ma come un tutto interpenetrantesi e mutuamente costituente. Così, collocandosi in mezzo agli approcci cristiano, indù e buddista per comprendere il mistero del cosmo, Panikkar giunge a una teologia il cui orientamento è indù-buddista-cristiano².

M. M. Thomas: Profeta del nuovo umanesimo

Mentre Panikkar affronta il dialogo indù-cristiano e le questioni del pluralismo da un punto di vista filosofico, M. M. Thomas considera la religione attraverso il prisma della realtà sociale. Insieme al suo collega P. D. Devanandan, profondo conoscitore della filosofia indù, fondò l'*Istituto cristiano per lo studio della religione e della società*, che era incaricato di rispondere alle sfide del neo-induismo, la cui comparsa fu importante nella vita politica e sociale del popolo indiano.

La testimonianza cristiana, afferma Thomas, è principalmente uno sforzo per interpretare la nuova auto-comprensione dell'uma-

2. W. ARIARAJAH presenta questo riassunto in «Exchange» n. 2, 2005.

2. mentre la tradizione cristiana mette l'accento sull'amore redentore' o *agape*, quella buddista enfatizza la 'conoscenza liberatrice' o *gnosis*. Entrambe le dimensioni sono necessarie per una maggiore comprensione ed esperienza della 'liberazione' o 'salvezza';

3. mentre l'accento cristiano sull'amore pieno di abnegazione ci aiuta a lottare contro la 'povertà forzosa' dei popoli asiatici, l'enfasi buddista sulla rinuncia o 'povertà volontaria' ci aiuterebbe a non cadere nella trappola di Mammona, nella tentazione dell'avarizia e dell'avidità che si trova nel cuore stesso della nostra schiavitù e della povertà forzosa delle masse;

4. il cristianesimo e il buddismo hanno bisogno l'uno dell'altro perché possiamo comprendere a fondo la natura della realtà cui siamo di fronte, e per trovare modi di confrontarci con essa: una genuina esperienza cristiana di Dio-in-Cristo cresce se conserviamo una tensione *dialettica* tra due poli: tra azione e non-azione, tra parola e silenzio, tra controllo della natura e armonia con la natura, tra autoaffermazione e abnegazione, tra combattere e ritirarsi, tra amore e conoscenza, tra *karma* e *prajna*, tra *agape* e *gnosis*... Crediamo... che l'incontro più creativo tra Oriente e Occidente potrebbe venire da monaci la cui vocazione fosse quella di far sì che nella teologia occidentale si realizzi una fruttifera interazione tra l'amore cristiano e la saggezza buddista.

La teologia di Panikkar nasce in primo luogo dal suo itinerario spirituale verso il cristianesimo, l'induismo e il buddismo. Anche Pieris ha compiuto le sue peregrinazioni spirituali verso il buddismo e il cristianesimo, ma le completa con un profondo interesse per le realtà della società buddista-cristiana in cui è stato chiamato a fare teologia. Sembrerebbe che l'ermeneutica interculturale/interreligiosa si sia imposta a Pieris mentre affrontava le realtà sociali e religiose dell'Asia in generale e dello Sri Lanka in particolare.

Michael Amaladoss

Amaladoss è un pensatore profondo e uno scrittore prolifico che si diletta nel far avanzare le frontiere del pensiero. Ha scritto molto su questioni collegate alla teologia indiana, al dialogo tra Vangelo e cultura, al dialogo interreligioso, alla missione, alla liberazione, ai sacramenti, alla spiritualità e alla cristologia. Considera la teologia una sapienza integrale e multidimensionale, e al contempo personale e dialogica, contestuale e critica, radicata nell'esperienza di un Dio che non è 'altro' essere, ma che vive in una relazione unica 'advaita' (non-duale) col midollo dell'essere umano. Integra nel suo pensiero teologico le scoperte delle scienze sociali e fa interagire la parola di Dio con la storia e il contesto del popolo. Il suo interesse per la giustizia sociale e l'avvento del Regno di Dio in India lo ha condotto a uno studio serio del sistema delle caste per esplorare forme di impegno veramente cristiano a favore della trasformazione sociale. Essendo un consumato musicista, incoraggia l'uso delle arti folkloriche, teatro di strada e altre forme popolari di espressione al servizio del Regno di Dio.

Interpretando Gesù Cristo nella situazione dell'India pluriculturale, multireligiosa e colpita dalla povertà, afferma che "in Gesù sperimentiamo la presenza e l'azione di Dio nel mondo in un modo nuovo e unico. Però la sua presenza non... respinge altre presenze di Dio attraverso lo Spirito nei movimenti di popoli che si impegnano nella ricerca di Dio e della liberazione e della pienezza di Dio per loro stessi e per il mondo. Gesù Cristo non si è appropriato della storia, ma vi è entrato. Essendosi fatto umano, non ha abolito la storia, ma ne è piuttosto divenuto parte, con tutto il suo pluralismo e la sua incertezza".

Molti altri hanno scritto su questo tema. Ne citeremo alcuni per nome: Nirmal Minz, del *Gossner Lutheran Theological College* a Ranchi, si dedica a elaborare una teologia tribale; Albert Nambiamparampil si occupa del dialogo interreligioso; A. M. Ayrookuzhiel (morto nel 1996), è stato un teologo dalit che affrontava

il pluralismo religioso a partire da questa prospettiva; Francis Xavier D'sa sj ha realizzato un'estesa analisi dell'esperienza religiosa; A. P. Nirmal (deceduto nel 1995) ha contribuito alla teologia dalit e offerto una traccia per la teologia basata sull'esperienza vissuta di sofferenza-pathos; M. Thomas Thangaraj ha pubblicato un interessante studio su *The Crucified Guru* (Il Guru crocifisso) (Nashville Abingdon Press 1994) e K. P. Aleaz ha elaborato una metodologia teologica che è pluralista e inclusivista nonché aperta a percezioni di altre fedi.

Riflessioni per concludere

I. È innegabile che la situazione multireligiosa arricchisce la nostra vita e le sue relazioni. Perciò si afferma che "il futuro non sta nel sopprimere o nello spogliarsi delle particolarità della nostra specifica eredità culturale/religiosa, ma nel trovare forme non egemoniche di celebrarle"⁵. Samartha scrive che "rifiutare l'esclusivismo e accettare il pluralismo, impegnarsi con la propria fede e aprirsi agli impegni di fede dei nostri prossimi, scegliere di vivere in una comunità di comunità, condividendo le ambiguità della storia e il mistero della vita... questi sono gli imperativi della nostra epoca"⁶.

L'affanno capitalista di privatizzare il nostro stesso spazio e le nostre proprietà e conservarle gelosamente è alla radice dello sviluppo moderno. Il pluralismo ci presenta una visione alternativa. Tu ricevi l'altro nel tuo spazio privato. Questa condivisione è quello che ci risulta difficile da accettare. Nella nostra coscienza religiosa conserviamo gelosamente il nostro Dio e la nostra religione nel nostro spazio privato. Non vogliamo che altri dei e altre

5. J. ATHIUS, *Towards an Ethics of Community*, p. 200. Canada Cooperation for Studies, Ontario, Canada.

6. SAMARTHA, *Globalisation and its Cultural Consequences in Ethical Issues in the Struggle for Justice*, eds. M. P. Joseph and D.D. CHETTI, Tiruvalla, CSS/BT-TBPSA, 1988, p. 193.

religioni vi si intromettano. Però il pluralismo arriva come una richiesta dell'altro, che chiede di entrare nel nostro spazio. Questo ci sfida ad adottare un atteggiamento completamente nuovo.

II. Il pluralismo religioso, tuttavia, pur lodevole e necessario, costituisce anche un problema. Pesa ancora su di noi l'orrore dell'11 settembre 2001. Sì, il conflitto che sorge dalle differenze religiose è una storia di orrore. Forze demoniache mascherate da lealtà religiosa stanno distruggendo la trama della società civile in molti paesi. In India lo scontro tra indù e musulmani, che ha avuto come centro la costruzione di un luogo di preghiera, costò molte vite. L'attacco terrorista a una prestigiosa istituzione, l'*Istituto indiano delle scienze* di Bangalore ha sconvolto tutti. Ci sono altri luoghi problematici, per esempio lo Sri Lanka. In molte zone dell'Africa ruggisce il conflitto etnico, e nemmeno l'Europa è esente da tali conflitti.

Anche se abbiamo bisogno di analizzare maggiormente i fattori che provocano tali conflitti, una cosa pare chiara: ci sono forze non religiose – politiche, economiche e perfino geopolitiche – che a volte finiscono per impadronirsi delle religioni. È un errore legare il terrorismo a una particolare religione. In Irlanda i terroristi non sono musulmani e in Sri Lanka e India abbiamo terroristi indù e buddisti. Il terrorismo nasce dal malcontento e dalla frustrazione prodotti dall'estrema emarginazione e la povertà. Il divario crescente tra poveri e ricchi continuerà a essere un vivaio di conflitti, e la religione sarà cooptata dalle forze che combattono per sopravvivere.

Non importa quante armi e munizioni si riescano a strappare al terrorismo; la giustizia mondiale è l'unica via per ridurre i conflitti.

Il terrorismo ci ha aperto gli occhi sulla dinamica sociale e politica del pluralismo religioso. La mia tesi è semplice. La nostra discussione sul pluralismo religioso si è centrata sul dialogo interreligioso, e la cooperazione a livello formale non tiene conto delle 'realtà del suolo che calpestiamo'. Tendono a essere astratte

risorgimento spirituale. Il nucleo spirituale delle diverse credenze e le spiritualità dei poveri e degli emarginati parteciperanno annunciando un mondo nuovo:

- un mondo in cui le persone siano più importanti dei sistemi e delle tradizioni ("Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato", Mc 2, 27);

- un mondo di armonia e cooperazione ("il lupo e l'agnello pascoleranno insieme", Is 65, 25);

- un mondo in cui ci sia uguaglianza e giustizia ("giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese", Is 11, 4);

- un mondo in cui la terra non abbia perso la sua sostenibilità ("un paese dove non mangerai con scarsità il pane" Deut 8, 9).

La Spiritualità è liberatrice

Il vuoto esistente nel secolarismo e nella modernità dovrebbe riempirsi con la nuova coscienza di una spiritualità che sia dinamica, liberatrice e affermatrice della vita.

Il potere è l'elemento chiave per comprendere bene la questione della spiritualità. Il concetto capitalista di potere espresso nell'aver, consumare e dominare, è accettato senza discussioni nella società moderna. La spiritualità di tutte le tradizioni religiose mostra un'immagine differente del potere. Il potere nel dare e condividere è celebrato dalla fede cristiana e dalla tradizione buddista. Gesù lavò i piedi dei discepoli, il che costituisce un simbolo di un modello alternativo di potere. Buddha insegnò che si deve condividere perfino il boccone nella scodella di un accattone. Il condividere e il non accumulare è il criterio per una vita liberata. "Il potere che non si condivide – che, in altre parole, non si trasforma in amore – è puro dominio e oppressione"⁸.

Purtroppo la religione istituzionalizzata ha perso questa enfasi

8. D. SÖLLE, *Choosing Life*, SCM Press, London, 1981, p. 55.

e si è trasformata in strumento delle classi dominanti. Allineandosi alle politiche degli interessi stabiliti ha distorto il proprio nucleo spirituale. Come potremo recuperarlo?

I tre fattori che abbiamo citato – la risposta delle religioni alla modernità, il suo legame con la lotta per l'identità e la spiritualità come forma di andare al di là della religione istituzionalizzata – sono importanti per sviluppare un quadro di riferimento adeguato a comprendere il pluralismo religioso. Ci aiutano a forgiare un'approssimazione alle religioni che ne trascenda i ristretti limiti.

parabola
 - almo e la vite - il pastore di Erna⁴

DIALOGO CON LO SHINTOISMO

di Ismael González Fuentes •

L'abilità dei giapponesi nell'imitare un modello perfezionandolo è universalmente riconosciuta. Tutto viene copiato diminuendo le dimensioni, perfezionandone la qualità, rendendone più semplice l'utilizzo e occupando meno spazio. In politica, i vincitori hanno 'imposto' la democrazia, però è una democrazia 'alla giapponese'. Il buddismo che c'è in Giappone si chiama «buddismo giapponese», ed è diverso da quello praticato in tutto il resto del mondo. Adattato, accomodato, inculturato. 'Made in Japan' è lo slogan per tutto. Nell'era Meiji (1868-1912) il governo giapponese ha inviato in Europa i suoi emissari per studiarne il sistema di governo, l'educazione, il mondo religioso, ecc.; questi però si trovarono di fronte a così tante divisioni, tanti gruppi e così tanti modi diversi di interpretare la Bibbia, che tornarono delusi e anche un po' scandalizzati, e decisero quindi di continuare con le loro tre grandi religioni tradizionali: shintoismo, taoismo e buddismo. La religione è stato ciò che non sono riusciti a copiare.

Arrivando in Oriente, ogni missionario sente una forte scossa interiore, che gli confonde lo sguardo, lo lascia perplesso e lo fa ripensare a tutti i suoi schemi e a tutte le sue certezze religiose tradizionali. E con questo atteggiamento interiore si domanda: Dio ha potuto lasciare dimenticati e abbandonati questi due terzi

• **Ismael González Fuentes**, Spagna 1938. Ha studiato Scienze Umane e Filosofia a Palencia e Teologia nel Seminario Nazionale delle Missioni di Burgos in Spagna. Ordinato sacerdote nel 1964, ha lavorato quattro anni in California (USA), passando in Giappone nel 1969. Dal 1971 lavora pastoralemente nella diocesi di Marugame. Nel 1977 ha fatto studi di aggiornamento nell'Istituto Superiore della Pastorale di Madrid. Dal 1988 al 1993 è stato segretario generale del IEME, Istituto Spagnolo delle Missioni Estere.

dell'umanità? Non è possibile. E continua a domandarsi: allora, che ruolo hanno queste religioni tradizionali giapponesi nei piani di Dio? Un po' di storia ci aiuterà a capire meglio.

San Francesco Saverio arrivò in queste terre nel 1549. Visse per un po' di tempo della benevolenza di alcuni bonzi, che lo ricevettero nel loro tempio. Con loro si perdeva in lunghe e accalorate discussioni teologiche. Saverio era figlio del suo tempo. Con il suo ardente zelo predicò per 27 mesi nel sud del Giappone, ma prima che passassero quarant'anni lo shogun proibì il cristianesimo in Giappone, e nel 1612 divenne illegale. La dottrina, il sistema di valori, la morale non combaciavano con le tradizioni giapponesi. Dal 1635 al 1853 il Giappone si è chiuso verso l'esterno, ha consolidato il suo sistema di valori e la sua filosofia di vita mantenendo come base lo shintoismo e il buddismo.

Il Concilio Vaticano II con la sua Dichiarazione *Nostra Aetate*, sulla posizione della Chiesa verso le altre religioni, ci dice: "...per mezzo del dialogo e della collaborazione... riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali... e quanto è vero e santo in queste religioni".

Nel 1969, il padre Spae, grande missionario belga in Giappone, commenta pubblicamente che "i giapponesi vivono all'interno dell'economia della salvezza, non in un semplice ordine naturale. Le loro religioni non sono anti-cristiane, ma pre-cristiane. Qui Dio opera attraverso una chiamata interiore, che desidera che tutti i giapponesi siano salvati. E la missione della Chiesa è quella di rispondere a questa chiamata predicando il Vangelo". Siamo in una posizione inclusivista, senza andar troppo per il sottile.

Già nel 1992, il padre Kadowaki sj ci dice: "se vogliamo che lo shintoismo e il cristianesimo dialoghino fra di loro, entrambi devono abbandonare il pensiero concettuale-dottrinale, vedere qual è lo specifico di ognuna delle due religioni, e mettersi in condizione di relazionarsi con l'Infinito. In questo dialogo è possibile vedere il volto dell'altro e scoprire il germoglio del monoteismo nello shintoismo e le radici del politeismo nel cristianesimo". Si

comincia a pensare a una nuova epoca di dialogo interreligioso tra queste due religioni. Credo che sia stato sgomberato molto poco il vasto campo dei dubbi sullo shintoismo. Si sta dialogando di più con il buddismo. Per poter vedere se è possibile il dialogo con lo shintoismo, cerchiamo per prima cosa di conoscerlo, per lo meno in sintesi.

Shinto

In un'amena conversazione con un Kannushi, un sacerdote shintoista, la prima cosa che mi ha detto è stata: "Parlare dello shintoismo è una cosa molto difficile. Nello shintoismo tutto è molto confuso e diluito. Non abbiamo fondatori, né Scritture come la Bibbia per voi cristiani o il Corano per i musulmani. Se tu chiedi a tre shintoisti qual è il punto centrale dell'insegnamento otterrai tre risposte diverse, perché questa è una religione della vita, e quello che si sente o si vive è diverso in ogni persona e in ogni luogo".

Lo shintoismo è una religione, oppure un'etica o uno stile di vita tipico di questo popolo? Probabilmente è tutto questo e anche qualcosa di più, ci dice il padre Spae. Shinto è un nome collettivo per indicare una moltitudine di credenze; è un amalgama di atteggiamenti, idee, e anche un modo di fare le cose che è diventato parte integrante della vita di questo popolo, della sua idiosincrasia, della sua identità. Se nasci in Giappone, nasci giapponese e shintoista. Il 70% dei giapponesi si dichiara shintoista.

