

## MATERIALI SUL DIALOGO INTERRELIGIOSO DISCUSSI NEL GRUPPO DI LUCCA

### TRACCIA DELL'INCONTRO SUL PLURALISMO RELIGIOSO ED IL DIALOGO INTERRELIGIOSO (25-01-2008)

Wikipedia: Il **pluralismo religioso** è la convinzione che sia possibile superare le differenze dottrinarie tra le **religioni**, e i conflitti interpretativi esistenti spesso all'interno della stessa religione. Per molte tradizioni religiose il pluralismo religioso si basa essenzialmente su una visione che si potrebbe definire “non-letterale” della propria tradizione, un modo di intendere la religione che sia capace di andare oltre il testo scritto (della dialettica tra “lettera” e “spirito” si nutre ad esempio ampiamente la teologia cristiana di **San Paolo**), cercando di scorgere la sorgente ultima dell'ispirazione al di là dei singoli dettagli (questa è anche l'impostazione di due **filosofi** e **teologi** cristiani che hanno fatto l'esperienza personale di più di una religione: **Thomas Merton** e **Raimon Panikkar**, che mettono l'accento sul fatto che è proprio sul piano dell'esperienza, e non su quello dottrinale, che è possibile aspirare alla comprensione reciproca tra le religioni). A volte, tuttavia, la definizione di pluralismo religioso resta confinata sul piano intellettuale: è il caso di quell'atteggiamento che cerca di sminuire l'importanza delle differenze, mettendo al contempo in risalto i punti in comune. Le più recenti acquisizioni del **dialogo interreligioso** hanno però mostrato tutti i limiti di quest'ultima posizione, soprattutto il fatto che essa tende ad appiattire ogni religione su di uno sfondo neutro con il quale nessuna religione riesce più a identificarsi.

Passi biblici: Mt 28,19: “Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole...”.

At 12: “In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati”.

Gv 4,21-24: “i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità... Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità”.

Teorie: 1) esclusivista: Cipriano, *De unitate Ecclesiae catholicae*: “Extra Ecclesiam nulla salus”.

Polemica Simmaco-Ambrogio. Quinto Aurelio Simmaco, *Relatio de ara Victoriae*: «Dobbiamo riconoscere che tutti i culti hanno un unico fondamento. Tutti contemplan le stesse stelle, un solo cielo ci è comune, un solo universo ci circonda. Che importa se ognuno cerca la verità a suo modo? Non si può seguire una sola strada per raggiungere un mistero così grande. »

2) inclusivista: Giustino e i “semi del Verbo”.

Paolo VI, *Ecclesiam suam*, 100 (i “cerchi concentrici”): “Potrà sembrare che così parlando Noi ci lasciamo trasportare dall'ebbrezza della nostra missione e che trascuriamo di considerare le posizioni concrete, in cui l'umanità si trova rispetto alla Chiesa cattolica. Ma non è così, perché Noi vediamo benissimo quali siano tali posizioni concrete; per darne un'idea sommaria ci pare di poterle classificare a guisa di cerchi concentrici intorno al centro, in cui la mano di Dio Ci ha posti.

#### **Primo cerchio: tutto ciò che è umano**

101. Vi è un primo, immenso cerchio, di cui non riusciamo a vedere i confini; essi si confondono con l'orizzonte; cioè riguardano l'umanità in quanto tale, il mondo. Noi misuriamo la distanza che da noi lo tiene lontano; ma non lo sentiamo estraneo. Tutto ciò ch'è umano ci riguarda. Noi abbiamo in comune con tutta l'umanità la natura, cioè la vita, con tutti i suoi doni, con tutti i suoi problemi. Siamo pronti a condividere questa prima universalità; ad accogliere le istanze profonde dei suoi

fondamentali bisogni, ad applaudire alle affermazioni nuove e talora sublimi del suo genio. E abbiamo verità morali, vitali, da mettere in evidenza e da corroborare nella coscienza umana, per tutti benefiche. Dovunque è l'uomo in cerca di comprendere se stesso e il mondo, noi possiamo comunicare con lui; dovunque i consessi dei popoli si riuniscono per stabilire i diritti e i doveri dell'uomo, noi siamo onorati, quando ce lo consentono, di assiderci fra loro. Se esiste nell'uomo *un'anima naturalmente cristiana*, noi vogliamo onorarla della nostra stima e del nostro colloquio.

Rahner e i "cristiani anonimi". Cfr. W. Buhmann, *I popoli eletti: un'interpretazione cristiana del mondo*, Paoline 1987

3) pluralista (Dupuis, Panikkar etc.).

Nel 1997 il libro di Dupuis *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* condusse Dupuis ad essere censurato dalla 'Congregazione della Dottrina della Fede' della **Santa Sede**. Erano state notate alcune ambiguità per le quali hanno chiesto chiarimenti, ma Dupuis non è mai stato condannato. Nella notifica, il Card. **Joseph Ratzinger** (allora prefetto della Congregazione, in seguito Papa **Benedetto XVI**) ha dichiarato: *E' concorde con la dottrina Cattolica sostenere che i semi della verità e della qualità esistono in altre religioni, esse sono certo partecipazione alle verità contenute nella rivelazione di/o Gesù Cristo. Tuttavia è errato sostenere che tali elementi della verità e della qualità, o alcuni di loro, non derivano infine dalla fonte-mediazione di Gesù Cristo*. Tuttavia, nel 2001 **Giovanni Paolo II** ha riconosciuto il lavoro pionieristico di Padre Dupuis nell'aprire la strada al significato delle altre religioni, in *God's plan of salvation of mankind*.

Panikkar: cristianità- cristianesimo-cristianità

Sobrino ed altri teologi della liberazione: regnocentrismo e distinzione Cristo-Regno; fede in Gesù-fede di Gesù.

*L'unicità cristiana: un mito? : per una teologia pluralista delle religioni*, a cura di John Hick e Paul F. Knitter, introduzione di Carlo Molari, Assisi 1994

Ricerca di un'etica mondiale: H. Küng (la "Dichiarazione per un ethos mondiale", espressa dal "Parlamento delle religioni" a Chicago nel settembre del 1993) Il regno documenti 7, 1994, 251-256 P.C. Bori, *Per un consenso etico tra culture* (Genova, Marietti, 1991, 1994<sup>2</sup>).

Bori, "Ogni religione è l'unica vera". *L'universalismo religioso di Simone Weil*, in "Filosofia e teologia" 8(1994), 393-403

Simone Weil. Nei suoi Quaderni scrive: "Ogni religione è l'unica vera, vale a dire che nel momento in cui la si pensa è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro; allo stesso modo ogni paesaggio, ogni quadro, ogni poesia, ecc. è l'unico bello. La sintesi delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore" (Quaderni III, 153.).

Weil, *Lettera a un religioso*: "la metafora del "velo" applicata dai mistici permette loro di uscire da un tale soffocamento. Essi accettano l'insegnamento della Chiesa, non come se fosse la verità, ma come qualcosa dietro a cui si trova la verità. E' come se sotto stesso nome di cristianesimo ci fossero *due religioni distinte*, quella dei mistici e l'altra" (LR n.14).

*Dichiarazione conciliare sulla relazione della Chiesa con le religioni non cristiane*: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti

differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini».

Dichiarazione *Dominus Jesus* (2000) della Congregazione per la dottrina della fede, 4: “Il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (o di principio). Di conseguenza, si ritengono superate verità come, ad esempio, il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura della fede cristiana rispetto alla credenza nelle altre religioni, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l'unità personale tra il Verbo eterno e Gesù di Nazareth, l'unità dell'economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo, l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo, la mediazione salvifica universale della Chiesa, l'inseparabilità, pur nella distinzione, tra il Regno di Dio, Regno di Cristo e la Chiesa, la sussistenza nella Chiesa cattolica dell'unica Chiesa di Cristo”.

## 1) PLURALISMO E DIALOGO INTERRELIGIOSO (Ubaldo Tintori)

### ► Termini generali del problema.

Da circa un trentennio è emerso e si è imposto alla riflessione teologica il problema del valore salvifico delle religioni non cristiane. Esiste ormai un'abbondante letteratura al riguardo e va segnalato che la rivista Concilium gli ha dedicato interamente il numero di gennaio 2007.

Alla base del dibattito ci sono due assiomi di riferimento fondamentali della fede cristiana, assiomi difficili da comporre e da tenere uniti; (per assioma si intende una proposizione o formulazione di principio considerata di per sé evidente).

#### 1) La volontà salvifica universale di Dio (universalità della salvezza).

*“Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità” (1°Tim.2,4)*

Il Logos o Verbo di Dio, *“al principio era presso Dio ed era Dio, che per mezzo di lui ha creato ogni cosa. Senza di lui nulla è stato creato.[...] Egli è la luce vera che illumina ogni uomo e stava per venire nel mondo (Gv.1, 1-3.9).*

#### 2) La mediazione necessaria di Gesù (e della chiesa?) (unicità del mediatore)

*“Uno solo è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo”. (1°Tim,2,5)*

*“Gesù Cristo e nessun altro può darci la salvezza: infatti non esiste altro uomo al mondo al quale Dio abbia dato il potere di salvarci”. (Atti 4,129)*

*“Io sono la porta, se uno entra attraverso di me sarà salvo”. (Gv.10,9)*

*“Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me”. (Gv 14,6)*

Ma come si spiega la nascita di questo dibattito, che parla addirittura di “nuovo paradigma”?

Fra i motivi che hanno fatto emergere il problema, ci sono alcune prese di coscienza riguardanti trasformazioni profonde della società, con dei riflessi importanti per la fede cristiana.

1) Si è diffusa la coscienza della pluralità e della varietà delle culture e delle visioni del mondo che la globalizzazione moderna ha portato a contatto moltiplicandone le interazioni. Insieme con l'aumentata consapevolezza della molteplicità delle etnie e delle culture, è cresciuta anche la sensibilità per l'idea di una fondamentale uguaglianza fra gli uomini, e si è fatta più acuta la percezione dell'esistenza di gravi pregiudizi che minano la pacifica convivenza dei popoli.

2) Si è presa anche coscienza della pluralità e della varietà delle religioni, il cui impianto dottrinale si è strutturato su queste culture, secondo quel processo che è definito di “inculturazione religiosa”. Ci si è anche resi conto però che ciascuna religione di solito si ritiene depositaria esclusiva della verità e unica detentrica dei mezzi predisposti da Dio per la salvezza degli uomini, il che si traduce spesso in atteggiamenti fondamentalisti, che supportano rivalità politiche e vere e proprie guerre, di cui la storia fornisce triste testimonianza. Estremamente difficile quindi, se non

impossibile, il dialogo interreligioso. E oggi, nella nuova civiltà globalizzata, che pone a contatto culture e religioni differenti, si affaccia la prospettiva sconvolgente dello “scontro di civiltà”, come è stato definito dal recente saggio di Huntington. Anche il teologo Hans Küng dice epigraficamente che non ci potrà essere pace tra i popoli, se non ci sarà pace tra le religioni.

3) A queste deve essere aggiunta un'altra presa di coscienza: quella del sostanziale fallimento della missione cristiana, specialmente nei paesi asiatici, fallimento che può essere attribuito prevalentemente a due cause.

- a) Il fatto che il messaggio cristiano si è strutturato in modo rigido ed esclusivo sui fondamenti della cultura e della visione del mondo occidentale, costringendo l'annuncio evangelico nelle categorie e nel linguaggio della cultura europea e, soprattutto, sono stati ostacolati tutti i tentativi di una diversa inculturazione. Basta pensare al fallimento della missione in Cina del gesuita Matteo Ricci alla fine del 1.500, non sostenuta e anzi avversata da Roma.
  - b) A questo si è accompagnato il fatto, più grave, che la civiltà cristiana non si è opposta e, in qualche misura, ha contribuito al crearsi di un' enorme disuguaglianza nel possesso dei beni del mondo, anziché battersi per il principio cristiano della condivisione delle ricchezze. A giudizio di molti teologi, questo costituisce il più devastante peccato originale dell'occidente e della sua brutale espansione coloniale che ha dato luogo, a partire, dal 1492, a un ordine mondiale ingiusto e ha gettato un'ombra pesante sull'annuncio evangelico.
- 4) La quarta presa di coscienza riguarda il processo in atto di scristianizzazione e di crisi della evangelizzazione, con la proliferazione delle sette religiose più disparate, caratteristica di quella che viene definita la new age, la quale dovrebbe aprire nuove dimensioni della spiritualità.

La presa di coscienza di questi fatti ha posto la riflessione teologica di fronte ad una prospettiva sconcertante: la clamorosa smentita di quello che abbiamo chiamato il primo assioma del cristianesimo e cioè la volontà salvifica universale di Dio. Miliardi di esseri umani, di figli di Dio, non per loro colpa sarebbero esclusi dalla salvezza, da quello cioè che è considerato il fine ultimo dell'esistenza storica dell'uomo, il raggiungimento dell'unione con Dio.

Se non si accetta questa conclusione, non resta che ammettere l'esistenza di altre vie di salvezza al di fuori del cristianesimo, attraverso le religioni che rappresentano risposte diverse all'iniziativa universale di Dio che si manifesta all'uomo.

Ma come si combina questo con l'altro assioma che non c'è salvezza all'infuori di Cristo e della sua chiesa? Il problema da risolvere quindi è proprio come si debbano intendere i due assiomi della “universalità” e della “unicità” della salvezza e come sia possibile accordarli fra loro.

Questa la sostanza del problema. Per un cristiano, si capisce, queste prese di coscienza non sono indolori, perché scardinano principi consolidati e mettono in crisi atteggiamenti inveterati. Per questo la teologia delle religioni è stata rivoluzionata e le posizioni hanno subito rapidi cambiamenti. Il dialogo d'altronde esige una verifica rigorosa della pretesa veritativa, unica e assoluta, che il cristianesimo avanza nei confronti delle altre religioni.

Semplificando molto il dibattito e lasciando da parte le sottigliezze un po' bizantine che piacciono ai teologi, le risposte a questo problema si possono ridurre sostanzialmente a tre, che sono state definite **esclusivismo, inclusivismo, pluralismo.**

### 1) **L'esclusivismo.**

E' la risposta più antica ed è nata, a mio parere, dagli stessi problemi che la chiesa di Cristo dovette affrontare alle sue origini, per superare l'orizzonte giudaizzante e aprirsi ad una prospettiva più universale; problemi che dettero luogo a profonde tensioni nella comunità dei credenti, di cui resta testimonianza negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di Paolo. Questa risposta è giunta fino a noi, ed è stata l'unica fino ad oggi, sia pure con delle attenuazioni intervenute nel tempo. E' definita anche "ecclesiocentrismo" ed è efficacemente sintetizzata nell'assioma "extra ecclesiam nulla salus", fuori della chiesa non c'è salvezza. *"La coscienza del cristiani – osserva un teologo - è rimasta sempre molto segnata dalla forza e dalla seduzione del tradizionale assioma "extra ecclesiam nulla salus". (F.Texeira in Concilium 2007, n.1 p.33. Il pluralismo religioso come nuovo paradigma per le religioni).*

Questo assioma ha origine da alcuni padri della chiesa del IV e V sec., specialmente Cipriano di Cartagine e Fulgenzio di Ruspe, ed è ripreso dal Concilio Lateranense IV nel 1215, nella Bolla Unam Sanctam di Bonifacio VIII e nel Concilio Di Firenze del 1439.

Oggi, anche se Pio XII lo definisce un "dogma" della chiesa cattolica, non è più inteso in senso letterale. C'è un documento del Sant'Uffizio (lettera all'arcivescovo di Boston) che nel 1949 ne rifiuta esplicitamente l'interpretazione più rigida.

Cosa afferma in sostanza questo assioma? La salvezza ha come condizione l'appartenenza formale o comunque l'adesione esplicita e consapevole alla chiesa. Essa è quindi privilegio dei membri della chiesa e nasce dalla fede in Gesù Cristo e dai sacramenti da essa amministrati, in particolare il Battesimo. Esclude perciò inevitabilmente coloro che non fanno parte della chiesa, anche se si è cercato in molti modi di mitigarne il rigore intransigente, distinguendo, per esempio, tra chi è fuori della chiesa colpevolmente e chi lo è senza sua colpa. (Pensiamo all'invenzione del Limbo). Nel Concilio di Trento si cercò di limitarne la portata, con l'espedito (assai debole e discutibile) del "battesimo di desiderio", ma essa è giunta fino ai nostri tempi e ogni tentativo di revisione si scontra con il sospetto, o l'accusa esplicita di "relativismo" e di "indifferentismo". E' evidente comunque che il superamento di questa risposta deve fare i conti col secondo assioma fondamentale, quello cioè della necessaria mediazione di Gesù Cristo.

## 2) L'inclusivismo.

E' la risposta prevalente oggi nella teologia cattolica più tradizionalista ed è definita anche crisocentrismo, perché si rifà appunto al secondo assioma, la centralità, e, per molti, anche l'unicità di Gesù Cristo. La salvezza cioè è possibile anche attraverso le altre religioni perché sono "incluse", in qualche modo, nell'unico piano di salvezza predisposto da Dio, che ha come centro Gesù Cristo. Sintetizzando, in termini un po' rozzi: l'esclusivismo dice: "al di fuori di noi non c'è verità"; l'inclusivismo: "quella parte di verità che è fuori di noi partecipa all'unica verità, la nostra". Alcuni teologi però contestano la correttezza di giudicare la verità delle fedi altrui a partire dall'impianto dottrinale della propria fede. Esistono infatti diversità irriducibili.

Un punto controverso fra i teologi è se la salvezza si realizza mediante un'azione misteriosa e inconsapevole dello Spirito e riguarda quindi il singolo, o è un fatto sociale ed è connesso all'osservanza di riti e precetti delle rispettive fedi religiose. Nel secondo caso infatti si deve necessariamente ammettere l'esistenza di atti oggettivi di valenza salvifica che implicano il riconoscimento della legittimità e dell'efficacia di una data religione, equiparandola a quella cristiana.

Per questa ragione, insieme al riconoscimento del possesso di "*raggi di quella verità che illumina tutti gli uomini*" (Nostra aetate,2) anche recenti documenti della chiesa cattolica

preferiscono sottolineare la “*situazione gravemente deficitaria*” delle altre confessioni religiose, che non hanno la “*pienezza dei mezzi salvifici*”. (*Dominus Jesus*, Cdf, 22)

Anche l’inclusivismo presenta però molti punti deboli, come è sottolineato nel seguente brano.

*“Tra l’esclusivismo e l’inclusivismo c’è sempre molto in comune. L’inclusivismo non è altro che un esclusivismo moderato nelle forme, tollerante con le altre religioni, che non nega loro del tutto la presenza della salvezza, ma, di contro, continua a mantenere in esclusiva il privilegio e il primo posto al cristianesimo nella graduatoria dei beni salvifici.*

*Al contrario, il salto dall’inclusivismo al pluralismo comporta l’abbandono di questo terreno comune di privilegio e di superiorità dal quale non eravamo fino ad ora usciti. Accettare di rileggere il cristianesimo in modo pluralista significa accettare di «credere in un altro modo»: un modo povero, senza iattanza, umile, kenotico. Significa essere cristiano rinunciando al mito della superiorità religiosa, alla coscienza di essere la religione vera, quella assoluta, quella delle cui virtualità salvifiche partecipano tutte le altre anche senza saperlo, quella della quale tutte le altre sono meramente praeparatio evangelii, quella in cui dovranno confluire tutte alla fine dei tempi, quella che rappresenta il modo umano supremo di religiosità e l’espressione massima di razionalità religiosa, quella religione al di fuori della quale gli uomini si trovano in «situazione salvifica gravemente deficitaria» (*Dominus Jesus*, 22) Si tratta infatti di una rivoluzione teologica....una riconversione, un nuovo cristianesimo”.*

(José Maria Vigil. *Il paradigma pluralista e i compiti della teologia*. in Concilium 1/2007)

### **3) Il pluralismo.**

I sostenitori del paradigma pluralista hanno finora incontrato molte resistenze e diffidenze nella gerarchia cattolica. Essi partono dal presupposto che la potenza e la ricchezza del piano salvifico di Dio non si esauriscono nella vicenda storica di Gesù, con i limiti spazio-temporali inevitabili che essa ha avuto e che restano anche dopo l’assunzione del risorto alla destra del Padre. Questa prospettiva è definita dai teologi in vari modi, teocentrismo, regnocentrismo, o anche pneumocentrismo, a seconda che la si fondi sulla universalità di Dio o sulla realtà del Regno, o sull’azione dello Spirito che opera nella storia fin dall’origine del mondo.

Ecco alcuni brani significativi tratti da recenti opere sull’argomento.

*“...la base per una comprensione teologica delle religioni è l’universalità dell’azione e della presenza di Dio nel mondo”.[.....] “Nella prospettiva della fede cristiana non si può sfuggire all’universalità della presenza di Dio nella particolarità delle religioni”*

(C. Schwöbel. *Particolarità, universalità e religioni. Per una teologia cristiana delle religioni.*

In *La teologia pluralista delle religioni: un mito?* p.117 sg, CE Assisi, 1994)

*“..... “nessuna singolarità storica può considerarsi assoluta....Lo stesso Gesù risorto rimanda oltre se stesso, verso Dio”. (J. Dupuis, Verso una teologia Cristiana del pluralismo religioso. Queriniana, Brescia 1997, p.404).*

*“Gesù non soltanto rivela Dio, ma anche lo nasconde, essendo apparso fra noi in un’umanità non divina, creaturale. In quanto uomo, egli è un essere storico, contingente, che non può rappresentare in nessun modo tutte le ricchezze di Dio [...] a meno di non negare la realtà della sua umanità (ibid. p.405)*

*“Come la coscienza umana di Gesù, in quanto figlio, non poteva per sua natura, esaurire il mistero divino e perciò lasciò incompleta la rivelazione di Dio, in maniera analoga l’evento-Cristo non esaurisce - né lo potrebbe - la potenza salvifica di Dio. Questi rimane al di là dell’uomo Gesù, quale fonte ultima sia della rivelazione che della salvezza.*

*Fra Dio (Padre), la fonte ultima, e colui che ne è l'icona umana continua ad esistere una distanza. Gesù non si sostituisce a Dio". (ibid. p.403).*

D'altronde lo stesso Gesù appare consapevole che se da un lato la sua umanità lo ha fatto icona, immagine, epifania di Dio, (Col.,1,15; Gv. 14,9) essa costituisce però anche un motivo di dubbio, di scandalo, di incredulità per gli uomini e perfino per i parenti e i conoscenti.. (“Non è egli forse il figlio del carpentiere?” (Mt.13,55.) Dovrà quindi andarsene - egli dice - per lasciare posto allo Spirito che continuerà e completerà la rivelazione di Dio.

*“Queste cose vi ho detto quando ero ancora tra voi. Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v’insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto” (Gv. 14,26)*

*“Io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò.*

*“ .....Quando verrà lo spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future”. (Gv. 16, 7.13)*

Appare chiaro che il nodo del dibattito è il problema dell'assolutezza della verità religiosa. *La questione dell'assolutezza del cristianesimo o di qualsiasi altra religione, negli ultimi anni è divenuta uno dei principali nodi del dibattito sulle implicazioni della nuova situazione di incontro e dialogo interreligioso”(Schwöbel, cit, p.119) “nessuna forma umana d'espressione di fede, né un'istituzione ecclesiale, né qualsiasi forma di azione sacramentale o forma di dottrina possono rivendicare l'assolutezza”. (ibid. p.122).*

Per il cristianesimo in particolare, il punto critico più sensibile, ripeto, è sul come comporre e articolare i due assiomi che abbiamo evidenziato all'inizio, la volontà della salvezza universale di Dio e la necessità della mediazione di Cristo, con i limiti spazio-temporali propri della dimensione storica del cristianesimo, dimensione storica che, insieme all'ebraismo e all'islamismo, lo differenziano dalle religioni dell'oriente, caratterizzate da una prevalente dimensione mistica.

(Ma anche questa constatazione non dovrebbe rappresentare un formidabile invito al dialogo e al confronto per scoprire modi diversi di rapportarsi a Dio e al proprio destino finale?).

I teologi pluralisti dichiarano pregiudizialmente che *“non hanno l'intenzione di relativizzare e di asserire l'essenziale uguaglianza di tutte le religioni. Sono consapevoli della profonda e incorreggibile diversità di esse”.* (F.Knitter, La trasformazione della missione nel paradigma pluralistico, in Concilium, cit. p.120).

*“L'intento primario del paradigma pluralistico per la diversità religiosa è promuovere il dialogo[....]non di stabilire la superiorità del cristianesimo rispetto alle altre religioni né di«compiere» o «includere» tutte le altre tradizioni nella verità piena e definitiva della chiesa cristiana”. (ibid. p. 121 sg.).*

Le risposte date da questi teologi per superare l'antitesi particolare-universale, relativo-assoluto, sono varie, complesse e di non facile lettura. Cercherò di sintetizzare quello che ho letto (e capito).

La Lettera agli Ebrei, come noto, ha un inizio significativo al riguardo. Dio, essa dice in sostanza, ha già parlato nei tempi antichi, *“molte volte e in diversi modi”;* *“in questi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo”.*( Ebr. 1, 1-2).

Il passo ne richiama un altro che abbiamo già citato dal prologo di Giovanni: il Logos o Verbo di Dio *“al principio era presso Dio ed era Dio, che per mezzo di lui ha creato ogni cosa. Senza di lui nulla è stato creato [...] Egli è la luce vera che illumina ogni uomo e stava per venire nel mondo (Gv.1, 1-3.9).*

Da questi brani si evince che bisogna tenere distinta la realtà trascendente ed eterna di Dio come Logos creatore e ordinatore dell'universo, e Gesù come realtà storica, contingente, limitata, cui Dio, in una certa stagione della storia, ha affidato la missione di manifestarlo agli uomini con la sua vita mortale e la sua parola, certamente una delle manifestazioni più alte del mistero di Dio.

Il Logos divino ha parlato molte volte e in diversi modi attraverso molti mediatori della sua Parola, e ciò è testimoniato chiaramente nella storia dell'Antico Patto. E' quindi impensabile che il Verbo non continui nello Spirito a "illuminare ogni uomo", rivelandosi attraverso le categorie mentali, le immagini, le parole proprie di ogni cultura e di ogni tempo.

Illuminante questo passo di S.Ireneo, che è stato definito "il padre della dottrina cattolica", (II sec. d.C.) *"Il Verbo non ha cominciato a manifestare il Padre soltanto quando è nato da Maria ma è presente alla totalità del tempo. Sin dall'inizio il Figlio, presente nella creazione, rivela a tutti il Padre, a coloro cui vuole, quando vuole e come vuole"* (S.Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 6,7 - cit. da Dupuis, *Il cristianesimo....cit.* p.286.)

Dice Dupuis, che pur riconosce l'eccezionalità dell'uomo Gesù: *"Il Verbo divino rimane al di là di quanto ne possa manifestare e rivelare l'essere umano di Gesù, da lui personalmente assunto.....anche una volta raggiunta la sua gloria. Gesù Cristo risorto non sostituisce il Padre; neanche il suo essere umano glorificato esaurisce lo stesso Verbo, mai totalmente contenuto in una manifestazione storica, qualunque essa sia"*. (Dupuis cit. p.300 sg.)

La distinzione tra Gesù, l'uomo sacramento di Dio, e il Logos, Parola eterna del Padre, consente di cogliere altre, autonome manifestazioni di questa Parola eterna, inesaurita ed inesauribile, superando l'esclusivismo salvifico del Vangelo cristiano, e fornendo un'ampia base teologica alla possibilità di un dialogo interreligioso.

Il pluralismo quindi, rivendicando l'esistenza di parallele e complementari vie di salvezza oltre quella cristiana, non approda a una semplice equiparazione delle varie esperienze religiose né ad un appiattimento o annullamento delle identità di ciascuna, come afferma in modo efficace il teologo Josè Maria Vigil nei brani seguenti.

*"Il paradigma pluralista implica l'accettazione di una reale pluralità di vie della salvezza autonome, senza che una includa e rinchiuda le altre. Ma, d'altra parte, il paradigma pluralista non esige una simmetria assoluta, in base alla quale tutte le vie della salvezza sarebbero uguali, interamente equiparabili, indifferentemente intercambiabili... I teologi pluralisti di oggi - praticamente tutti - adottano un pluralismo che chiamano "asimmetrico": considerano che tutte le religioni non sono uguali di fatto, che alcune hanno raggiunto un grado di profondità o di altezza maggiore di altre e che le loro forme, categorie e idiomi propri abbiano tabelle tra loro "incommensurabili", per cui anche la comparazione non è sempre possibile (può esserlo in qualche caso)." (J.M. Vigil in Adista n.52 del 8.7.'06)*

*"La spiritualità cristiana sta cercando di togliersi dal mezzo, di spostarsi dal centro verso un lato, per lasciare al centro solo Dio, come a lui spetta. Non è che le altre religioni girino intorno a noi. Noi, con le altre spiritualità, giriamo intorno a Dio. Smettiamo di accarezzare quel presupposto incosciente per il quale noi staremmo con Dio al centro, destinati ad irradiare salvezza a tutta l'umanità, come strumento stesso eletto da Dio per salvarla, per cui l'umanità non avrebbe accesso alla salvezza se non tramite noi. Stiamo per abbandonare il "cristianocentrismo" che abbiamo trascinato incoscientemente ancora negli ultimi decenni: sapevamo che non eravamo al centro, però ci credevamo compagni immediati di chi stava al centro, per cui anche noi godevamo di uno statuto centrale."...(Vigil, ibid.)*

Per concludere, è chiaro che i problemi sollevati dal paradigma pluralista, (ma non solo da quello), hanno ancora bisogno di approfondite analisi e di una maturazione nella coscienza ecclesiale, allarmata e preoccupata (più a livello gerarchico, invero, che dei semplici fedeli, lontani,

putroppo, da queste sottigliezze teologiche) di fronte a mutazioni e a prospettive nuove che mettono in discussione strutture di pensiero secolari.

Ma, come dice Knitter nel brano sopra riportato, l'intento primario di questo nuovo paradigma è quello di ricercare le basi teologiche del dialogo interreligioso, che, superando tutti i fondamentalismi, appare ogni giorno di più indispensabile nella ricerca di un mondo più giusto e più pacifico, cui le religioni sono chiamate a dare un contributo determinante.

Col dialogo poi si possono aprire nuovi orizzonti anche all'interno delle singole chiese e religioni, se si pensa che solo con il confronto si può accedere a patrimoni straordinari di esperienze di fede sconosciuti e lontani. Va ripensato anche il problema della missione cristiana: dobbiamo portare, sì, ma anche ricevere il "lieto annunzio". Senza contare le sollecitazioni che dal confronto possono venire allo stesso approfondimento delle verità di fede della nostra religione e, come sopra dicevo, alla conoscenza di modi diversi di rapportarsi a Dio e al nostro destino finale.

(U.Tintori, gen. '08)

## **2) SPUNTI PER LA DISCUSSIONE SUL PLURALISMO**

### **1) Pluralità come caratteristica del mondo odierno.**

"E' evidente che, fino ad oggi, la spiritualità cristiana è stata esclusivista e inclusivista. Al momento, una spiritualità cristiana pluralista ..... è più una ricerca che una realtà, ma è anche uno spirito nuovo, che va germogliando e crescendo in modo impercettibile ma incontenibile, sebbene non abbia ancora trovato chi lo formuli e lo esprima compiutamente" **(Vigil)**

*Ciò che oggi spinge verso una concezione pluralistica delle religioni, superando il fondamentalismo esclusivistico, è anzitutto una nuova cultura che nasce dalla consapevolezza della pluralità come caratteristica del mondo in cui viviamo. La pretesa assolutista delle religioni è legata al fatto che esse sono sorte e si sono affermate in epoche in cui i gruppi umani vivevano in condizioni di relativo isolamento e avevano conoscenze limitate, mitiche od erranee di tutto ciò che andava al di là dei confini del proprio habitat, che spesso era considerato tout court "il mondo conosciuto". La religione inoltre costituiva spesso il pilastro portante della propria cultura ed era sentita come un fattore primario della propria identità e quindi difesa contro tutto ciò che poteva insidiarla o metterne in discussione credenze, valori e comportamenti.*

"Molte religioni esistono da molto tempo, anche se non "da sempre". Almeno da 4500 anni. Tuttavia la situazione storica normale dell'umanità è stata quella dell'isolamento.....In tale situazione sociale era possibile vivere nell'esclusiva configurazione della propria cultura, di cui normalmente la religione era la colonna vertebrale. La religione dava alle persone la fonte principale di conoscenza esistenziale e di valori umani. Le persone percepivano il mondo e lo pensavano e lo sentivano a partire dalla propria religione considerata «unica». La situazione è cambiata radicalmente negli ultimi anni..... La «mondializzazione» della società attuale, l'integrazione dell'umanità in collettività sempre più grandi e sempre più interrelazionate. ...La pluralità culturale e religiosa è diventata una caratteristica delle società attuali". **(Vigil)**

"In nessun'altra epoca le persone hanno avuto un così grande senso del pluralismo delle società, delle culture e delle religioni, così come della relatività che esso implica". **(Haight)**

**"La spiritualità pluralista della liberazione è una spiritualità per un tempo nel quale è sorta una nuova cosmologia e una nuova visione del mondo, per l'uomo e la donna di oggi.**  
**(Vigil)**

*"Vi è stato un tempo in cui l'affermazione che 'fuori della chiesa non c'è salvezza' è stata così certa ed essenziale che furono dichiarati formalmente e solennemente fuori della salvezza «quelli che si trovano fuori della chiesa cattolica, non solo i pagani, ma anche gli ebrei, gli eretici e gli scismatici». Costoro, è stato assicurato impegnando l'autorità massima della chiesa, «andranno al fuoco eterno che è stato preparato per il diavolo e i suoi angeli, a meno che, prima del termine della*

loro vita, siano incorporati alla chiesa....Nessuno, per grandi che siano le sue elemosine, o malgrado che effonda il suo sangue per Cristo, potrà salvarsi se non nel seno e nell'unità della chiesa cattolica». Ebbene, nella metà del secolo XX tale affermazione è stata considerata innanzitutto obsoleta, poi chiaramente falsa. I limiti di quello che era 'essenziale' alla salvezza cristiana – tanto chiari nel Medio Evo – subirono un notevole spostamento, fino ad includere all'interno del cristianesimo l'affermazione semplicemente contraria che anche fuori della chiesa c'è salvezza".  
**(Vigil)**

## 2) **Relatività della verità.**

“In relazione all'assoluto, tutte le realtà e le prospettive umane sono relative. La Verità è una ma le espressioni della verità sono molteplici”. **(Balasuriya)**

Non esiste una 'rivelazione' come manifestazione diretta e compiuta del Mistero di Dio agli uomini, come "libro" creato da Dio e consegnato nelle mani dell'uomo, che contenga una verità inequivocabile, immodificabile, assoluta. La luce divina illumina ogni uomo, Dio ha parlato e parla nel tempo a tutti gli uomini, ma essi, sollecitati o, se si preferisce, «ispirati» dallo Spirito divino danno le risposte più varie, dalle più povere alle più ricche ed elaborate. La sua Parola si cala nelle categorie conoscitive di uomini diversi, si impasta con la parola umana di varie epoche, differenti civiltà, molteplici contesti socioculturali, e si riveste di immagini attinte all'immaginario collettivo delle civiltà.

*“Il divino va oltre le possibilità dell'intelligenza umana. Nessuno ha visto Dio, e il divino è inconcepibile per gli umani. Tutto ciò che i teologi e gli insegnanti di religione possono sapere di Dio è necessariamente espresso solo con il linguaggio della metafora e dell'analogia. Non solo queste sono condizionate dalla cultura, ma trovano anche un limite nel non giungere mai ad essere espresse o interpretate in termini univoci. Di conseguenza, tutta la conoscenza umana del divino è relativa e condizionata da fattori come la lingua, la cultura, la filosofia, il contesto, le traduzioni e le interpretazioni. Gli umani dunque possono solo avere delle comprensioni relative del divino”.*  
**(Balasuriya)**

L'infinita ricchezza di Dio, non potendo essere esaurita né espressa compiutamente e univocamente in parole umane, ha bisogno di una pluralità di risposte capaci di cogliere aspetti differenti e complementari della sua natura e del suo operare, aspetti che sono scintille autentiche ma sempre parziali e incompiute dell'insondabile mistero della Realtà Ultima. Per questo i teologi del pluralismo parlano di una pluralità di religioni da riconoscere non solo come una realtà “di fatto” ma anche come una necessità “di principio”.

*“...il principio della pluralità trova il suo fondamento primario nella sovrabbondante ricchezza e varietà delle automanifestazioni di Dio all'umanità”. [ ...] Il pluralismo religioso di principio si fonda sull'immensità di un Dio che è Amore”.* **(Dupuis)**

*“La rivelazione non cade dal cielo, già fatta, non è un oracolo. E' un processo, un'evoluzione e una maturazione dell'esperienza religiosa di un popolo, che si materializza infine in un'espressione prima orale e poi scritta: le religioni sono esperienze e correnti umane nelle quali si condensa e si addensa questa esperienza religiosa umana generale”.* **(Balasuriya)**

*“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”.* **(Balasuriya)**

Tutto ciò esige che le religioni si aprano al dialogo e al confronto nel rispetto dell'identità di ciascuna, considerando la diversità non come un limite da tollerare ma come una ricchezza cui partecipare.

## 3) **Ruolo attuale delle religioni.**

*“Le religioni vivono un'esperienza nuova: per la prima volta - in migliaia di anni di esistenza non solo possono, ma si vedono obbligate a stare in contatto e a convivere”***(Vigil)**

*“Le religioni possono pensarsi complementari per il bene spirituale di tutti, invece di considerarsi in competizione le une con le altre[....] Esse 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.”* **(Balasuriya)**

*“Le religioni devono convertirsi, attualizzarsi, armonizzarsi con le nuove esigenze di fraternità in un mondo unificato, totalmente distinto da quel "piccolo mondo" nel quale sono nate e si sono sviluppate in solitudine per migliaia di anni.”***(Vigil)**

*“Il dialogo delle religioni è oggi una necessità vitale e ciò non solo per evitare contrasti di ogni tipo tra uomini e culture, ma perché senza una vita dialogica non si può realizzare una piena umanità. Questo implica una nuova antropologia.”* *“Il Pluralismo è radicato nella natura più profonda delle cose.”* **(Economisti - Pannikar)**

*“La teologia del pluralismo religioso si concentra sulle religioni, cosciente del fatto che sono le forze maggiori dell'umanità, le sue più potenti risorse. E vuole trasformarle. Desidera attualizzarle, farle attraversare il nuovo "tempo assiale" perché si adattino ad un tempo e ad una tappa della storia totalmente nuova. Cerca di vincere le loro resistenze, di superare il loro attaccamento a credenze inveterate e a presunte certezze, di superare il loro timore verso presunte infedeltà nelle quali si incorrerebbe precisamente obbedendo ai segni dei tempi attraverso i quali parla il loro stesso principio fondante. Fare teologia del pluralismo religioso, a volte, significa anche assumere rischi e persecuzioni da parte delle stesse istituzioni religiose. La militanza teologica ha il suo costo, quando è teologia profetica, quando non si tratta di teologia di sistema.”***(Vigil)**

#### **4) Per una nuova inculturazione del Cristianesimo**

*“Per molto tempo si è pensato che, se il cristianesimo è la vera religione, allora tutte le altre sono false. Secondo me, l'incontro del messaggio cristiano con la cultura greca è stato un caso di inculturazione fondamentale per l'avvenire del cristianesimo. Ma nel XXI secolo non si può più assolutizzare la filosofia greca come cultura dominante se si vuole che la religione cristiana sia universale (che è il significato della parola cattolico). Altrimenti, restiamo chiusi in una concezione tutta occidentale del cristianesimo. Oggi dovremmo pensare la questione in funzione delle tradizioni culturali dell'Asia e dell'Africa. Non si tratta di rinnegare i primi concilii ecumenici e i loro dogmi, al contrario! Ma bisogna dare una reinterpretazione creatrice a partire dalle risorse delle altre culture”.* **(Geffré)**

*“Allo stesso modo in cui [le prime] generazioni cristiane elaborarono in maniera creativa la propria riformulazione della fede in consonanza con la cultura estranea in cui toccò loro di vivere, così la nostra generazione ha oggi il dovere di non sentirsi prigioniera di alcune formule, per quanto venerabili siano, e di esercitare anch'essa la propria fedeltà creativa, invece di sentirsi obbligata a equilibrismi ermeneutici con l'illusione di prolungare la vita a formule di un altro tempo.”***(Vigil)**

#### **4) Inaccettabile l'esclusione di miliardi di figli di Dio**

*“Solo una comprensione pluralista delle rivelazioni può essere accettabile per l'umanità in un mondo nel quale la maggior parte degli esseri umani non è cristiana”***(Balasuriya)**

Si calcola che solo il 2/3 % di asiatici sia venuta a contatto col messaggio cristiano, pur essendo l'Asia la culla di grandissime religioni, nate e sviluppate molto prima dell'arrivo del

cristianesimo, che posseggono tesori immensi di esperienza religiosa diversa e complementare di quella cristiana.

*“Una teologia che discrimina negativamente la maggior parte degli esseri umani del mondo non può venire da un Dio trascendente, che le religioni asiatiche, nel loro migliore e più ispirato pensiero contemplano come un Dio di bontà e di giustizia per tutti”.* (**Baslasuriya**)

*“Essere profondamente religioso è, deve significare, essere ampiamente religioso”.* (**Knitter**)  
*Oggi, nel nuovo contesto socio-religioso del mondo e nella vicinanza e disponibilità con la quale ci si presentano le altre religioni, non si può essere profondamente religiosi se ci si cala verticalmente solo nella propria tradizione....Oggi una persona, se è profondamente in ricerca dell'esperienza religiosa, non può che essere aperta alle molteplici esperienze religiose che ci circondano e si fanno a noi presenti”* (**Vigil**)

### 3) ADISTA: È GIUNTO IL TEMPO DI UNA TEOLOGIA POST-RELIGIONI. SENZA DOGMI E DOTTRINE, LAICA, SEMPLICEMENTE UMANA

DOC-2247. **ROMA-ADISTA.** L'impresa è conclusa, ma il viaggio è appena agli inizi: il lungo viaggio “per i molti cammini di Dio”, verso “una teologia planetaria, aperta e libera”. Con la pubblicazione dell'ultimo dei cinque volumi progettati dall'Associazione dei teologi e delle teologhe del Terzo Mondo (Asett o Eatwot) con il titolo generale *Por los muchos caminos de Dios* (<http://tiempoaxial.org/PerIMultiCammini>), l'obiettivo di promuovere l'incontro tra Teologia della Liberazione e Teologia del Pluralismo religioso può dirsi pienamente raggiunto. Di più: i risultati di questo incontro hanno largamente superato le aspettative iniziali.

Di volume in volume, la posta in gioco ha continuato ad alzarsi: dopo aver segnalato, nel primo libro, le principali sfide poste dal pluralismo religioso alla Teologia della Liberazione (v. Adista 66/03) e tentato, nel secondo, di offrire le prime risposte a tali sfide (v. Adista n. 46/05); dopo aver mosso, nel volume successivo, i primi passi concreti verso la costruzione di una Teologia latinoamericana pluralista della Liberazione (v. Adista n. 46/06) e avere, nella quarta tappa del percorso, oltrepassato l'ambito latinoamericano in direzione di una Teologia cristiana liberatrice intercontinentale del pluralismo religioso, l'ultimo volume ha ulteriormente ampliato la prospettiva, interrogandosi sulla possibilità di una teologia multireligiosa, pluriconfessionale, *inter-faith*, una teologia, cioè, “che dovrebbe trascendere e integrare al tempo stesso l'identità di ogni religione”, capace di parlare a tutta la società, non vincolata ad alcuna comunità religiosa particolare e pronta a ricevere contributi da tutte le tradizioni religiose. Non sarà, questo, come è ribadito più di una volta, “il nuovo modello per la teologia; non dovrà sostituire le forme teologiche tradizionali corrispondenti a necessità e compiti più piccoli; però potrà, questo sì, essere riconosciuto come una nuova forma di teologia praticabile e plausibile nella società sempre più plurale e multireligiosa in cui viviamo”.

La riflessione, evidentemente, è ancora agli inizi: si tratta piuttosto, scrive nella “Presentazione” **José María Vigil**, il curatore dell'opera, di “una confusa intuizione che si fa strada tra molti e diversi modi di vedere, e in evoluzione costante”. Dovrà passarne di tempo prima che l'orizzonte si rischiarì, ma intanto “la ricerca che questo volume rappresenta offrirà un contributo positivo alla già lunga impresa di aiutare la teologia a dare risposte il più possibile corrette alla nuova e sempre mutevole situazione del mondo attuale”. E già da adesso si può dire che, “malgrado quello che credono in molti, la teologia si muove, sta evolvendo, è disposta a correre rischi, si mette in discussione, si interroga sulle trasformazioni che deve portare avanti per essere teologia dell'oggi, e teologia del futuro”. “Camminiamo a passo spedito – scrivono gli autori – verso una teologia aperta e libera”. Dove condurrà questo cammino non è ancora dato saperlo, ma è possibile pensare che porterà alla nascita di una teologia nuova, una teologia post-religioni, che vada, cioè, al di là non di una religione, ma delle religioni in quanto tali, in quanto, cioè, “configurazione socio-storica umana

congruente con il periodo ‘agrario’ dell’umanità, periodo che è ormai prossimo alla fine, progressivamente sostituito dalla ‘società della conoscenza’”. Una teologia “senza dogmi, senza leggi, senza verità né dottrine”, una “teologia laica, semplicemente umana”, “liberata dal servizio a una ‘religione’ in quanto istituzione gerarchicamente sacra con il suo sistema di credenze e riti e canoni”, centrata sulla spiritualità, impegnata nel “difficile compito di umanizzare l’umanità e di ricondurla verso la sua casa, verso la placenta naturale planetaria da cui erroneamente si separò al tempo della rivoluzione agrario-urbana”.

## **Dove va la teologia?**

Il quinto volume del progetto editoriale, dal titolo “Verso una teologia planetaria” (Editorial Abya Yala, pp. 198, 7,5 dollari), è il frutto della consultazione di un gruppo di teologi e teologhe di differenti religioni e di tutte le parti del mondo, svoltasi per mezzo delle quattro commissioni teologiche dell’Asett (asiatica, africana, latinoamericana e quella delle minoranze degli Stati Uniti) sulla base di alcune questioni centrali: “È prevista nell’evoluzione della teologia uno stadio che vada oltre la ‘teologia confessionale pluralista?’”; “È sufficiente la cosiddetta ‘teologia comparativa’, quella in cui un teologo/a, radicato/a nella propria tradizione, sviluppa una teologia del pluralismo in dialogo con altre tradizioni religiose?”; “È possibile pensare a una teologia pluralista che si basi su, e lavori con, categorie, fonti, principi, immagini e metafore non solo di una religione ma di varie?”; “È possibile una teologia non monoconfessionale ma aperta e pluriconfessionale, oltre che pluralista?”; “Che ruolo avrebbero in essa i poveri, la regola d’oro (quel valore morale fondamentale, espresso in tutti i tempi e in tutte le culture, che chiede di “non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te”, *ndt*) e l’opzione per i poveri?”; “Come dovrebbe essere la teologia di cui ha bisogno oggi il mondo affinché le religioni decidano per la prima volta nella storia di unirsi per lavorare per la salvezza dell’Umanità e della Natura?”.

A rispondere a queste domande sono stati **Michael Amaladoss** (India), **Marcelo Barros** (Brasile), **Agenor Brighenti** (Brasile), **Edmund Kee-Fook Chia** (Malesia), **Amín Egea** (Spagna), **Paul Knitter** (Stati Uniti), **David R. Loy** (Stati Uniti), **Laurenti Magesa** (Tanzania), **Jacob Neusner** (Stati Uniti), **Teresa Okure** (Nigeria), **Irfan A.Omar** (Stati Uniti), **Raimon Panikkar** (India-Spagna), **Peter C. Phan** (Vietnam-Stati Uniti), **Aloysius Pieris** (Sri Lanka), **Ricardo Renshaw** (Canada), **José Amando Robles** (Costa Rica), **K. L. Seshagiri Rao** (Stati Uniti), **Afonso María Ligorio Soares** (Brasile), **Faustino Teixeira** (Brasile) e José María Vigil (Panama). E le loro risposte, riconducibili a diversi ambiti religiosi – oltre al cristianesimo, la religione bahá’í (Egea), il buddismo (Loy), l’ebraismo (Neusner), l’islam (Omar), l’induismo (Seshagiri) - sono naturalmente le più varie, in alcuni punti anche contrastanti. Vi è, per esempio, chi difende la posizione secondo cui “ogni teologia deve essere domiciliata in una confessione concreta”, di modo che non può esserci teologia senza confessionalità esplicita. E chi mette in guardia dal rischio di ambiguità e di sincretismo. Così, per esempio, Brighenti sostiene che “in quanto riflessione dell’esperienza di fede, ogni teologia è un prodotto culturale e ogni teologia è una determinata visione di una confessionalità, espressione di una forma di inculturazione della fede e, di conseguenza, un discorso particolare”. E Amaladoss, che pure si considera un cristiano-hindu, nega la possibilità di una teologia interreligiosa perché, a suo giudizio, sarebbe come tentare di parlare due lingue allo stesso tempo.