Gli inizi sono confusi e vaghi. Non c'è omogeneità né uniformità nella pratica. Non ci sono credenze o dogmi fissi, né organizzazione, ma c'è un cumulo di varie tradizioni, portate dalle varie etnie che formavano la razza giapponese: melanesiani, tungusi e asiatici sud-orientali, con alcune inclusioni che hanno compiuto la Corea e la Manciuria nei secoli III e IV. I giapponesi sono stati capaci di fondere tutto questo e di farne una religione 'Made in Japan', lo shinto. Fino al secolo VIII, gli insegnamenti venivano

tramandati oralmente da professionisti; in questo modo sono cambiati da una regione all'altra e si sono evoluti con il tempo.

Con l'arrivo del buddismo nel VI secolo, con tutta la sua organizzazione e la sua dottrina, lo shinto vi si è attaccato come un'edera, prendendo molto dalla sua dottrina, dal culto e dalla morale. Il buddismo, pur conservando l'essenziale dei suoi insegnamenti, ha saputo spogliarsi degli elementi contingenti e accettare di vivere insieme allo shinto da fratello. Hanno continuato uniti in questo modo per alcuni anni.

Ma nell'VIII secolo, per dare fondamento religioso al sistema imperiale, venne ordinato che fosse messo per iscritto qualcosa, e nacquerò così il *Kojiki* e il *Nihonshoki*, dove vengono raccontati importanti cicli mitologici, nei quali si descrive la creazione delle isole giapponesi e dei loro abitanti, e si racconta che gli imperatori giapponesi discendono dalla Dea Sole, *Amaterasu*. Questa, dopo un po' di tempo, ha mandato suo nipote *Ninigi* a 'governare e reggere la Terra e il Cielo per sempre'. Anni dopo, sono stati scritti altri due libri che contengono i riti shintoisti, le preghiere e le norme per le celebrazioni. Tutto si riduce a unificare e a mettere per iscritto ciò che il popolo stava già celebrando quotidianamente. La vita precede l'organizzazione.

Lo shinto è principalmente una religione interna al mondo, utilitaria, per agricoltori, pescatori e cacciatori che cercano la prosperità nel loro lavoro e la sicurezza contro ogni avversità. Il Giappone ha sempre sofferto per l'inclemenza della natura: tifoni più volte durante tutto l'anno, terremoti frequenti più o meno intensi, eruzione di vulcani, smottamenti e frane, inondazioni, tsunami, ecc. Tutto questo veniva considerato come un castigo, e da questo si deduceva che bisognava stare in pace con gli dei, i *Kami*, con gli antenati e con la natura. Bisognava essere grati e vivere in armonia.

Attualmente ci sono due tipi di shinto: lo shinto dello Stato e quello dei templi locali, *jinja*. Lo shinto dello Stato protegge alcuni templi come quello di *Ise*, da dove si crede provenga l'Imperatore,

quello di *Yasukuni*, dove sono sepolti gli eroi nazionali. I templi locali, *jinja*, sono custoditi dai *kannushi* del quartiere, che di solito sono ereditari. I giapponesi, soprattutto in campagna, appartengono ad una *jinja* e la appoggiano economicamente, partecipano durante l'anno alle sue cerimonie e alle feste e ne puliscono, a turno, i dintorni.

Grazie a chi viviamo?

Ikasarete ikiteiru: viviamo perché 'siamo fatti' vivere, ovvero, viviamo perché altri ci fanno vivere. Pertanto viviamo grazie a, in relazione con, dipendenti da altri. Questa è la definizione dello shinto che mi ha dato un *kannushi* alla domanda su quale fosse l'essenza dello shintoismo.

Grazie a chi viviamo?

a) ai *Kami*, gli dei. In questo campo entra in scena una mitologia abbastanza complessa. *Kami*, dei, sono tutte le deità del cielo, come il sole, la luna, il lampo, l'arcobaleno, ecc.; e della terra come gli oceani, le montagne, gli alberi, gli uccelli, ecc., in una parola tutto ciò che si presenta come qualcosa di straordinario, eccellente, e che ispira timore o venerazione. Ce ne sono anche di maligni, sempre che siano straordinari e oggetto di timore. Il loro numero è infinito, come sono infinite le loro manifestazioni, pur limitate alla loro area. Da questo si dice che lo shinto è politeista, anche se si è evoluto nel tempo verso posizioni vicine al panteismo. E, inoltre, è animista, riveste di vita e di spirito ogni essere.

b) agli antenati. Tutti gli antenati, se si sono distinti per qualche talento nella vita della comunità, passano nel pantheon dei loro dei. Non vivono lontano dai loro successori, li proteggono, li controllano e li guidano. È necessario alimentare questi antenati: tutte le volte che la famiglia mangia bisogna mettere sull'altare familiare, *kamidana*, una tazza con il cibo per loro. Si crede che i *Kami* ritornino in alcuni giorni particolari dell'anno, per cui in quei giorni bisogna avere la casa ordinata e pulita per riceverli. Se

no lo si fa, potrebbero arrabbiarsi e mandare qualche castigo. Se arriva qualche disgrazia in una famiglia, questa si chiederà immediatamente in che cosa avrà offeso gli antenati, e cercherà quindi di restaurare la pace con qualche tipo di riparazione, ad esempio visitando la tomba dove riposano le loro ceneri, portando fiori o alcuni dei loro oggetti preferiti, come tabacco, saké, ecc.

c) alla natura. Tutta la natura e ciò che c'è in essa è sacro. La legge fondamentale dell'etica shintoista è la docilità alla natura. Non ci sono principi assoluti, immutabili, o la volontà di un Essere Superiore. Tutto è un'esperienza in piena accettazione degli stimoli della natura. L'autorità e la tradizione, in armonia con la natura, sono i fondamenti ultimi della moralità, non la coscienza personale. L'individuale ha valore solo se è in sintonia con il modo di pensare e di agire del gruppo a cui si appartiene. L'essere umano non è altro che una pedina in più in questo immenso universo. L'importante è vivere in armonia con le altre. Da questo deriva il fatto che la parola *wa*, armonia, significa sottomissione a ognuno dei responsabili della comunità, relazione amichevole con i membri del gruppo nel quale si è inseriti, e rispetto per madre natura, conservandola come la si è ricevuta.

Dialogo shintoismo – cristianesimo

Nel contesto multireligioso che viviamo in Giappone, il dialogo con le altre religioni comincia ad essere una necessità. Dialogo con le diverse religioni, con la cultura, con il popolo, cercando di migliorare le loro vite e di dar loro un senso, rispettando la loro libertà e facendo il possibile per conoscere meglio le loro credenze. In questo modo cresceremo condividendo le nostre ricchezze e mantenendo un rispetto reciproco nelle nostre differenze.

Al centro delle religioni c'è sempre l'essere umano, la persona concreta, con la sua storia, la sua cultura. Ed è proprio quest'essere umano concreto che la religione deve cercare di arricchire, mettendolo di fronte al mistero, aprendogli gli orizzonti, dandogli il

senso della vita e della morte. Dal momento in cui nasce, l'essere umano cerca di essere felice e, a tentoni, cerca la verità, per i molti cammini di Dio. Uno di questi è lo shinto.

Lo shinto è una cosmovisione vissuta oggi da milioni di persone, anche se in modi molto diversi, e che abbraccia la fede più profonda, gli usi e costumi puramente civili e secolarizzati, il folklore, le manifestazioni superstiziose, fino ad arrivare anche a diverse manipolazioni dovute a interessi commerciali e turistici. Lo shintoismo, come per tutto ciò che è vivo, deve essere analizzato con un atteggiamento di apertura, ispirato all'empatia, e in cammino verso il dialogo.

Il dialogo tra queste due religioni sarà un'impresa ardua a livello dottrinale e di principi. Non c'è una base comune. Lo shinto non ha elaborato una dottrina teologica sistematica. Al contrario, nel cristianesimo questa è eccessivamente sviluppata. L'idea di un Dio personale, della salvezza, ecc., idee centrali in ogni religione, sono totalmente diverse. Pertanto, non credo che sia possibile sederci attorno a un tavolo, faccia a faccia, a discutere teologicamente. Se un giorno fosse possibile questo «incontro» potremmo avere come ordine del giorno le questioni fondamentali a cui ogni religione deve dare una risposta, secondo la *Nostra Ætate*, 1: che cos'è l'uomo, qual è il senso e il fine della nostra vita, cosa sono il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, qual è la via per la vera felicità, cos'è la morte, il giudizio e la retribuzione? E, infine, qual è l'ultimo e ineffabile mistero che avvolge la nostra esistenza, dal quale procediamo e verso il quale ci dirigiamo?

Il dialogo interreligioso è un'idea nostra, occidentale, attuale. In Giappone ci vogliono molti anni perché arrivino le onde che iniziano in Occidente, e quando arrivano, se arrivano, hanno già poca forza. Gli shintoisti non si sono accorti di questo movimento, e alcuni cristiani se ne sono accorti poco tempo fa. La maggioranza, ancora, non lo conosce, clero incluso.

Lo shinto non ha alcuna necessità di dialogare con nessuno, di aprirsi, di conoscere altre realtà religiose nel mondo. I fedeli dello

nell'anima del Giappone. Se lo shinto accetterà di farlo, potrebbe raggiungere la misura dell'universalità, e, senza perdere la sua identità, potrebbe portare i suoi seguaci ad una religione mondiale. La tradizionale tolleranza dello shinto e la sua apertura ad altre correnti di pensiero lo hanno preparato meravigliosamente a questo ruolo".

DALLE CRISTOLOGIE EUROPEE DI TAGLIO
CLASSICO-UNIVERSALISTICO ALLE CRISTOLOGIE
CONTESTUALI ASIATICHE

di Jonathan Tan Yun-ka •

Se c'è una cosa che potrebbe mettere d'accordo i teologi cristiani e credenti di tutte le classi e colori è l'affermazione che Gesù, il Cristo, costituisce il centro della fede cristiana. La Cristologia, ovvero "l'interpretazione teologica su Gesù Cristo, chiarendo sistematicamente chi e cosa rappresenta in se stesso per quelli che credono in lui"¹ è un tema permanente della ricerca teologica che ebbe inizio quando le moltitudini che seguivano Gesù, il profeta di Nazaret, si chiedevano, e hanno continuato a chiedersi, chi egli fosse. Alla domanda di sempre "Chi dite che io sia" si sono date diverse risposte a seconda delle diverse epoche storiche, come mette in rilievo Jaroslav Pelikan nel suo saggio, che è stato una pietra miliare, *Gesù attraverso i secoli*². La storia contrastata del cristianesimo dà una buona idea della diversità delle risposte date

• **Jonathan Tan Yun-ka**, nato in Malesia, è professore di Studi sulle Minoranze e delle Religioni Mondiali nell'Università Saveriana di Cincinnati, Ohio (USA). Ha un LL.B. dell'Università Nazionale di Singapore e un PhD in Religione e Cultura dell'Università Cattolica di America, Washington, DC., dove ha insegnato precedentemente. Attualmente è professore assistente di ricerca di Minority Studies and Religion alla Xavier University, Cincinnati (USA). I suoi interessi di ricerca, su cui ha pubblicato ampiamente, comprendono: Tradizioni religiose della Cina e del Sudest Asiatico, dialogo interreligioso, teologia comparata e costruzioni asiatico-statunitense di identità religiosa.

1. G. O'COLLINS e E. FARRUGIA, *Dictionary of Theology*, Paulist, New York, Mahwah, 2000, p. 42.

2. J. PELIKAN, *Jesus through the centuries: his place in the history of culture*, Yale University Press, New Haven, 1985. La tesi che sostiene Pelikan è che Gesù non si può capire al di fuori delle culture dei popoli e che solo le culture dei popoli danno forma alle varie immagini e interpretazioni su Gesù nella storia umana.

dai seguaci di Cristo nelle differenti comunità sul problema della sua identità. Sicuramente i cristiani di tutti i tempi e luoghi hanno dovuto confrontarsi con una diversità di immagini di Gesù nel Nuovo Testamento, negli scritti dei Padri della Chiesa e nelle dichiarazioni dei concili. E' fuor di dubbio che non ci sia unanimità circa l'interpretazione dell'identità di Gesù, addirittura fin dalla Chiesa primitiva. Parlando in generale, gli scrittori del Nuovo Testamento hanno evitato concetti statici, metafisici, preferendo concetti dinamici per spiegare il significato di Gesù. Per esempio, da una parte, Paolo ha fondato la discussione cristologica nei termini del movimento dinamico dello svuotamento di se stesso (*kenosis*) del Logos pre-esistente, seguito dalla sua esaltazione nella resurrezione (vedi Fil 2,6-11).

Ma, d'altra parte, Luca ha scelto di iniziare con la vita umana di Gesù di Nazaret, la sua passione e morte, seguite dalla sua ascensione alla gloria nella sua resurrezione (Atti 2,22-36; 5,30-32; 10,36-38). Tuttavia, qualsiasi siano le differenze che si possono trovare nel significato dei diversi ritratti di Gesù dei vari scrittori del Nuovo Testamento, quello che è chiaro e fuori di discussione è il fatto che tutti presentano un ritratto esatto della comprensione di Gesù da parte della chiesa primitiva e dell'importanza che aveva per la sua fede in Lui. Oltretutto, si trovano nel Nuovo Testamento anche una diversità e pluralità di immagini su Gesù definito 'Figlio dell'Uomo', 'Figlio di Dio', 'Maestro', 'Messia' (*Christos*), 'Parola' (*Logos*), 'Signore' (*Kyrios*) e 'Salvatore' (*Soter*). Queste immagini rivelano come i cristiani della chiesa apostolica abbiano percepito ciò che significava per loro Gesù in termini messianici e soteriologici. In questo senso, J.B. Chethimattanam suggerisce che "i discorsi missionari degli Atti degli Apostoli mostrano chiaramente che la divinità di Cristo non era il "focus" della comprensione dei primi cristiani sulla salvezza realizzata da Gesù, ma che il focus era l'opera del Padre, il Dio della Bibbia, che a compimento della sua promessa di salvezza per l'umanità ha inviato Gesù come un nuovo Mosè, un nuovo David e un nuovo Salomone per guidare

l'umanità al compimento fedele dell'Alleanza con Yahvè"³. I dibattiti cristologici dei secoli quarto e quinto sul rapporto tra la divinità e l'umanità di Gesù Cristo nel tardo mondo greco-romano hanno introdotto un cambio di paradigma dalla soteriologia all'ontologia, cioè dal suo significato salvifico per i credenti a pensieri astratti e filosofici sulla natura e la persona di Cristo in se stesso e di se stesso, come anche del suo posto come seconda persona della Trinità. Così, il I concilio di Nicea proclamò che Gesù Cristo è consustanziale (*homoousios*) al Padre e Calcedonia professò: "uno e lo stesso Cristo, Signore, Figlio unico, riconosciuto in due nature senza confusione, senza cambiamento, senza divisione, senza separazione e neppure senza dimenticare in assoluto la differenza delle nature in ragione dell'unione, preservando invece il carattere specifico di ogni natura e assegnando (ognuna) in una Persona e ipostasi non diviso e separato in due Persone, ma uno e lo stesso Figlio e Dio..."⁴.

Si dovrebbe ricordare che, quando i concili ecumenici dei secoli quarto e quinto crearono queste formule cristologiche, erano mossi non da questioni sul significato di Gesù per la salvezza del genere umano ma dai dibattiti altamente polemici su questo contenzioso tra i teologi alessandrini e quelli antiocheni. Sicuramente i padri conciliari hanno assunto un atteggiamento difensivo in tutto il dibattito, volendo appoggiare affermazioni dottrinali sull'integrità della divinità e dell'umanità di Gesù contro affermazioni ritenute eterodosse.

Chiaramente le classiche formulazioni cristologiche dei secoli quarto e quinto dell'era cristiana si concentrarono esclusivamente nel definire la persona di Gesù Cristo, la relazione tra la sua umanità e divinità così come la sua relazione con il Padre, prima che sulla sua opera salvifica e sul suo significato per la gente; un fatto, que-

3. J. B. CHETHIMATTAN, "Asian Jesus: the relevance of Jesus Christ in the Asian World of Religious Pluralism" Jeevadhara 27 (1997), 300.

4. Traduzione inglese presa da *The Christology of the Later Fathers*, ed. Edward R. Hardy, Westminster, Philadelphia, 1954, p. 373.

Vaticano II disse: “la sostanza della dottrina antica del deposito della fede è una cosa e la maniera con cui si presenta è un'altra”.

Un buon punto di partenza per studiare le origini e gli sviluppi delle cristologie asiatiche è il libro pionieristico *Asian Faces of Jesus*, una raccolta di saggi di teologi asiatici che indagano le distinte immagini di Gesù per le differenti comunità asiatiche; opera curata da R.S. Sugirtharajah. Nel prologo di questo lavoro, Sugirtharajah sottolinea “le confusioni e le ambivalenze che i cristiani asiatici provano sulle immagini di Cristo che sono state introdotte inizialmente dai missionari e che ancora dominano i loro modi di pensare” ed evidenzia “il desiderio dei cristiani asiatici di scoprire da se stessi l'evidenza della sua presenza in mezzo alle altre figure salvatrici della regione e il suo posto tra loro”⁸. Per questo i cristiani asiatici hanno cercato le vie per “ri-asiatizzare e riformulare la figura di Gesù in termini asiatici per rispondere alle necessità dei popoli asiatici”: “Essi sono fortemente restii ad applicare a Gesù qualsiasi verità intemporale e naturalmente accettata su di Lui. Per essi, tutte le spiegazioni su Gesù nascono da necessità particolari contestuali... I cristiani asiatici continuano la tradizione ermeneutica creata dai primi scrittori cristiani... mescolano un'ampia varietà di simboli culturali, intuizioni filosofiche e problemi sociali dell'Asia con le loro articolazioni cristologiche... Il punto in questione del modo di ragionare asiatico sulla figura di Gesù è che se la Chiesa del V secolo ha accettato di mantenere il mistero su Gesù nel linguaggio, nella forma e nello spirito del periodo ellenistico, perché gli asiatici non dovrebbero metter mano alle proprie riserve ermeneutiche per dire Gesù per il proprio tempo e luogo?”⁹.