Ma c’è anche chi si dice convinto, come Paul Knitter o, a partire dalla visione spirituale dell’Africa indigena, Laurenti Magesa, della possibilità, validità, urgenza ed auspicabilità di una teologia multi-fede o inter-credente, affermando addirittura, come fa Teresa Okure, che spetta a chi lo mette in dubbio dimostrare il contrario. E c’è anche chi va oltre, con proposte come quella di Phan di una

“cristologia inter-credente” o come quella di Pieris di una “cristologia della liberazione delle religioni”.

Come notano, nella “Conclusione aperta”, José María Vigil, **Luiza Tomita** e Marcelo Barros, ideatori originari del progetto, cresce, insomma, “il consenso sul fatto che, all’esterno di ogni religione (al suo interno, ovviamente, continuerà sempre ad essere possibile e desiderabile la teologia confessionale), nell’ambito di una società sempre più plurireligiosa, la teologia sarà sempre meno mono-confessionale, dando spazio a forme di teologia che oggi intuiamo ancora vagamente e che non sappiamo ancora bene come definire: inter-fede, inter-credente, inter-religiosa, multi-fede?”.

Di seguito, in una nostra traduzione dallo spagnolo, alcuni stralci di quattro interventi che danno un’idea almeno parziale della diversità di posizioni espresse nel libro: quelli di Michael Amaladoss, di Paul Knitter, di Irfan A.Omar e di José María Vigil (il libro, disponibile oggi in spagnolo e in inglese, ma prossimamente anche in italiano e in portoghese, può essere richiesto a: [coordinacionventas@abyayala.org](mailto:coordinacionventas@abyayala.org), oppure acquistato in internet sul sito [www.abyayala.org](http://www.abyayala.org)).  
(*claudia fanti*)

## L’ALLETANTE FUTURO DELLA TEOLOGIA

*di José María Vigil*

Qual è il futuro della teologia? Verso dove va?

Per alcuni, la domanda è inutile, perché la teologia sarebbe sempre la stessa, una teologia perenne. E lo dovrebbe essere anche in futuro. Per i secoli dei secoli. Essa dovrebbe cercare, semplicemente, di essere fedele alla sua missione di sempre e di “custodire fedelmente il deposito della fede”.

Ma questa visione statica non resiste alla verifica storica. Perché in realtà la teologia non ha fatto altro che cambiare, evolvere, costantemente, dal suo inizio. (...).

Secondo la definizione anselmiana, la teologia è *fides quaerens intellectum*, fede che vuole comprendere. *Fides*, qui, non è la fede come un’entità astratta, senza soggetto... Chi vuole comprendere sono i soggetti credenti, che vogliono capire quello in cui credono. Ebbene, con il cambiamento dei soggetti credenti, generazione dopo generazione, in contesti storici che in ogni tempo risultano diversi, la loro ricerca di comprensione - *quaerens intellectum* - è stata inevitabilmente evolutiva. (...).

Nell’ultima parte del secolo scorso, le comunicazioni, le migrazioni, il turismo, la stessa mondializzazione hanno diversificato enormemente le società. La maggior parte del globo si è fatta pluriculturale e plurireligiosa. Sono scomparse quasi completamente quelle società omogenee, monoculturali e monoreligiose in cui si poteva far teologia all’in-terno di un’unica religione, senza cogliere le domande che sorgono dalle rivendicazioni di verità di altre religioni. (...). Prima o poi, con maggiore o minore consapevolezza, i credenti vogliono finalmente comprendere la relazione della propria fede con gli altri credo e reinterpretare le antiche risposte ereditate alla luce di questo pluralismo. È la teologia delle religioni (mai nella storia la teologia si era posta la domanda sulle altre religioni), che poi si è chiamata teologia del pluralismo (che si domanda: questo pluralismo è di fatto o di diritto?) e che sfocia infine nella teologia pluralista: una prospettiva nuova, prima inimmaginabile nella maggior parte delle religioni.

Se nella società convivono ora, inevitabilmente, molte religioni, (...) il credente non chiede solo della propria religione, ma vuole sapere anche cosa dicono le altre. La teologia risponde non con la risposta unica di una sola religione, ma con il ventaglio di risposte che forniscono le diverse religioni, perché la persona possa arricchirsi con tutto ciò. Mai era avvenuto qualcosa di simile nella storia della teologia: si tratta della teologia comparativa.

In questo contesto interreligioso, sono molti i credenti - per quanto rappresentino ancora un'eccezione - che hanno un'esperienza religiosa plurale, che vivono la propria esperienza religiosa in più di una religione. Hanno una doppia appartenenza o a volte un'appartenenza multipla. Ovviamente, sono molti di più quelli che credono che ciò non sia possibile o che sia sbagliato... e fanno bene a non cercare di sperimentare. Ma il fatto dirompente di quanti vivono un'appartenenza multipla interpella la teologia con un'altra domanda inedita: perché non dovrebbe essere possibile una teologia inter-religiosa, multi-fede...? La possibile teologia inter-religiosa, avallata da alcuni, disprezzata da altri, sta lì, per quanto in fase di sperimentazione. (...).

La crisi della religione tradizionale, che si vive paradossalmente insieme a una reviviscenza di nuove forme religiose, ha già imposto praticamente la distinzione chiara tra religione e spiritualità. Quest'ultima è la dimensione profonda, mentre la religione sembra appartenere più all'ambito delle forme, come interfaccia che l'essere umano ha creato per esprimere quella. Questa convinzione, che si è già affermata in buona parte della società attuale, pone nuove domande ai credenti. Essi vogliono capire cosa significhi allora la religione: se la religione è, come sempre avevano pensato, la mediazione primaria per la spiritualità, l'unico e principale canale di comunicazione con il divino, o se la religione è piuttosto un'interfaccia utile finché serve, ma sostituibile o prescindibile quando incontra mediazioni migliori. In questa situazione, come abbiamo detto, le domande di molti credenti sono ora, in questo senso, post-religiose: vanno oltre le religioni e oltre la religione, per quanto siano più interessate che mai alla spiritualità. La risposta a domande inscritte in questa prospettiva contribuisce all'elaborazione di una teologia post-religiosa, laica, umana, preoccupata del ruolo umanizzante della spiritualità, più in là delle religioni.

### **Un'effervescente vitalità**

Guardando indietro, possiamo dire che negli ultimi cento anni scopriamo più cambiamenti evolutivi nella teologia che quelli sperimentati in tutta la sua storia. Come dicevamo, la sua evoluzione si è accelerata. Ci sorprende con la sua effervescente vitalità. È giunta alla sua fase finale? Ovviamente no. Non sappiamo come andrà avanti il suo sorprendente itinerario, ma scommettiamo su un suo brillante futuro.

Non c'è bisogno di insistere, perché è ovvio, che non tutta la teologia deve passare per ciascuna di queste tappe... Né l'apparizione di una nuova tappa significa screditare i precedenti modelli di teologia... La conoscenza umana, le culture e anche il mondo religioso evolvono per ondate successive, mediante nuovi paradigmi che si presentano all'improvviso in modo sorprendente, caotico, non linearmente previsto. Si incontrano, si incrociano, si scontrano, originano o rendono possibili altri paradigmi e tutto contribuisce a fecondare mutuamente il cammino verso tappe superiori. I nuovi paradigmi non sempre sostituiscono i precedenti: con maggiore frequenza, semplicemente si sommano e si fecondano mutuamente.

In questo senso possono convivere insieme molte teologie. Ci saranno sempre teologie confessionali, finché vi siano confessioni nel mondo religioso. Questa forma di teologia non deve temere, sarà sempre necessaria nel suo ambito: le forme di teologia sopraconfessionale non vengono a espellerla e a sostituirla, ma a coprire altri spazi in cui quella non è accettata perché neppure viene compresa, cioè nella società multireligiosa, nei mezzi di comunicazione laici, nell'università laica...

La maggior parte delle forme di teologia degli ultimi tempi, cioè, può continuare, ciascuna nella nicchia in cui si è sistemata. Ma a mio giudizio ciò non impedisce che nell'evoluzione della teologia si possa scoprire una direzione, un senso che indichi un certo profilo prevedibile della teologia del futuro.

Nella nostra modesta opinione, questa teologia avrebbe le seguenti caratteristiche:

- non sarà più una teologia che ponga molto l'accento sul "teo", perché aumenterà sempre più la consapevolezza, in tutte le latitudini, che il teismo è un modello di comprensione/espressione della nostra concezione della divinità, non una descrizione certa, e meno ancora imprescindibile, della "Realtà ultima":

- non sarà neppure con troppo entusiasmo "logia", perché a questo punto abbiamo già scoperto a livello mondiale le deficienze della unilateralità del discorso razionale che esalta il "logos" a scapito di altre dimensioni più sottili della conoscenza umana;

- sarà confessionale quando servirà - per il servizio teologico all'interno di ministeri o ambiti di una determinata religione, ovviamente - ma saprà essere all'occorrenza anche non confessionale, ecumenica e sopraconfessionale, in funzione del pubblico a cui si rivolge e dell'ambito in cui si iscrive;

- sarà, in ogni caso, pluralista, cioè avrà superato il complesso di superiorità religiosa di cui hanno sofferto quasi tutte le religioni del mondo, un complesso che le ha portate a ritenersi direttamente divine, l'unica religione valida del mondo. Ora, di fronte all'evidenza che tutte le religioni sono lampi della ricchezza infinita della Realtà ultima, percepiranno che il pluralismo religioso è ciò che è "voluto da Dio" piuttosto che un male da combattere;

- anche quando sarà confessionale, dovrà essere certamente, sempre di più, una teologia comparativa: nella società plurale, dovrà farsi carico della parola delle altre religioni (...) più che restarsene entro ristretti limiti autoreferenziali;

- ma più che semplicemente comparativa sarà molte volte inter-religiosa, inter-fede, inter-credente, multireligiosa, multi-fede... (è ancora prematuro un vocabolario definitivo). Per quanto oggi essa appaia a molti impossibile, per altri è una possibilità già in atto. Non è assolutamente eccezionale l'esperienza di doppia o multipla appartenenza religiosa, sebbene per molti sia inimmaginabile. Quanti la sperimentano sono in condizioni di elaborare questo tipo di teologia e sono già in corso delle esperienze, provvisorie ma promettenti;

- se potrà essere non confessionale, è ovvio che potrà essere "laica", non ufficiale, né clericale, né appartenente ad alcuna istituzione religiosa: una teologia al di fuori dell'istituzione, laica, civile, spirituale, umana. Chi sappia aprire gli occhi scoprirà probabilmente che questa teologia è già in corso e che si fa strada, molte volte senza questo nome. Non è una teologia convenzionale, che lavora in maniera confessionale, ma una teologia che intende semplicemente "umanizzare l'umanità";

- dai tempi della teologia della liberazione, credo che tale qualifica non sia facoltativa, ma essenziale: non c'è teologia se non è liberatrice. Ma la vecchia forma di teologia della liberazione deve fecondarsi - e lo sta già facendo - con i nuovi paradigmi che l'hanno seguita. Non può continuare ad essere inclusivista, come lo è stato originariamente, non per volontà esplicita ma in maniera inconsapevole. Non potrà neppure essere tanto antropocentrica come è stata, anche

involontariamente: ora dovrà essere cosmo-biocentrica, per umanizzare l'umanità e il pianeta, da una prospettiva di eco-giustizia.

Qual è il futuro della teologia? Verso dove va?

Fecondato da tanti paradigmi nuovi e da tante esperienze in corso, il futuro della teologia è promettente e seducente per chi si lasci affascinare da questa inquietudine radicale dell'essere umano, dell'essere umano religioso che cerca sempre di intendere la propria religione.

Senza dubbio, siamo in un tempo di cambiamento radicale, di forme nuove di teologia che non sono mai state neppure sognate. Il futuro è di chi rischia puntando su questo compito di rifondazione teologica.

4) Bruxelles, 20-23 October 2008 European Christian-Muslim Conference

**Being a citizen of Europe and a person of Faith Christians and Muslims as active partners in European societies** *Yahya Sergio Yahe Pallavicini*

Il futuro dell'Europa sarà determinato dal grado di consapevolezza che i cittadini europei sapranno realizzare come depositari di un patrimonio di esperienze religiose, politiche e culturali che i popoli di questo continente hanno costruito da secoli.

Proprio le nuove generazioni d'Europa hanno la grande responsabilità di interpretare l'incontro del proprio specifico itinerario personale con la confluenza delle diverse espressioni spirituali e sociali che hanno arricchito la storia dell'umanità in questa parte del mondo.

Unità nella diversità, senza confusioni né confini alla dinamica dell'incontro, del dialogo, del confronto e dello scambio. Dovrebbe essere questo principio a caratterizzare le relazioni tra i giovani e tra gli adulti d'Europa. Senza discriminazioni di razza, etnia, genere, cultura o religione.

Questo è il criterio fondante dell'Unione Europea, che si basa sul rispetto del pluralismo e sulla libertà d'espressione delle varie identità presenti sul territorio.

**L'identità** di un musulmano, di un cristiano, di un ebreo in Europa è l'identità di un uomo o di una donna che crede in alcuni principi spirituali, valori universali, regole dottrinali e nasce e cresce, studia e lavora, ama e prega, accanto ai suoi concittadini, rispettando le leggi del suo Stato e contribuendo alla ricchezza della sua società e della cultura del suo popolo. La sua comunità fa parte integrante della società civile, la sua religione fa parte integrante del pluralismo confessionale europeo, la sua cultura fa parte integrante del multiculturalismo occidentale.

L'identità di un musulmano, di un cristiano, di un ebreo in Europa è l'identità di un uomo o di una donna che è erede di un patrimonio genetico, familiare e tradizionale specifico, che naturalmente condivide e ritrasmette come valore aggiunto per lo sviluppo della comunità europea.

Per un credente la sua identità è una identità che trae ispirazione e forma ontologica dal decreto del Creatore, che ha dato all'uomo il dono miracoloso della vita, il soffio dello spirito che guida le azioni delle creature nelle loro responsabilità terrene.

L'identità nazionale, di qualsiasi Paese d'Europa, non sembra essere in contrasto con il carattere identitario di un religioso. Al contrario, la specificità nazionale e la specificità religiosa sono naturalmente compatibili e complementari anche in uno Stato laico come dovrebbero esserlo in uno Stato confessionale, se entrambi i sistemi fossero coerenti nel rispettare la libertà e le diversità religiose e culturali, evitando qualsiasi discriminazione.

I problemi emergono solamente quando affiora l'esclusivismo intollerante da parte di laici o di religiosi che, contrariamente alla loro natura, vogliano ingiustamente imporre all'identità dell'altro una scelta obbligata di abiura e di conversione, di assimilazione e integrazione.

In un **musulmano europeo**, la dottrina religiosa e i doveri di cittadinanza si coniugano perfettamente; da un punto di vista religioso, un musulmano è naturalmente portato a rispettare tutti gli altri cittadini, di qualsiasi fede e cultura, e, allo stesso tempo, a concorrere attivamente alla crescita e allo sviluppo della sua Patria d'origine o d'adozione.

Un musulmano dovrebbe allo stesso modo difendere anche le altre identità religiose, promuovere la giustizia sociale e dare esempio di buona cittadinanza e di solidarietà nei confronti delle categorie più deboli. In nessun modo ragioni religiose possono essere addotte come pretesto per rivendicare la legittimità di una irregolarità o di una offesa all'ordinamento giuridico dello Stato.

Parallelamente, è necessario sensibilizzare le istituzioni d'Europa affinché operino per salvaguardare le minoranze culturali e religiose dalle aggressioni verbali e dagli attentati eversivi di gruppi radicali xenofobi ed esclusivisti che provocano e attaccano ebrei e musulmani, immigrati e religiosi, con arroganza e violenza.

L'antidoto al paventato **scontro tra civiltà** si può trovare investendo nell'educazione interculturale, nell'educazione al rispetto del pluralismo religioso, nell'educazione alla cittadinanza democratica, nell'educazione alla Pace e alla cooperazione internazionale, soprattutto in ambito euro-mediterraneo. Questi rami dell'educazione potranno garantire il percorso formativo dei nuovi leaders europei, dando loro le capacità e le competenze per prevenire i conflitti di comunicazione e le guerre tra i popoli. Parallelamente, leggi più severe nei confronti di ogni tipo di discriminazione, di prevaricazione e di violenza psicologica dovrebbero ridurre il pericolo di correnti integraliste, isolandole e garantendo così una maggiore sicurezza.

Troppo spesso, assistiamo ad un conflitto tra razionalisti e fondamentalisti che impongono l'esclusiva della propria ragione o della propria religione in antitesi all'altro, negando la ragione ai religiosi o il rispetto religioso agli atei. La stessa lezione di Papa Benedetto XVI a **Ratisbona** ha messo in evidenza l'opportunità di ridisegnare o aggiornare un metodo e un quadro di dialogo interreligioso tra i credenti in Europa che sappia chiarire il naturale rapporto che esiste in ogni credente tra fede e ragione, tra trascendenza e immanenza, tra contemplazione e azione, tra teologia, filosofia e pensiero, tra ispirazione, contenuto e forma, tra mistero, simbolo e rito, tra spirito, anima e corpo.

Spetta di sicuro ai **giovani d'Europa, ebrei, cristiani e musulmani**, contribuire ad una sensibilità, ad una consapevolezza, ad un'armonia tra la dimensione della devozione religiosa e quella della responsabilità di cittadini che vivono nel mondo contemporaneo. Non si tratta di cadere nel formalismo nostalgico del passato, né di lanciarsi in un *esperanto* o in un sincretismo *new age* che confonda le provvidenziali caratteristiche identitarie di ogni dottrina religiosa e di ogni cultura tradizionale. Occorre valorizzare il patrimonio intellettuale dei maestri e la memoria storica del passato per riattualizzare questa sapienza nel presente, interpretando il nostro ruolo di testimoni di un deposito sacro e di un progresso sociale che sappia trarre benefici dalle conquiste e dagli errori dell'umanità e imparare a praticare insieme il valore della collaborazione fraterna, dell'empatia, dello sviluppo di un'etica che sia il fondamento di una cittadinanza democratica basata sul rispetto dell'identità dell'uomo e della donna che, nella nuova Europa, decidono di vivere seguendo con dignità e trasparenza una prospettiva religiosa, intrareligiosa e interreligiosa nelle loro attività pubbliche e private.

Nel messaggio augurale per la fine del *Ramadan* trasmessoci il mese scorso dal **Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso** ci colpiscono il titolo del documento "Cristiani e musulmani: insieme per la dignità della famiglia" e una parte dei contenuti molto significativa: "Cristiani e musulmani, noi possiamo e noi dobbiamo operare congiuntamente per la salvaguardia della dignità della famiglia, oggi e domani (...) Cristiani e musulmani non devono esitare ad impegnarsi, non solamente per venire in aiuto alle famiglie in difficoltà ma anche per collaborare con tutti coloro che hanno a cuore il favorire la stabilità dell'istituzione familiare e l'esercizio della responsabilità parentale, in particolare nel campo dell'educazione. Non è superfluo ricordare qui che

la famiglia è la prima scuola dove si apprende il rispetto dell'altro, nella sua identità e nella sua differenza. Il dialogo interreligioso e l'esercizio della cittadinanza non possono dunque che beneficiarne.”

Il tema della **famiglia** costituisce infatti uno dei campi dove “possiamo e dobbiamo” collaborare fraternamente per favorire la ritrasmissione intergenerazionale di valori che proprio nell'unità tra uomo e donna, tra genitori e figli, trovano il naturale ambiente di rispetto della sacralità della vita e della persona. Grazie alla consapevolezza del significato profondo di questo vincolo matrimoniale e della responsabilità parentale ogni cittadino saprà relazionarsi con maggiore qualità nei confronti del prossimo, riconoscendo nel suo interlocutore un altro membro di un'altra famiglia, della stessa o di un'altra comunità religiosa, con una maggiore o minore devozione spirituale, con un approccio forse diverso ma necessariamente complementare allo sviluppo di una società della quale si fa insieme parte e alla quale si vuole contribuire attivamente per il beneficio di tutti.

Proprio il simbolo dell'unità nella diversità della famiglia può rappresentare l'immagine più efficace per evitare gli individualismi o i relativismi che sembrano caratterizzare la crisi di molte coppie in Europa. L'egoismo o l'indifferenza degli individui rappresentano una malattia dell'anima che proprio la religione cristiana e quella islamica sanno curare aprendo il cuore alla generosità e all'amore, alla fratellanza e al rispetto, alla collaborazione e all'empatia, ispirando riflessioni e azioni che producono coesione sociale e crescita interculturale.

Il cittadino europeo potrà ritrovare con maggiore chiarezza la dignità della propria identità culturale nel momento in cui saprà collegarla con la propria storia, con la propria fede, con la propria famiglia, integrando come valori aggiunti tutti questi elementi in modo naturale e armonioso con i legami sentimentali e sociali che la vita gli offre. In questo modo, ebrei, cristiani e musulmani d'Europa caratterizzeranno e continueranno sempre meglio a contribuire all'arricchimento del senso di una identità della cittadinanza resa particolarmente degna dalla ricchezza della vita e della tradizione familiare e spirituale.

Negare la visibilità dei simboli religiosi negli spazi pubblici in nome di un laicismo radicale che vorrebbe confinare la religione solamente nel privato e impedire la presenza di elementi confessionali nella cultura europea contemporanea rappresenta un estremismo anticlericale e una fobia del sacro molto preoccupante.

Ancora peggio accade in Italia dove, con il pretesto di non urtare la suscettibilità culturale degli studenti immigrati, alcuni insegnanti di scuole pubbliche propongono di modificare il racconto del Natale narrando ai giovani la favola di Peter Pan o di Harry Potter.

Come musulmani d'Europa abbiamo espresso il nostro totale disappunto per questa politica di secolarizzazione che, da un lato, vorrebbe interpretare l'immigrazione e il multiculturalismo come occasione per eliminare qualsiasi riferimento storico, simbolico e culturale di carattere religioso e, dall'altro, cerca di creare una pedagogia alternativa sovrapponendo alle festività religiose elementi fantastici, magici o fenomenici che alterano la sensibilità nei confronti della spiritualità autentica.

Per i musulmani d'Europa è stata una occasione per ribadire ai cristiani la comune sensibilità nei confronti della tradizione storica e culturale dell'Occidente e per testimoniare il rispetto per i simboli di ogni religione, soprattutto per quelli del Natale di **Gesù** che accomuna le nostre rispettive dottrine. Cristiani e musulmani d'Europa devono infatti tutelare la propria identità culturale come radice storica del continente nel quale vivono insieme, per evitare che la secolarizzazione si spinga fino al punto di impedire al cittadino europeo di vivere, comunicare e riconoscere naturalmente il contributo e le testimonianze religiose come parte importante e integrante della vita e della civiltà occidentale e orientale.

Interessante a questo proposito menzionare la cooperazione che da qualche anno mi ha portato a partecipare sempre qui a Bruxelles ad alcuni incontri e seminari promossi dalla Fondazione Konrad Adenauer, uno dei padri dell'Unione Europea, ed organizzati insieme al **COMECE**, la Commissione degli Episcopati della Comunità Europea. Si è discusso di integrazione e di luoghi di

culto affrontando insieme, cristiani e musulmani d'Europa, religiosi, intellettuali e politici, i metodi e i contenuti, le prospettive e le regole utili a sostenere la partecipazione dei nuovi cittadini immigrati alla società europea senza snaturare artificiosamente o rompere violentemente con tutto il patrimonio storico e culturale del pensiero scientifico e del sistema democratico.

Il rispetto delle leggi rappresenta chiaramente la base imprescindibile per la costruzione di questo percorso ma è necessario anche un periodo di maturazione e di progressivo orientamento per acquisire la consapevolezza delle regole giuridiche, linguistiche e filosofiche dell'Europa.

**L'integrazione** infatti non è uno schema matematico o una bacchetta magica con la quale si possa misurare il grado di assimilazione o di emarginazione di un immigrato in Europa. L'integrazione è un processo delicato di inserimento in un nuovo contesto esistenziale che deve trovare nuovi punti di riferimento rispetto a quelli con cui si è nati e cresciuti e che spesso è rallentato o frettolosamente accelerato da esigenze primarie di sopravvivenza, burocrazia o domicilio. In questi casi, integrazione diventa sinonimo di lavoro, burocrazia e casa. Ma questa equazione rappresenta solo un primo livello superficiale del fenomeno, che da qualche anno è ulteriormente complicato da dinamiche scolastiche, ricongiungimenti familiari o matrimoni misti. Ciò che ebrei, cristiani e musulmani d'Europa possono fare insieme è proprio sensibilizzare la società sulla dignità della persona e del cittadino, favorendo quella comunicazione e quel dialogo che non è solo accoglienza o assistenza, ma costituisce invece il valore più profondo della fratellanza e dell'amicizia, della solidarietà e della collaborazione, della comprensione umana e della sensibilità spirituale. Allora si smetterà di trattare gli immigrati come extracomunitari e si inizierà a lavorare, studiare, giocare, vivere con persone di culture e fedi diverse che costruiscono una nuova Europa.