In altre parole, i cristiani asiatici in generale, e i teologi asiatici in particolare, cercano di capire quale sia l'importanza e significato di Gesù per i popoli asiatici, le loro realtà e i loro problemi esistenziali. I loro interessi sono principalmente pastorali e pratici,

8. R.S. SUGIRTHARAJAH, “Prologue” in *Asian Faces of Jesus*, Orbis, Maryknoll, 1993, VII.

9. Idem.

e vogliono sapere che cosa significa Gesù per le masse dei popoli asiatici che lottano per rispondere ai temi esistenziali contemporanei prima che ad esposizioni astratte, teoriche o metafisiche circa la pre-esistenza di Gesù o la sua relazione ontologica con le altre persone della Trinità, o alle discussioni speculative su come si relazionano la natura umana e divina nella sua persona, perché queste affermazioni razionali sono, spesso, separate dalle esperienze della vita quotidiana dei popoli asiatici. Spesso i cristiani asiatici non iniziano la loro riflessioni su chi sia Gesù a partire dalla riflessioni di Nicea o Calcedonia. Piuttosto sono interessati al Gesù del Nuovo Testamento, a come Egli possa dar loro speranza e vita nuova e come possano incontrare la sua realtà salvifica nella vita quotidiana. Le riflessioni cristologiche non si possono fare usando un linguaggio delle essenze e una forma di pensiero astratto, metafisico, che è nato come risposta a controversie cristologiche specifiche che si incentrano nella difficoltà di mettere in relazione le realtà umane (profane) e divine (sacre) con una mentalità ellenistica, tema irrilevante per gli asiatici, con le loro differenti visioni del mondo relazionale e cosmologico.

Per questo, una caratteristica importante delle cristologie asiatiche è che sono, per definizione, teologie *contestuali*, cioè una “maniera di fare teologia nella quale si tiene conto dello spirito e del messaggio del vangelo, la tradizione del popolo cristiano, la cultura in cui si fa teologia, il cambiamento sociale in quella cultura, tanto quello prodotto dall'influenza tecnologica occidentale, quanto quello dovuto alla lotta a livello di base per l'uguaglianza, la giustizia e la libertà”¹⁰.

Su questo stesso tema, Shoki Coe ha fatto notare che la nascita e lo sviluppo delle teologie contestuali nel Terzo Mondo sono il

10. Questa definizione della teologia contestuale è presa da S.B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Orbis, Maryknoll, 1992, p. 1. Contrariamente alla teologia classica che si fissa principalmente nei due *loci teologici* della Scrittura e della Tradizione, Bevans indica che la teologia contestuale aggiunge una terzo luogo teologico, l'esperienza umana.

risultato di una crescente preoccupazione sulla necessità di rendere rilevante il Vangelo cristiano per le necessità e le preoccupazioni della vita umana odierna nel mondo contemporaneo come reazione all'approccio positivista, universalista delle metodologie della teologia tradizionale classica¹¹. Non è una sorpresa che il mondo sia stato testimone di una crescita spettacolare delle nuove teologie contestuali, in generale, e delle cristologie contestuali, in particolare.

In riferimento alle teologie contestuali asiatiche, i teologi asiatici evitano a tutti i costi i ragionamenti statici, ontologici e metafisici, iniziando le proprie riflessioni teologiche *in dialogo con* i popoli asiatici e i loro differenti *Sitzen-im-Leben*, cercando di discernere quello che Gesù sta facendo dentro le loro esistenze, aspirazioni e sogni e assicurandosi che Gesù non sia uno straniero in Asia e che il suo chiaro e vivificante messaggio di speranza ed amore non venga contaminato dal linguaggio speculativo e metafisico di un'era passata. A partire da questa base, M. Thomas Thangaraj critica il "falso senso di universalismo" e "la cristologia positiva" dei teologi europei che "supponevano che le proprie argomentazioni cristologiche fossero a-contestuali e, pertanto, applicabili a situazioni globali", insistendo sul fatto che "una cristologia che non tiene conto del carattere contestuale delle proprie articolazioni promuove un falso senso di universalismo a motivo del quale ritiene che sia applicabile a tutte le situazioni, epoche e luoghi" – un problema, questo, molto radicato in tutte le cristologie che sono state formulate in Europa –¹². Come egli stesso afferma: "nel Nuovo Testamento, la raccolta più antica dei nostri documenti che si riferiscono a Gesù, non esiste una cristologia standard, ma varie e differenti visioni del significato di Gesù" e per questo "non c'è una cristologia perenne che sia applicabile e

11. S. COE, "Contextualization as the way toward Reform" in D.J. ELWOOD, *Asian Christian Theology: emerging themes*, Westminster Press, Philadelphia, 1980, pp. 48-55.

12. THANGARAJ, *The Crucified Guru*, 25.

rilevante per tutti i contesti e per tutte le epoche"¹³. E se è vero che Thangaraj sta ragionando da una prospettiva protestante asiatica, tuttavia i cattolici asiatici possono concordare con il suo punto di vista. Infatti la Conferenza dei Vescovi Cattolici dell'India nella sua risposta ai *Lineamenta* del Sinodo Asiatico del 1998 spiega: "la Cristologia non è mai un prodotto finito, quanto un processo, anche ammettendo le caratteristiche normative delle cristologie liturgiche, bibliche, patristiche e conciliari. L'esperienza vissuta dalla comunità cristiana, seguendo le regole indispensabili e le differenze condizionanti di tempo, spazio e cultura, gioca un ruolo importante in questo processo (enfasi compresa)"¹⁴.

Allo stesso modo, nella sua risposta ai *Lineamenta* del Sinodo Asiatico del 1998, anche la Conferenza dei Vescovi Cattolici del Giappone prese una posizione simile: "Dovremmo cercare di scoprire quale definizione di Gesù possa essere una "luce" per i popoli dell'Asia. In altre parole, così come fecero i Padri della chiesa primitiva con la cultura greco-romana, noi dobbiamo promuovere uno studio più profondo dei principi fondamentali della religione dei nostri popoli e, da questo punto di vista, cercare di scoprire come Gesù Cristo sta rispondendo alle loro necessità. Gesù Cristo è la Via, la Verità e la Vita, ma in Asia, prima di sottolineare che Gesù Cristo è la Verità, dobbiamo cercare più profondamente come Egli sia la Via e la Vita"¹⁵.

Allo stesso tempo, in un continente dove la percentuale dei cristiani è attorno al 4% della popolazione totale e dove i cristiani dell'oriente asiatico vivono e si relazionano intimamente con gli altri membri della famiglia che non sono cristiani, amici e vicini, c'è la necessità di fare in modo che le cristologie asiatiche in generale e quelle confuciane in particolare non siano di vedute ristrette nel loro orientamento e limitate solamente ad un pubblico specificamente cristiano. Considerato nel suo insieme, il carattere

13. Idem. p. 139.

14. «East Asian Pastoral Review» 35 n. 1 (1998) 121-122 (art.5.2)

15. Idem, p. 89.

diverso e plurale della regione dell'Oriente Asiatico, la prossimità dei cristiani con i non-cristiani, così come le relazioni tra loro, tutto chiede che il lavoro cristologico vada oltre le frontiere confessionali ed entri in dialogo con le tradizioni religiose e culturali dell'Oriente Asiatico dentro un contesto più ampio. Inoltre, questo è molto di più che mero pragmatismo pastorale perché, ad un livello ancora più profondo, i vescovi cattolici asiatici hanno insistito nella Dichiarazione Finale della Prima Federazione dell'Assemblea Plenaria della Conferenza dei vescovi asiatici (FABC) sul fatto che si dovrebbe dare rilievo e onore alle grandi tradizioni religiose asiatiche, riconoscendo che "Dio ha attratto i nostri popoli a Sé attraverso di esse" (FABC I, 15). In altre parole: "Noi le accettiamo (le grandi tradizioni religiose) come elementi significativi e positivi nell'economia del disegno salvifico di Dio. In esse noi riconosciamo e rispettiamo significati e valori profondi, spirituali ed etici. Per molti secoli esse sono state i tesori dell'esperienza religiosa dei nostri antenati, dai quali i nostri contemporanei non smettono di ricevere luce e forza. Esse sono state (e continuano ad essere) l'espressione autentica dei più nobili desideri dei loro cuori e l'anima della loro contemplazione e preghiera. Esse hanno aiutato a dare forma alle storie e culture delle nostre nazioni (FABC I, art. 14)"¹⁶.

In un altro contesto, l'Istituto per i temi Interreligiosi dei vescovi della FABC (BIRA) ha affermato che "è una verità ineludibile che lo spirito di Dio lavora in tutte le tradizioni religiose", perché "è stato riconosciuto fin dai tempi della Chiesa apostolica e affermato chiaramente di nuovo dal Vaticano II che lo Spirito di Cristo è attivo al di fuori delle frontiere della Chiesa visibile"¹⁷. Inoltre, le "grandi religioni dell'Asia con i loro rispettivi credo, culti e codici ci mostrano diverse maniere di rispondere a Dio

16. *For the peoples of Asia: Federation Asian Bishop's Conference Documents From 1970-1991*, Gaudencio B. Rosales e C. G. Arevalo, Orbis, Maryknoll 1992, 14.

17. Idem, p. 115.

il cui Spirito è attivo in tutti i popoli e culture"¹⁸. Per la FABC, è "lo stesso spirito che è stato attivo nell'incarnazione, vita e morte di Gesù e nella Chiesa, e che è stato attivo in tutti i popoli prima dell'Incarnazione ed è attivo nelle nazioni, religioni e popoli dell'Asia di oggi"¹⁹.

Al contrario, i teologi dell'Europa e del Nordamerica, dove i cristiani, almeno nominalmente, sono una maggioranza importante hanno fatto normalmente teologia dentro le frontiere confessionali senza nessuna relazione con le minoranze non cristiane. Tuttavia, nelle parole di Thangaraj, "la cristologia non è semplicemente la comunità cristiana di credenti che opera un dialogo all'interno di se stessa, ma è anche mantenere un dialogo con coloro che non condividono la sua visione del ruolo decisivo di Gesù per se stessi e per l'orientamento della vita umana"²⁰. Ad un livello più pratico, c'è una necessità per questi cristiani dell'Oriente Asiatico di interpretare la tradizione cristiana ricevuta in dialogo con le altre tradizioni religiose dei loro vicini, se il Vangelo di Gesù Cristo è chiamato a provocare un impatto nella società in generale. L'alternativa per i cristiani dell'Oriente asiatico è coltivare una mentalità chiusa in se stessa e rifugiarsi in un ghetto autoimposto.

18. Idem, p. 310.

19. Idem, p. 259.

20. THANGARAJ, *The Crucified Guru*, p. 139.

L'INTERPELLANZA DEL PLURALISMO RELIGIOSO
TEOLOGIA CATTOLICA DEL III MILLENNIO

di Raimon Panikkar •

Non è escluso che io possa deludere le attese degli amici cari e stimati che mi han chiesto questa collaborazione. Beati coloro che cercano la Giustizia – da non identificare con la Legge, Rm 3,21 -. Mi sento onorato e contento di offrire il mio contributo, ma non vorrei che ‘la domestica risultasse insolente’, una eventualità probabile, visto che il contributo arriva da altre latitudini. Siamo talmente condizionati (mi verrebbe da dire colonizzati) dai due millenni passati, che neppure ci sogniamo che possa esistere una maniera di essere cattolici che non attinga alle categorie semitico-greche e al linguaggio latino di questi duemila anni – anche quan-

• **Raimon Panikkar**, Barcellona, 1918-2010. Ha vissuto e studiato in Spagna, Germania, Italia e India. Dottore in Filosofia nell'Università di Madrid (1946), dottore in Scienze Chimiche nella stessa Università (1985) e dottore in Teologia nell'Università Lateranense a Roma (1961). Sacerdote dal 1946, ha esercitato pastoralmente a Barcellona, Salamanca, Madrid, Roma, Mysore, Varanasi. Ricercatore nelle Università di Madrid, Mysore e Varanasi. Professore nelle Università di Madrid, Roma, Varanasi, Harvard, Montréal e Buenos Aires, tra le altre. È stato membro del consiglio superiore di Ricerche Scientifiche e co-fondatore di varie riviste di filosofia e cultura (*Arbor*, *Weltforum*, *Kairos*, ecc.) Primo segretario della Società Spagnola di Filosofia. Lasciò l'Occidente nel 1954 per andare in India. Ritornò in Europa dove fu nominato “Libero Docente” dell'Università di Roma e si dedicò all'insegnamento della Filosofia della Religione. Dal 1966 divise il suo tempo tra le università di Varanasi, Roma e Harvard. Dal 1971 fu Cattedratico di Filosofia Comparata della Religione e Storia delle Religioni nell'Università della California di Santa Barbara, della quale è attualmente professore emerito. Ha fatto conferenze e corsi in più di cento università di tutto il mondo. È autore di circa cinquanta libri in diverse lingue e di più di trecento articoli che spaziano dalla Filosofia della Scienza alla Metafisica, Religione Comparata e Indologia, molti dei quali tradotti in diverse lingue.

do ci si esprime in tedesco o in bantù nello stesso cristianesimo. La richiesta che mi è stata avanzata mi obbliga di nuovo ad affrontare un mare nel quale da decenni sto cercando di navigare restando a galla; per non risultare prolioso, dovrò condensare bene le mie riflessioni, e per questo chiedo scusa, comprensione e pazienza – anche questa una virtù intellettuale così ignorata –.

Voglio previamente avvertire che, fedele al titolo di questo articolo e a quanti me lo hanno suggerito, il punto di vista adottato è quello di questa religione, che soffre le doglie del parto per restare coerente con la autodenominazione di cattolica, che qui considero come sinonimo di cristiana¹.

Indubbiamente in epoca recente, dopo il medioevo, abbiamo fatto grandi progressi nell'apertura verso gli altri, ma, ciononostante ci fa ancora paura il *duc in altum* del Vangelo (rema fin nelle profondità: εἰς τὸ βάθος) e abbiamo paura che ci venga meno la terra sotto i piedi se abbandoniamo la cultura greco-semitica di questi due millenni. Ci sentiamo privi di categorie e siamo ossessionati dal bisogno di sicurezza: tuttora ci costa abituarci alla 'libertà dei figli di Dio', che non riguarda soltanto la prassi, ma anche la teoria. Si tratta comunque di una libertà che possiamo godere e sperimentare soltanto se il nostro cuore è puro – nel qual caso la paura scompare automaticamente -. Non avrei avuto il coraggio di pubblicare questa riflessione se il compito affidatomi non rientrasse nel quadro della 'teologia della liberazione'; questa, a sua volta, come mi sono permesso di scrivere qualche anno fa, dovrebbe partire con la 'liberazione dalla teologia'.

Sentendo tanto parlare di 'scristianizzazione della società', mi chiedo: non sarà che anche il cristianesimo stesso si è scristianiz-

1. All'inizio avevo scritto questa riflessione senza note; ma quando arrivai alla nona redazione, il testo era ormai ridotto alla metà dell'ampiezza originale. Tuttavia, siccome ogni cosa è in relazione col tutto (sarvam-sarvātmakam, dice la filosofia indiana), da un lato non potevo evitare le incursioni laterali, d'altro lato dovevo pure spiegare ciò che andavo dicendo. Ecco il motivo dei riferimenti ad altre mie ricerche, anche se li ho ridotti al minimo.

zato? Non sarà che, malgrado tutte le proteste contro le 'privatizzazioni', ingiuste agli occhi di tutti, abbiamo privatizzato anche la fede?

A titolo di chiarificazione mi permetto di aggiungere che i brevi richiami ad altre tradizioni non intendono proporsi come citazioni erudite, ma come esempi finalizzati a dimostrare che anche per la comprensione della nostra cultura è oggi indispensabile tener conto delle intuizioni di altre culture. Abbiamo bisogno gli uni degli altri.

1. Interpellanza

L'interpellanza, termine che preferisco a sfida (troppo bellicoso), non è una bizzarria: essa risulta spronante e 'impellente' (come indica la sua radice indoeuropea) verso una conversione radicale, se vogliamo essere fedeli al messaggio cristiano sedimentato in una tradizione quasi bimillenaria. E le conversioni sono sempre rischiose. Corrono il pericolo della alienazione (superabile soltanto ad opera della mistica). Ma il contesto storico a cui l'uomo è arrivato esige grandezza d'animo sia nell'essere che nel pensare: *μάκρο-φρόνησις* o semplicemente *mahātmya*, come direbbero rispettivamente Grecia e India. Di che cosa avete paura, uomini di poca fede?