Solo quando sarà maturata questa nuova generazione della società civile europea consapevole delle radici della tradizione occidentale, sensibile al patrimonio del pluralismo religioso e rispettosa della cultura democratica sarà più facile affrontare, senza eccessive emotività e condizionamenti ideologici, i dettagli e le applicazioni contingenti sui metri quadri delle moschee, la costruzione dei minareti, la trasparenza dei finanziamenti, la formazione degli imam, il velo delle donne.

Per favorire un'integrazione dei musulmani in Europa, bisogna investire sulle persone non sui mattoni o sulle politiche di riqualificazione delle periferie urbane o sugli interessi del commercio estero o sulle dimensioni o i colori dei tessuti dell'abbigliamento femminile. Bisogna creare, formare e sostenere una élite intellettuale di musulmani europei che sappia trarre spunto dall'esempio delle comunità cristiane ed ebraiche europee, imparando a gestire piccole moschee di quartiere proprio come le sinagoghe e le parrocchie e non prestarsi ai sogni apologetici di chi con la ricchezza materiale dei petrodollari vuole comprarsi l'anima dei fedeli musulmani per soddisfare giochi di potere personale o panarabo edificando delle cattedrali islamiche in futuri ghetti delle periferie occidentali.

Come per i cristiani in Oriente, si tratterà di sviluppare uno stile artistico e architettonico autoctono che si concilia con l'arte sacra occidentale e l'architettura contemporanea. Che senso ha per le future generazioni di cittadini musulmani europei avere moschee di stile Moghul e imam afgani o egiziani che sono estranei al contesto civile, sociale, culturale, politico, linguistico e persino religioso dell'Europa?

Durante il recente mese di Ramadan sono stato invitato a Manama, capitale del regno del **Bahrain**, uno degli Stati arabi della regione del Golfo Persico. Hanno voluto invitare un imam europeo per un dialogo con il vicario apostolico della chiesa cattolica di Arabia, S.E. Mons. Paul Hinder.

Il confronto è stato particolarmente cordiale e in un clima di grande sincerità si sono affrontati anche i temi complessi della **libertà religiosa**, che vedono purtroppo diversi Paesi a maggioranza islamica tradire le consuetudini tradizionali delle origini della civiltà musulmana, quando tutte le confessioni erano rispettate e tutelate nelle loro esigenze di culto rituale e di espressione religiosa. Dispiace dover riconoscere il prevalere in India e altrove di una campagna discriminatoria nei confronti dei sacerdoti cristiani accusati di missionarismo coloniale proprio da regimi che sembrano ben conoscere la strumentalizzazione della religione per dividere il popolo e governare in modo

totalitario. Allo stesso modo, occorre denunciare la parodia di sistemi democratici o l'ipocrisia degli stessi quando si prestano ad applicare due pesi e due misure (double standards) nei confronti delle minoranze religiose e fomentano la discriminazione dei cristiani o dei musulmani nei rispettivi Paesi. La nostra solidarietà per le centinaia di famiglie cristiane che in Iraq vengono perseguitate in queste settimane rinnova la stessa vicinanza avuta per le famiglie musulmane in Bosnia e Herzegovina colpite dalla "pulizia etnica" del governo.

Per prevenire queste degenerazioni bisogna lavorare per qualificare il dibattito politico e l'orizzonte educativo. Ancora una volta l'esempio può venire dall'Europa e dalla collaborazione tra cristiani e musulmani che condividono i principi del rispetto della libertà religiosa e dell'ordinamento democratico. Un esempio concreto che abbiamo proposto al Parlamento Italiano come disegno di legge è quello di istituire dei corsi per la formazione di imam a cui possano accedere anche musulmani di altre nazioni che intendano esercitare la professione di ministri di culto in Europa. Si richiede ai futuri imam d'Europa la conoscenza della dottrina islamica, delle leggi, della cultura e della lingua del Paese dove si intende esercitare e, nel caso di cittadini stranieri, la provenienza da Paesi dove sia garantita la libertà di culto anche alle minoranze religiose. Saranno infatti questi imam d'Europa, proprio come i pastori e i sacerdoti e i rabbini europei a svolgere l'importante funzione di mediazione tra identità confessionale e senso di appartenenza alla cittadinanza democratica e permettere alle nuove generazioni di saper interpretare in modo pieno ed equilibrato l'unità tra la sensibilità religiosa e la responsabilità civile. Questo processo ora è ritardato dalla confusione che alcuni musulmani e alcuni politici hanno tra religione e sicurezza o religione e politica estera o religione e cultura nazionale straniera o religione e immigrazione clandestina.

Decine di milioni di cittadini musulmani in Europa non hanno nessun interesse né collegamento con la politica dei governi di alcuni Stati come, ad esempio, il regno dell'Arabia Saudita o la Repubblica Islamica d'Iran anche se, in quest'ultimo caso, vivono in Europa molti cittadini musulmani sciiti di origine iraniana. Occorre distinguere e non confondere la politica degli Stati, anche quando alcuni di questi pretendono di avere un carattere confessionale, con il sentimento religioso del popolo e con i principi dottrinali della religione. L'istituzionalizzazione delle confessioni religiose deve essere al servizio del dialogo con la laicità dello Stato e non il pretesto per rivendicare la legittimazione di una ambizione al potere temporale. In Europa la guerra dei trent'anni ci ha insegnato quali violenze e violazioni alcuni individui e alcuni poteri possono provocare in nome di una stessa religione nella quale si è dimenticato di credere veramente e solamente in Dio e nei Suoi insegnamenti di Giustizia e Pace.

Essere fedeli a Dio e alla propria religione non implica alcun conflitto con la fedeltà allo Stato e alla cittadinanza europea, anche se la **Commissione Europea** sembra ogni tanto voler aprire un volgare negoziato che impedisce ad alcuni cristiani di assumere funzioni importanti proprio perché esempi di coerenza cattolica, come se si dovesse rinnegare la propria educazione per meritare un ruolo di responsabilità come Commissario Europeo o, peggio ancora, come se l'educazione religiosa potesse addirittura oscurare tutte le qualificazioni e le competenze specifiche per un posto di primaria rappresentanza europea: si veda il caso del mio amico Presidente **Rocco Buttiglione**.

Di questi casi si è parlato nel contesto dell'**Unione Europea** a Lubjana in Slovenia durante un meeting sull'Islam e l'Occidente dove insieme al Presidente **Giuliano Amato** abbiamo presentato il lavoro di consulenza interistituzionale svolto presso il Ministero dell'Interno. Un lavoro che ha prodotto la *Carta dei Valori della Cittadinanza e dell'Integrazione*, un modello ed esempio di buona pratica di dialogo e cooperazione tra le istituzioni laiche e le rappresentanze delle confessioni religiose e delle diverse culture.

Permettetemi in conclusione di richiamare la vostra attenzione su un ultimo, importante e recente esempio di buona pratica tra cristiani e musulmani a livello internazionale. Si tratta di un ambito che apparentemente coinvolge solo teologi, giuristi, leader religiosi, maestri spirituali, docenti universitari, intellettuali, ma che in realtà può e deve produrre una ricaduta sui credenti e sulle

creature ancora sensibili alla vera natura della religione e del dialogo tra le civiltà. Si tratta di un aspetto del dialogo tra cristiani e musulmani che sembra suscitare addirittura un nuovo slancio positivo anche da parte di alcuni governi arabi, purché non prevalga in questi ultimi la vanagloria e la paura di perdere la credibilità che li ha portati al potere. Allo stesso modo, persino i fondamentalisti che prima promuovevano slogan pubblicitari in favore dell' "islam assoluto", contro la cultura europea, contro tutte le altre religioni e contro le scuole tradizionali e spirituali che da secoli caratterizzano l'elaborazione intellettuale della civiltà dei musulmani nel mondo, si sentono ora in dovere di dialogare con i cristiani e con l'Occidente per raggiungere un compromesso che permetta loro di diventare i referenti accreditati del "puro islam" e diventare padroni delle società parallele che intendono ricostruire artificialmente.

A queste due forme di strumentalizzazione del dialogo interreligioso e del confronto democratico ha risposto una corrente di sapienti musulmani che da anni si sono assunti la responsabilità di condividere una rete internazionale di concertazione dottrinale, approfondendo le relazioni tra tradizione e modernità, Oriente e Occidente, fede e ragione, con lo scopo di salvaguardare l'autenticità e l'autonomia dell'ortodossia islamica dai nazionalismi o dalle ideologie puritane.

Questa iniziativa, nata intorno al 2004 con lo storico *Message of Amman*, nel quale si condanna ogni forma di violenza e di esclusivismo e si ribadisce il pluralismo interno della civiltà islamica e il carattere ecumenico del suo messaggio, ha proposto già due documenti l'ultimo dei quali si rivolge direttamente alle autorità del Cristianesimo cattolico, protestante e ortodosso e ha un titolo molto significativo: "Una Parola Comune tra noi e voi". Questo documento presenta come *parola* di riferimento il comandamento dell'Amore, *l'amore per Dio e per il prossimo*.

Una delegazione dei firmatari di questo documento è stata invitata tre mesi fa ad uno storico confronto presso l'Università di Yale con prestigiosi teologi cristiani e pastori protestanti americani. Qualche settimana fa a Cambridge abbiamo incontrato l'arcivescovo anglicano di Canterbury e ci prepariamo tra pochi giorni al primo *Forum Cattolico-Musulmano* in Vaticano, che si concluderà con una udienza con **Papa Benedetto XVI**.

Come firmatario tra i 138 sapienti musulmani internazionali e consigliere per i rapporti con la Santa Sede e con lo Stato Italiano desidero testimoniare la speranza che tramite questa iniziativa, così come tramite questa stessa Conferenza Europea Cristiano-Islamica, cristiani e musulmani sappiano rinnovare la conoscenza reciproca e riconoscere in se stessi e nell'altro quella presenza del Misericordioso che guida il nostro servizio spirituale e ci rende modelli eccellenti di cittadinanza in Europa e nel resto del mondo.

Che Dio vi benedica e vi guidi al successo in questo mondo e nell'Altro.

*Assalamu alaykum. Pax vobiscum*

Yahya Sergio Yahe Pallavicini  
Vice Presidente

5) **12/11/2008 Forum cattolico-islamico, la dichiarazione finale**

Pubblichiamo la traduzione de "L'Osservatore Romano" della dichiarazione comune firmata al termine dell'incontro del Forum cattolico-musulmano (Roma, 4-6 novembre).

Il forum cattolico-musulmano è stato creato dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e da una Delegazione dei 138 firmatari musulmani della Lettera aperta intitolata Una Parola Comune, alla luce di tale documento e della risposta di Sua Santità Benedetto xvi tramite il suo segretario di Stato, cardinale Tarcisio Bertone.

Il suo primo seminario si è svolto a Roma dal 4 al 6 novembre 2008. Sono intervenuti 24 partecipanti e cinque consiglieri di ciascuna delle due religioni. Il tema del seminario è stato

«Amore di Dio, amore del prossimo». Il dibattito, condotto in un caldo spirito conviviale, si è concentrato su due grandi temi: «fondamenti teologici e spirituali», «dignità umana e rispetto reciproco».

Sono emersi punti di similitudine e di diversità che riflettono lo specifico genio distintivo delle due religioni.

1. Per i cristiani la fonte e l'esempio dell'amore di Dio e del prossimo è l'amore di Cristo per suo Padre, per l'umanità e per ogni persona. «Dio è amore» (1 Giovanni, 4, 16) e «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Giovanni, 3, 16). L'amore di Dio è posto nel cuore dell'uomo per mezzo dello Spirito Santo. È Dio che per primo ci ama permettendoci in tal modo di amarlo a nostra volta. L'amore non danneggia il prossimo nostro, piuttosto cerca di fare all'altro ciò che vorremmo fosse fatto a noi (cfr. 1 Corinzi, 13, 4-17). L'amore è il fondamento e la somma di tutti i comandamenti (cfr. Galati, 5, 14). L'amore del prossimo non si può separare dall'amore di Dio, perché è un'espressione del nostro amore verso Dio. Questo è il nuovo comandamento «che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati» (Giovanni, 15, 12). Radicato nell'amore sacrificale di Cristo, l'amore cristiano perdona e non esclude alcuno. Quindi include anche i propri nemici. Non dovrebbero essere solo parole, ma fatti (cfr. 1 Giovanni, 4, 18). Questo è il segno della sua autenticità.

Per i musulmani, come esposto nella lettera Una Parola Comune, l'amore è una forza trascendente e imperitura, che guida e trasforma il rispetto umano reciproco. Questo amore, come indicato dal Santo e amato profeta Maometto, precede l'amore umano per l'Unico Vero Dio. Un hadit mostra che la compassione amorevole di Dio per l'umanità è persino più grande di quella di una madre per il proprio figlio (Muslim, Bab al-Tawba: 21). Quindi esiste prima e indipendentemente dalla risposta umana dell'unico che è «amorevole». Questo amore e questa compassione sono così immensi che Dio è intervenuto per guidare e salvare l'umanità in modo perfetto, molte volte e in molti luoghi, inviando profeti e scritture. L'ultimo di questi libri, il Corano, ritrae un mondo di segni, un cosmo meraviglioso di maestria divina, che suscita il nostro amore e la nostra devozione assoluti affinché «coloro che credono hanno per Allah un amore ben più grande» (2: 165) e «in verità il Compassionevole concederà il suo amore a coloro che credono e compiono il bene» (19: 96). In un hadit leggiamo che «Nessuno di voi ha fede finquando non ama il suo prossimo come ama se stesso» (Bukhari, Bab al-Iman: 13).

2. La vita umana è un dono preziosissimo di Dio a ogni persona, dovrebbe essere quindi preservata e onorata in tutte le sue fasi.

3. La dignità umana deriva dal fatto che ogni persona è creata da un Dio amorevole per amore, le sono stati offerti i doni della ragione e del libero arbitrio e, quindi, le è stato permesso di amare Dio e gli altri. Sulla solida base di questi principi la persona esige il rispetto della sua dignità originaria e della sua vocazione umana. Quindi ha diritto al pieno riconoscimento della propria identità e della propria libertà di individuo, comunità e governo, con il sostegno della legislazione civile che garantisce pari diritti e piena cittadinanza.

4. Affermiamo che la creazione dell'umanità da parte di Dio presenta due grandi aspetti: la persona umana maschio e femmina e ci impegniamo insieme a garantire che la dignità e il rispetto umani vengano estesi sia agli uomini sia alle donne su una base paritaria.

5. L'amore autentico del prossimo implica il rispetto della persona e delle sue scelte in questioni di coscienza e di religione. Esso include il diritto di individui e comunità a praticare la propria religione in privato e in pubblico.

6. Le minoranze religiose hanno il diritto di essere rispettate nelle proprie convinzioni e pratiche religiose. Hanno anche diritto ai propri luoghi di culto e le loro figure e i loro simboli fondanti che considerano sacri non dovrebbero subire alcuna forma di scherno o di irrisione.

7. In quanto credenti cattolici e musulmani siamo consapevoli degli inviti e dell'imperativo a testimoniare la dimensione trascendente della vita attraverso una spiritualità alimentata dalla preghiera, in un mondo che sta diventando sempre più secolarizzato e materialistico.

8. Affermiamo che nessuna religione né i suoi seguaci dovrebbero essere esclusi dalla società. Ognuno dovrebbe poter rendere il suo contributo indispensabile al bene della società, in particolare nel servizio ai più bisognosi.

9. Riconosciamo che la creazione di Dio nella sua pluralità di culture, civiltà, lingue e popoli è una fonte di ricchezza e quindi non dovrebbe mai divenire causa di tensione e di conflitto.

10. Siamo convinti del fatto che cattolici e musulmani hanno il dovere di offrire ai propri fedeli una sana educazione nei valori morali, religiosi, civili e umani e di promuovere una attenta informazione sulla religione dell'altro.

11. Professiamo che cattolici e musulmani sono chiamati a essere strumenti di amore e di armonia tra i credenti e per tutta l'umanità, rinunciando a qualsiasi oppressione, violenza aggressiva e atti terroristici, in particolare quelli perpetrati in nome della religione, e a sostenere il principio di giustizia per tutti.

12. Esortiamo i credenti a operare per un sistema finanziario etico in cui i meccanismi normativi prendano in considerazione la situazione dei poveri e degli svantaggiati, siano essi individui o nazioni indebitate. Esortiamo i privilegiati del mondo a considerare la piaga di quanti sono colpiti più gravemente dall'attuale crisi nella produzione e nella distribuzione alimentare, e chiediamo ai credenti di tutte le denominazioni e a tutte le persone di buona volontà di cooperare per alleviare la sofferenza di chi ha fame e di eliminare le cause di quest'ultima.

13. I giovani sono il futuro delle comunità religiose e delle società in generale. Vivranno sempre di più in società multiculturali e multireligiose. È essenziale che siano ben formati nelle proprie tradizioni religiose e ben informati sulle altre culture e religioni.

14. Abbiamo concordato di prendere in considerazione la possibilità di creare un Comitato cattolico-musulmano permanente, che coordini le risposte ai conflitti e ad altre situazioni di emergenza, e di organizzare un secondo seminario in un Paese a maggioranza musulmana ancora da definire.

15. Attendiamo dunque il secondo seminario del Forum cattolico-musulmano che si svolgerà entro due anni, in un Paese a maggioranza musulmana ancora da definire.

Tutti i partecipanti sono stati grati a Dio per il dono di questo tempo trascorso insieme e per questo scambio proficuo. Alla fine del seminario, Sua Santità Papa Benedetto xvi e, dopo gli interventi del professor Seyyed Hossein Nasr e del Grand Mufti Mustafa Cerić, ha parlato al gruppo.

Tutti i presenti hanno espresso soddisfazione per i risultati del seminario e la loro aspettativa di un dialogo più proficuo.

## **Chrétiens et musulmans, partenaires actifs dans les sociétés européennes**

### **Conférence européenne christiano-musulmane Bruxelles-Malines Mardi 21 octobre 2008**

Mesdames, Messieurs,

Je suis très heureux de participer avec vous à cette Conférence européenne christiano-musulmane. Le thème retenu et les points abordés me paraissent d'une grande actualité, que ce soit la place des religions en Europe, leur inscription dans la société civile, les relations de ces religions entre elles, l'apport du dialogue interreligieux et du partenariat actif des religions au sein des sociétés européennes.

Je suis cependant quelque peu inquiet devant l'amplitude du thème, tant les situations en Europe sont diverses, les statuts des religions différents, et les relations entre les croyants des grandes religions contrastées. La réflexion devient particulièrement complexe si on intègre dans notre analyse des pays ou des régions d'Europe comme la Bosnie-Herzégovine ou le Kosovo, qui ne font pas encore partie de l'Union européenne.

Mon ambition, ce matin, n'est pas de vous faire un rapport exhaustif sur la situation européenne mais de dégager quelques points de réflexion susceptibles de nourrir un échange entre nous. Vous ne vous étonnerez pas que je fasse parfois plus référence à l'Eglise catholique à laquelle j'appartiens et à la situation française qui m'est davantage familière.

## **I – LES CARACTERISTIQUES DES SOCIÉTÉS EUROPÉENNES**

Être citoyen d'Europe et homme de foi se vit aujourd'hui au sein des sociétés européennes dans un contexte particulier. Celui-ci me paraît marqué par trois facteurs :

### **1) Le pluralisme religieux**

Nous sommes dans des sociétés qui voient une cohabitation d'Eglises diverses (protestantes, catholique, orthodoxes, anglicane, présence d'Eglises orientales en diaspora..) mais aussi de religions diverses : christianisme, islam, judaïsme, bouddhisme, religions d'Extrême Orient, religions traditionnelles africaines. Chaque grande religion a quitté l'aire géographique qui l'a vue naître et est devenue mondiale. La mobilité, les migrations, la mondialisation de la communication médiatique ont contribué fortement à cette mondialisation des religions. Cela amène chaque religion à se situer par rapport aux autres et parfois, si telle religion est majoritaire (en nombre ou en impact historique) à s'ajuster avec d'autres religions minoritaires. La question qui se pose pour beaucoup : comment vont vivre ces religions entre elles dans le même espace national ? Dans le même espace européen ? Vont-elles contribuer à la paix et à l'entente sociale ou au contraire vont-elles alimenter des foyers d'intolérance et d'absolutisation des conflits ?

L'Islam aujourd'hui est très implanté dans la plupart des pays européens. Il a apporté au cours de l'histoire sa contribution à la société européenne (cf. en Espagne, en Andalousie.) Son enracinement est ancien dans certains pays européens (Bosnie-Herzégovine, Albanie...). Chez d'autres, il est plus récent car lié à des migrations du siècle dernier. Cette présence s'accompagne de toute une mémoire historique qu'il faudra gérer, guérir, ou en tout cas revisiter : mémoire des invasions arabes, barbaresques et turques (La victoire de Lépante ou l'arrêt des turcs près de Vienne), mais aussi

mémoire des colonisés et des colonisateurs (en particulier pour tous ceux qui viennent des pays du Maghreb ou de l'Afrique noire)

## **2) La neutralité religieuse et philosophique de l'Etat**

Je sais bien qu'il y a en Europe des pays où l'Etat se reconnaît officiellement lié à une Eglise (Eglise anglicane en Grande-Bretagne, Eglise catholique à Monaco, Eglise luthérienne en Norvège..) Mais, de plus en plus, les Etats en Europe – et la tendance se renforce- se veulent neutres confessionnellement. Ils ne veulent pas imposer les vues d'une Eglise, d'une religion ou d'une philosophie. Ils s'interdisent toute ingérence dans la vie des cultes et demandent aux cultes de respecter l'autonomie du domaine qui est le leur. Cela devrait normalement éviter toute instrumentalisation de la religion par l'Etat. Cette neutralité de l'Etat s'accompagne la plupart du temps d'un désir de traiter les Eglises ou les religions sur un pied d'égalité. Toutes ont à ses yeux les mêmes droits et les mêmes devoirs.

On a pu parler aussi de laïcité de l'Etat, mais ce mot, difficile à traduire dans un certain nombre de langues européennes, me paraît plutôt délicat à manier et je ne l'emploierai que rarement ici. Par contre, je parlerai de neutralité bienveillante ou de neutralité hostile.

La neutralité bienveillante est celle d'un Etat qui prend en compte comme une composante importante de la vie en société la dimension sociale des religions. Cet Etat entretient des liens avec chacune d'entre elles et veille à ce que la liberté religieuse et tout particulièrement la liberté de culte soient effectives pour toutes. Je signale à ce propos qu'une telle prise en compte des religions par l'Etat est facilitée par la clarté de la représentativité de chaque religion. Il faut à l'Etat des interlocuteurs qui représentent « leur culte » et soient habilités à parler en son nom. Il vaut mieux d'ailleurs que ce culte se donne à lui-même son propre organisme représentatif plutôt que de se le laisser imposer par l'Etat. Car la tentation peut être forte pour celui-ci d'instrumentaliser l'instance mise en place par lui.

Les Eglises et les religions pourront avoir un statut de droit public, de culte reconnu, de culte reconnu dans le cadre d'un concordat. D'autres seront de droit privé, non reconnu officiellement, mais un patrimoine immobilier cultuel leur sera affecté ou bien la présence d'aumôneries dans des lieux publics (lycées, hôpitaux, prisons, armée) leur sera autorisée (en France).

La neutralité hostile sera celle d'un Etat qui ne veut pas connaître les religions (celles-ci entrent alors dans le domaine commun des associations) et ne reconnaît que des « citoyens ». On pense dans cette perspective que l'unité d'une nation ne peut se faire que si l'on demande à chaque individu de séparer en lui appartenance citoyenne et appartenance religieuse.

La plupart des Etats veulent avoir des relations aux Eglises et aux religions, mais il nous faut remarquer que la sécularisation qui marque nos sociétés européennes pousse de plus en plus à la privatisation des religions, à leur effacement social et à la grande discrétion dans leurs manifestations publiques. Les religions risquent ainsi d'être enfermées dans le pur domaine des convictions intimes des individus. D'autant plus que l'individualisme qui marque notre société occidentale renforce ce phénomène.