Poco più di mezzo secolo fa mi azzardai chiedere a me stesso se uno, per essere consapevolmente cristiano, dovesse essere spiritualmente semita e intellettualmente greco; e così una volta lo chiesi a Paolo VI. Sono d'accordo che il cristianesimo *subsistit* nella Chiesa (Vaticano II), ma la frase non può essere capovolta se per Chiesa si intende soltanto una organizzazione o un sistema dottrinale. La filosofia, cioè il *pensare* integrale (e non soltanto il pensare logico), mi ha aiutato a capire coloro che non la pensavano come me, scoprendo che l'errore è una "verità" di cui abusiamo – di solito estrapolandola -. Ma sempre si tratta di una verità, difatti stando a quanto dice la tradizione stessa, coloro che sono

PERCHÉ UNA CRISTOLOGIA PLURALISTA IN ASIA

di Tissa Balasuriya •

Gesù di Nazareth è una personalità assai nota e, allo stesso tempo, c'è stata una tradizione di interpretazione orale e scritta, costante, su di lui e sulla comunità che ha fondato.

Già dai primi tempi dopo la sua morte, si è avuta una costruzione di pensiero teologico sulla base delle aspettative del popolo ebraico e della cultura greca. Come in altre culture, c'erano tra gli ebrei speranze relative all'arrivo di un Messia che li avrebbe liberati dalle loro miserie e – anche se attraverso prove e crisi – li avrebbe guidati verso un futuro apocalittico di pieno ed eterno bene e gloria per il popolo ebraico. Vi sono state interpretazioni sulla sua vita terrena, come pure sulla sua vita precedente e sulla sua vita dopo la morte. Il Messia atteso è stato chiamato Cristo, l'‘unto’ da Dio per liberare il popolo ebraico.

Vari testi biblici possono essere richiamati per sviluppare una teologia sulla personalità di Gesù. Nei Vangeli sinottici Gesù chiede, o gli si chiede, del Messia (Mc 12,35-37). Pietro, nella sua proclamazione dopo aver ricevuto lo Spirito, annuncia: “Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!” (At 2, 36). I

• **Tissa Balasuriya**, nato a Colombo, nello Sri Lanka. Ha studiato teologia e economia politica a Colombo, Oxford, Parigi e Roma. Membro fondatore della ASETT. Fondatore e direttore del Centro Sociedad y Religión (CSR) di Colombo, uno degli organismi non governativi più influenti nello Sri Lanka negli anni 70 e 80. È uno degli scrittori più prolifici in Asia nel campo della relazione tra la politica, l'economia e la religione. Membro della Congregazione degli Oblati di Maria Immacolata. Condannato dalla Congregazione Vaticana per la Dottrina della fede presieduta dal Cardinale Ratzinger nel 1997, fu riabilitato poco tempo dopo. I suoi libri più conosciuti sono *Planetary Theology*, *Mary and Human Liberation* e *Jesus Christ and Human Liberation*.

3. Le religioni devono accettare che vi siano modi diversi di 'descrivere' la Realtà Ultima. Ogni religione può essere fedele alle proprie interpretazioni del divino senza rivendicare il controllo del divino. Allo stesso modo, rispetto all'origine della vita o alla vita dopo la morte, nessuna religione può rivendicare una conoscenza assoluta di quello che è avvenuto prima o di quello che avverrà dopo la morte della persona. Le religioni possono avere presentazioni diverse della propria comprensione del divino, espresse in una diversità di linguaggi, forme d'arte, contesti culturali, riti di culto, organizzazioni comunitarie e sistemi educativi. Più in là e più in qua di tutto questo, possono unirsi in un servizio genuino e disinteressato alla comunità umana. Questi sono il messaggio e la mistica più profondi della maggior parte delle religioni.

4. Le religioni possono pensarsi complementari per il bene comune spirituale di tutti, invece di considerarsi in competizione le une con le altre. Le religioni mondiali hanno un insieme di valori centrali rispetto a cui possono essere d'accordo e cooperare per la vita sociale pratica.

Le religioni sono i movimenti sociali mondiali più antichi e diffusi del mondo. Ricevono l'adesione leale di masse di popolazione e sono radicate in gruppi locali, comunità nazionali e reti mondiali. Insieme possono contribuire a sviluppare un ordine mondiale di condivisione, giustizia e pace. Possono promuovere i diritti umani a diversi livelli e lottare insieme per l'uguaglianza tra i popoli, per il rispetto verso ogni persona senza distinzione di sesso, età, classe sociale o casta, o a favore del commercio equo, della pace mondiale, del controllo delle armi, del disarmo nucleare, della cura per il pianeta Terra. Insieme possono essere i maggiori benefattori dell'umanità.

5. Tutte le religioni sono di fatto condizionate nei loro pensieri, espressioni e azioni dall'ordine sociale dominante e dalla loro eredità culturale. Tutte le religioni hanno bisogno di autocritica, autocorrezione e pentimento per i propri errori, per esempio quello di aver favorito il senso di superiorità maschile e l'indifferenza per

la giustizia di genere. Tutte le religioni meritano rispetto e accettazione per il bene che ispirano e realizzano.

⑥ Il compito più importante delle religioni dovrebbe essere quello di contribuire al miglioramento spirituale dei propri membri e della società in generale. Dovrebbero essere meno preoccupate per i problemi esteriori, come la formalità dei riti del culto, la costruzione dei templi e delle chiese, l'organizzazione legale autoritaria della comunità, la rivalità interreligiosa in termini di potere e di quantità di membri e anche delle formulazioni filosofiche delle teorie e dei dogmi.

Le campane del tempio e delle chiese sono diverse, possono suonare a ore diverse e chiamare i fedeli a diversi servizi condotti da diversi sacerdoti. Ma il tono, la musica sono gli stessi; la canzone liberatrice del Divino ricorda a tutti la stessa verità eterna: che tutti siamo figli e figlie di Dio...

"Quello che manca in questo momento storico è passare dalla religione alla spiritualità... Mantenendo l'identità delle nostre religioni, dobbiamo andare al cuore del messaggio centrale di ognuna di esse e collegarci qui con i temi dell'amore, della verità, della giustizia, dell'uguaglianza nelle circostanze reali della nostra vita. Questo può spianare il cammino verso una condizione di solidarietà spirituale. Potrebbe offrirci la chiave per aprire le porte delle nostre rispettive prigioni. Ma dipende da noi uscire e forgiare una nuova solidarietà spirituale che tocchi e trasformi la nostra società e fissi l'agenda per un mondo nuovo e pieno di speranza" (Swami Agnivesh, nel "Prologo" a ALBERT NAMBIAPARAMBIL, *Pilgrims on the Sea Shore of Endless worlds*, Asian Trading Corporation 2002, iii).

Verso una cristologia pluralista

"Gesù di Nazareth è una delle persone più male interpretate e fraintese della storia. Noi cristiani ne siamo in gran parte i responsabili. È stato presentato in Asia, in tempi moderni, allo stesso modo in cui era mostrato nell'Europa moderna occidentale e poi

in Nord America. Era una presentazione di Gesù che conveniva alle istituzioni religiose cristiane che erano diventate strumenti al servizio degli imperatori romani e più tardi dei signori feudali nel Medioevo – incluso lo Stato Pontificio –. Nel XVI secolo il nascente capitalismo commerciale aveva subordinato l'istituzione religiosa alle proprie necessità" (cfr TISSA BALASURIYA, *Jesus Christ and Human Liberation*, CSR, Colombo, 1976, p. 7).

a) Dovremmo cercare di presentare il cuore del messaggio di Gesù di Nazareth a partire dalle sue parole e dalle sue azioni, principalmente quelle che proclamano che Dio è amore e che ciò a cui siamo chiamati è ad amare Dio e ad amare il prossimo come noi stessi. Possiamo cercare di articolare i valori che Egli proclamò, vivendo e morendo per essi: "Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore!" (Lc 4,18-19).

b) Il cammino che Gesù mostra per la salvezza umana è universale (Mt 25,31-46). "Avevo fame e mi avete dato da mangiare". Tutti gli esseri umani possono seguire questo cammino, dentro o fuori della Chiesa. Gesù non ha alcun monopolio sul cammino per la salvezza umana. Prima che Gesù nascesse già era operante la salvezza umana. Gesù ha mostrato un cammino, ma non lo ha iniziato né lo ha aperto all'umanità.

c) Gesù non dovrebbe essere presentato come l'unico e universale salvatore di tutta l'umanità per la caduta dell'umanità nel peccato originale. Egli presenta un unico cammino di salvezza che è aperto a tutti gli esseri umani di tutti i tempi e che può essere anche insegnato dai leader di altre religioni, forse con parole diverse. Questo cammino di amore per tutti porterebbe il Regno di Dio sulla terra, e porterebbe anche la salvezza a tutti, con o senza filiazione religiosa.

d) Quello che è importante per i discepoli è seguire gli insegnamenti di Gesù sulla vita morale pratica, più che cercare di de-

finirlo intellettualmente secondo le categorie della filosofia greca, come sostanza, persona e natura. Essere discepoli di Gesù è un compito spirituale, quello di essere al servizio di tutti, non di essere il Signore e il dominatore. Egli è venuto per servire e non per essere servito.

Questi pensieri richiedono una trasformazione radicale nella presentazione di Gesù Cristo come partecipante con gli altri nella salvezza di tutti e dell'ordine mondiale.

Gesù ha bisogno di essere liberato dalla cattività che soffre sotto la cristologia tradizionale esclusivista. Le teologie e le spiritualità possono porre l'enfasi sul "cameratismo" di Gesù, pienamente umano e per ciò stesso legato alla divinità, al di là delle forme di religiosità possessiva e soprattutto delle strutture di oppressione. Egli mostra un cammino verso una maggiore comprensione pluralista tra comunità di diverse religioni, per entrare in un dialogo di vita e azione per un'umanità diversa, libera dall'oppressione.

Vi sono molti figli e figlie di Dio nella stessa missione di Gesù, che cercano di spianare un cammino di amore e di servizio per tutti, al di là dell'egoismo personale o di gruppo. Riconoscere queste molte persone non sminuisce in nulla la filiazione divina di Gesù; è, semplicemente, un modo diverso di pensare alla comunione dei santi. Lasciamo che una cristologia pluralista purifichi la teologia e la vita cristiana e le renda più chiaramente simili a Gesù e a Cristo. Lasciamo che Gesù sia Gesù, il messaggero dell'amore di Dio, il liberatore dell'oppresso e il compagno nella costruzione di una Nuova Umanità.

Lasciamo che Dio sia Dio, un Dio che ama e si preoccupa di tutti al di là di tutte le barriere costruite dagli esseri umani.

TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO IN AFRICA

di Mary Getui •

In linea con le osservazioni di Juan S. Mbiti (1969) in cui si sostiene che nella tradizione africana le religioni attraversano tutti gli aspetti della vita, si può a ragione sostenere che anche la teologia africana si intreccia, direttamente e indirettamente, con tutti gli aspetti della vita in Africa. C'era da aspettarselo, data l'inedita crescita del cristianesimo e il costante contatto tra cristiani e non cristiani nella vita quotidiana. La teologia ha preso sul serio il riconoscimento e la riflessione su Dio e le manifestazioni collegate alla società, che attraversano i differenti credi.

La teologia africana è pluralista quando si considera la trama storica che ha dominato il panorama religioso in Africa: le costanti ed inestinguibili religioni indigene africane, l'influenza del Cristianesimo e dell'Islam e l'ondata contemporanea dei nuovi movimenti religiosi. Anche la natura pluralista della teologia africana è evidente se si considera che fondamentalmente tutta la popolazione ne è coinvolta – accademici, religiosi, laici, uomini, donne e bambini. Altro carattere pluralista della teologia africana sono le diverse metodologie e le differenti maniere di svilupparla: vivendola, scrivendola. I molteplici temi teologici che vengono affrontati e che interessano la popolazione sono anch'essi altri fattori che rendono pluralista la teologia africana. La grandezza geografica e linguistica e l'ampiezza del continente sono altrettanti elementi di questa pluralità.

• **Mary N. Getui** è professoressa nel Dipartimento di Filosofia e Studi Religiosi della Kenyatta University di Nairobi in Kenia. Attualmente è Decana, nella School of Humanities and Social Sciences. È stata coordinatrice della regione africana della ASETT, dal 1997 al 2001. Ha pubblicato molto nel campo dell'educazione, della religione, della donna e della società. Mary è coordinatrice del comitato locale del Foro Mondiale di Teologia e Liberazione (Nairobi, 2007).

In questa pluralità si possono notare 'i molti cammini di Dio'. L'analisi che segue è un tentativo di chiarire alcuni problemi comuni che sono affrontati principalmente dai teologi accademici, rimanendo però evidente che si ispirano e traggono motivazione dalle loro proprie esperienze e dalle interazioni con tutti i tipi di persone e di situazioni del continente.

Quando Emmanuel Martey discute della teologia della liberazione africana (Fabella e Surgirtharagah 2000) enumera, come principali, le seguenti cinque aree di interesse e di preoccupazione: la teologia sudafricana nera, la teologia africana femminista, la teologia africana dell'inculturazione (cristiana), la teologia della liberazione africana che pone l'attenzione su tutte le strutture economiche, sociali e politiche che disumanizzano ed impoveriscono gli africani, e la guarigione spirituale. Queste aree o aspetti sono affrontati anche dalle analisi di Makulele (1997) sulla teologia africana del XX secolo e i temi emergenti del XXI.

Gli interessi e le preoccupazioni attuali sono, perciò, estremamente collegati tra loro e provengono da un passato distante ed insieme recente e indicano un futuro da immaginare. La teologia nera sudafricana forse ha preso le distanze dall'*apartheid*, ma non certo dal suo effetto e dal suo impatto. Le cicatrici dell'*apartheid* sono ancora evidenti, come si può vedere nelle implicazioni teologiche della Commissione della Verità e Riconciliazione. Gli stessi teologi affrontano altre problematiche complesse collegati con lo scenario del post-*apartheid*, come la comprensione e l'adattamento di uno all'altro, considerati i muri razziali e culturali che separano i teologi africani dai teologi *africaners* e dai teologi bianchi e dalle loro rispettive agende teologiche.

La teologia femminista africana è proposta dal Circolo di Teologhe Africane Impegnate. Phiri (2002) segnala che il Circolo, fondato da Mercy Amba Oduyoye, è una comunità di donne africane teologhe che si riuniscono per fare teologia a partire dall'esperienza di donne africane in teologia, religione e cultura... Nelle conferenze organizzate dai vari gruppi del Circolo nel

continente e nelle rispettive pubblicazioni, le donne africane che appartengono a distinte classi sociali, razze, culture, nazionalità e religioni hanno continuato a riflettere e scrivere le loro specifiche situazioni ed esperienze. Un tema comune al centro della riflessione del Circolo è quello dell'Aids. Un'opera (Phiri et alii, 2003) che raccoglie i contributi delle donne di tutto il continente e della diaspora è stata descritta da Letty Russell come "...un libro di perspicuità teologica, valore e speranza". Le autrici raccontano di prima mano come le donne siano diventate le più infettate e attaccate dal virus dell'Aids che si estende come una piaga in tutto il continente africano. Esse mettono in discussione il cristianesimo e le tradizioni culturali e offrono suggerimenti concreti per il cambiamento dell'insegnamento e della pratica delle Chiese.

Il Circolo è coinvolto anche in altri progetti, come quello di dare importanza alle storie sconosciute delle donne di fede in Africa, operando un riconoscimento del ruolo così importante che hanno svolto le donne africane nella tradizione cristiana, le loro lotte e il loro dolore, le loro gioie e le loro vittorie, la storia della Chiesa in differenti paesi e il legame indubitabile tra Chiesa e società.

La teologia dell'inculturazione rimane anche un tema chiave per i teologi e le teologhe africane. Come si sottolinea in un recente libro (Magesa, 2004) il tema dell'inculturazione è fondamentalmente 'l'africanizzazione del cristianesimo', un'analisi di come gli africani dovrebbero mettere in relazione il cristianesimo con le loro religioni tradizionali e le loro pratiche sociali e morali. Questo è importante dato il ruolo chiave che gioca l'eredità culturale africana per molti africani, al di là del loro livello accademico, sociale e religioso.

L'Africa continua ad affrontare una grande sfida a livello economico, sociale e politico. La risposta dei teologi a questi tipi di problemi sta nel modo in cui trattano e riflettono i temi quali la marginalizzazione del continente (Kanyadago, 2002), i conflitti interni (Getui e Musyonii 2002), la crescita della povertà, la vio-

lenza, l'ingiustizia di genere, la globalizzazione, il deterioramento ambientale e le malattie (Ndungu e Mwaura 2005). Nell'approccio a questi temi le domande dei teologi abbracciano questi temi: quale è il ruolo della teologia nella ricostruzione sociale del continente? Come e cosa può offrire la Chiesa in questo contesto? In questo compito ci sono indizi di speranza e progetti per i teologi, per la Chiesa e per il continente. Come fa notare il libro di Dedji (2003), il paradigma della ricostruzione è un progetto di rapporti tra fedi, denominazioni e multi-disciplinare. Si puntualizza più avanti che la ricostruzione e il rinnovamento sono nuove forme di ermeneutica teologica sviluppate dai teologi africani per portare la gente dell'Africa ad una piena umanizzazione.