## **3) le fonctionnement démocratique**

La plupart des régimes européens sont des régimes démocratiques. Cela veut dire que les lois de l'Etat sont votées par une représentation populaire désignée à partir d'élections libres et transparentes. Ces lois sont encadrées par une constitution et par la reconnaissance de l'autorité

fondatrice des droits de l'homme. Dans les divers pays démocratiques européens s'opère une distinction entre lois religieuses et lois civiles. En effet, dans une société pluraliste, une religion ne doit pas vouloir imposer sa propre loi religieuse à l'Etat ou à l'ensemble de la société (cf. pour des catholiques, les différences entre le Droit civil et le Droit canonique). Parfois, les droits du croyant ou du citoyen sont volontairement limités par l'Etat ou par la législation du pays (cf. l'interdiction pour des prêtres d'enseigner dans les établissements scolaires publics du premier et du second degré, en France) Entre l'Etat et l'Eglise catholique en France, un accord a été trouvé, de fait, sur beaucoup de questions touchant l'observance de prescriptions religieuses dans la vie civile. Il s'agit d'accords empiriques. Sur certains points, il y a eu acceptation (par exemple, le statut d'« association diocésaine » au lieu d'association cultuelle), sur d'autres refus (obligation du mariage civil avant la célébration du mariage religieux). Notons que si les lois de séparation des Eglises et de l'Etat ont été ressenties durement par les catholiques comme une rupture unilatérale et une spoliation, toute la jurisprudence qui a suivi est allée dans le sens d'une facilitation de la liberté de culte. L'acte le plus significatif d'une démarche de ce type se trouve dans les accords Ceretti-Poincaré des années 1921-1923 sur le statut des Associations diocésaines (dont la structure hiérarchique a été reconnue comme ne s'opposant pas à la loi de Séparation).

Je crois qu'il y a dans cette inscription sociale des religions un inévitable empirisme qu'il faut accepter.

Je note à ce propos que l'inscription de l'Eglise catholique dans ces données nouvelles marquées au coin par la modernité, n'a pas été toujours facile en France et qu'il lui a fallu du temps pour s'effectuer. En effet, il a fallu près d'un siècle pour que l'Eglise catholique se trouve relativement bien dans un régime de séparation aménagée. (Statut du patrimoine immobilier des églises et des cathédrales, reconnaissance d'aumôneries, création d'une instance de dialogue Eglise catholique-Etat). Par contre, il y a un point qui reste bloqué, c'est celui des interdictions de toute subvention publique à un organisme culturel ou à une manifestation culturelle.

Je voudrais malgré tout souligner que cet ajustement de l'Eglise catholique à la société moderne marquée par la neutralité de l'Etat n'a pas résulté d'une simple capacité d'adaptation mais s'est accompagné d'un travail de réflexion théologique fondamentale qui a abouti à l'enseignement du Concile Vatican II. Je pense, en particulier, au Décret sur *la Liberté religieuse* et au passage de la Constitution *Gaudium et Spes* sur l'autonomie respective de l'Eglise et de l'Etat (n° 76). Je ne crois pas que les croyants des autres religions puissent s'insérer dans les sociétés européennes sans faire à leur tour un travail analogue, sans revisiter leurs sources, l'accès à ces sources et toute leur tradition.

## **II – CHRETIENS ET MUSULMANS, PARTENAIRES ACTIFS**

Chrétiens et musulmans sont appelés à devenir de plus en plus des partenaires actifs dans les sociétés européennes. Dans quels domaines ?

### **1) Dans la défense de la liberté religieuse et de la liberté de conscience**

Il est dans la nature de l'homme de chercher la vérité, de s'ouvrir à une transcendance. Cette recherche ou cette ouverture ne peuvent être que libres. Cela implique aussi la liberté de croire, d'exprimer sa foi, de la célébrer, de l'enseigner et de la manifester. Dans le cadre du respect de l'ordre public, l'Etat doit, non seulement ne pas mettre d'entrave à cette liberté, mais veiller à ce que tous puissent exercer ce droit à la liberté religieuse. Rappelons que la liberté religieuse a une dimension sociale. Elle implique une vraie liberté de culte (construction de mosquées, liberté

d'association et d'organisation interne, gestion de leurs propres ministres, enseignement, activités caritatives ou de solidarité, choix donné aux familles concernant l'enseignement de leurs enfants...) Les chrétiens ont besoin de souligner tout cela devant des opinions publiques qui ne sont pas acquises à cette façon de voir.

Cette liberté religieuse implique le respect de la liberté de conscience : possibilité d'adhérer librement à une religion ou de la quitter. C'est une question sensible dans l'Islam pour bon nombre de musulmans. Mais je crois qu'une pleine intégration dans les sociétés européennes implique cette liberté. Respecter la liberté de conscience de celui qui quitte sa religion n'implique pourtant pas qu'on approuve le choix qui a été fait par lui.

## 2) Dans le refus de l'exclusion

Un des dangers pour l'insertion des musulmans en Europe, c'est la situation dans laquelle se trouvent un certain nombre d'immigrés, de familles issues de l'immigration ou de jeunes de la 2<sup>o</sup> ou de la 3<sup>o</sup> génération : constitution de cités ou de quartiers ghettos, échec scolaire, chômage, sentiment de ne pas avoir de place ni d'avenir dans la société, rancœur et violence vis-à-vis de cette société qui ne semble pas si juste que cela et d'un Etat policier qui ne paraît lui non plus pas si « neutre » que cela. L'Islam pourra paraître alors comme celui qui donne à ces jeunes une identité et une fierté que la société ne leur donne pas. Ce sont les courants les plus conservateurs ou les plus anti-occidentaux qui risquent d'être choisis et les communautés musulmanes peuvent être tentées de se constituer en contre-société. On s'enferme alors, de façon quasi schizophrénique, dans des représentations religieuses d'une cité musulmane idéale à mille lieues du réel et de ses potentialités. Ce qui peut amener des phénomènes de rejet radical de l'Occident dans les populations musulmanes et un rejet analogue des musulmans dans les populations européennes non-musulmanes. Il y a tout un travail à faire en partenariat (y compris avec d'autres acteurs sociaux et avec des politiques) pour prévenir les explosions qui peuvent se produire dans ces situations génératrices de violence et pour faire sortir de ces situations d'exclusion.

## 3) Dans la promotion d'un vrai service de l'homme

- Dans des sociétés en voie de sécularisation de plus en plus rapide, qui risquent de rejeter toute transcendance, chrétiens et musulmans, croyants et citoyens doivent témoigner ensemble que l'homme ne vit pas seulement que de pain et qu'il ne se réduit pas à un être de pure consommation. Ils témoignent que l'homme ne se trouve vraiment lui-même que dans une **relation à un autre, Dieu**, un Dieu qui se révèle à lui et veut entrer en relation avec lui. Cela touche, non seulement la foi personnelle, mais aussi l'expression sociale de cette foi (Cela renvoie à ce que j'ai dit plus sur la défense de la liberté religieuse et de la liberté de culte).

- Chrétiens et musulmans peuvent se retrouver pour défendre ensemble **un certain nombre de valeurs humanistes** : l'importance donnée à la famille, le respect de la dignité de l'homme dans toutes les situations de sa vie, la justice sociale, l'attention à l'environnement et à un développement durable, le refus d'une gestion purement sécuritaire des phénomènes migratoires, l'éducation, la paix sociale et la paix dans le monde. Face à un affaiblissement des repères éthiques en Occident, chrétiens et musulmans ont aussi des choses à dire. Je voudrais relever enfin tout le travail de pacification sociale, d'entraide mutuelle, qui peut se faire dans des cités ou des quartiers, dits parfois difficiles, quand des croyants des différentes religions, avec des hommes de bonne volonté, se mettent ensemble et collaborent pour relever le défi du vivre ensemble.

## 4) Dans le dialogue des cultures

Dans une société pluraliste où se côtoient diverses cultures, des groupes divers ayant eu un passé conflictuel entre eux ou ayant aujourd'hui des intérêts divergents, la question qui se pose est celle du lien social. Comment habiter ensemble le même pays, la même Europe ? On a besoin pour cela de compréhension, de dialogue, de découvertes des différentes cultures, de guérison des mémoires, d'estime mutuelle ou de combats menés ensemble contre toute forme d'exclusion ou d'expression de racisme. Cela appelle œcuménisme et dialogue, dialogue culturel ou interreligieux.

Ce dialogue entre croyants peut prendre des formes différentes :

- dialogue dans la vie quotidienne avec ses multiples occasions d'échanges et de rencontres.
- dialogue social ou dialogue sur des questions de société (sur les problèmes posés par une intégration dans des pays européens, dans ce qui est appelé aussi : « l'Occident »).
- dialogue de croyants sur leur expérience spirituelle (la prière, la lecture d'un texte sacré, la communauté, la solidarité appelée par la foi...)
- dialogue proprement théologique au niveau de nos représentations religieuses et de leur conceptualisation.

Je crois que ce dialogue est très important dans nos différents pays. Mais il l'est encore plus pour la vocation et la mission de l'Europe.

En effet, l'enjeu de l'aventure de l'union des peuples d'Europe n'est pas que commercial ou économique. Il est au service des hommes et de la paix dans le monde. La réconciliation entre les peuples d'Europe, après trois guerres terribles, dont deux mondiales, vient nous dire qu'en aucun cas la guerre est la bonne voie pour résoudre les conflits, que la fatalité de conflits ancestraux peut être combattue et que la réconciliation entre les peuples est possible. L'Europe ne peut vraiment en témoigner que si elle-même montre sur son territoire que la paix et la réconciliation sont à l'œuvre. Les Eglises et les religions qui, dans cette Europe-même, ont été source de conflits ou de violence au cours de l'histoire, doivent elles aussi montrer qu'elles sont aujourd'hui des facteurs, de rapprochement, de compréhension mutuelle, de dialogue et de paix. Elles doivent préciser aussi à quelles conditions un tel changement de relations entre croyants est aujourd'hui possible. Mission de l'Europe, œcuménisme, dialogue interculturel et dialogue interreligieux sont donc beaucoup plus liés qu'on ne croit. Sur cet horizon européen, le partenariat chrétiens-musulmans, mais aussi le partenariat musulmans-chrétiens-juifs, s'avère plus nécessaire que jamais.

## **5) Dans la promotion mondiale de ces valeurs humanistes**

L'intégration des communautés religieuses en Europe est avant tout une affaire de confiance. Peut-on faire crédit aux discours des religions en situation minoritaire ? La réponse est sans hésiter affirmative si ce sont les mêmes discours qui sont tenus, les mêmes droits promus, quand elles sont en situation majoritaires. Si ce n'est pas le cas, la réponse sera plus réservée. On doutera de leur sincérité et de leur conversion à la pratique démocratique.

L'arrestation d'une femme portant dans son cabas quelques bibles peut faire douter de la pleine liberté de religion et de la pleine liberté de culte en Algérie. La difficulté pour des chrétiens (philippins par exemple) en Arabie saoudite de pratiquer leur religion n'est pas sans poser question... Le 24 septembre dernier, le patriarche Bartholomée confiait : *« A Constantinople, nous sommes une très petite minorité chrétienne, et en tant que citoyens turcs, nous remplissons entièrement nos obligations envers l'Etat. Seulement nous ne sommes pas systématiquement traités comme la majorité musulmane. Nous avons l'impression d'être une classe inférieure de citoyens, ce qui est particulièrement difficile à vivre »*.

On a parfois parlé de besoin de réciprocité. Je ne sais pas si le terme est tout à fait adéquat. Mais on voit bien ce qui est derrière, ce qui est en jeu : à savoir, la crédibilité du discours tenu. Car, on ne

peut revendiquer la pleine liberté religieuse ici et la restreindre là-bas. D'autant plus, que nous sommes dans un contexte où l'antisémitisme et l'islamophobie sont encore très présents. Sur ce point, la mondialisation opérée par les médias a un effet immédiat sur les esprits. Ce qu'on voit vivre là-bas va conditionner ce qu'on est appelé à vivre chez soi. Je sais bien que les choses sont très complexes sur les plans politiques et culturels. Il ne faut pas confondre islam et pratiques étatiques. Et il est évident qu'on ne peut pas forcément attendre un changement de comportement et des représentations des états et des peuples du jour au lendemain. Mais on a besoin de sentir qu'il y a un vrai partenariat entre musulmans et catholiques en Europe pour promouvoir mondialement quelques-unes de ces valeurs humanistes qui nous paraissent fondamentales. Il ne s'agit pas ici de redonner vie à un eurocentrisme mais de témoigner ensemble du fondement transcendant de ces valeurs.

Claude GEFRE, s'adressant au Groupe de Recherches Islamo-chrétien, à Rabat, le 25 avril dernier, disait justement sur ce point: « *Le fondement immédiat des droits de l'homme, c'est un certain consensus sur la dignité inviolable de la personne humaine. Mais la violation permanente des droits de l'homme tendrait à démontrer qu'il faut faire appel à un fondement plus radical. L'expérience du cruel XXème siècle qui vient de s'achever nous invite à méditer sur la fragilité de la conscience humaine laissée à elle-même. Le fondement radical de la dignité de la personne humaine est posé avec la révélation biblique sur la création de l'homme à l'image de Dieu. C'est là un héritage commun à la Bible et au Coran. C'est parce que l'homme est créé à l'image de Dieu que la vie de tout être humain, aussi quelconque soit-il, revêt un prix sacré. Ainsi, même si le christianisme et l'Islam n'ont pas la prétention de présenter une alternative sociale et politique, leur contribution à la construction d'une Europe plus fidèle à sa vocation propre est d'une importance décisive. Face à une culture dominante qui risque d'abîmer l'homme, elles peuvent exercer un rôle de contre-culture. Et plus généralement, elles ont vocation pour adresser à l'ensemble de la communauté internationale un avertissement prophétique alors que nous sommes toujours confrontés aux injustices structurelles d'un monde qui obéit à la seule loi du profit.* »

Puisse cette conférence européenne, qui vient dans le prolongement de plusieurs autres, contribuer à renforcer cette conviction de l'absolue nécessité de ce partenariat musulmans-chrétiens en Europe !

Cardinal Jean-Pierre RICARD  
Archevêque de Bordeaux  
Vice-Président des Conférences  
Episcopales d'Europe

#### 7) ADISTA- SE I NOSTRI VALORI DIVENTANO IDOLI.

##### UNA RIFLESSIONE BIBLICA DELLE REALTÀ CRISTIANE DI MESSINA

DOC-2226. MESSINA-ADISTA. Viviamo in un tempo in cui vengono negati a milioni di persone i più elementari diritti umani, in cui ci si trincerava nella difesa a oltranza di uno stile di vita che si fonda sullo sfruttamento della metà più povera della Terra, in cui viene rifiutato asilo e conforto a quanti, in fuga dalla fame e dalla guerra, bussano alle nostre porte; un tempo in cui si cerca, e a volte si ottiene, “copertura sacrale” per tali comportamenti, in cui la religione, invece di educare ad una visione che oltrepassi l'egocentrismo, “finisce per rafforzarlo rendendolo quasi di ‘diritto divino’”. È a partire da queste considerazioni che un folto gruppo di realtà di Messina (l'Azione Cattolica, l'Associazione Ecumenica Segretariato Attività Ecumeniche, la Parrocchia di San Luca, la Cattedra di Filosofia Teoretica dell'Università di Messina, la Comunità di S. Egidio, il Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale, l'associazione Nuovi Orizzonti e l'associazione Terra e Cielo) ha deciso di dedicare la seconda edizione de “La Bibbia sulle strade dell'uomo” - una due

giorni di riflessione biblica svoltasi il 13 e 14 novembre scorsi presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Messina - alla figura di Abramo e in particolare al passo della Genesi "In Te saranno benedette tutte le famiglie della Terra" (lo scorso anno era stato invece approfondito il tema "Anche voi siete stati stranieri. La Chiesa dalla parte dei poveri"; v. Adista n. 92/08).

Abramo, come ha sottolineato nel suo intervento Silvia Geraci, ricercatrice presso la Cattedra di Filosofia Teoretica dell'Università di Messina, è "un monoteista che non è ancora di nessuna religione, ma che insegna cosa voglia dire accogliere, in nome del Dio Uno, ogni uomo nella sua unicità e cosa voglia dire accogliere, in nome del Dio che resta straniero, ogni uomo nella sua estraneità". Ricordando il teologo francese Louis Massignon, la Geraci ha sottolineato la necessità di tornare ad Abramo con tanta più forza "quanto più il caso è disperato": "Non è forse Abramo il primo a sperare contro ogni speranza, a sperare l'impossibile, a credere alla Promessa dell'incredibile? E cos'è l'impossibile oggi se non la speranza di sottrarre l'eredità dei monoteismi al deserto di un'ostilità globale, per riaffermarla in favore di un'o-spatialità globale?".

Pochi, rudimentali e poveri gli strumenti a nostra disposizione per far sì che la benedizione che tramite Abramo si stende su tutte le famiglie della Terra non sia smentita: "i nostri gesti quotidiani, le nostre parole, il nostro modo di intrecciare gesti e parole con quelle degli altri", il dialogo, insomma, "tra esseri umani, nazioni e religioni", come ha sottolineato nel suo intervento Gabriella Caramore, conduttrice e curatrice della trasmissione radiofonica Uomini e Profeti. Il dialogo è infatti "il luogo della negoziabilità dei conflitti", "pratica quanto mai difficile. Non solo perché viviamo in un mondo in cui la relatività delle situazioni pone su uno stesso territorio, in uno stesso Paese, dentro una stessa città, visioni differenti dei valori", ma anche perché "parliamo dei nostri valori come se fossero degli idoli. Dimenticando che siamo chiamati in primo luogo a vivere la nostra condizione di creature in cerca, sempre, di una verità che ci sta davanti, mai a imporre agli altri la nostra verità, come se davvero l'avessimo trovata. Noi non abbiamo la verità. Noi non siamo la verità. Solo sapendo questo possiamo sperare di fare un po' di verità".

Di seguito l'intervento, non rivisto dall'autrice, di Gabriella Caramore e il documento conclusivo della due giorni di riflessione biblica. (ingrid colanicchia)

LA LINGUA DEI FIGLI DI ABRAMO: QUALE DIALOGO È POSSIBILE? di Gabriella Caramore

Preludio

"In te saranno benedette tutte le famiglie della terra" (Genesi 12,3)

Questo versetto che pone Abramo, dopo l'ordine impartitogli dal Signore di lasciare la sua casa e di andare verso un paese ignoto (Genesi 12,1), come inizio di una benedizione di tutte le famiglie della terra" sembra quasi fare da bilancia al gesto di condanna del Signore nei confronti dei costruttori di Babele (Genesi 11.1-9), nella forma della confusione e della dispersione. Qui sembra prefigurata un'armonia di tutti i viventi: la possibilità di una vita comune, di una condivisione di bene e di senso, nel dolore e nella gioia, vissuti insieme, partecipati. Ma la realtà non è questa. Non è mai stata questa nella storia umana. Tutte le famiglie della terra sembrano essere maledette più che benedette. Le famiglie sono il luogo meno "familiare" che esista sulla terra: sia al loro interno - da sempre, l'odio fraticida divide, annienta, uccide -; sia nella loro relazione reciproca - le "famiglie", le etnie, le comunità, le nazioni, più che essere ospitali, sono ostili, rivali, nemiche.

Ma quella benedizione che tramite Abramo si stende su tutte le famiglie della terra non può essere smentita dalle sue stesse smentite. Cioè, il fatto che tutto stia a indicare che le famiglie sono più luoghi di disaggregazione che di aggregazione, di maledizione che di benedizione, non significa che quella benedizione non riuscirà mai a raggiungerci. Ciò che appare come altamente improbabile non è impossibile. È proprio della vita umana saper accogliere l'impossibile e renderlo possibile. Ma certo dobbiamo preparare la strada alla possibilità dell'impossibile. Dobbiamo scavare a mani nude

il terreno roccioso e duro della inattuabilità per provare a far nascere l'improbabile. Quali strumenti abbiamo per fare questo? Non abbiamo grandi strategie, non grandi disegni. Abbiamo pochi, poveri, rudimentali arnesi. I nostri gesti quotidiani, le nostre parole, il nostro modo di intrecciare gesti e parole con quelle degli altri. Questo è il dialogo. Tra esseri umani, tra nazioni, tra religioni.

Ma il "dialogo" è certamente una parola deprezzata. Che risuona ormai quasi priva di senso. Tempo fa, alla domanda su quali fossero le parole o le formule linguistiche che più lo infastidivano, lo scrittore Carlo Fruttero ha risposto: la parola "dialogo". Non gli si può dar torto, perché "dialogo" è una delle tante parole che è stata svilita, per l'uso improprio, vago o strumentale, che ne è stato fatto. Allo stesso modo della parola "libertà", della parola "amore". Tutte parole che dovremmo pronunciare con "timore e tremore", e invece ne abbiamo fatto una "scolastica", una "vulgata", quando addirittura non ne abbiamo capovolto il significato. Usiamo la parola "amore" per indicare un tiepido sentimento di condiscendenza; usiamo la parola "libertà" per imporre sugli altri il nostro arbitrio; usiamo la parola "dialogo" per promuovere accordi nei quali cerchiamo soprattutto di salvaguardare noi stessi.

Ma "dialogo" è - certamente - altro da questo. Molto al-tro. E in primo luogo gli va riconosciuta una priorità nella costituzione dell'umano.

Il dialogo: una "casa di parole"

Il dialogo, lo scambiarsi parole - e prima ancora, suoni, gestualità, affetti, espressioni del volto, contatti - è costitutivo della creatura umana. Fin da subito. Fin dall'infanzia. E poi, nel farsi adulti dell'uomo e della donna. Senza dialogicità non vi è sviluppo. Senza parole, il bambino muore. Ma anche la coscienza muore. Anche senza gesti che creino re-lazione il bambino muore, e la coscienza muore. Diciamo, sovente, che la parola è ciò che caratterizza l'essere umano, ciò che lo fa uomo e donna distinto dall'animale, nella sua crescita, nella sua intelligenza, nella sua libertà. nella sua capacità di creare, di essere, di amare. Ma la parola non è nulla, è puro fiato di voce, se non è scambiata. Se non è ascoltata e accolta. Se non è assimilata, trasformata, e di nuovo pensata, pronunciata, offerta. Non è nulla se non è nella dinamica dello scambio. Che può essere anche silenzioso, anche interiore, anche muto. Ma la creatura umana è tale solo perché la sua parola è capace di essere in relazione. Anzi, è relazione. Per questo il dialogo è modalità fondamentale della creatura umana. L'essere umano è una creatura in relazione. Non può sussistere senza relazione.

Se è vero il verso fin troppo citato di F. Hölderlin, "Noi siamo dialogo. E possiamo ascoltarci a vicenda", potremmo arrivare a sostenere per paradosso, ma neppure tanto, che, forse, è addirittura preferibile un dialogo generato dall'odio (non l'odio, ma la rabbia), ma un dialogo vero, cercato, voluto, gridato, piuttosto che un finto dialogo, tiepido, convenzionale, che non produce nessuna relazione, che non opera nessuna trasformazione, che lascia le cose come stanno. È vero che nell'esplosione dell'odio violento molti delitti si compiono troncando ogni possibile relazione. Ma quanti altri delitti maturano all'ombra dell'indifferenza, dell'esclusione della parola, di uno sguardo che scivola sopra senza vedere, di un mancato ascolto.

Ogni vita, potremmo dire, è una casa di parole, costruita insieme a qualcun altro: alle persone più vicine, all'inizio; poi alle persone incontrate fuori dalla famiglia; poi alle voci ascoltate nei libri, nelle comunità di studio, o religiose, o di lavoro, o di appartenenza politica, sociale. Mattone su mattone, pietra su pietra, parola su parola, non necessariamente la nostra costruzione ha come esito una torre di Babele. Non siamo destinati a Babele. Quella che potremmo costruire è invece una "dimora del linguaggio" - aperta, mobile, dinamica - dentro la quale strutturare il nostro corpo, la nostra persona. Anche noi siamo strutturati come linguaggio. Non soltanto i nostri sogni.

In questo senso la modalità dialogica precede ogni forma comunitaria, ogni "famiglia", ogni polis, ogni ethos. Perché è costitutiva di quel soggetto umano sul quale si fonda ogni possibile comunità,

famiglia, polis, ethos. Per questo, però, occorrerebbe che ogni comunità si facesse, in primo luogo, custode della capacità di dialogare - ascoltare, elaborare, rispondere - di ogni singola creatura. Per farla crescere accogliente e non arrogante: consapevolmente agente e non irresponsabilmente passiva; libera e non compiacente. Per questo ogni creatura dovrebbe fare "esercizio" di dialogo ("ascesi", vorrei dire), educandosi ad essere relativa nel pensare e assoluta nel cercare; amante nell'ascoltare e amichevole nel dire; fiduciosa nell'ospitare e esigente nell'esprimersi. L'educazione al dialogo non andrebbe pensata come una esposizione delle proprie opinioni, ma come un processo di crescita del pensiero, di maturazione, di scambio. In un certo senso, si potrebbe dire, estremizzando, come una educazione alla labilità, se per labilità non si intende una bassa qualità morale del desiderio, ma una disponibilità al mutamento, una passione della trasformazione, una tensione al continuo apprendimento.