La teologia africana vanta una lunga storia che a volte è ignorata, mal interpretata, quando non dimenticata. Bujo sta rispondendo a questo problema, correggendo le valutazioni sbagliate con una serie di libri sulla "Teologia Africana: il contributo dei pionieri". Il primo volume è già stato pubblicato. In esso (Bujo e Muya 2003) Bujo indica che l'idea del progetto presenta molte facce, per dimostrare che la teologia africana esiste, è viva e gode di buona salute, volendo portare a consapevolezza il cammino fatto, le mete raggiunte e la loro ricchezza, molte volte nascosta. Riconoscere il lavoro dei primi teologi e documentare i loro contributi è in linea con le tradizioni ancestrali africane, per le quali la gente di una certa età e gli anziani sono una ricchezza. Si spera che il progetto aiuti coloro che hanno interesse per la teologia africana e che desiderano arricchire o approfondire la loro conoscenza su di essa. Il progetto inoltre si propone di essere uno strumento per gli studenti e la gente giovane che voglia interagire con gli autori. Altro elemento del progetto è che le biografie includono una lista di pubblicazioni dei maggiori contributi dei pionieri così come una sintesi delle idee di ogni autore.

I teologi africani hanno riconosciuto che la Bibbia è centrale in Africa. Sono stati pubblicati vari testi che si soffermano su temi come la storia della Bibbia in Africa, il ruolo che la Bibbia svol-

ge nello sviluppo sociale del continente, la maniera costruttiva di usare la Bibbia più creativamente e profondamente, l'interazione tra la Scrittura e il lettore e le differenti maniere di leggere la Bibbia (Akintunde 2004; Yorque e Renju 2004; Mugambi e Smit 2004; Wendland e Loba Mkole 2004, 2005).

Oltre al giubileo (500 anni di cristianesimo in Africa) a partire da Vasco de Gama, molte chiese missionarie in Africa hanno celebrato o stanno celebrando il loro secolo di presenza in Africa. Questo ha fatto sì che alcuni teologi mettano in rilievo la formazione storica della presenza di alcune specifiche denominazioni in Africa, i loro contributi, obiettivi e progetti. È anche il momento in cui i contributi di alcuni pionieri cristiani africani e religiosi sono usciti maggiormente alla luce.

Dal momento che il Continente ha sperimentato una rinascita religiosa e varie sfide ad essa collegate, ed è per di più la terra natale di molte religioni, il dialogo inter-religioso è un tema che preoccupa i teologi e le teologhe. Questo è il tema che l'Associazione Ecumenica di Teologi del Terzo Mondo (ASETT-EATWOT) sta attualmente approfondendo. Il principale lavoro per l'interreligioso è quello di costruire un ponte di intesa tra i differenti credo, così come offrire una risposta di fede ai problemi di interesse comune, come per esempio la violenza e il conflitto. L'interreligioso presuppone l'ecumenismo che ha avuto una lunga storia in Africa. Il movimento ecumenico in Africa deve considerare il cambio di paradigma dato anche il poco aiuto finanziario che si dà ad organismi continentali come la Conferenza Africana delle Chiese e altre organizzazioni simili nazionali. L'agenda di questi organismi richiede a sua volta una nuova visione, dato lo scenario sociale, religioso e politico presente nel mondo.

È importante sottolineare che teologi occidentali residenti in Africa si stanno interessando a certi temi teologici. I commenti principali di John S. Pobe, un teologo africano di riferimento, dicono che il libro di Stinto (canadese) *Gesù in Africa* (2004) è "un contributo di grande impatto per il rifiorire della teologia africa-

na, e dimostra che questo non è solo compito degli africani... (Il libro) rivela un autore capace di una ricerca sensibile e l'umiltà di una persona che ha bevuto profondamente alla sorgente della teologia africana".

Un elemento che emerge nel lavoro di Stinton è l'incorporazione della visione orale cristologica. Anche Healey e Sybertz (2000) hanno riconosciuto una profonda spiritualità, così come un'acutezza teologica e filosofica nella narrativa africana e la tradizione orale nella loro pubblicazione *Verso una Teologia Africana narrativa*.

Le Chiese Indipendenti, istituite, iniziate africane e i Nuovi Movimenti Religiosi hanno catturato l'interesse degli studenti di specializzazione, come appare evidente nelle tesi che si stanno elaborando in vari istituti di teologia e dipartimenti di studi religiosi. Tra questi temi ci sono le cause dell'impatto di queste chiese e movimenti sulla società. Questi studi indicano che l'elemento di cura (spirituale) riveste un'importanza marcata nelle manifestazioni uniche del cristianesimo.

L'analisi precedente fa un lungo percorso per confermare l'osservazione di Maluleke (1997), certamente profetica, sul fatto che i teologi africani stanno mostrando una considerevole abilità di contestualizzazione, dinamismo, innovazione e costante introspezione. La teologia africana è un movimento con molte facce e con una dialettica crescente. Così com'è, la teologia africana si può paragonare ad una staffetta, in cui il testimone viene passato da un atleta all'altro. Il rendimento del gruppo dipende molto dall'esperienza che ognuno ha appreso negli esercizi praticati e dalle azioni anteriori. Il testimone inoltre ha concorrenti che devono essere presi in seria considerazione. Tra gli spettatori ci sono ammiratori e detrattori. In ogni caso, la storia, lo status e i progetti della teologia africana costituiscono un'indicazione chiara del fatto che c'è ancora molto da fare, dato il dinamismo della società e le sfide e le tendenze emergenti, insieme al fatto che molti guardano alla teologia con la speranza e l'anticipazione di una risposta positiva ai loro interessi e preoccupazioni.

RELAZIONI INTERRELIGIOSE IN SUDAFRICA: CRISTIANI E MUSULMANI

di Ramathate Dolamo •

Questo articolo si colloca nell'area del pluralismo religioso e dell'ecumenismo. Si occupa della relazione tra il cristianesimo e l'islam come si è sviluppata a Città del Capo fin dal 1652 e nell'intero paese a partire da quella data. Il cristianesimo, incarnato nella Chiesa Olandese Riformata (IHR), era la religione del governo, mentre non si permetteva alle altre religioni di funzionare liberamente e pubblicamente nella colonia di Città del Capo. La libertà religiosa è stata riconosciuta nel 1804. Nel 2004 abbiamo celebrato dieci anni di libertà e democrazia e duecento anni di libertà religiosa. Questo articolo analizza quello che si è ottenuto per la eredità religiosa del Sudafrica rispetto al dialogo interreligioso e alla prassi del pluralismo, così come alle relazioni ecumeniche.

• **Ramathate Dolamo** è ministro ordinato nella Chiesa Luterana, dove presta il suo ministero come pastore autonomo. Esercita il suo lavoro professionale nell'Università del Sudafrica, come professore associato di Etica sociale e teologica. È anche capo del Dipartimento di Teologia Sistemica e Etica Teologica. Per vent'anni in qualità di accademico e ricercatore, Dolamo ha scritto una trentina di articoli per riviste scientifiche del Sudafrica e all'estero, e ha anche partecipato a libri collettivi. La sua ricerca e il suo insegnamento coprono, all'interno dell'etica, diversi ambiti, come il sociale, il politico l'economico, l'ambientale, il sessuale e il medico... con un forte accento sulla prospettiva dei poveri, la donna, i bambini e le minoranze. Dal 2001, il suo interesse principale è l'area degli studi interreligiosi. È membro della Società Teologica del Sudafrica, della International Association for Mission Studies e della ASETT, di cui è stato dal 2001 al 2006 segretario esecutivo e tesoriere.

Introduzione

Il Sudafrica è un luogo di molte religioni tra cui: il cristianesimo, l'islam, l'induismo, il buddismo, il giudaismo e le religioni africane. L'interrelazione tra queste religioni, o la loro assenza, non si può comprendere e apprezzare al di fuori dello sviluppo socio-politico del paese fin dal secolo XVII. In altre parole, lo sviluppo politico del Sudafrica ha dettato, in gran parte, la forma e il grado nel quale le comunità di differenti religioni interagiscono o non interagiscono tra loro. In questo saggio ci limitiamo alle relazioni cristiane-musulmane.

L'arrivo del cristianesimo

Il cristianesimo e il colonialismo sono arrivati insieme in Sudafrica nel 1652. Jan Van Riebeeck portò il suo cristianesimo incarnato nella Chiesa Olandese Riformata. Durante i primi 150 anni Città del Capo ebbe una religione ufficiale, il cristianesimo. La religione africana fu ignorata e l'islam fu espressamente proibito. Come dice correttamente Pillay "negli anni tra il primo stanziamento olandese in Città del Capo (1652) e l'occupazione britannica di Città del Capo (1795-1803), le relazioni Chiesa-Stato erano determinate dal principio ampiamente accettato del nazionalismo europeo di questo tempo, il principio del *cuius regio eius religio*".

Il posto della IHR come chiesa ufficiale era così radicato che alle altre chiese non era permesso celebrare riti pubblici a Città del Capo. Per esempio, a George Schmidt che era stato inviato dal conte Von Zinzendorf come missionario di Moravia a Città del Capo nel 1737 non si permise di battezzare i convertiti, e gli onori li ebbe la IHR. Anche sotto i britannici, la IHR mantenne il suo statuto di chiesa ufficiale.

La Chiesa Anglicana non è mai riuscita ad ottenere lo statuto della IHR durante i cento anni delle leggi coloniali britanniche. I

cattolici non erano tollerati e i loro figli e convertiti erano battezzati e istruiti dalla IHR.

La situazione cambiò sotto la Repubblica Batava (1803-1806) quando nel 1804 l'Ordine Ecclesiastico della Niebla decretò la libertà religiosa per tutte le religioni. I luterani, i cattolici, gli anglicani, così come i musulmani, per esempio, ebbero benefici da questa proclamazione.

Solo allora ebbe inizio in modo serio il lavoro dei missionari tra la gente indigena e i musulmani, con la Società Missionaria di Londra che arrivò nel 1799. Fin a quel momento, la fede riformata si era separata in tre differenti chiese: la IHR e due Chiese Riformate create da africani discendenti dagli olandesi che viaggiavano. I liberi borghesi si spostavano sempre più lontani da Città del Capo alla ricerca dell'indipendenza dalla Compagnia Olandese dell'Est dell'India e del governo coloniale di Città del Capo. Questo gruppo diventerà gli attuali Afrikaners, tra cui ugonotti francesi, tedeschi e altri europei, oltre agli olandesi.

Nonostante che tutte le religioni potessero godere di libertà religiosa, il cristianesimo godeva della primazia sulle altre religioni durante tutti i secoli fino all'inizio del 1990. Con l'arrivo al potere del Partito Nazionalista nel 1948, la IHR cominciò ad essere vista come la Chiesa dello Stato tanto che venne rinominata come 'il Partito Nazionalista in preghiera'. La Costituzione dell'*apartheid*, del Partito Nazionalista considerava lo Stato non solamente religioso in generale, ma specificatamente cristiano. È certo che molti degli architetti dell'ideologia dell'*apartheid* e i creatori e ispiratori della Costituzione erano teologi, come lo era il primo ministro DF Malan e il suo ministro di Gabinetto Andres Treurnicht; la IHR dette credibilità a questa ideologia offendo un fondamento teologico per giustificare l'*apartheid*.

L'arrivo dell'islam

Secondo Lobbe, l'islam è stato portato nel paese in due grandi fasi differenti. Nella prima, il gruppo Malay, la maggior parte del quale musulmana, arrivò a Città del Capo tra il 1667 e il 1834. L'esule politico più importante di questo gruppo era Sheik Yusuf che arrivò nel 1694 e organizzò la comunità musulmana di Città del Capo. Si trattava di schiavi e prigionieri politici che offrivano lavoro a basso prezzo. Il compito per Yusuf e gli altri leaders non era sempre facile, dal momento che l'islam era stato proibito tanto nella vita pubblica come in quella privata fino al 1804, quando invece fu permesso dalle autorità britanniche attraverso l'Ordine Ecclesiastico della Niebla. Questo gruppo costituisce la prima fase. Statisticamente la popolazione musulmana di Città del Capo era la seguente: 922 nel 1688; 61.947 nel 1788 e 150000 nel 1839 come scrive Pillay citando B. Shaw in "Memorie del Sudafrica" (1860).

La seconda fase fu costituita da lavoratori indiani che arrivarono a Durban nel 1860, anche se solo una minoranza era musulmana. Tuttavia, un grande numero di musulmani arrivarono dopo il 1860, e molti di loro erano commercianti ed impresari. A tale gruppo non venne negata la libertà religiosa, ma per legge veniva a loro proibita la proprietà della terra.

Anche se molti musulmani erano semplici lavoratori quando arrivarono in Sudafrica, alcuni migliorarono molto la loro situazione economica durante gli ultimi trecento anni, al punto da suscitare l'invidia di molti bianchi. In termini di espansione, l'islam non venne adottato da molti neri e ancora meno dai bianchi. Le sue conquiste sono avvenute tra i cosiddetti 'coloureds' e gli asiatici, che rappresentavano rispettivamente il 60% e il 55% per cento della loro popolazione.

Quattro fattori possono avere contribuito al progresso lento dei musulmani nella loro azione di proselitismo: primo, molti di loro mantennero la cultura araba e conducevano una vita isolata; secondo, alcuni volevano mantenere la purezza della loro reli-

gione; terzo, dal momento che il Sudafrica era un governo 'paria' sotto la legge dell'*apartheid*, erano impossibilitati ad avere accesso ai fondi monetari del Medio Oriente o di qualsiasi altra parte; quarto, si diffuse una percezione crescente tra la popolazione nera che quanto più ricchi fossero diventati i musulmani e gli asiatici, tanto più duri sarebbero diventati nei loro confronti, esattamente come la popolazione bianca.

Nonostante il fatto che tutti i musulmani del Sudafrica accettassero l'autorità assoluta del Corano e degli Hadith, non costituivano una comunità omogenea. In primo luogo ci sono musulmani indiani (e dello Sri Lanka) e malesi che sono necessariamente differenti per cultura. In secondo luogo non hanno la stessa tendenza teologica perché gli indiani sono educati e formati in India e in Pakistan, mentre i malesi ricevono la loro formazione teologica in Egitto e Arabia Saudita e, terzo, la visione politica tra gli Ulema (i custodi della legge canonica e della teologia) e quella del Movimento Musulmano Giovanile e dell'Associazione degli Studenti Musulmani non è la stessa. Gli Ulema sono visti teologicamente come conservatori e politicamente passivi, al contrario della gioventù che è più progressista teologicamente e politicamente è militante ed attivista.

In termini di classificazione razziale, la maggior parte dei musulmani sono 'coloureds' oppure asiatici. Come si è detto prima, i musulmani neri sono molto pochi al confronto, aldilà del fatto che alcuni musulmani di Zanzibar stiano vivendo nel Bluff, a Durban. I cristiani neri, che sono circa il 70% della popolazione sudafricana, formavano il gruppo delle persone oppresse e sfruttate sotto il colonialismo, e l'*apartheid* e i gruppi etnici ricordati precedentemente erano, in Sudafrica, prima dell'avvento della democrazia, visti come cittadini di seconda classe.

Conferenza mondiale di Religione e Pace

Dal momento che i gruppi etnici in Sudafrica erano separati dalla Legge di Area di Gruppo sotto l'*apartheid*, non è stato facile or-

SALVEZZA E GUARIGIONE.
UNA PROSPETTIVA TEOLOGICA AFRICANA

di Mary Getui

Salvezza e guarigione sono in relazione l'una con l'altra, in quanto ciascuna di esse, ed entrambe, implicano una restaurazione laddove c'è stata rottura, un ritorno alla totalità, al benessere, alla salute e alla pienezza della vita.

Una prospettiva cristiana africana della salvezza e della guarigione deve prendere in considerazione la comprensione cristiana e il suo coinvolgimento in materia, così come la comprensione autoctona africana. I due sistemi di credenze hanno molto in comune riguardo a ciò che la salvezza e la guarigione implicano, agli ostacoli sulla strada della loro realizzazione e del loro raggiungimento, così come ai passi necessari per affrontare tali ostacoli. Le differenze, se esistono, saranno più sulla diversità di accento. Questa discussione presenta un approccio collettivo, che circostanzia gli aspetti unici come appropriati.

Salvezza e guarigione sono centrate sull'apprezzamento e il rispetto per la vita come dono di Dio e per i beni e valori che contribuiscono alla pienezza della vita, come la buona relazione con Dio, la fertilità della terra, il cibo, la salute dei bambini e delle famiglie, il rispetto per la dignità umana, la sicurezza, la giustizia, la salute, la libertà dei prigionieri, il riso e la gioia, la speranza, l'unità, il lavoro, la vitalità e la spiritualità profonda.

Purtroppo, la situazione non può essere considerata ideale, dal momento che la pienezza della vita è assente o sperimentata parzialmente a causa della realtà dell'esistenza umana, caratterizzata dalla povertà, dalla fame, dalle malattie, dalla sofferenza, dalla disperazione, dalla desolazione, da relazioni familiari spezzate e conflittuali, dai conflitti etnici, a livello nazionale e internaziona-

straordinari vi sono quelli che riguardano l'infertilità, le malattie croniche, le benedizioni ricevute sotto forma di lavoro o di matrimonio. Si esprimono certe riserve sul carattere genuino o fraudolento di queste cure... Ciò continua a destare sospetti, ma la tendenza continua ad essere viva e in crescita.

Anche la salvezza ha creato controversie in circoli cristiani, quando viene interpretata come destinata unicamente a coloro che sono 'nati di nuovo', perché hanno vissuto un'esperienza o una rivelazione speciale. Essi sono stati accusati di adottare un atteggiamento 'più papista del papa'. Ciò provoca conflitto e malintesi.