È qui che si iscrive, credo, la dimensione del dialogo come modalità della polis, come qualità dell'umano che vive in comunità con altri, che vive in reciprocità, che vive nella collettività, nel mondo. Ecco che il dialogo, premessa necessaria per la crescita della condizione umana, sembrerebbe anche lo strumento perfetto per far cessare ogni conflitto. Ma non è così. O almeno non è automaticamente così. (...).

## Il dialogo dei conflitti

Anzi, a volte, la pratica dell'incontro, dello scambio di gesti e di parole, si tramuta in scontro. Si ergono muri di incomunicabilità, di divisioni, di ostilità. L'ethos, si sa, è il luogo dell'umano abitare. Ma in questo luogo abitano soggetti diversamente pensanti, diversamente presenti sull'ordito della storia. Ciascuno di questi soggetti è depositario di valori diversi, che da sempre hanno accompagnato la storia dell'umanità. Ma non possiamo nasconderci che questi valori non sono affatto assoluti, immobili nel tempo, identici nello spazio. Sono mobilissimi, invece. Fluidi. Discontinui. E, spazialmente, difformi, non riconducibili, talvolta, gli uni agli altri. L'ethos si trasforma nel tempo. È ancorato alla storia. Ma la storia non ha gli stessi tempi ovunque. Qua presenta una accelerazione. Là un ritardo. In qualche luogo una compresenza di ritardi e accelerazioni. Per questo, vi è conflitto. Per questo lo spazio dell'ethos, e del dialogo che lo accompagna, spesso è uno spazio tragico. Apparentemente senza soluzione. Come facciamo a dialogare con chi non vuole saperne di dialogare con noi? Quali parole ci scambieremo? Come facciamo a dialogare con i genitori di Iina? Come faccio a dialogare con un palestinese se sono un israeliano a cui i palestinesi hanno ucciso il figlio? Come faccio a dialogare con un israeliano se sono un palestinese a cui hanno strappato la casa e tolto l'acqua, e impedito l'accesso al mio luogo di lavoro? Come dialoghiamo con chi sta pervertendo ogni giustizia e democrazia in Italia? Come dialoghiamo con il mafioso convinto della sua arroganza assassina? (...).

Ma proprio per questa tragicità nel conflitto di valori - ripeto: l'ethos è uno spazio tragico - "agganciare" i valori stessi, che sono mutevoli e transitori, all'unica cosa che possiamo immaginare come eterna e ferma in se stessa, che è Dio, significa soltanto alimentare equivoci, creare confusione (nel migliore dei casi), promuovere l'arbitrio.

Potremmo fare molti esempi sulla transitorietà dei valori etici. Il comandamento: "Non uccidere", ad esempio, ieri implicava un divieto meno restrittivo rispetto a quello che oggi sentiamo come eticamente vincolante. O il comandamento "Non commettere adulterio" che, quando si afferma, non tiene conto - inevitabilmente - della parità di diritti e doveri tra l'uomo e la donna. Nessun valore, se non considerato astrattamente, è assoluto. Per questo pensare che ci siano "Valori non negoziabili" è una contraddizione in termini. Perché ci sono valori diversi. E dunque dobbiamo

"negoziare". I nostri valori sono tutti relativi. Solo Dio, se c'è, è assoluto. Ma Dio è Dio. E noi siamo creature. E nemmeno il nostro modo di pensare Dio è assoluto. Anche le forme della fede sono cambiate nel corso dei secoli e nelle diverse circostanze storiche. Il nostro modo di vivere la fede non è quello di un cristiano di epoca apostolica, ma neppure quella di un cristiano medioevale, e neppure quella di un nostro contemporaneo che vive a Basilea o a Mosca, per non dire in Uganda o in Patagonia. Ciascuno di noi vive diversamente la fede. E dunque che cosa ci può essere di assoluto nelle nostre povere vite se neppure la fede lo è?

Il dialogo è proprio il luogo della negoziabilità dei conflitti. Pratica quanto mai difficile. Non solo perché viviamo in un mondo in cui la relatività delle situazioni pone su uno stesso territorio - in uno stesso Paese, dentro una stessa città - visioni differenti dei valori. Ma anche perché ciascuno di noi fa fatica a trovare un accordo tra le situazioni nuove, a cui ci sottopongono le trasformazioni della tecnica o quelle della storia, e i "valori" che, appunto, consideriamo imm modificabili solo perché, per inerzia, non li sottoponiamo allo stesso vaglio della critica cui abbiamo sottoposto i processi della storia, e quelli delle scienze e della tecnologia. Parliamo dei nostri valori come se fossero degli idoli. Dimenticando che siamo chiamati in primo luogo a vivere la nostra condizione di creature in cerca, sempre, di una verità che ci sta davanti, mai a imporre agli altri la nostra verità, come se davvero l'avessimo trovata. Noi non abbiamo la verità. Noi non siamo la verità. Solo sapendo questo possiamo sperare di fare un po' di verità.

Siamo chiamati a dialogare, cioè a costruire, passo passo, una "casa comune" di parole in cui cercare un accordo il meno doloroso possibile per tutti tra posizioni diverse. Cercando di convincere, ma non di vincere. Mettendo da parte i grandi principi, anche quelli religiosi, per trovare un'intesa il più rispettosa possibile della vita quotidiana di ciascuno (noi compresi), della sua libertà, della sua crescita, della sua autonomia. Data la grande tensione esistente oggi sul terreno sociale, non possiamo attenderci risultati strepitosi. Ma dobbiamo pur tentare, senza volerci fare legge agli altri, senza lasciare che altri si facciano legge a noi. Cercando di comporre i conflitti inevitabili, di stabilire patti, di stringere convenzioni, sapendo che anche queste saranno provvisorie, non immutabili, non perenni.

Per fare questo nella maniera più incruenta possibile non abbiamo che le parole: le parole da far scorrere tra noi, da cui farci attraversare, da gettare come ponti, da varcare come porte, da percorrere come strade. Noi. Dialoganti, con parole che diano frutti.

## Il dialogo oltre il dialogo

Il problema è se e in che modo le cosiddette "religioni" possono contribuire a rendere il dialogo fecondo per una vita condivisa.

Io credo che in primo luogo le religioni dovrebbero aver cura di non essere ingombranti con i loro bagagli dottrinari. Non ne ha bisogno nessuno. Né i fedeli, che si sentono ricacciati indietro rispetto al vissuto della loro fede, rispetto al lavoro critico, fatto in questi anni, di riappropriazione della Bibbia, di messa in questione di dogmi immobili nel tempo. Né i "diversamente fedeli", che di fronte alla dottrina che si erge si sentono invitati a rinchiudersi nelle loro specifiche dottrine, magari scambiando per affermazioni di fede quello che è solo bagaglio ideologico e culturale. E tanto meno gli "infedeli", che si sentono istigati, quasi, a contrapporre la loro semplice umanità senza dogmi alla freddezza siderale di tanto linguaggio ecclesiastico.

In secondo luogo, accettare di avere visioni relative e provvisorie: nessuno ha il monopolio sul modo migliore di affrontare la vita e la morte, di dirimere i conflitti familiari, le questioni sociali, l'educazione dei giovani. C'è chi può avere una maggiore o minore tradizione al riguardo. Ma nessuno ha il diritto esclusivo alla verità. Né sulla vita. Né sulla morte. E neppure su Dio. Nessuno possiede la vera interpretazione e la vera dottrina. Nessuno può dire in quali altri modi Dio si sia rivelato ad altri uomini o abbia preferito non rivelarsi.

Farsi poi luogo in cui anche altri possano abitare. Farsi portatori di un'istanza di laicità - nelle città, nelle case, nelle scuole, anche nelle chiese - perché solo così non si tradirà la vocazione di "cattolicità" che ogni tradizione religiosa rivendica. Accettare la relatività della propria posizione rispetto agli altri non significa affatto, come sa chi ha una fede, ma anche solo una convinzione o una passione, rinunciare alla propria dedizione a quella fede, a quella certezza, a quella passione. Semplicemente, riconoscere che anche altri possono avere - a pari titolo - una fede, una convinzione, una passione.

Si dirà che fin qui il compito delle religioni non è dissimile da quello di ogni persona, cittadino, istituzione, comunità, se non per il fatto che uomini e donne di fede dovrebbero avere più dimestichezza di altri con la pietà per la vita e per la morte, con la compassione per chi è nella colpa, con l'accoglienza che si contrappone al respingimento, con la giustizia nelle questioni sociali, con la pulizia e il nitore del linguaggio. Ma si sa che anche se la fede (quella cristiana ma anche ogni altra fede) ha una inevitabile ricaduta nell'e-tica, nell'etica non si esaurisce, anzi talvolta si sviluppa. Perché, appunto, l'etica presuppone compromesso, norme valide per tutti. Mentre chi crede in un Dio che salva, in un uomo che è vissuto nella storia mostrando che un'altra vita è possibile, sa che la sua fede eccede l'etica. Se vogliamo, "mette in crisi" l'etica. L'istanza di giustizia verrà superata dalla misericordia (ma non annullata!), quella della retribuzione dal dono gratuito, la difesa della propria vita dal dono stesso della vita per altri. Vi è una eccedenza - d'amore, di senso - che supera i valori correnti.

Ma questo "eccesso" non sarà, magari, l'unica condizione perché il dialogo sia davvero efficace? Perché ciò che sembrava impossibile divenga possibile? Non sarà necessario proprio il paradosso di amare il nemico, di perdonare chi è nella colpa perché un diverso ordine si insinui nascostamente nel mondo? Non sarà necessario che il dialogo vada oltre il dialogo e si pronunci una parola dolce in risposta a una aspra, un silenzio in risposta a un insulto, un grido di giustizia là dove tutti tacciono, un gesto di libertà dove tutti acconsentono, un dono dove tutti accumulano, perché una rivoluzione - una conversione - accada, e i sordi comincino a sentire, i ciechi a vedere, e chi non ne vuole sapere di dialogare cominci a ritenerlo necessario? Accogliere anche il mafioso, sì, ma deve essere un gesto talmente significativo che deve prefigurare un mutamento, una conversione, altrimenti non servirà né al mafioso, né alle vittime, né a noi. Non si tratta né di imporre un dialogo con chi non ne vuole sapere, né di patteggiare con l'altro per ottenere un compromesso a tutti i costi. Ma di lavorare sul linguaggio. Ciascuno cercherà all'interno della propria fede (o tradizione) quale possa essere quella parola che possa esprimere più verità in vista dell'altro. Perché questo è poi il senso del dialogo: costruire una casa di parole in cui si possa vivere insieme.

Forse, la parola che vuole farsi eco della parola di Gesù sarà una parola che non ha timore, che si confronta con la verità, che si sa esporre, che sa rischiare. Certamente chi voglia vivere secondo la parola annunciata da Gesù di Nazareth, chi voglia seguire ciò che egli ha mostrato, nella sua vita e nella sua morte, proverà a estrarre la parola "dialogo" dal contesto di trattativa e intesa ("concordato") in cui ordinariamente si sviluppa, e proverà a declinarla biblicamente. Nella Bibbia, a rigore, la parola "dialogo" non c'è. Abramo "intercede" presso Dio. Giobbe "disputa" con Dio. Chi canta un Salmo "chiede", "invoca", "loda", "esulta", "gema". Ma non "dialoga". Gesù annuncia, interroga, risponde, prega, tace. Non viene detto che "dialoga". Eppure, la dialogicità che pervade

tutta la Bibbia, quel principio duale che inaugura la creazione del mondo sempre di nuovo ribadito - e poi quel mettere parole in uno spazio comune, che attendono di essere raccolte, rielaborate, risposte - trova in Gesù un perfetto interprete. Ma la parola di Gesù, intrecciata con quella dei suoi interlocutori - siano essi i bisognosi che chiedono aiuto, i discepoli che vorrebbero comprendere, i nemici che lo vogliono allontanare e uccidere - ha dei caratteri ben precisi.

In primo luogo, è una parola netta e non ambigua: sì sì, no no. Una parola che sta dalla parte della verità e non della menzogna, e neppure dei compromessi: ma una parola che non impone a nessuno la verità, che non agisce per fare leggi che stiano dalla parte della sua verità. La verità la testimonia, semplicemente, con le sue parole, la mostra con la sua vita e con la sua morte.

In secondo luogo, la parola di Gesù è essa stessa relazione, perché è detta per gli altri, si dona agli altri, si spreca, si spande, non attende ricompensa, non chiede benefici in cambio, non si fa comprare, non scende sul mercato. Si offre agli altri. Si spande nel vento della libertà.

È una parola che sa ascoltare, anche. Che sa meditare, dubitare, accogliere la parola dell'altro: la parola che chiede aiuto e quella che lo invita a ragionare diversamente. È una parola che sa anche trasformarsi, cambiare di tono, cambiare di contenuto. È una parola che sa essere impaziente, quando avverte l'urgenza di dire; ma anche paziente, quando capisce che l'altro ha bisogno di tempo per fare un percorso dentro di sé. Una parola che sa portare crisi, severa nel giudizio, acuta nell'analisi. Radicale nella misericordia.

È una parola che sa darsi in pura perdita. Che si espone. Che sa osare. Anche rischiare. Che non si costruisce in un "accumulo" di sé, ma sa il momento in cui "rendersi", in cui "arrendersi" anche al silenzio. Lontano dall'essere una sinfonia perfetta in quattro movimenti - l'ascolto; la rielaborazione; la risposta; un nuovo ascolto - il dialogo assume qui la sua vera valenza: che è quella di un insieme di dissonanze: di rischio nell'esporsi; di avventura nell'incontrarsi; di modificazione profonda nel confronto, in una dimenticanza di sé che ha a cuore, primariamente, il senso dell'umano.

Non è una cosa scontata che il cristiano sappia dialogare nello spazio della polis. Può farlo, forse, se riesce a tenere in continua tensione dialettica la dimensione del dialogo nella città - che è una dimensione intermedia, mediana, di relazione, di compromesso - con quella della parola di Gesù, processo ininterrotto di ascolto, di critica del sapere, di tensione verso l'altro, di desiderio di pacificazione fino al sacrificio di sé. Il dialogante dovrà, talvolta, saper tacere, dovrà arrendersi di fronte al silenzio dell'altro, di fronte al suo rifiuto. Tenendo vivo, ardente, dentro di sé il desiderio di costruire un paesaggio comune di parole, di gesti, di umanità condivisa.

## **8) La prolusione per l'apertura dell'anno accademico della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale**

*Il dialogo tra le religioni  
Un rischio da correre*

*"Il dialogo interreligioso: una grazia o un rischio?": se lo chiede il presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso, nella prolusione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2008-2009 della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, tenutasi a Napoli. Qui di seguito pubblichiamo ampi stralci del discorso del porporato.*

di Jean-Louis Tauran

Viviamo in società pluri-culturali e pluri-religiose: è un'evidenza. La tesi di Huntington, lo scontro

delle civiltà, si è rivelata falsa: proclamare che il mondo è diviso fra sei o sette civiltà differenti, destinate ad affrontarsi, non regge. Non esiste una civiltà religiosamente pura. Esistono soltanto civiltà composite, che evolvono e che si trasformano con un processo permanente di interazione. In Italia, per esempio, un bambino sin dall'asilo pratica il dialogo interreligioso: si trova in mezzo a compagni musulmani, a volte buddisti, eccetera. Come ha dimostrato Paul Tillich, la storia non conosce una cultura che non sia religiosa. L'altro giorno in un'edicola dell'aeroporto ho visto tanti libri e le riviste che trattavano argomenti religiosi, esoterici o comunque riferiti a nuove religioni. Non si è mai parlato tanto di religioni come oggi (Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*). Il presidente francese Sarkozy, ricevendo il Corpo diplomatico all'inizio di quest'anno, ha affermato che, secondo lui, due argomenti determineranno la fisionomia delle società del XXI secolo: le questioni ambientali e quelle religiose. Come ha fatto Dio a ritornare nelle nostre società? Questo, secondo me, è il grande paradosso. Grazie ai musulmani! Sono i musulmani che, in Europa, diventati una minoranza significativa, hanno chiesto spazio per Dio nella società. Inoltre, una seconda causa, è che le religioni sono percepite come un pericolo: il fanatismo, il fondamentalismo e il terrorismo sono stati o sono ancora associati a una forma pervertita dell'Islam. Non si tratta ovviamente del vero Islam, praticato dalla maggioranza dei seguaci di questa religione, ma è un fatto che, ancora oggi, si viene uccisi per motivi religiosi. Basti menzionare l'assassinio dell'arcivescovo cattolico di Mossul. Leggevo che, nel 2007, centoventitré cristiani hanno trovato la morte perché cristiani: in Iraq, in India e in Nigeria. Le religioni sono capaci del meglio come del peggio. Possono mettersi al servizio di un progetto di santità o di alienazione. Possono predicare la pace o la guerra. Ma qui si deve precisare che non sono le religioni che fanno la guerra, ma i loro seguaci. Di qui la necessità di coniugare fede e ragione, dato che agire contro la ragione, in realtà, è agire contro Dio, come Benedetto XVI ha ricordato nella sua **Lectio all'Università di Ratisbona** il 12 settembre 2006. Forse ci eravamo scordati che la persona umana è l'unica creatura che interroga e che si interroga. È interessante ricordare che la Dichiarazione Nostra aetate del concilio Vaticano II sul dialogo interreligioso, già sottolineava questa dimensione dell'uomo nel suo preambolo: "Gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore... la vera felicità, la morte". Da questo quadro risulta che siamo "condannati" tutti al dialogo. Ma cosa è il dialogo? È la ricerca di comprensione fra due soggetti, con l'aiuto della ragione, in vista di un'interpretazione comune del loro accordo o del loro disaccordo. Suppone un linguaggio comune, onestà nella presentazione del proprio punto di vista, e volontà di fare tutto il possibile per capire gli argomenti dell'altro. Applicati al dialogo interreligioso, questi presupposti aiutano a capire che, quando si parla di dialogo interreligioso, non si tratta di essere gentili con l'altro, per risultargli gradevoli. Non si tratta nemmeno di un negoziato, praticato dai diplomatici: trovo la soluzione al problema e la questione è chiusa. Nel dialogo interreligioso prendo un rischio. Accetto, ovviamente, non di rinunciare alla mia fede, ma di lasciarmi interpellare dalle convinzioni altrui. Accetto di prendere in considerazione argomenti diversi dai miei o da quelli della mia comunità. Lo scopo è di conoscersi, di considerare la religione dell'altro con benevolenza e di lasciarsi arricchire dagli aspetti positivi celati nella sua religione. Ogni religione ha la sua identità, ma accetto di considerare che Dio è anche all'opera in tutti, nell'anima di chi lo cerca con sincerità. Direi che tre sono gli elementi che vanno insieme: identità, alterità e dialogo. Non si tratta, ovviamente, di ricercare una specie di religione universale, o di ricercare il più piccolo denominatore comune. La prima condizione perché il dialogo interreligioso sia proficuo è la chiarezza: ogni credente deve essere consapevole della propria identità spirituale. I capi religiosi devono stare attenti a che il genio proprio di ogni religione sia sempre ben compreso. Si pone allora il problema di saper come conciliare la nostra fede in Cristo come l'unico mediatore e l'apprezzamento dei valori positivi che troviamo nelle altre religioni. In ogni essere umano c'è la luce di Cristo. Di conseguenza tutto il positivo che esiste nelle religioni non è tenebre. Tutto il

positivo partecipa della grande luce che risplende su tutte le luci. E qui dobbiamo rileggere la **Nostra aetate**: "La Chiesa Cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini" (n.2). Si può dire che, dalla fine del concilio Vaticano II fino ad oggi, i cattolici sono passati dalla tolleranza all'incontro per arrivare al dialogo, che non è tanto dialogo fra le religioni quanto fra credenti. E questo dialogo si svolge secondo quattro modalità: 1) dialogo della vita: relazioni di buon vicinato con i non cristiani che favoriscono la condivisione delle gioie e delle prove, incontri in occasione delle feste religiose degli uni e degli altri; 2) dialogo delle opere: collaborazione in vista del benessere degli uni e degli altri, specialmente delle persone che vivono in solitudine, malattia o povertà, collaborazione nelle diverse strutture della vita associativa e in occasione delle grandi catastrofi naturali; 3) dialogo teologico: quando è possibile, che permette agli esperti di ambedue le parti di capire in profondità le rispettive eredità religiose; 4) dialogo delle spiritualità: che mette a disposizione degli uni e degli altri la ricchezza della loro vita di preghiera. Il dialogo interreligioso mobilita quindi tutti quanti sono in cammino verso Dio o verso l'Assoluto. Tutti i credenti e i ricercatori di Dio hanno la stessa dignità. Per un cattolico, dialogare con gli altri credenti è, prima di tutto, un'esperienza spirituale e, in questo, una grazia. È un'attività prettamente religiosa, animata non solamente dalla conoscenza intellettuale o dall'amicizia, ma anche dalla preghiera. Mi porta ad approfondire la mia fede e a testimoniarla: non devo mai nascondere la mia specificità. Quando parlo con un musulmano, per esempio, non posso mettere fra parentesi i capisaldi del mio credo, quali la Santissima Trinità e l'Incarnazione. Anche semplici gesti, come portare una croce al collo, o avere un rosario in mano, sono gesti che mostrano l'attaccamento alla propria fede. Il dialogo interreligioso suppone da parte mia la sincerità e anche l'umiltà, che porta a riconoscere gli errori del passato e del presente. Non si tratta di sopprimere le differenze, ma di guardarle come mezzi per creare una comprensione e un arricchimento vicendevoli. Quale servizio il dialogo interreligioso può rendere alla società? È un fatto che i cittadini membri di una religione sono la maggioranza nelle società occidentali. Per il loro numero, la durata delle loro tradizioni, la visibilità delle loro istituzioni e dei loro riti, i credenti sono credenti e visibili. Li si può apprezzare o combattere, ma non lasciano mai indifferenti. Del resto, i responsabili delle società, pur mantenendo il principio della separazione delle Chiese dallo Stato (io preferisco parlare di distinzione) sono costretti a intendersi con le comunità dei credenti, senza confondersi, e a frequentarsi senza opporsi. Le autorità civili devono solo prendere atto del fatto religioso, garantire il rispetto effettivo della libertà di coscienza e di religione, e intervenire solo nel caso in cui l'esercizio di tale libertà nuoccia alla libertà dei non credenti o perturbi l'ordine o la sanità pubblica. Ma, più positivamente, direi che è nell'interesse dei responsabili delle società di favorire il dialogo interreligioso e di attingere, nel patrimonio spirituale e morale delle religioni, tanti valori suscettibili di contribuire all'armonia degli spiriti, all'incontro delle culture e al consolidamento del bene comune. Di fatto, tutte le religioni, attraverso mezzi variegati, spronano i propri fedeli a collaborare dove vivono, con tutti quelli che si sforzano di assicurare il rispetto della dignità della persona umana e dei suoi diritti fondamentali, di sviluppare il senso della fraternità e della solidarietà, di farsi ispirare dal savoir faire delle comunità dei credenti che, almeno una volta alla settimana, radunano milioni di persone, le più diverse, in un'autentica comunione spirituale, e di aiutare gli uomini e le donne di questo tempo a non essere schiavi delle mode, del consumismo e del profitto. I credenti sono quindi chiamati a contribuire concretamente al bene comune, a un'autentica solidarietà, al superamento delle crisi, al dialogo interculturale: devono partecipare al dialogo pubblico nelle società di cui sono membri. Dovevo rispondere a una domanda. Il dialogo interreligioso è una grazia o un rischio? La mia risposta non è molto originale. Rispondo: le due cose. Un rischio c'è. Quello del sincretismo. Ma direi che potrebbe essere relativo se, come dicevo prima, ogni credente che dialoga esercitasse la sua ragione e, alla luce di essa, fosse spinto ad approfondire la propria fede per renderne conto.

Detto questo, c'è un altro rischio, di un'altra natura: quando chiedo a un buddista o a un musulmano: dimmi qual è la tua fede e come la vivi, mi espongo al rischio che, un domani, egli rivolga a me la stessa domanda. Allora il dialogo interreligioso, come dicevo prima, in un certo senso è una grazia, perché mi mette in un continuo stato di vigilanza spirituale; mi spinge a essere coerente e testimone. Nella parola "dialogo" il prefisso dia, che significa attraverso, indica bene che dialogare è consentire a che un'altra parola attraversi la mia parola, e così gli uni gli altri possiamo scoprire non solamente le nostre ricchezze spirituali, ma anche eventuali radici comuni.

(©L'Osservatore Romano - 28 novembre 2008)

9) ASSOLUTO RELATIVO  
**Autore:** di Jean Mercier **Fonte:** <http://www.adistaonline.it>

### **UN ALTRO TEOLOGO NEL MIRINO DEL VATICANO: CLAUDE GEFFRÉ SPIEGA QUAL È LA SUA CONCEZIONE DEL PLURALISMO RELIGIOSO.**

Roma si è opposta alla consegna di un dottorato honoris causa, da parte della Facoltà di teologia cattolica di Kinshasa, in Congo, al teologo Claude Geffré per l'insieme della sua opera. Le ragioni di questo sopruso restano sconosciute. Questo domenicano di grande levatura, già direttore della Scuola biblica di Gerusalemme, autore di numerose pubblicazioni, è lungi dall'essere un rivoluzionario, ma ha consacrato tutto il suo lavoro all'elaborazione di una teologia del pluralismo religioso. Abbiamo cercato di capire cosa c'è dietro questa faccenda, nel momento in cui, paradossalmente, il Vaticano annuncia che restituirà il suo completo status al Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso.

*Lei è in conflitto con il Vaticano?*

No. Vorrei conoscere la lettera indirizzata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede alla Congregazione per l'Educazione Cattolica, nella quale devono comparire le ragioni del suo rifiuto al mio dottorato honoris causa. Ho già avuto qualche difficoltà nel 1996 quando sono stato nominato direttore della Scuola biblica di Gerusalemme. All'epoca, il maestro generale dell'Ordine, Timothy Radcliffe, ha dovuto battersi perché il Vaticano desse il suo avallo alla nomina. Forse verso di me ci sono dei pregiudizi che si trascinano. Mi hanno attribuito l'idea che l'islam sarebbe una continuazione della rivelazione giudaico-cristiana. Ma io non l'ho mai detto, anzi! Penso soltanto che si può dare un giudizio positivo dell'islam in quanto monito profetico sulla fedeltà ad un monoteismo stretto. Per spiegarmi, ho inviato dei miei testi al cardinale Pio Laghi, allora responsabile della Congregazione per l'Educazione Cattolica. Non ha accusato ricevuta.

*Ma, nel 2000, la promulgazione della Dominus Iesus non è stata un chiaro avvertimento?*

La dichiarazione Dominus Iesus, dell'agosto del 2000, è un avvertimento indirizzato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, allora presieduta dal cardinal Ratzinger, a teologi soprattutto indiani e americani, e anche europei, come padre Dupuis e io stesso. La Dichiarazione condanna le "teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo de facto ma anche de iure (o di principio)". Ora, il nostro lavoro consiste nel dire che il pluralismo religioso non è solo un dato di fatto, ma può derivare da un pluralismo di principio legato al disegno misterioso di Dio. Si tratta dunque di interrogarsi sul significato, all'interno del disegno di Dio, delle tradizioni religiose che si situano al di fuori della rivelazione giudaico-cristiana.

*Fondamentalmente, qual è il problema?*

Per schematizzare, diciamo che per secoli ci si è attenuti al precetto “fuori della Chiesa non c’è salvezza”. La teologia delle religioni si fermava alla problematica della salvezza degli infedeli. È la posizione “esclusivista”. Nel XX secolo, con la dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II, si è riconosciuto che al di là del cristianesimo si possono avere semi di verità e di bontà nelle altre tradizioni religiose. Si può dire che i “padri” del Vaticano II hanno applicato alle religioni quello che i Padri della Chiesa dicevano della saggezza filosofica greca, come “riflesso” della verità del Verbo di Dio, riconoscendo che ci sono nell’arco di tutta la storia umana semi del Verbo, anche prima dell’incarnazione del Cristo. La teologia “ufficiale” soggiacente ai testi del Vaticano II è quella della teologia del compimento: cioè, che Cristo “porta a compimento” quello che c’è di potenzialmente cristiano nelle altre religioni. Questo per dire che tutto ciò che c’è di vero e di buono nelle altre religioni è una sorta di preparazione al Vangelo. È una posizione “inclusivista”. Ci sono teologi, fra i quali mi situo io, che vogliono oltrepassare questa posizione nel senso di una teologia del pluralismo religioso.

*Qual è la sua posizione?*

La teologia del pluralismo religioso vuole davvero rispettare l’alterità degli altri sistemi religiosi. Cioè, noi pensiamo che i valori positivi che si incontrano nelle altre religioni non sono necessariamente “valori implicitamente cristiani”. In altri termini, i musulmani o gli ortodossi, o i buddisti di buona fede non sono cristiani che non sanno di esserlo! Così, io preferisco non parlare di valori implicitamente cristiani che si incontrerebbero fuori del cristianesimo: questo significherebbe che questi sono solamente schizzi maldestri di quello che il cristianesimo ha poi portato alla perfezione. Se certi non-cristiani vengono salvati, non è a dispetto della loro appartenenza alla loro religione, ma per la fedeltà a tradizioni che hanno una capacità di salvezza in loro stesse.

*Come concilia lei questa pluralità con l’unicità della salvezza in Gesù Cristo professata dalla fede cristiana?*

Nella Bibbia c’è l’episodio della torre di Babele: al tentativo degli uomini di cercare un’unità che non appartiene che a Dio, Yahvè risponde con il castigo della confusione delle lingue. È il ritorno alla condizione creata per volere di Dio: egli benedice la molteplicità delle lingue e delle culture. E perché no delle forme religiose? La teologia del pluralismo religioso non rimette in discussione l’unicità della mediazione di Cristo per la salvezza del mondo. Dal momento che il mistero del Cristo domina tutta la Storia, credo che i germi di bontà, di santità, di verità delle altre religioni siano valori “cristici” che, alla fine dei tempi, avranno il loro compimento nel mistero del Cristo, maestro della Storia, nel rispetto della loro propria alterità. Questi valori li chiamo “cristici” perché sono legati alla potenzialità cristiana presente in ogni essere umano. Infatti ogni uomo è creato a immagine dell’archetipo che è il Cristo.

*Questo ha spaventato molto Ratzinger nel passato, e a quanto sembra anche oggi...*

Il cardinale Ratzinger, divenuto Benedetto XVI, ha l’ossessione della “dittatura” del relativismo. Alcuni passaggi della *Dominus Iesus* hanno difficoltà a conciliare l’assoluto della salvezza in Cristo e il riconoscimento dei valori propri delle altre religioni. Il testo è troppo debitore di una concezione greca della verità definita unicamente in rapporto all’errore. Per molto tempo si è pensato che, se il cristianesimo è la vera religione, allora tutte le altre sono false. Secondo me, l’incontro del messaggio cristiano con la cultura greca è stato un caso di inculturazione fondamentale per l’avvenire del cristianesimo. Ma nel XXI secolo non si può più assolutizzare la filosofia greca come cultura dominante se si vuole che la religione cristiana sia universale (che è il significato della parola cattolico). Altrimenti, restiamo chiusi in una concezione tutta occidentale del cristianesimo. Oggi dovremmo pensare la questione in funzione delle tradizioni culturali dell’Asia e dell’Africa. Non si tratta di rinnegare i primi concili ecumenici e i loro dogmi, al contrario! Ma bisogna dare una reinterpretazione creatrice a partire dalle risorse delle altre culture. Perché ogni cultura può

essere assunta dal cristianesimo, a condizione che l'inculturazione sia sotto il segno del discernimento critico e del rispetto della differenza.

*Qual è la sua visione della verità?*

La verità di ordine religioso è sotto il segno di una tensione verso una pienezza ancora nascosta. Io faccio una distinzione fra la rivelazione che è chiusa in quanto avvenimento – e di cui il Nuovo Testamento è la testimonianza storica - e la rivelazione come contenuto intellegibile che non ha mai finito di essere esplicitato. Si tratta qui di allargare la questione della salvezza in Gesù Cristo all'insieme della storia dell'umanità e di non restringerla alla sola storia della salvezza nel senso stretto del termine, che coincide cioè con la rivelazione giudaico-cristiana. Gesù morto e risuscitato non è solo un avvenimento storico. È un avvenimento sovrastorico che ha un'efficacia salvifica per i secoli che lo precedono e che lo seguono.

*Cosa pensa delle dichiarazioni del papa in Brasile, quando ha detto che l'evangelizzazione dell'America Latina non ha "comportato in nessun momento un'alienazione delle culture precolombiane e non ha imposto una cultura straniera"?*

Questa visione corrisponde alla teologia del compimento di cui ho parlato. Il cristianesimo non ha fatto che portare a compimento, rivelare i germi cristiani che preesistevano nelle tradizioni degli Amerindi. Non che sia falso, ma è una visione molto idealista, e, storicamente, l'evangelizzazione ha spesso comportato una vera alienazione delle culture locali – cosa che il papa ha riconosciuto subito dopo. Tutti i mezzi erano buoni per assicurar loro la salvezza eterna. La questione resta attuale. La missione della Chiesa rimane con tutta la sua urgenza. Ma lo scopo della missione non è la conversione a qualsiasi prezzo del non-cristiano, come se cambiare di religione fosse la condizione sine qua non per la sua salvezza eterna. Ci sono uomini e donne che sono membri del Regno di Dio pur non appartenendo alla Chiesa visibile.

*Benedetto XVI denuncia spesso il relativismo... La verità è relativa?*

La verità rivelata testimoniata da Gesù non è relativa. Ma l'apprendimento umano di questa verità è relativo alla nostra situazione storica. In questo senso, la rivelazione è ancora una rivelazione limitata che non pretende di esaurire la pienezza della rivelazione che è in Dio. È l'insegnamento stesso di Gesù nel Nuovo Testamento che ci invita a sottolineare il carattere escatologico della verità che il Padre gli ha affidato: "Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà verso tutta la verità" (Gv 16,13). La verità cristiana non è né esclusiva né inclusiva di ogni altra verità d'ordine religioso. Una tale pretesa renderebbe impossibile il dialogo tra le religioni. La verità che ci è affidata è relativa, non nel senso di relativo che si oppone ad assoluto, ma nel senso di relazionale. Si potrebbe dire che la verità della rivelazione cristiana è relativa alla parte di verità che si trova nelle altre tradizioni religiose.

*Cosa pensa del pontificato di Benedetto XVI?*

Il papa è preoccupato di mantenere l'identità cattolica allorché l'interesse crescente per il dialogo interreligioso può condurre a derive d'ordine dottrinale e a sincretismi dubbi. Così, mentre protrae l'opera di Giovanni Paolo II nel senso di una riflessione fondamentale sulle relazioni con il giudaismo, manifesta una grande freddezza nel dialogo con l'islam e con le religioni dell'Oriente. È ben cosciente in effetti delle difficoltà di un confronto d'ordine dottrinale e privilegia l'incontro delle culture. Ma io mi felicito per l'annunciato ristabilimento dell'autonomia del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso. Il teologo Ratzinger non ha forse assunto tutta la sua responsabilità papale dal punto di vista geopolitico. È sorprendente accordare tanta importanza al riassorbimento della scisma lefebviriano quando ci sono tante sfide da superare per l'avvenire del cattolicesimo su scala planetaria.

Un dialogo tra Raimon Panikkar e Gianmaria Zamagni

## La teologia occidentale e l'arcobaleno delle culture

Il 13 settembre 2006 Raimon Panikkar è stato ospite, a Bologna, della Fondazione per le Scienze religiose, per prendere parte al ciclo delle Lezioni unesco “Giovanni xxiii” sul pluralismo religioso e la pace, con una comunicazione dal titolo “Fede, religioni e culture”<sup>1</sup>. Nella sua stessa persona, del resto, Panikkar partecipa di differenti tradizioni, nato a Barcellona (nel 1918) da padre indiano (e hindū) e da madre spagnola (e cattolica). Laureatosi in chimica, filosofia e teologia, è stato ordinato sacerdote cattolico nel '46, per stabilirsi poi in India, nella diocesi di Varanasi. Per diversi anni ha fatto parte della Commissione unesco per il dialogo interculturale. Ora vive ritirato sulle colline della Catalogna. Fra le sue numerose opere, scritte e tradotte in diverse lingue, vanno segnalate *The Unknown Christ of Hinduism* (London 1964), *The Vedic Experience Mantramajari* (London, 1977), *The Intra-Religious Dialogue* (New York-Ramsey [nj] 1978), *Myth, Faith and Hermeneutics* (New York-Ramsey-Toronto 1979), *La pienezza dell'uomo. Una cristofania* (Milano 1999) e *L'esperienza della vita. La mistica* (Milano 2005). Gianmaria Zamagni (Rimini, 1974), dottore di ricerca in Studi religiosi, si è dedicato allo studio della teologia delle religioni, in particolar modo con il proprio saggio *La teologia delle religioni di Hans Küng* (Bologna 2005). È borsista presso la Fondazione per le scienze religiose “Giovanni xxiii” di Bologna e assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Politica, istituzioni, storia dell'ateneo bolognese, al fianco di Pier Cesare Bori. Quello che qui si presenta, è un dialogo sviluppatosi fra i due, il giorno prima della conferenza.

*Gm.Z.* Professore, lei domani terrà la Lezione unesco “Giovanni XXIII”, sul pluralismo religioso e la pace, e forse il mio primo compito è quello di chiederle una piccola anticipazione. Vedendo il titolo da lei scelto per la sua lezione, “Fede, religioni e culture”, mi sono chiesto se si mostri con esso un'oscillazione da un principio più monistico – una fede, e ancor più una sola confessione di fede – ad uno più pluralistico – vi è più di una religione, e molte più culture. In questo senso, le domando come si giochi, a suo avviso, il rapporto tra una confessione di fede e la percezione di un mondo sempre più pluralistico. Detto in altri termini: come è possibile, oggigiorno, declinare una confessione di fede in un contesto multiculturale?

*R.P.* Io non vedo nessuna di queste tre parole al singolare o al plurale, poiché esse sono tre simboli che rappresentano tre dimensioni proprie dell'essere umano. Ogni uomo ha una fede, come ogni uomo ha una religione, certo nel senso non settario della parola, e ogni persona umana vive in un determinato universo culturale. Benché capisco che sia più elegante graficamente, trovo anche che nel titolo manchi una “e”: Fede e religioni e culture. Domani vorrei anche parlare di questa e, che distingue e unisce le tre cose. Dunque non c'è alcun monismo.

*Gm.Z.* Le chiedevo questo perché un problema che si è presentato nella teologia delle religioni<sup>2</sup> è stato proprio quello della rivendicazione d'assolutezza delle religioni. Lei, assieme ad altri teologi come John Hick e Paul Knitter, ha dato risposta in una direzione pluralistica, una risposta che è di un'estrema complessità e profondità. Nonostante questo, ancora si avverte l'esigenza, da parte del magistero cattolico, d'una rivendicazione di absolutezza, e talvolta ancora con i tratti dell'esclusivismo. Come è possibile conciliare oggi la rivendicazione di verità con la pluralità delle religioni mondiali?

*R.P.* Io rispetto molto il magistero: pluralismo non vuol dire pluralità. Ho scritto anche un articolo sul pluralismo della verità<sup>3</sup>, dove ho dato una descrizione fenomenologica della verità: la verità è ciò che si cerca, quindi ogni religione cerca la verità, ogni uomo cerca la verità. Di più: ogni affermazione ha di per sé una pretesa di verità. Tuttavia, se da ciò si estrapola che questa verità è unica, si compie un errore logico, perché ogni affermazione ha un significato all'interno di un contesto che le conferisce il suo senso. Estrapolare qualsiasi affermazione al di fuori del suo

contesto significa commettere l'errore logico di assolutizzare qualcosa che ha un senso soltanto all'interno di un *contesto*. E questo vale, naturalmente, anche per la mia filosofia. Ciò significa che per capire il senso di un'affermazione che ha implicita una rivendicazione di verità, devo anzitutto capirne il contesto. Oltre a questo contesto, occorre cercare di comprendere il *pretesto* che porta a quella affermazione, un pretesto che può essere meschino o nobile. E per conoscere quel pretesto, occorre conoscere la persona che l'esprime. Perciò la verità è sempre incarnata. Il concetto di verità possiamo definirlo come più piace: vi sono tante definizioni, la filosofia analitica oggi ha almeno una dozzina di definizioni della verità. Ma la verità "che ci fa liberi" non ci permette di fissarla in un concetto. Come afferma l'epistola ai Galati, siete chiamati alla libertà: ἐπ'ἐλευθερίᾳ, *in libertatem vocati estis*. Alcune traduzioni di questo versetto sono errate. San Paolo in un altro testo parla anche della legge *perfetta* della libertà, ma non si tratta della legge della perfetta libertà. Essere perfetti si riassume in ciò che non può essere né legge né comandamento, che è l'amore per il prossimo.

*Gm.Z.* Di fronte all'affermazione dell'esistenza di molte verità quale quella formulata dai teologi pluralisti, tuttavia, Hans Küng, poneva un'obiezione, epistemologicamente molto avvertita, di *apriorismo*, consistente nel dire che così si rinuncia «già di partenza al carattere normativo della propria tradizione, supponendo come risultato ciò che non sarebbe auspicabile nemmeno al termine di un lungo processo d'intesa»; un dialogo non sarebbe allora utile e nemmeno possibile, poiché tutti avrebbero fin dal principio messo in discussione la propria identità **4**. Egli postulava invece la possibilità di un'affermazione di verità che fosse però anche capace di una "politica estera", in una "doppia prospettiva", dunque, per la quale accanto ad una prospettiva partecipante, in cui si rimane cristiani, vi sia una prospettiva esterna in cui si riconosce che però molte sono le affermazioni di verità e si presentano al dialogare in maniera aperta, senza presunzione le une verso le altre **5**. Come reagì e come reagisce, lei, a questa obiezione?

*R.P.* Io reagisco interculturalmente. Per me il pluralismo non vuol dire la pluralità delle verità. Per me la verità è unica, e con ciò stesso essa non è matematizzabile, non è quantificabile, non è concettualizzabile. Con questo atteggiamento sto nel dialogo. Non si può fare un'esegesi del silenzio di Gesù di Nazareth di fronte alla questione che gli venne posta, «cos'è la verità?». Egli tacque a quella domanda di Pilato. Se non capiamo il linguaggio del silenzio, ancora non abbiamo capito il linguaggio umano. Ogni linguaggio è vero in quanto rivela questa *source*, questa 'sorgente di silenzio' da cui la verità sgorga. Per questo occorre sviluppare un po' di più ciò che abbiamo assai poco coltivato, la dimensione mistica dell'esistenza. La proposta di Hans Küng quindi, all'interno della cultura occidentale, mi pare molto sottile, persino *troppo* sottile e convincente. Quella di Küng (siamo dottori della stessa università, come pure Ratzinger), è filosofia squisitamente occidentale. Negli anni Cinquanta ho scritto, in tedesco, un saggio sull'analisi esistenziale della verità, e svolgevo la parte filosofica di questo discorso **6**. E per me il problema non si presenta così. Perché io non assolutizzo, non oggettivizzo la verità. Qualsiasi discorso sulla verità non tocca affatto la verità. La verità non è un concetto, è solo un simbolo che noi utilizziamo per dire che siamo tutti in pellegrinaggio verso qualche luogo, e non possiamo indicarne la direzione. C'è un'affermazione di Gregorio, che commenta la vicenda del padre di tutti i credenti: Abramo ha sentito la voce di JHWH, se ne va da Ur alla ricerca della terra promessa che gli verrà data. Abramo se ne va nel deserto, e commenta: "e adesso sono certo che questa era la voce di JHWH che mi chiamava, perché non so dove vado". Abbiamo sempre un fine, un *telos*. Era così già per la causa finale aristotelica, che era l'ultima nella sua dottrina delle cause. E così è tutta la nostra educazione: si vuole essere santi, o essere ricchi, o ancora avere successo. Nel sanscrito classico invece non esiste la parola "volontà": esiste una parola per dire desiderio, aspirazione, ma non per "volontà". Non c'è il *Wille zur Macht*, la volontà di potenza. Abramo diceva di sapere che si trattava della voce di JHWH perché egli non sapeva dove andava.

*Gm.Z.* Vi è nel vangelo, come lei ha ricordato, un Gesù di Nazareth che tace davanti alla domanda di Pilato «che cos'è la verità?», e tuttavia, accanto a questo Gesù vi è un Cristo giovanneo, che dice: «io sono la via la verità e la vita»; e nelle scritture vi sono anche molti passaggi che indicano la necessità di una confessione di fede, di un'affermazione e di una rivendicazione di verità. E vi è poi ancora un interprete privilegiato di quella verità: un magistero, una dottrina...

*R.P.* Cristo ha sì detto «io sono la verità», ma non ha detto «la verità è quello che voi dite di me». Egli è la via, la verità e la vita se si cammina per la via, se si sta nella verità e se si vive, altrimenti quella non è vera vita, è la vita di altri. Ci manca questa profondità nella comprensione di quelle parole. Anche nella metafora dell'Apocalisse che esorta a mangiare le scritture, è detto chiaramente che la lettera uccide. Ogni giorno ha la sua pena. Nell'ordine pragmatico, certo occorre un'agenda su cui si appuntano le cose da fare. Ma l'ordine della vera vita, dell'esperienza umana, che è arte di vivere, la grande arte, non si può insegnare nelle scuole. Si può al massimo contagiare. È come un virus vivo che contagia l'allievo che si rende conto che là c'è qualcosa di vivo. L'educazione è e-ducere, da dentro, tirare fuori quello che ardentemente stava dentro il cuore.

*Gm.Z.* Parlando di vita vissuta, allora, come si avverte questo tema della verità a partire dal contesto asiatico, al quale lei appartiene? Si può ancora, a suo parere, e come, essere cattolici, o essere chiesa, oggi, in Asia?

*R.P.* Una volta, Paolo vi, in un'udienza privata, mi chiese cosa stessi facendo nella mia diocesi in India, ed io gli risposi: «mi domando se per essere cristiano si debba essere spiritualmente semita e intellettualmente greco». Allora, e ancora oggi, se non si è spiritualmente semita e intellettualmente greco non si capisce nulla del cristianesimo. Il cristianesimo risulta esterno, artificiale, non connaturale a due terzi del mondo, che devono essere, per così dire, 'circoncesi' nella mente, per essere cristiani; il loro essere cristiani, cioè, non può essere spontaneo. La grande sfida del terzo millennio cristiano è dunque quella di essere veramente cattolici – cioè universali – il che vuol dire non avere una dottrina, che è talora necessaria, ma non è certo universale. Per avere l'universalità del cristianesimo, si richiede una *kenosi*, uno svuotamento intellettuale, ed è questo che fa paura. Ma, come le ho già detto, quando Abramo non sapeva dove andare, sapeva però che era la voce di Dio a guidarlo.

*Gm.Z.* La via della teologia per il nuovo millennio può essere dunque trovata in una prospettiva contestualista? Una pluralità di teologie, per così dire, come una teologia cattolica asiatica, una teologia cattolica sudamericana, una teologia cattolica africana, che conservino ciascuna il proprio linguaggio, che siano per una volta tutte diversamente universaliste nell'affermazione di Cristo?

*R.P.* Anzitutto, io non userei la parola "teologia": questa parola è già un po' tendenziosa. E lo è, soprattutto, se intendiamo *logos* come razionalità. Logos nel senso più autentico vuol dire parola, *vac* in sanscrito, e non vuol dire razionalità né esclusivamente intelligibilità. La traduzione classica che viene da Aristotele, dell'uomo come animale razionale non dice tutto quello che dice l'originale greco. Per Aristotele, testualmente, l'uomo è *ton zoon logon echon* 7. L'animale nel quale il *logos* transita. L'uomo non è dunque il possessore del *logos*, meno ancora è l'animale razionale. Egli è quell'essere vivente in cui transita la parola, perché la parola non la si può cogliere, la parola è tale quando si parla, la parola è tale quando qualcuno la ascolta. Il ruolo che nella mentalità greca ha la vista, nella mentalità indiana è assunto dall'ascolto: *śruti* non significa rivelazione, ciò che viene rivelato, bensì ciò che viene ascoltato. Per ciò dobbiamo imparare, penso, gli uni dagli altri. Ogni affermazione, anche la mia, è limitata. E per capire perfettamente dobbiamo affrontare questo "salto", questo capovolgimento, di cui parlava anche Nietzsche con la propria "transvalutazione di tutti i valori" (*Umwertung aller Werten*). Non si deve separare mai l'amore dalla conoscenza.

Gm.Z. Lei vede una molteplicità di poli, comunque, per questo ascolto della parola, per questo «imparare gli uni dagli altri» di cui ha parlato?