Risulta chiaro come da un contesto teologico africano la salvezza e la guarigione siano intimamente legate. La conclusione per entrambe è che ogni individuo riconosce e promuove la volontà di Dio per l'esistenza umana, che si percepisce come pienezza di vita nel passato, nel presente e nel futuro. È chiaro anche che la pienezza di vita può essere ostacolata o può rimanere incompleta a causa delle azioni umane e delle idee su Dio, su se stessi e sugli altri, inclusa la natura. Mentre la salvezza può essere più orientata verso la pienezza ultima della vita alla fine dei tempi, la guarigione è vincolata all'esistenza quotidiana.

Bibliografia

- FABELLA Virginia e SUGIRTHARAJAH R. S. (curatori), *Dictionay of Third World Theologies*, Maryknoll Orbis Books, New York, 2000.
- GYEKYE Kwame, *African Cultural Values*, Sankofa Publishing Company, Accra, 1997.
- HEALEY Joseph e SYBERTZ Donald, *Towards An African Narrative Theology*, Pauline's Publications Africa, Nairobi, 2000.
- SHORTER Aylward e NJIRU Joseph N., *New Religious Movements in Africa*, Pauline's Publication Africa, Nairobi, 2001.

LA LIBERAZIONE DEL POPOLO A PARTIRE DALLA PROSPETTIVA DELLE MINORANZE DEGLI STATI UNITI

di Dwight N. Hopkins •

Tradotto dall'inglese da Maria Cristina Caso

All'interno del contesto degli Stati Uniti, la comprensione cristiana predominante passa solo attraverso Gesù Cristo. Il risultato di tale dogma è utilizzare un'interpretazione nordamericana del messaggio evangelico per diffondere in toto la cultura e la politica statunitensi. In questo modo, si arriva a Dio soltanto sottomettendosi al potere e alla ricchezza degli Stati Uniti. Questo articolo, invece, si sofferma sulle prospettive di liberazione del popolo delle minoranze statunitensi (o dei popoli del Terzo Mondo all'interno dell'unico superpotere restante nel Primo Mondo).

Le teologie della liberazione delle minoranze negli Stati Uniti hanno una grande tradizione, sia nel riconoscere la posizione centrale di Gesù Cristo come nell'adottare la presenza onnipotente di Dio che abbraccia tutti i popoli e tutta la creazione. L'unità di base tra questi teologi e teologhe nordamericani consiste nel fatto che Gesù Cristo sia decisivo, ma non esclusivo per i cristiani.

• **Dwight N. Hopkins**, professore di Teologia nell'Università di Chicago Divinity School. I suoi titoli sono: B.A. dell'Harvard University; M. Div., M. Phi. E Ph. D. della Union Theological Seminary (New York); e un secondo Ph. D. della Università di Cape Town (Sudafrica). Alcuni dei suoi libri: *Being Human: race, culture and religion*; *Heart and Head: black theology past, present and future*; *Global Voices for Gender Justice* (co-editor); *Black Theology in the U.S.A. and South Africa: Politics, Culture, and Liberation* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2005); *Shoes that Fit our Feet: Sources for a Constructive Black Theology*; *Liberation Theologies, Post-Modernity and the Americas* (co-editor); *Introducing Black Theology of Liberation*; *Down, Up and Over: Slave Religion and Black Theology*; e *Loving the Body: Black Religious Studies and the Erotic* (co-editor).

Dio salva i singoli esseri umani e libera le comunità offendo la buona novella ai poveri. Attraverso la grazia salvifica di Dio e la liberazione dei più umili della società, l'intera umanità rinuncia alle gerarchie di oppressione e si converte in un popolo di uguali di fronte a Gesù Cristo e alle molteplici strade che Dio apre. A tutti i popoli e a tutta la creazione è stato offerto il potenziale divino di essere in pienezza così come sono stati creati, attraverso le diverse manifestazioni dell'essere sacro. Qui l'approccio è nelle molteplici relazioni di Dio con il popolo, non nelle dottrine né nelle istituzioni religiose, nelle dirigenze approvate o nelle ristrette tradizioni ufficiali.

Negli Stati Uniti, la teologia degli indiani nordamericani o nativi nordamericani ha preparato la strada per equilibrare in maniera armonica Gesù Cristo con altre espressioni della presenza e del potere liberatori di Dio. Per esempio, i teologi indiani hanno rielaborato il capitolo 4 degli Atti degli Apostoli, togliendo l'interpretazione coloniale di Gesù come il "salvatore esclusivo" di tutta l'umanità. In realtà, gli originali greco ed ebraico definiscono il nome di Gesù come "Dio il Guaritore" di tutta l'umanità.

D'improvviso, l'approccio non è in assoluto in Gesù, ma in Dio! Qui non si identifica Gesù come l'unica fonte di salvezza o l'unico salvatore. Al contrario, si identifica Dio come l'unica fonte di guarigione. Dio il Guaritore. Questo può essere ammesso in maniera immediata qualsiasi persona indiana. Così è sempre stato nelle nostre cerimonie e nei nostri guaritori specialisti, da tempo memorabile. Il potere di guarire viene sempre dall'energia spirituale di Wakonda, anche quando gli individui in particolare sono stati identificati come veicoli attraverso i quali si possono agevolare certi tipi di guarigione o aiuto. Tuttavia, i missionari hanno usato questa storia per annunciarci una falsità egoista; e cioè che Dio ha parlato solo a loro e che si è mostrato solo attraverso Gesù.¹

1. C.S. KIDWELL, H. NOLEY e G.E. "Think" TINKER, *A Native American Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2001, p.75. Si veda anche A. SMITH, *Conquest:*

Una volta che gli emarginati contribuiscono con il proprio senso comune intellettuale e con le proprie esperienze di vita alle Scritture cristiane, si vede con chiarezza che la Bibbia fa riferimento alla grazia salvifica universale e alla missione liberatrice di Dio. La teologia nativa nordamericana porta anche a comprendere il messaggio di Dio che i fratelli e le sorelle degli esseri umani, cioè gli uccelli, gli animali e le piante vive, ci regalano e ci insegnano. Si può credere in Gesù Cristo come proprio signore e salvatore personale e liberatore fondamentale e sentirsi allo stesso tempo solidali con gli altri che ricevono la chiamata di Dio secondo forme proprie e uniche. Coloro ai quali non disturba avere una fede imperialista in un Cristo esclusivo e superiore contribuiscono alla spinta del demoneo statunitense verso un unico tipo di globalizzazione fatta ad immagine della sua dominazione culturale e di mercato.

Come i teologi e teologhe nativi nordamericani, la teologia nera della liberazione riscopre il potere meraviglioso di Gesù Cristo nel sanare e liberare gli oppressi. Analogamente ai loro fratelli e sorelle nativi nordamericani, i teologi e le teologhe neri si aprono a ciò che Dio vuole nei confronti delle comunità minoritarie della società. Un teologo nero lo esprime così:

Per 'teologia' io enfatizzo la teologia cristiana, la rivelazione di uno spirito di liberazione attraverso Gesù Cristo che, tuttavia, si apre a lezioni di espressioni non cristiane di questo stesso spirito. (...) la caratteristica normativa di Dio, o la sua visione ultima, è la volontà trascendente secondo la quale tutta la creazione sia liberata e pratici la libertà...Tuttavia, sebbene sia una personificazione decisiva, Gesù Cristo non è l'unica né l'esclusiva incarnazione².

Sexual Violence and American Indian Genocide, South End Press Cambridge, Massachusetts 2005

2. D.N. HOPKINS, *Being Human: race, culture and religion* (Fortress Press Minneapolis, Minnesota, 2005) p. 170. Si veda anche ID., *Introducing Black Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1999 e S.Y. MITCHEM, *Introducing Womanist Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2002.

Qui la gioia di vivere offerta in Gesù Cristo riconosce e offre la sua solidarietà alle molteplici forme nelle quali i poveri sperimentano globalmente la presenza dello spirito di liberazione. Sono parole chiave i termini 'decisivo' e 'non esclusivo'. Un tale benvenuto all'onnipotenza e al mistero di Dio diffuso in tutta la terra libera i cristiani dal desiderio imperialista di conquistare il mondo, sebbene la volontà missionaria sia corretta. L'amore che Gesù Cristo ha per un popolo non chiama questo popolo a condannare con l'inferno e la disapprovazione le culture e le credenze di altre comunità.

Le teologie latine e ispaniche degli Stati Uniti apprezzano in forma simile la complessità della rivelazione di Dio attraverso Gesù Cristo o più in là di lui. Invece di iniziare dalla dottrina ufficiale e dai dirigenti ecclesiastici, i teologi latini e ispanici si soffermano sulle masse di persone oppresse e osservano come adorano Dio. Nello specifico le religioni popolari gioca un ruolo fondamentale nel fare della teologia latina e ispanica.

Caratteristica importante della religiosità popolare ispanica sono le sue pratiche a livello di base, che contribuiscono e danno forma alla teologia e a loro volta influenzano le pratiche pie e spirituali. Altra caratteristica è il ricorrere ampiamente alle credenze e pratiche degli indiani nordamericani e africani, secondo contesti locali specifici. Dato che la religiosità popolare è una realtà dinamica, si dà forma e si elaborano queste varie fonti ogni volta secondo contesti specifici³.

Se ci rivolgiamo alla gente comune e ai rituali che usano per rivelare il divino, ci si apre tutta una nuova possibilità di vedere e di sperimentare ciò che Dio ha fatto e continua a fare per il

3 M.A. DE LA TORRE e E.D. APONTE, *Introducing Latino/a Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001, p. 121. Riflettere anche su Ada Maria ISASIDIAZ, *Mujerista Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996, e J.D. RODRIGUEZ e L.I. MARTELL-OTERO, ed. *Teologia en Conjunto: a Collaborative Hispanic Protestant Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1997.

popolo oppresso. Questo suggerisce la bellezza del sincretismo, la commistione dell'essere divino tra culture diverse. Ci dipinge anche un'immagine più veritiera di come lo stesso cristianesimo sia un ibrido di culture, credenze e pratiche di popoli diversi. Questo smentisce la fantasia comune del libro di testo che parla di una religione cristiana pura. Ancor più, se il cristianesimo è una combinazione delle rivelazioni di Dio, allora i cristiani onesti possono essere più accondiscendenti verso il valore di altre religioni indigene del mondo. In se stesse e per se stesse, le centinaia di spiritualità e religioni rappresentano globalmente il tocco di sacro e pertanto non è automaticamente necessario che il cristianesimo le corregga e le converta.

I teologi cristiani asiatico-nordamericani contribuiscono con tutta la loro cultura al compito della teologia. Come gruppi marginali, i cristiani asiatico-nordamericani (cioè i cinesi, i giapponesi, i coreani ed i vietnamiti), celebrano le tradizioni ancestrali dei loro paesi di origine. Pertanto il cristianesimo negli Stati Uniti accetta o vive insieme a certi riti particolari. I diversi linguaggi, i cibi, le visioni del mondo, le celebrazioni speciali, i vestiti e le fusioni delle grandi religioni asiatiche permeano quello che significa essere un cristiano asiatico-nordamericano. Da questa realtà molteplice e da questa visione olistica del mondo nasce il potenziale per andare più in là dell'imperialismo tradizionale del cristocentrismo nordamericano. Dio presenta Dio stesso in modi diversi.

I teologi asiatico-nordamericani leggono la Bibbia e comprendono la loro propria condizione in Nord America a partire dalla prospettiva della loro condizione di minoranza. Dato che la maggior parte degli Stati Uniti continua a considerarli stranieri nella loro terra, i cristiani asiatico-nordamericani sono compassionevoli nei confronti dello straniero. Certo, servire lo straniero ed essere convertito dallo straniero furono i criteri dei buoni cristiani. Lo straniero è il luogo di salvezza del cristiano. Un teologo asiatico-nordamericano dice ciò che segue:

o non lo sia. Il movimento di liberazione dei popoli e l'apprendimento di altre religioni riflettono i molti cammini di Dio. Il cristianesimo si definisce per la spiritualità dell'unica Superpotenza mondiale, o per la libertà di Dio nell'offrire la salvezza ai piccoli e celebrare la totale bellezza delle religioni del mondo? La liberazione dei popoli a partire dalla prospettiva delle minoranze degli Stati Uniti indirizza verso un Dio che ama il mondo così tanto che il suo Spirito abita in noi, specialmente in coloro che sopportano i grandi carichi materiali ed emotivi e tuttavia continuano a lottare per la liberazione.

TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO IN EUROPA E IN OCCIDENTE

di Carlo Molari •

Il problema del pluralismo religioso nell'ambito della teologia cristiana ha percorso tutto il secolo ventesimo ed è stato consegnato al nuovo millennio ben impostato ma non ancora completamente risolto.

Gli elementi offerti dalla teologia occidentale in vista della soluzione sono numerosi e vale la pena raccogliarli per quella sintesi che le comunità ecclesiali stanno cercando con urgenza. Essa potrà essere utile per favorire anche la riflessione comune che, in diverso modo, oggi molte religioni ritengono necessaria.

L'unificazione planetaria della cultura e della storia umana, infatti, esige un livello spirituale molto superiore a quello fino ad ora praticato nelle singole religioni. Esso potrà essere raggiunto solo con il contributo convergente di tutte le tradizioni religiose. Questo

• **Carlo Molari**, nato a Cesena in Italia nel 1928. Sacerdote dal 1952. Laureato in teologia dogmatica e in entrambi i diritti nella Pontificia Università Lateranense, è stato professore nella stessa Università (1955-1968), nella Facoltà teologica della Università Urbaniana di Propaganda Fide (1962-1978) e nell'Istituto di Scienze religiose dell'Università Gregoriana (1966-1976). Dal 1961 al 1968 è stato Aiutante di studio della Sezione dottrinale della Congregazione per la Dottrina della Fede. Dal 1972 al 1981 è stato segretario dell'Associazione teologica Italiana (ATI). Per sei anni è stato membro del Comitato di Consulta della sezione del dogma della rivista internazionale *Concilium*. Svolge la sua attività pastorale a Roma, nell'istituto S. Leone Magno. Ha scritto, tra le altre opere: *Teologia e Diritto Canonico in S. Tommaso d'Aquino*, Laterano, Roma, 1962; *La fede e il suo linguaggio*, Cittadella, Assisi, 1972; *Darwinismo e teologia cattolica*, Borla, Roma, 1984; *Un passo al giorno*, Cittadella, Assisi, 1985; *Per un progetto di vita*, Paoline, Milano, 1996; *La vita del credente. Meditazioni spirituali per l'uomo d'oggi*, Elle Di Ci, Leumann-Torino, 1996; *Percorsi comunitari di fede*, Borla, Roma, 2000; *Credenti laicamente nel mondo*, Cittadella, Assisi, 2006.

La ragione di queste affermazioni stava appunto nel fatto che le opere di Gesù erano trasparenza perfetta dell'azione divina e che le sue parole esprimevano senza residui la verità e l'amore di Dio (cfr. Gv.12, 49-50; 14, 10). Gesù è stato costituito Messia e Signore (cfr. At.2, 36) appunto perché ha svelato nella sua esperienza storica i tratti essenziali della Parola e dello Spirito di Dio che salvano. In questo senso Gesù viene detto "irradiazione della gloria di Dio, impronta della sua sostanza" (cfr. Eb. 1,3), o anche, secondo la formula del prologo giovanneo, "Parola fatta carne" (Gv.1, 14). In quanto uomo compiuto Gesù è rivelazione di Dio, trasparenza del suo amore, epifania del nome del Padre e consacrazione alla Verità di Dio.

Il termine *incarnazione* in questa prospettiva non indica, come ha fantasticato lo gnosticismo, la discesa di un essere celeste in terra, ma la rivelazione della perfezione divina nella carne umana, la risonanza della sua Parola in forme umane. Per la fede cristiana Gesù non è un semidio o un essere metastorico; nella sua realtà umana egli è perfettamente ed esclusivamente uomo e non ha alcuna maggiorazione che lo faccia diverso da noi. Divinità e umanità sono profondamente unite "senza mutazione e senza confusione" (Concilio di Calcedonia 451 contro Eutiche), ma, d'altra parte, l'avventura di Gesù non può essere compresa al di fuori di questa intima unione, "senza separazione e senza divisione" (Calcedonia contro Nestorio). Gesù ha salvato l'uomo perché ha rivelato Dio, è stato reso da Lui così umano da diventare trasparente alla Sua presenza di Dio, traduzione compiuta del suo amore, realizzazione puntuale del progetto che Egli ha per l'uomo.

Alcuni obiettano a questo modello di essere esclusivamente funzionale e non ontologico. Cristo sarebbe una rivelazione di Dio restando nella sua natura solamente uomo. L'attribuzione della divinità a Cristo sarebbe un semplice traslato per il rapporto operativo di Gesù con Dio. Questa difficoltà nasce dall'equivoca concezione dell'azione creatrice di Dio. Ricordava a questo proposito K. Rahner: "Quanto più una persona, per il suo essere e

quindi anche per la sua esistenza di creatura è legata a Dio, tanto più intensamente e profondamente ritorna presso di sé, e quanto più uno è in grado di esperire la propria realtà creaturale, tanto più unito egli è a Dio"⁸⁶. In altre parole, Gesù accoglie l'azione creatrice di Dio in modo così pieno, da essere costituito perfettamente uomo, ed è talmente ricco nella sua umanità da essere salvatore, rivelazione compiuta di Dio in chiave umana. "Pertanto Gesù da una parte sta di fronte al Padre in amore e obbedienza a lui, essendo così da lui differente, ma dall'altra è anche immagine che lo rende presente, *icona* di Dio; egli parla e agisce in nome di Dio"⁸⁷. La divinità di Gesù, perciò, non è un'aggiunta alla perfezione umana, bensì la rivelazione della divinità di Dio, che attraverso la sua Parola e con l'azione del suo Spirito "ha costituito Signore e Cristo quel Gesù" (At 2, 36) che gli uomini avevano crocifisso. Egli era "l'uomo accreditato da Dio.. per mezzo di miracoli prodigi e segni, che Dio stesso operò.. per opera sua" (At. 2, 22).

Per questo Gesù è il paradigma attraverso cui l'azione creatrice di Dio ha cominciato ad esprimersi nella storia in modo da suscitare immagini definitive della sua perfezione: Egli è il primo di molti fratelli. Come la vita prima non esisteva sulla terra e a un certo momento ha potuto sorgere e svilupparsi, come l'intelligenza e la libertà da appena un centinaio di migliaia di anni ha assunto forme umane, così con Gesù una modalità inedita della presenza di Dio ha fatto irruzione nella storia umana e tende ad espandersi.

In questa prospettiva l'incarnazione non è solo un evento realizzatosi in Cristo, ma è anche un paradigma costante dell'azione salvifica di Dio e quindi una legge essenziale dell'esistenza redenta. La legge della incarnazione vuole indicare che la Parola divina diventa udibile sulla terra quando è resa parola umana; che

86. K. RAHNER, "La cristologia fra l'esegesi e la dogmatica", in «Nuovi Saggi» 4, Paoline, Roma 1973, p. 271.

87. W. KASPER, *Per la rifondazione di una cristologia spirituale in prospettiva trinitaria*, in o. c., p. 76.

- PANNENBERG W., *La realtà di Dio e degli dèi nelle esperienze delle religioni*, in *Teologia sistematica 1*, Queriniana, Brescia 1990 pp. 139-214.
- PANNENBERG W., *Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro*. Il problema di una teologia delle religioni mondiali, in AA.VV., (cur. Gavin D'Costa) *La teologia pluralista delle religioni: un mito?. L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994, pp. 199-213.
- PANNENBERG W., *Le religioni nella prospettiva della teologia cristiana*, in AA.VV., *Cristianesimo e religioni*, in *Filosofia e Teologia* 6(1992) 1 pp. 25-37.
- RACE A., *Christian and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983.
- RATZINGER J., *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.
- SELVADAGI P., *Teologia delle religioni*, in AA. VV. (P. Coda- G. Canobbio) *La teologia del XX secolo. Un bilancio vol 3. Prospettive pratiche*, Città nuova, Roma 2003 pp. 61-96.
- TILICH P., *Il cristianesimo e le religioni*, Mursia, Milano 1970.

VOCI DI CHI ABITA SULLA FRONTIERA:
 IMPORTANZA DEL LUOGO SOCIALE
 PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO

di Lieve Troch •

Tradotta dal portoghese da Josè Miguel Paz,
 tradotta dallo spagnolo da Giuseppe Cocco

La discussione contemporanea nel vasto campo delle religioni ci pone di fronte una gran varietà di termini che fanno riferimento a livelli diversificati di interessi: teologia della religione, dialogo interreligioso, teologia comparativa, studio comparato delle religioni, ecc.

Dal momento che tutti questi termini fanno riferimento a differenti dibattiti e posizioni diverse in questo campo, mi piacerebbe sottolineare un'area di interesse che viene spesso dimenticata: il luogo sociale delle persone coinvolte. Mi concentrerò in modo particolare su alcuni apporti che le teologhe femministe critiche possono offrire e che di fatto offrono a questa discussione. Dati i limiti di spazio a disposizione, passo a delineare alcune linee generali.

• **Lieve Troch**, professoressa di Studi Femministi in Scienze Religiose nell'Università Metodista di San Paolo (Umesp), San Paolo, Brasile e di Teologia sistematica nell'Università Radboud, nei Paesi Bassi. Ha studiato scienze religiose e teologia a Lovanio (Belgio) e a Tilburg. Attualmente studia Scienze religiose e teologia a Leuven (Olanda). Dopo vari anni come guida all'educazione di adulti in movimenti per la pace e la giustizia, attualmente insegna teologia sistematica e interculturale nell'università di Nimega in Olanda e Studi Femministi in Scienze religiose, nell'Istituto Ecumenico del postlaurea di Scienze religiose nella UMESP di San Paolo. Visita frequentemente vari paesi dell'Asia, coinvolta in programmi di educazione con gruppi di azione interreligiosi.

questioni e cambierà anche la discussione tradizionale sull'inclusivismo, sull'esclusivismo e sul pluralismo.

In questa situazione ci saranno domande importanti: chi parla con chi; chi ha il potere di definire, e qual è l'obiettivo principale del dialogo e della teologia. Mentre nella discussioni tradizionali parliamo di tre livelli di dialogo (dialogo del cuore, dialogo dell'intelligenza, e dialogo della vita), dobbiamo tener presente, dalla prospettiva femminista, anche il dialogo per la trasformazione della vita (in riferimento alle questioni della giustizia) e della religione.

Alcune piccole storie

Prima storia

Nel marzo del 1998, l'isola dello Sri Lanka, per la maggior parte buddista, visse per la prima volta dal secolo IX, l'ordinazione di 35 monache nelle posizioni più alte del buddismo Terevada. Per il buddhismo Terevada, che si è sempre opposto caldamente all'ordinazione delle donne, questo evento storico fu l'inizio di un nuovo atteggiamento nei confronti della donna. Quelle donne avevano preparato l'ordinazione con attenzione, mediante lo studio autodidatta e grazie all'insegnamento di alcuni monaci progressisti. Fu una questione molto controversa, e alcuni dei monaci delle più alte gerarchie dubitavano della validità di questa ordinazione, dal momento che lo stesso Buddha non aveva ordinato alcuna donna. Le donne, insieme ad alcuni monaci, furono molto chiare su questa questione: "anche se Buddha non avesse ordinato delle donne, o non avesse avuto l'intenzione di dare alle donne un posto uguale a quello degli uomini, il tempo attuale esige che le donne partecipino dei poteri spirituali nella gerarchia Buddista".

Tre giorni dopo l'ordinazione delle monache buddiste, nello stesso mese di marzo, i leader della comunità anglicana dello Sri Lanka votarono a favore della possibilità di ordinare donne. Varie donne avevano una formazione teologica, ma non era loro permesso di par-

tecipare pienamente nella gestione di una comunità, nonostante venisse loro riconosciuto un impegno costante in molte parrocchie.

In un incontro tra donne cristiane anglicane ed alcune delle monache buddiste, fu chiaro che i leader maschili di entrambe le comunità religiose non erano a conoscenza dei rispettivi passi storici. Al contrario, le donne buddiste ed anglicane lo sapevano molto bene ed avevano una storia di interessi comuni. Il tema dell'incontro di quelle donne non fu l'impatto delle ordinazioni sulle rispettive comunità: al posto di questo, discussero su nuovi tipi di leadership e della possibilità di cambiare la situazione sociale e politica dello Sri Lanka, così come delle loro possibilità di influire su tematiche di diritti umani. Anche se i leader religiosi maschi erano realmente preoccupati per la questione del dialogo interreligioso, non venne loro in mente di informarsi reciprocamente sull'ordinazione delle donne.

Seconda storia

In un'esperienza di esposizione di studenti occidentali di teologia e professoressa e professori dello Sri Lanka, alcuni incontri ebbero come tema il dialogo interreligioso. Uno degli incontri fu realizzato con la partecipazione di fedeli militanti di quattro diverse religioni: cristiani, indù, buddisti e musulmani. Le donne avevano un alto livello di formazione: teologhe, professoressa universitarie di diritti umani, di sociologia, rappresentanti dell'ONU. Rispetto al loro impegno nelle pratiche devozionali delle proprie religioni (che conoscevano molto bene), rappresentavano una gran diversità. Alcune erano fedeli praticanti, altre si dichiaravano non praticanti. Come se fossero un gruppo di amiche, avevano sviluppato nel corso degli anni, delle strategie per guadagnarsi l'attenzione dei mezzi di comunicazione sociale su temi di diritti umani, sull'aborto e sui diritti riproduttivi. Le tendenze fondamentaliste di ogni religione e gli abusi contro i diritti dei popoli (legittimati dalla religione), erano stati al centro del loro attivismo, della loro riflessione, e del loro lavoro di educazione permanente. Le loro

percezioni critiche erano rivolte alle modalità negative con cui la religione e la cultura sono intrecciate tra loro e si mettono al servizio dell'oppressione del pensiero e delle azioni di liberazione. La loro amicizia e la loro cooperazione erano ispirate ad una ricerca comune della liberazione delle donne (e degli uomini), nella società dello Sri Lanka. Ciò le ha rese capaci di oltrepassare le frontiere della religione e dell'appartenenza etnica ed allo stesso tempo di praticare una spiritualità volta alla trasformazione della società. Quando questo gruppo chiese che i visitatori occidentali definissero la loro posizione sul dialogo interreligioso, in relazione alle questioni sulla libertà delle donne, il gruppo di partecipanti occidentali si sentì provocato ed ammutolì.

Successivamente ebbe luogo una discussione all'interno del gruppo di occidentali, sulla possibilità che una buddista non praticante facesse una simile domanda a delle teologhe cristiane. Le riflessioni del gruppo di occidentali giunsero alla sorprendente conclusione che questo incontro, così come il lavoro di questo gruppo di femministe, non poteva essere considerato come un tentativo di cooperazione interreligiosa. Fu la fine del dialogo tra teologhe interreligiose 'professioniste' e quel gruppo di donne...

Esistono poche riflessioni teologiche femministe sulle questioni riportate in queste due storie. Questo significa che il dialogo interreligioso "professionista" non è una sfida importante per le teologhe femministe? O che esse lavorano al margine delle questioni definite dagli uomini, e che le loro riflessioni, essendo semplicemente basate sulla pratica, non erano considerate rilevanti per il dibattito sul tema? Possiamo aspettarci un quadro di riferimento ed un'elaborazione specifica su queste tematiche da parte delle teologhe femministe?

Interessi di donne

Il movimento femminista, come movimento mondiale, e le teorie sulla critica alla cultura crearono interesse tra donne che volevano

saperne di più sulla religione rispetto alle altre, sul suo impatto sulle strutture sociali di oppressione e sulle possibilità di liberazione. Alcune pubblicazioni difendono il fatto che la partecipazione delle donne, ed in particolare delle femministe, condurrà ad una nuova approssimazione all'attuale discussione nel campo del dialogo interreligioso e della teologia delle religioni.⁶ Il movimento femminista a favore della trasformazione sociale è uno dei movimenti sociali più potenti del mondo. A causa delle differenti situazioni delle donne e della varietà di culture e di religioni, le analisi, la resistenza e le strategie volte al cambiamento assumono forme differenti. Il movimento femminista influisce anche sulle donne, sulle loro pratiche e riflessioni religiose, ed in ogni religione esiste un gruppo particolare di pensatrici 'teologhe femministe'. Nelle loro pubblicazioni possiamo distinguere due livelli di produzione:

a) *Nell'islam, nell'ebraismo, nel buddismo, nel cristianesimo e nell'induismo, ricercatrici femministe analizzano e smascherano elementi patriarcali delle loro religioni e sistemi religiosi (ermeneutica di decostruzione).*

b) *Esse rompono l'invisibilità delle donne nella storia e fanno reinterpretazioni della religione, riflettendo sulle esperienze religiose attuali delle donne (ermeneutica di ricostruzione).*

Nel pensiero indù, L. Gupta offre un esempio di questi tentativi nella sua reinterpretazione della dea indù Kali. La sua erme-

6. M. O'NEILL, *Women Speaking. Women Listening. Women in Interreligious Dialogue*, New York, 1990.

P. COOEY, W. EAKIN, J. MC DANIEL (ed.), *After Patriarchy. Feminist Transformations of World Religions*, New York, 1991. U. KING, *Feminism: The Missing Dimension in the Dialogue of Religions: The Theological and Political Dimensions*, Londra, 1998, p. 40-55. "Roundtable Discussion: Feminist Theology and Religious Diversity", in: «Journal of Feminist Studies in Religion», 2000, 16/2 (2000) 73-131.

neutica di decostruzione degli elementi patriarcali e la sua analisi politica delle pratiche religiose, lo riconducono ad un'immagine liberatrice di Kali per le donne d'oggi, principalmente per le donne delle classi più umili. Molte teologhe cristiane ed anche studiose buddiste ed indù fanno riferimento a metodi diversi per riscrivere le donne all'interno della storia, liberandole da stereotipi patriarcali.⁷ Gli studi accademici sulle varie religioni che usano questi metodi di decostruzione e ricostruzione stanno crescendo rapidamente. Speriamo che questo possa avere un impatto sulla corrente principale del dialogo interreligioso e possa influenzare profondamente il senso dell'identità religiosa all'interno del dialogo. Come nella teologia femminista cristiana, questa letteratura è fortemente impregnata da narrazioni ed esperienze personali. Teologia e pratica vanno di pari passo: la riflessione teologica si basa sulle esperienze vive.

Giustizia come linea d'azione

La realtà insegna che donne di differenti religioni non si incontrano soltanto nelle università, ma anche sui tavoli di cucina e nella vita quotidiana. Si rendono conto di essere separate le une dalle altre da barriere che non sono state alzate da loro. In molta teologia femminista cristiana e critica femminista, specialmente all'interno della corrente della teologia della liberazione, l'importanza del 'discorso su Dio' è in relazione con la questione della giustizia. Qui troviamo punti di convergenza con alcuni pensatori maschi nel campo del dialogo interreligioso. L. Swidler e Knitter, conosciuti per i loro studi sul dialogo interreligioso, sostengono che i teologi hanno bisogno di riconoscere che non riescono a raggiungere il loro obiettivo se non fanno della povertà e dell'oppressione i fili conduttori dei loro dialoghi. Entrambi tentano di convincere

7. G. DIETRICH, "On Doing Feminist theology in South India", en «Liasons Internacionales», Coeli, 54 (1990) 19-28 e 55, 1990, p 19-24, E. HARRIS, "Woman and Man in Buddhism and Chritianity", en «Dialogue», VXIX-XX (1993) etc.

i teologi cristiani della priorità della giustizia sul dialogo teologico intellettuale e concettuale. Il teologo asiatico Aloysius Pieris afferma che ciò che è necessario, specialmente in Asia, non sono 'comunità cristiane di base', ma 'comunità umane di base', nelle quali si incontrino persone di diverse religioni in base alle loro preoccupazioni condivise per la liberazione ed in ragione della loro pratica liberatrice, e su tale base, afferma Pieris, si capiranno tra di loro e reciprocamente, in un modo sempre più profondo ed impegnato.⁸

Per le teologhe ed i teologi è realmente difficile impegnarsi con tale pensiero, come insegna la seconda storia raccontata in precedenza. Nonostante questo credo fermamente che la cooperazione a livello di pratiche giuste fornisca gli ingredienti per nuovi concetti teologici e nuove identità religiose. Allo stesso tempo, donne che stanno al margine delle religioni, abituate ad analizzare le dinamiche del potere che dividono e rendono schiave e subordinate le persone, possono introdurre nuovi saperi all'interno del dialogo. Un incontro di donne (e uomini) impegnate ed impegnati, che va oltre l'appartenenza etnica, le culture, le religioni e le classi sociali, è sempre un dialogo multireligioso, anche se il tema non è la religione. Quando donne (e uomini), cercano, in differenti modi di *religare*, ovvero unire, nel dolore e nella gioia, le vite disperse di persone (disperse a causa delle strutture di oppressione), creano un mondo più completo e più sacro. La riflessione accademica a volte corre il rischio di seguire un cammino prestabilito. È difficile riflettere su religione e religiosità nelle strutture concrete di potere, siano esse storiche, culturali e razziali, e rifondarle, affinché si stabiliscano continuamente nuove alleanze e si creino nuove identità religiose. E, anche così, questo potrebbe essere il cammino...

8. A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, New York, 1992, p. xii.

Tutti quanti con le mani in pasta

Nell'anno 1991, nell'Assemblea Generale del Consiglio Mondiale delle Chiese, la teologa coreana Chung Hyun Kyung pronunciò un discorso scioccante. Presentò una teologia nella quale intrecciò la religione dei popoli indigeni delle Filippine, con immagini buddiste di salvezza e con elementi di sciamanismo coreano. Creò una 'teologia cristiana' che si collegava a forze liberatrici di differenti religioni; in questo modo, ebbe cura di eliminare tendenze opprimenti e dualiste di una certa teologia cristiana. Nella sua passione per la giustizia, per la pace e per l'integrità della creazione, diede una nuova interpretazione di Cristo e dello Spirito Santo, combinando gli elementi liberatori somministratori di potere, provenienti dalle varie religioni.⁹ Affrontò in maniera molto speciale le questioni del pluralismo e del sincretismo, libera da qualsiasi paura, poiché questa è la prassi spirituale liberatrice di molte donne povere escluse di qualsiasi parte del mondo. Accanto a questa concezione, vediamo i tentativi di Kwok Pui Lan di Hong Kong, di Mercy Amba Oduyoye del Ghana e di molte altre teologhe dei paesi del sud che cercano di lavorare con 'differenza' e 'somialianza', prendendo come principio ermeneutico l'abolizione dei poteri religiosi distruttivi. Essendo teologhe femministe, nuotano come i salmoni, contro la corrente della linea principale della scienza e delle religioni. "Prezioso pesce arcobaleno, il migliore della pesca. Tu nuoti per i suoi canali, contro corrente. Realizzasti il suo compito ed il nostro, doppia giornata, famigliare come lavare i vestiti"¹⁰.