R.P. Neppure, a ben vedere. Quando si ha ancora una visione monocromatica si vedono il verde, il blu, il rosso... ma non si gode dell'arcobaleno. Si può forse, in quel primo caso, scrivere un'intera tesi su ognuno dei colori. Al contrario, in questo *Blick*, in questa visione mistica, del "terzo occhio", non è questione di fare una sintesi. In Occidente siamo troppo giansenisti e troppo puritani e abbiamo perso il godimento della pluralità dei colori; la sinfonia dei colori non deriva però dalla somma dei colori. Anche nella musica, se si fa un'analisi puntuale delle diverse partiture, non si gode affatto della musica. Per avere il vero godimento e la vera conoscenza della musica la si deve fruire nella sua armonia, non nelle sue singole parti. Ed è proprio questa visione *olistica* della realtà quello che un po' ci manca.

Gm.Z. Un ultimo aspetto che mi preme è d'impatto molto pragmatico, politico, di utilità e di esigenza immediata: diversi anni fa, ormai, lei proponeva una definizione del *dharma* in vista della dichiarazione dei diritti umani a partire da un contesto indiano, locale<sup>8</sup>. Mi domando, e le domando, allora, come può il pluralismo religioso, dato di fatto della nostra realtà attuale, oltre a non confliggere in uno scontro di civiltà, farsi via percorribile perché da tutte le culture provenga un anelito all'uomo, ad un umanesimo, che possa essere in questo senso una nuova unità, in cui tutti si riconoscano?

R.P. Devo dire che ho, al tempo stesso, una certa allergia verso l'unità: la Trinità non è unità, e – analogamente – non si tratta di giungere all'unità di tutte le religioni. Non si tratta neppure di pervenire all'unità di tutta l'umanità, o dei diritti umani attraverso un loro comune denominatore. È questione invece di giungere ad un'*armonia* tra le diverse concezioni dei diritti umani. Quella della dichiarazione è una formulazione molto particolare – vecchia di due secoli – di affermare la dignità dell'uomo. Occorre trovare questa armonia, che non è cosa razionalizzabile. L'armonia non si trova infatti con la ragione; essa implica altro, che non è nemmeno la soggettività. Il dilemma stesso tra oggettività e soggettività non è un paradigma universalizzabile. Le cose stanno qui al di sopra della dialettica soggetto-oggetto. L'epistemologia sì, è al di sopra di quella dialettica. Ma, accanto all'epistemologia, vi sono altre forme di conoscenza che non sono epistemologiche. E questo ancora ci manca. Questa a mio parere è la grande sfida, che può essere anche una benedizione del momento attuale, il frutto collaterale della globalizzazione, per cui ci rendiamo conto che non possiamo più vivere, intellettualmente parlando, con gli strumenti di una sola cultura.

**1** Il testo della lezione e una rassegna stampa sono leggibili presso il sito della Fondazione per le scienze religiose "Giovanni xxiii" di Bologna: [www.fscire.it](http://www.fscire.it)

**2** Per teologia delle religioni si intende una specifica disciplina teologica nata negli anni Sessanta del secolo scorso, che intende dare una risposta positiva al significato delle religioni mondiali nell'orizzonte della storia della salvezza, da un punto di vista, pertanto, dogmatico, di fede. Si confronti per questo inizio H.R. Schlette, *Le religioni come tema della teologia*, Brescia, Morcelliana, 1968.

**3** R. Panikkar, *The Pluralism of Truth*, «World Faith Insight» 25/1990, pp. 7-16.

**4** Cfr. Hans Küng, *Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento*, «Concilium» 1/1986, pp. 161 ss.

**5** Per i dettagli, mi sia permesso rimandare a Gianmaria Zamagni, *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna, edb, 2005, pp. 72-85.

**6** R. Panikkar, *Die existentielle Phänomenologie der Wahrheit*, «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» 64/1956, pp. 27-54.

**7** Cfr. Aristotele, *Politica*, 1253a 9-10.

**8** Raimon Panikkar, *È universale il concetto di diritti dell'uomo?*, «Interculture», 82-83 (1984), pp. 3-26; ma cfr. anche Raimon Panikkar, *I Diritti dell'Uomo sono una nozione occidentale?*, «Interculture», 2006/5, pp. 21-57.

## **10) NOTA DOTTRINALE SU ALCUNI ASPETTI DELL'EVANGELIZZAZIONE (14-12-2007) INTERVENTO DELL'EM.MO CARD. IVAN DIAS**

### **Commenti da una prospettiva teologica asiatica**

L'Asia è il continente più esteso del mondo e contiene quasi due terzi della popolazione umana. È la culla di molte civiltà, tradizioni religiose e culture. Per esempio: l'induismo, il buddismo, il jainismo e il sikhismo sono nati nel subcontinente indiano. Il giudaismo, lo zoroastrismo e l'islam ebbero origine nel Medio Oriente, mentre gli insegnamenti socio-filosofici di Confucio ed i riti dello shintoismo fiorirono in Cina, Giappone e nell'Estremo Oriente. Oggi, queste tradizioni religiose e culturali sono ben radicate in Asia. Ciascuna di esse ha propri libri sacri, preghiere, simboli, luoghi di culto, pratiche ascetiche, ed influenzano i pensieri ed i modi di vita dei loro seguaci. Ognuna di queste contiene valori davvero pregevoli,<sup>1</sup> e talvolta anche elementi o pratiche che non sono consoni con l'ethos cristiano, come p.es. il sistema delle caste, la regola della vendetta, la condizione sociale della donna, il trattamento delle vedove, i pregiudizi contro le nascite femminili, etc.

Questo mosaico di -ismi religiosi nello scenario asiatico è oggi complicato da dottrine pseudo-religiose, come il New Age, Reiki, Fengshui e da pratiche esoteriche che si stanno facendo strada anche in Europa e nelle Americhe, che sono continenti considerati prevalentemente cristiani.

Anche il cristianesimo ha avuto le sue origini in Asia. Gli asiatici sono fieri del fatto che Dio abbia scelto il loro continente come luogo ove compiere il mistero dell'incarnazione del Suo Figlio e della redenzione dell'umanità. I primi due millenni hanno visto l'evangelizzazione dell'Europa, delle Americhe e dell'Africa. Nel novembre 1999, quando il Papa Giovanni Paolo II venne a New Delhi per rendere pubblica la Lettera Apostolica post-sinodale *Ecclesia in Asia*, egli affermò profeticamente che il terzo millennio sarà caratterizzato dall'evangelizzazione dell'Asia. In quel documento, infatti, il Papa legge i segni dei tempi insieme ai Vescovi dell'Asia e delinea ciò che lo Spirito sta dicendo alla Chiesa in Asia all'inizio del terzo millennio cristiano.

L'evangelizzazione in un contesto di pluralismo religioso non è una novità per la Chiesa. Sin dai suoi inizi, infatti, la Chiesa ha dovuto affrontare la sfida di predicare la Buona Novella di Gesù Cristo in mezzo ad una varietà di tradizioni religiose, cominciando dalla religione ebraica in cui il cristianesimo è nato e poi con le fedi esistenti nelle nazioni ove i cristiani andavano – nel mondo greco-romano e altrove. Tuttavia, l'evangelizzazione pone una sfida particolare nei tempi moderni, dato che viviamo in un'epoca in cui persone di diverse religioni si incontrano e interagiscono più che in qualunque altro periodo della storia umana.

Il Concilio Vaticano II esaminò i rapporti tra la Chiesa e le religioni non cristiane e dichiarò: *"La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscono da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Essa però annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è via, verità e vita,<sup>2</sup> in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con Se stesso tutte le cose."*<sup>3</sup>

Questa affermazione conciliare mette in evidenza due aspetti importanti dell'argomento che stiamo trattando: primo, un sincero rispetto per le altre religioni che *"non raramente riflettono un raggio della verità che illumina tutti gli uomini"*; secondo: la necessità di annunciare la pienezza di vita religiosa in Cristo che è *via, verità e vita*.

Perciò, davanti ad una così vasta gamma di tradizioni religiose nel mondo asiatico, i cristiani devono cercare di scoprirvi l'azione dello Spirito Santo – cioè *i semi della verità*, come li ha chiamati il Concilio Vaticano II<sup>4</sup> - e di condurle, senza alcun complesso di superiorità, alla piena conoscenza della verità in Gesù Cristo.

Davanti a tale sfida, alcuni teologi sono tentati di negare la necessità di proclamare l'unicità di Gesù Cristo e l'universalità della sua salvezza e di riservare tali verità unicamente ai cristiani, perché – dicono – i non cristiani potranno salvarsi con i propri mezzi. Col pretesto di non ostacolare il dialogo interreligioso, alcuni perfino mettono Gesù, che è vero Dio e vero uomo, sullo stesso piano dei fondatori, talvolta mitologici, di altre religioni. Tale atteggiamento contraddice il mandato di Nostro Signore di predicare il Vangelo e di fare discepoli in tutto il mondo; nega inoltre l'insegnamento di San Pietro che *"non esiste sotto il cielo altro nome dato agli uomini per mezzo del quale possano essere salvati"*,<sup>5</sup> nonché la proclamazione di San Paolo che *"nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi in cielo, in terra e negli inferi, ed ogni lingua confessi che Cristo Gesù è il Signore, a gloria di Dio Padre."*<sup>6</sup>

Per cui, anche se le varie religioni non cristiane posseggono i *semina Verbi* piantati in esse dallo Spirito Santo e le persone che li seguono potranno essere salvate, ciò non significa che la proclamazione della Buona Novella di Gesù Cristo sia irrilevante. È nostro compito far maturare i *semina Verbi* affinché trovino la loro pienezza in Cristo. Gesù stesso ha detto chiaramente che egli non è venuto per abolire la legge e i profeti, ma per portarli al compimento.<sup>7</sup> In questa ottica, negli Atti degli Apostoli troviamo San Paolo che cerca di istruire i cittadini di Atene circa il "dio ignoto" che essi veneravano senza conoscere.<sup>8</sup> Anche nell'episodio di Pietro e del centurione Cornelio, Pietro fu ammonito di non chiamare impuro ciò che Dio aveva purificato, sicché, quando vide che lo Spirito Santo portò al battesimo Cornelio e i membri della sua casa, tutti pagani, Pietro esclamò: *"In verità, riconosco che Dio non ha preferenze di persone, ma chiunque che lo teme e osserva la giustizia, di qualunque nazione che sia, è a lui gradito."*<sup>9</sup>

### **Evangelizzazione e Dialogo Interreligioso**

Lo Spirito Santo è il protagonista principale dell'opera dell'evangelizzazione. Egli l'ha cominciata in due modi al momento stesso in cui Gesù nacque a Betlemme: in modo *diretto*, mandando una schiera di angeli per annunciare l'avvento di un Salvatore ai pastori che vigilavano sulle loro pecore quella notte; e in modo *indiretto*, facendo apparire una stella nell'oriente che condusse i Magi, anche attraverso difficoltà e tribolazioni, al luogo dove si trovava Gesù e là lo adorarono.<sup>10</sup>

Il *dialogo interreligioso* fa parte di questo modo indiretto di evangelizzazione: con esso i cristiani presentano la propria identità e sono attenti alle convinzioni religiose dei loro interlocutori non

cristiani. Si tratta di esporre e proporre la propria fede, senza voler imporla a nessuno. Come Papa Giovanni Paolo II disse durante l'incontro che ebbe con i rappresentanti di religioni non cristiane a New Delhi nel 1999: "Il dialogo (interreligioso) non è mai un modo di imporre le nostre vedute sugli altri... né suppone che noi dobbiamo abbandonare le nostre convinzioni. Significa invece che, tenendo fermamente a ciò che crediamo, ascoltiamo con rispetto gli altri, cercando di discernere tutto ciò che è buono e santo, tutto ciò che favorisce la pace e la cooperazione."<sup>11</sup>

Nella sua enciclica *Redemptoris Missio*, il Papa Giovanni Paolo II ritiene che il dialogo interreligioso faccia "parte della missione evangelizzatrice della Chiesa."<sup>12</sup> Esso, afferma il Pontefice, "non nasce da tattica o da interesse, ma è un'attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole. Con esso la Chiesa intende scoprire i "germi del Verbo", "raggi della verità che illumina tutti gli uomini", germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità. Il dialogo si fonda sulla speranza e sulla carità e porterà frutti nello Spirito. Le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la Chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti. Deriva da qui lo spirito che deve animare tale dialogo nel contesto della missione. L'interlocutore dev'essere coerente con le proprie tradizioni e convinzioni religiose e aperto a comprendere quelle dell'altro, senza dissimulazioni o chiusure, ma con verità, umiltà, lealtà, sapendo che il dialogo può arricchire ognuno. Non ci deve essere nessuna abdicazione né irenismo, ma la testimonianza reciproca per un comune progresso nel cammino di ricerca e di esperienza religiosa e, al tempo stesso, per il superamento di pregiudizi, intolleranze e malintesi. Il dialogo tende alla purificazione e conversione interiore che, se perseguita con docilità allo Spirito, sarà spiritualmente fruttuosa."<sup>13</sup>

Ricordando i due modi – diretto e indiretto – usati dallo Spirito Santo per proclamare la Buona Novella di Gesù Cristo sin dalla sua nascita in Betlemme, l'evangelizzazione nel contesto del pluralismo interreligioso in Asia entra nella sfera della proclamazione indiretta e ci fa pensare ai Magi e alla loro stella. Vedo nei Magi quell'immensa schiera di seguaci di religioni non cristiane che seguono le proprie *stelle* (libri sacri, saggi, santi) e portano nel loro seno i preziosi tesori ivi messi dallo Spirito Santo come *semi della verità*. Tocca a noi cristiani accompagnare e far maturare questi semi fino a che raggiungano la pienezza della verità, usando la via del dialogo interreligioso, finché un giorno – su questa terra o dopo - incontreranno "il dio ignoto" che adoravano senza conoscere, e che altro non sarà che Gesù Cristo Nostro Signore, *via, verità e vita*.

---

<sup>1</sup> *Ecclesia in Asia*, 6

<sup>2</sup> *Gv* 16:6

<sup>3</sup> *Nostra Aetate*, 2

<sup>4</sup> *Ad gentes*, n.6

<sup>5</sup> *At* 4:12

<sup>6</sup> *Fil* 2:10-11

<sup>7</sup> Cf. *Mt* 5:17

<sup>8</sup> At 17:23

<sup>9</sup> Cf At 10:1-11:18

<sup>10</sup> Cf. Mt 2:1-12

<sup>11</sup> Discorso a Vigyan Bhavan, New Delhi, 7 novembre 1999

<sup>12</sup> n.55

<sup>13</sup> *ibid*, n.56

#### 11) DOCUMENTO DEL GRUPPO MEIC DI LUCCA SU “LA SFIDA AMBIENTALE: ASPETTI TEOLOGICO-CULTURALI” (RAFFAELE SAVIGNI)

Il gruppo lucchese del MEIC ha tenuto tre incontri sul tema dell’ambiente e del rapporto uomo-natura (14 marzo, 18 aprile, 13 giugno 2008), ai quali hanno partecipato persone di diversa età e condizione professionale, anche non iscritte al Movimento.

Il Cristianesimo è stato accusato di avere favorito un disinteresse per l’ambiente, in quanto il passo della Genesi, 1,26-28 è stato interpretato come un invito a dominare le altre specie animali e la Terra piuttosto che a custodirla. Un esempio è costituito da questa affermazione di Latouche: «Bisogna prendere atto che, a differenza di altre religioni come il buddhismo, in Occidente la tradizione cristiana non ha favorito un rapporto armonioso tra l’uomo e il suo ambiente vivente e non vivente». Tale accusa (speculare a quella, opposta, di avere ostacolato il progresso scientifico, recentemente riproposta in occasione della mancata visita di Benedetto XVI all’Università “La Sapienza”) appare peraltro infondata: nei commenti patristici e medievali al libro della Genesi il motivo del dominio non viene sviluppato in modo unilaterale (come avverrà nel pensiero filosofico dell’età moderna, a partire da Bacone e Cartesio), anche se viene giustamente sottolineata la centralità dell’uomo nel cosmo, in quanto creato ad immagine e somiglianza di Dio e quindi considerato come una realtà “molto buona”. Se il Cristianesimo supera la visione cosmocentrica degli antichi ed approda ad una forma di antropocentrismo, si tratta comunque di un antropocentrismo subordinato al cristocentrismo (lo dimostra l’esegesi del Salmo 8: «Eppure l’hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi; tutti i greggi e gli armenti, tutte le bestie della campagna, gli uccelli del cielo e i pesci del mare») ed al rispetto dell’ordine della creazione, che prevede una gerarchia degli esseri, e quindi degli stessi animali e persino delle piante. Il profeta Giona prova dolore per la morte della pianta di ricino che gli ha offerto riparo, ed il Signore gli ricorda (Giona 4,9-11) che a maggior ragione Lui deve aver pietà della città di Ninive, «quella grande città, nella quale sono più di centoventimila persone, che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali». Nella prospettiva escatologica di Paolo (Romani 8,19-23), non solo l’uomo, ma l’intera creazione, il cosmo intero (comunque incentrato sull’uomo) è coinvolta nel processo di redenzione: “la creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio... tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto”.

Le legittime istanze dell’antropocentrismo cristiano (ma forse è meglio parlare, come suggeriva J. Maritain, di «umanesimo teocentrico», distinto dall’umanesimo antropocentrico di gran parte della filosofia moderna) vanno quindi salvaguardate nei confronti di ambigue tendenze (proprie di una «ecologia profonda» che si appella anche alle religioni orientali: vedi Naess, Fox, Capra, Guido Dalla Casa) ad una risacralizzazione della natura in chiave neopagana ed antiumanistica. L’ecologia profonda parte dall’idea “che non possiamo operare alcuna scissione ontologica netta nel campo dell’esistenza: che non c’è alcuna biforcazione nella realtà fra l’uomo e i regni non umani” (Fox, 1983); “riconosce il valore intrinseco di tutti gli esseri viventi e considera gli esseri umani

semplicemente come un filo particolare nella trama della vita” (Capra 1997). “Nell’impostazione di pensiero dell’ecologia profonda, la nostra specie non è particolarmente privilegiata. Gli esseri viventi e gli ecosistemi, come tutti gli elementi del Cosmo, hanno un valore in sé. Tutta la Natura ha un valore intrinseco ed unitario, così come ha un valore in sé ogni sua componente, formatasi in un processo di miliardi di anni. La specie umana è una di queste componenti, uno dei rami dell’albero della Vita.....Il mondo naturale non è ‘patrimonio di tutti, ma è ben di più: è di miliardi di anni anteriore alla nostra specie. Se proprio si vuol parlare di appartenenza, è l’umanità che appartiene alla Natura e non viceversa..... In questo quadro l’idea occidentale-biblica sulla posizione umana appare più o meno come un curioso delirio di grandezza. Mentre nell’ecologia di superficie la Terra va rispettata perché è di tutte le generazioni presenti e future, nell’ecologia profonda la specie umana non è depositaria né proprietaria di alcunché” (Dalla Casa 1996). Afferma Spinetti (2006): “La visione dualistica del mondo naturale si impose in larga misura in occidente grazie ad una negativa influenza religiosa (p.e. il cristianesimo poneva l’uomo dominatore da una parte e la natura soggiogata dall’altra), ed era propria, tra l’altro, della filosofia greca che collocava l’uomo, soggetto pensante e sensibile, all’esterno di una natura oggettivata e subalterna. Solo nel pensiero orientale sarà possibile discernere, almeno in parte, una filosofia vitale non antropocentrica e quindi mancante del dualismo. Nell’occidente si esalta l’io a danno del tutto, in oriente si esalta il tutto a danno dell’io”. “Una decisione è giusta quando tende a preservare l’integrità, la stabilità, la bellezza della comunità biotica. E’ sbagliata quando tende all’opposto”, afferma Pagano (2001). Ma l’equiparazione dell’uomo all’animale, in nome dei diritti degli animali, e la condanna dell’etica «specista» (Singer) rischiano di tradursi di fatto in una minore tutela della dignità dell’uomo ed in una legittimazione dell’applicazione all’uomo stesso di pratiche sinora limitate agli animali (come l’eutanasia e le manipolazioni genetiche).

La natura non va quindi risacralizzata, come propone l’”Ecologia profonda”, che richiama a tal fine anche la commovente lettera inviata nel 1854 dal capo indiano Seattle al presidente americano per affermare che “Noi siamo una parte della terra e la terra fa parte di noi... I fiumi sono nostri fratelli”: in questa ottica, anche l’agricoltura era percepita da alcune culture tradizionali come una forma di violenza contro la Madre Terra. La natura va però rispettata per quel che è, nel quadro di una teologia della creazione che si mostri capace di ricomprendere (al di là del dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, che riduceva gli animali a macchine) il valore degli animali, delle piante, dell’intera natura, non puro strumento nelle mani dell’uomo, ma traccia della presenza divina ed appello alla contemplazione. Si tratta quindi di riscoprire il valore della contemplazione, al di là della mera dimensione dell’*homo faber* e dell’*homo oeconomicus*. Ed una “ecologia umana” può rappresentare il fondamento più solido per una ecologia dell’ambiente naturale e di quella che un monaco camaldolese chiama “comunità dei viventi”. Se Guido Della Casa accusa la tradizione biblica, la valutazione di Eduardo Zarelli appare meno drastica e più aperta: l’ tentativo di una riconversione ecologica della civiltà industriale consiste nel cercare di risvegliare nell’uomo la profonda consapevolezza di essere parte del tutto, lasciandogli la libera volontà di decidere di farne parte armonicamente, sacralmente. Su questo, il contrasto tra ecologismo e cristianesimo è apparentemente insanabile. Per il cristianesimo, la natura è creatura di Dio e ne porta il segno, ma non è divina; l’atto della creazione pone infatti una distanza infinita e invalicabile tra Dio e la sua opera: la natura, quindi, riceve la sua esistenza da Dio, ma non è né una sua emanazione né una sua “incarnazione”. Partendo dalla contemplazione della natura, l’uomo può salire a Dio, ma Dio non è nella natura, la trascende infinitamente. La natura va dunque rispettata come opera di Dio donata all’uomo, ma non può essere assolutizzata, come se fosse qualcosa di “divino”. È l’uomo che si fa “voce” della creazione, che, per mezzo di lui, dunque, raggiunge il suo fine. È in questo farsi “voce” della creazione che l’*homo sapiens* raggiunge il punto più alto del suo essere: egli è sì *homo faber*, e quindi uomo del lavoro e del “progresso” della tecnica come strumento per dominare la terra, ma è anche *homo contemplativus*, e quindi uomo che, contemplando Dio nella sua creazione, lo glorifica. È esemplare, a questo proposito, l’esperienza spirituale di San Francesco

d'Assisi o di Ildegarda da Blingen. Su tale modello di partecipazione cosmogonia del naturale c'è una oggettiva condivisione dei "valori", che l'ecologismo porta avanti: rispetto della natura e rifiuto del suo sfruttamento utilitaristico, prevalenza della qualità della vita sulla quantità dei beni di consumo, e quindi condanna dell'edonismo consumistico. L'uomo, infatti, se è immagine di Dio nel suo essere, deve esserlo anche nel suo agire; perciò non ha, né può avere, sulla natura un potere dispotico e distruttivo fino a danneggiare e distruggere l'esistente, senza andare contro il disegno di Dio. Data la condizione di secolarizzazione e di progressivo disincanto nichilistico della cultura occidentale, la tematica ecologica pone quindi un problema di grande profondità alla coscienza del cristiano”.

Qualche anno fa, don Tonino Bello richiamava la splendida intuizione di Isaia, che aveva collegato insieme salvaguardia del creato, giustizia e pace: "In noi sarà infuso uno Spirito dall'alto. Allora il deserto diventerà un giardino.. e la giustizia regnerà nel giardino.. e frutto della giustizia sarà la pace". (Is 32,15-17). Soprattutto per l'Ortodossia la natura è un dono divino ma anche un luogo teofanico, nel quale si manifesta e si affaccia qualcosa della realtà divina. L'uomo al quale Dio, nella Genesi, ha dato il compito di dominare la creazione non è un uomo qualsiasi, e tantomeno l'uomo dell'aggressivo capitalismo odierno, ma l'uomo creato "ad immagine e somiglianza" divina; il peccato appare come una rottura della relazione dell'uomo con Dio, con se stesso, con il suo simile e con la natura (per cui la terra non offre più i suoi frutti a Caino), ma la cristificazione, la divinizzazione dell'uomo trascina con sé quella del creato. In molte vite di santi asceti gli animali selvaggi perdono la loro selvatichezza di fronte al santo, perché avvertono in lui "lo stesso profumo emanato da Adamo prima del peccato" (come afferma sant'Isacco il siro).