9. C. HYUN KYUNG, *Struggle to be the Sun again*, New York, 1990, p.109-114.

10. R. GOLDEN, S. COLLINS, *Struggle is a Name for Hope. Poetry*, Minneapolis, 1983, p.20 (Worker Writer Series 3).

Nuotare contro corrente: star dentro – star fuori

Teologhe femministe critiche che sono a favore della trasformazione, qualunque sia la loro religione, sono generalmente coscienti della loro doppia posizione di star dentro e fuori.¹¹ Come ricercatrici stanno dentro, grazie alla conoscenza della religione istituzionalizzata. Come donne stanno semplicemente escluse dal centro e dalla responsabilità delle proprie tradizioni religiose, e, se sono femministe, sono vincolate ai movimenti sociali per il cambiamento, e impareranno ad analizzare i modi distruttivi con cui il patriarcato lotta contro l' 'alterità' e la 'differenza'. La posizione dentro – fuori può anche essere convertita in uno strumento ermeneutico e metodologico importante per la riflessione nell'ambito interreligioso. In un incontro interreligioso le donne hanno poco da perdere. In un dialogo sincero possono celebrare insieme, con donne di religioni differenti, la gioia di una spiritualità condivisa di lotta, ed il desiderio condiviso della liberazione.

In questo ambiente, il dialogo tra di loro potrà essere duro e conflittuale. Non è facile attaccare i poteri distruttivi delle divisioni razziste, classiste e culturali. A volte nella ricerca di contatti, oltre alle differenze culturali e religiose, anche le persone dentro – fuori, che abitano sulla frontiera, possono sbagliare nell'uso delle parole, essere incapaci di capire i diversi linguaggi delle altre. Ma quando manca il linguaggio o la comprensione, rimane sempre la possibilità di impegnarsi e di condividere le une la vita delle altre.

Mi ricordo di un giorno in cui donne turche, afgane e olandesi si incontrarono. Si accorsero che erano incapaci di far fronte alle particolarità delle rispettive culture e religioni, incapaci di condividere tra loro la mutua comprensione critica della cultura e della religione, le une delle altre. Per questo motivo decisero di celebrare un giorno di canto, di danza e di allegria, come possibile ponte e tempo di riposo. Dopo aver danzato un giorno intero ai

11. L. TROCH, *Verzet is het geheim van de vreudge. Fundamental theologische thema's in een feministische discussie*, Zoetermeer, 1996, p. 242-247.

ritmi turchi ed afgani, le donne bianche olandesi erano sfinite, i piedi facevano male. Soltanto dopo due o tre giorni, riuscirono a camminare di nuovo normalmente, con la sensazione e la certezza di aver perlomeno posto una base comune, pronte per la sfida successiva. Il dolore e le vertigini dopo la danza sono il prezzo agrodolce che occorre pagare per abbandonarsi al ritmo delle vite e delle religioni percorse sia le une che le altre. Anche se all'inizio non ci si conosce, possiamo fare l'esperienza di conoscerci già da tanto tempo.

In una qualche festa, se ci sarà una festa,
concorderemo nel fatto che la fiducia ed il cambiamento
non hanno nulla a che fare con la sicurezza:

LA TERRA: RIFERIMENTO PRIMORDIALE PER LE RELIGIONI E PER LA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI

di Ricardo Renshaw •

La liberazione della Terra

Ai nostri giorni il compito principale della religione deve essere l'eliminazione della povertà, dell'oppressione e della violenza. Senza questo sforzo prioritario la religione perde la sua credibilità di fronte alla realtà agghiacciante che riguarda la situazione della

• **Ricardo Renshaw**, religioso della Santa Cruz, canadese. Nato nel 1940, insegnò filosofia nell'Università di San Tommaso (Canada, 1969-1971), dopo di che decise di occuparsi dell'animazione di un quartiere povero di Toronto e della formazione di comunità di base. In questi contesti visse come prete operaio. In seguito, trascorse 11 anni in Perù durante gli anni 80 come parroco, direttore di formazione ed editore di LADOC (Lima) e insegnò anche alcuni corsi nell'Istituto Superiore di Teologia. Quando ritornò dall'America Latina fu nominato, per 7 anni, segretario Generale aggiunto della Conferenza dei Religiosi del Canada. Occupò poi il posto di Direttore Aggiunto e Direttore supplente in "Sviluppo e Pace", organismo di aiuti internazionali della Chiesa cattolica canadese. È stato presidente del Comitato dei Diritti degli Aborigeni (Comité Ecuménico Nacional in Canada), presidente della Cooperativa de Abiwin (Ottawa), membro del direttivo di Yancana Huasi (Lima) e di Kairos: Iniziative Ecumeniche per la Giustizia (Toronto). Partecipò alla Iniziativa Ecumenica del Giubileo in Canada ed è stato rappresentante della Conferenza Episcopale nel Comitato di Giustizia e Pace del Consiglio Canadese delle Chiese. Adesso milita in progetti comunitari di Montreal. Ricardo ha una Laurea in Teologia (Roma) e due diplomi (filosofia ed educazione) a Toronto, Canada. Ha pubblicato *La Tortura en Chimbote* (IPEP, Perù, 1985) e vari articoli su temi di attualità. Ha scritto in parecchi libri collettivi, come: *Stone Soup: Reflections on Economic Injustice* (Paulinas, 1997) e *Making a New Beginning: Biblical Reflections on Jubilee* (CEJI, 1998). Ha tenuto anche ritiri e conferenze in Canada, America Latina e Stati Uniti. Si interessa di questioni quali la povertà, la non-violenza, la diversità culturale e il razzismo. La preoccupazione per la Terra è parte integrante del suo stile di vita personale.

maggior parte dell'umanità e di fronte alla distruzione del pianeta. È urgente una liberazione della Terra, dall'oppressione che la distrugge, non solo perché mette in pericolo il futuro dell'umanità, ma anche e soprattutto perché la Terra abbraccia l'insieme di tutto il pianeta con tutto ciò che contiene. Un tale sforzo necessita della collaborazione tra i popoli di tutte le tradizioni religiose, e questo soprattutto perché la religione ha avuto un ruolo chiave nella formazione della mentalità che ha autorizzato l'impoverimento dell'essere umano e la distruzione della Terra. Solo attraverso una trasformazione di questa mentalità religiosa potremo uscire dalla crisi.

Inoltre l'origine della crisi attuale si trova soprattutto nella dottrina cristiana dell'Occidente. Si tratta di una mentalità di esclusione dell'altro. Occorre pertanto che i cristiani rivedano il loro atteggiamento storico verso l'altro, sia che si tratti di un'altra religione, di un'altra cultura o della Terra in quanto considerata 'altra'. Vedremo come questi tre 'altri' siano intimamente collegati tra di loro. In questa riflessione l'approccio si incentra sul modo in cui la nostra religione cristiana percepisce la Terra e nell'individuazione di possibili piste per una nuova apertura verso altre tradizioni religiose.

La Teologia della Liberazione (TL), parla dell'opzione per i poveri. Poveri sono coloro che non possiedono il minimo indispensabile per vivere con dignità; sono gli esclusi dalla partecipazione alla comunità; sono gli oppressi. E se dico che sono poveri anche la Terra e tutto ciò che contiene? Se lo dico degli animali e dei pesci, degli alberi e della Terra stessa? Non sono per caso minacciati nella loro stessa esistenza da parte di un sistema economico internazionale devastante? È necessaria un'opzione per la Terra e per tutto ciò che essa contiene. È urgente la lotta per la liberazione della terra, di fronte alla pazzia degli esseri umani, che hanno cospirato per disprezzarla e distruggerla. Se esiste l'opzione per i poveri, quanto più deve esistere un'opzione per la Terra! Cerchiamo dunque la sua liberazione mediante una visione più aperta e condivisa tra le

religioni. Per fare ciò abbiamo bisogno di una nuova teologia, che stabilisca un ponte, che permetta alla nostra religione di uscire dal suo ghetto e di relazionarsi nella pratica e nella teoria con le altre religioni. Propongo che la Terra sia un riferimento imprescindibile per la teologia del pluralismo religioso che vorremmo costruire. Stiamo iniziando qui qualcosa di nuovo. Per la prima volta si parla, dalla teologia della liberazione, di una teologia del pluralismo incentrata a partire dalla liberazione della Terra.

Questa opzione per la Terra, povero esemplare, evoca dei valori importanti in tutte le religioni. Se la religione non ci orienta sulla Terra, a che cosa serve? Tutte le religioni cercano di orientarci verso la Terra. È urgente che cominciamo a dialogare insieme per liberarla. È tempo di smuovere le saggezze di tutte le religioni e di tutte le culture prima che sia troppo tardi, prima che la nostra Madre Terra decida di farla finita con gli esseri umani. Una donna indigena mi disse con le lacrime agli occhi, che i popoli indigeni non riusciranno a sopravvivere (neanche la stessa Terra), senza l'aiuto dei cristiani dell'Occidente, che hanno l'egemonia dei processi di esclusione. Ciò significa che i cristiani, e la teologia cristiana concretamente, responsabile di tanti danni storici del passato, hanno un obbligo speciale di appoggiare la costruzione di questa nuova teologia, che si liberi del peso delle vecchie concettualizzazioni e valutazioni, e parli all'essere umano di oggi a partire da nuovi paradigmi.

Fortunatamente abbiamo in mano gli strumenti per affrontare la crisi. Tuttavia, prima di analizzare ciò che permetterebbe ai cristiani di compiere tale opera liberatrice della Terra, mediante una teologia liberatrice pluralista, conviene mettere in evidenza gli ostacoli. Far propria la liberazione della Terra implica, per i cristiani, uno sforzo maggiore di revisione dei fondamenti della nostra teologia che, nei secoli scorsi, ignorò molto di tutto ciò che oggi sappiamo grazie alle scienze umane, biologiche e fisiche e che, di conseguenza, ha prodotto spiegazioni distorte delle relazioni tra Dio, l'essere umano e la Terra.

IDENTITÀ CRISTIANA E TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

di José María Vigil •

Vedere. Il pluralismo religioso e i suoi effetti

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

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

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

dimensione spirituale si esprimerà secondo strumenti adeguati. Continueranno questi ad essere le religioni, religioni "pluraliste" in ogni caso? La "epistemologia pluralista" permetterà l'esistenza di "religioni" in quel futuro? Sarà quella l'ora delle religioni o soltanto delle spiritualità?

Ma non è ancora tempo di rispondere a queste ultime domande, ma soltanto di porsi in cammino verso questo futuro che ci porterà le risposte.

INDICE

Prefazione all'edizione italiana di <i>Letizia Tomassone</i>	5
Presentazione	9
Prologo di <i>Paul Knitter</i>	15
La teologia del pluralismo religioso in America Latina (Faustino Texeira)	21
Molteplici appartenenze: il pluralismo che verrà (Marcelo Barros)	39
Salvezza indigena e afroamericana (Diego Irarrázaval)	57
Pluralismo e missione. Per un'ermeneutica dell'alterità (Paulo Sues)	85
Valore teologico del sincretismo: da una prospettiva di teologia pluralista (Afonso Maria Logorio Soares)	107
Identità cristiana e teologia del pluralismo religioso (José María Vigil)	129
Teologia asiatica e pluralismo religioso (Edmund Chia)	151
Teologia del pluralismo religioso in Asia (K. C. Abraham)	173
Dialogo con lo Shintoismo (Ismael Gonzáles Fuentes)	195

Dalle cristologie europee di taglio classico-universalistico alle cristologie contestuali asiatiche (Jonathan Tan Yun-ka)	207
L'interpellanza del pluralismo religioso. Teologia cattolica del III millennio (Raimon Panikkar)	219
Perché una cristologia pluralista in Asia (Tissa Balasuriya)	239
Teologia del pluralismo religioso in Africa (Mary Getui)	257
Relazioni interreligiose in Sudafrica: cristiani e musulmani (Ramathate Dolamo)	263
Salvezza e guarigione. Una prospettiva teologica africana (Mary Getui)	273
La liberazione del Popolo a partire dalla prospettiva delle minoranze degli Stati Uniti (Dwight N. Hopkins)	277
Teologia del pluralismo religioso in Europa e in occidente (Carlo Molari)	285
Voci di chi abita sulla frontiera: importanza del luogo sociale per il dialogo interreligioso (Lieve Troch)	337
La Terra: riferimento primordiale per le religioni e per la teologia delle religioni (Ricardo Renshaw)	351
Epilogo. Teologia pluralista: i dati, i compiti, la sua spiritualità (José Maria Vigil)	367

Collana *Frontiere*

1. MARCO DAL CORSO - PLACIDO SGROI
L'ospitalità come principio ecumenico
2. PAOLO DAL BEN
Identità e nuovi media
3. MARCELO BARROS
*Cammini dell'amor divino.
Sul dialogo interreligioso e interculturale*
4. J.M. VIGIL - L.E. TOMITA - M. BARROS
Per i molti cammini di Dio (vol. III)
5. L. PIASERE - R. BINDI - G.M. BREGANTINI
Quando il "diverso" genera paura e rifiuto
6. TIZIANO TOSOLINI
*Una lettura orientale del dialogo.
Il caso Giappone*

Per i molti cammini di Dio

In alcuni passaggi di questo volume si parla di una promessa che apre il cristianesimo a nuovi cammini. Nel pluralismo religioso si manifesta infatti un Dio che non avevamo sospettato nè compreso: come sulla via di Emmaus è una presenza che ci rimanda trasformati alla nostra vita. Il pluralismo religioso è, in definitiva, una esperienza profonda di Dio. E forse siamo qui sul cammino tracciato dal visionario D. Bonhoeffer quando, imponendo il silenzio a un cristianesimo occidentale e antisemita ormai affondato per il proprio peso, apriva i nostri occhi a un nuovo cristianesimo: "verrà un giorno in cui degli uomini saranno chiamati nuovamente a pronunciare la parola di Dio in modo tale che il mondo ne sarà cambiato e rinnovato. Sarà un linguaggio nuovo, forse completamente non religioso, ma capace di redimere e liberare... il linguaggio di una nuova giustizia e di una nuova verità, il linguaggio che annuncia la pace di Dio con gli uomini e la vicinanza del suo regno"

(da Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e Resa, San Paolo, Milano 1988, p. 370*)

José Maria Vigil è stato professore di teologia presso l'Università Pontificia di Salamanca (CRETA) e presso l'UCA di Managua. Naturalizzato nicaraguense, lavora attualmente da Panamá. Autore, assieme a Pedro Casaldaliga, di *Spiritualità della liberazione, di Aunque es de noche*, ha scritto più di 200 articoli in riviste teologiche e pastorali. Pubblica annualmente l'*Agenda Latinoamericana Mundial*. Appartiene alla Commissione Teologica Latinoamericana dell'ASETT. Dirige la collana *Tiempo Axial* dell'editrice Abya Yala di Quito, Ecuador.

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

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

www.pazzinieditore.it
pazzini@pazzinieditore.it

€ 22,00

ISBN 978-88-6257-134-0



9 788862 571340 >

Per i molti cammini di Dio

In alcuni passaggi di questo volume si parla di una promessa che apre il cristianesimo a nuovi cammini. Nel pluralismo religioso si manifesta infatti un Dio che non avevamo sospettato nè compreso: come sulla via di Emmaus è una presenza che ci rimanda trasformati alla nostra vita. Il pluralismo religioso è, in definitiva, una esperienza profonda di Dio. E forse siamo qui sul cammino tracciato dal visionario D. Bonhoeffer quando, imponendo il silenzio a un cristianesimo occidentale e antisemita ormai affondato per il proprio peso, apriva i nostri occhi a un nuovo cristianesimo: "verrà un giorno in cui degli uomini saranno chiamati nuovamente a pronunciare la parola di Dio in modo tale che il mondo ne sarà cambiato e rinnovato. Sarà un linguaggio nuovo, forse completamente non religioso, ma capace di redimere e liberare... il linguaggio di una nuova giustizia e di una nuova verità, il linguaggio che annuncia la pace di Dio con gli uomini e la vicinanza del suo regno"

(da Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e Resa, San Paolo, Milano 1988, p. 370*)

José Maria Vigil è stato professore di teologia presso l'Università Pontificia di Salamanca (CRETA) e presso l'UCA di Managua. Naturalizzato nicaraguense, lavora attualmente da Panamá. Autore, assieme a Pedro Casaldaliga, di *Spiritualità della liberazione, di Aunque es de noche*, ha scritto più di 200 articoli in riviste teologiche e pastorali. Pubblica annualmente l'*Agenda Latinoamericana Mundial*. Appartiene alla Commissione Teologica Latinoamericana dell'ASETT. Dirige la collana *Tiempo Axial* dell'editrice Abya Yala di Quito, Ecuador.

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

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

www.pazzinieditore.it
pazzini@pazzinieditore.it

€ 22,00

ISBN 978-88-6257-134-0



9 788862 571340 >