

FONDAMENTI PER UNA TEOLOGIA
PLURALISTA INTERRELIGIOSA

di Paul F. Knitter •

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

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

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

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

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

Per giustificare la mia argomentazione, seguo l'esempio dell'osservazione di Paul Tillich secondo cui, delle tre “polarità” che si danno in tutte le religioni, il ruolo del “mistico” e dell’“etico-profetic” consiste nell'assicurare che la polarità “sacramentale” non assottigli se stessa cadendo così vittima del demoniaco³.

Il mistico in tutte le religioni

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

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

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

Sia che i mistici parlino del contenuto della loro esperienza e utilizzino parole come Dio, Tao o Brahman, sia che vogliano soltanto parlare dell'esperienza stessa e usino allora parole come Illuminazione, Vuoto o Nulla, tutti loro riconoscono che quello che stanno sperimentando è, al tempo stesso, reale e ineffabile. Per questo i mistici cristiani hanno parlato di Dio come del *notum Ignotum*, il conosciuto Sconosciuto. Nel preciso momento in cui conoscono qualcosa sul Mistero, sanno con ogni certezza che non potranno mai sapere tutto sullo stesso Mistero. Alcune tradizioni religiose riconoscono meglio di altre la natura ineffabile, incomprendibile di ciò di cui stanno trattando. Le religioni asiatiche sembrano avere una migliore tradizione di rispetto nei confronti del Mistero. Il taoismo ricorda che quanti parlano del Tao non sanno realmente di cosa stanno parlando⁵. L'induismo consiglia di porre “*neti, neti*” – “questo no, quello neppure” – prima di qualunque cosa si dica dell'Assoluto. E i buddisti dello Zen sono disposti a bruciare tutte le Scritture e anche ad uccidere il Buddha, prima di legarsi a un qualsiasi modo unico di parlare o di insegnare.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Così, il linguaggio religioso, così come viene dal seno dell'esperienza, è, come nota Krister Stendahl, un linguaggio confessionale o linguaggio d'amore⁸. Emerge a fiotti, spontaneamente, con parole al tempo stesso superlative ed escludenti. In situazioni di intimità, non basterà che tu dica all'amante che è "grandioso, o grandiosa". Quello che tu senti è che è "il più grandioso/a", l'"unico/a". E questo è quello che dici.

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

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

Il profetico in tutte le religioni

Se i mistici ci ricordano che non possiamo mai conoscere pienamente e definitivamente il Divino o il Grande Misterioso, i profeti da parte loro ci assicurano che non dobbiamo conoscerlo. Quello che qui sto suggerendo presuppone che i termini “mistici” e “profeti” indichino realtà che si incontreranno in tutte o quasi tutte le religioni. Per quanto, come ho cercato di analizzare in altra occasione⁹, si debba stare attenti a non pretendere di fare distinzioni troppo chiare tra mistici e profeti (credo siano realmente i due capi della stessa corda, di modo che se si scava in un profeta si incontrerà un mistico), anche così le distinzioni sono valide. I profeti sono quei tafani inviati da Dio, che normalmente vivono la maggior parte delle loro vite in strada o nei paesi, che continuano a ricordarci che, se le nostre “esperienze mistiche” di Dio o la nostra illuminazione non vengono vissute nella nostra vita quotidiana e non ci portano in qualche modo al benessere degli altri, esse sono incomplete, ammesso che esistano. L’esperienza mistica che conduce alla trasformazione personale deve anche includere o portare alla trasformazione sociale o comunitaria.

Traducendo il messaggio dei profeti nel linguaggio della filosofia della religione, secondo John Hick, se l’esperienza religiosa non include un cambiamento dall’egocentrismo all’altruismo, probabilmente non è autentica¹⁰. O, in termini teologici, l’esperienza probabilmente non è fedele al messaggio originale del fondatore o della tradizione. (Le femministe mi ricorderebbero che, per iniziare, un simile cambiamento deve presupporre un “se stesso” o un “essere-uno-stesso”).

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

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

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

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

E se mi si permette una parentesi filosofica:

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

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

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

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

di Jacob Neusner •

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

È POSSIBILE UNA TEOLOGIA INTERRELIGIOSA? CONTRIBUTO DA UNA PROSPETTIVA BIBLICA

di Teresa Okure •

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

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

una chiave ermeneutica per costruire un discorso teologico condiviso?

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

Ragioni per una teologia interreligiosa

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

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

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

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

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

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

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

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

l'Egitto (Es 12, 38). Così le Scritture non garantiscono la purezza della razza degli eletti. Ciò che invece evidenziano è il legame con la dimensione divina, senza che sia importante come uno interprete le tradizioni o anche se queste stesse tradizioni vogliono farci credere che il popolo eletto era esclusivamente composto di una famiglia tribale. Il Nuovo Testamento mette ancora più in evidenza che il progetto della redenzione di Dio è universale: "Tanto amò Dio il mondo che consegnò il suo Figlio Unico, perché tutti quelli che credono in lui abbiano la vita eterna" (Gv 3, 16). Paolo assicura che tutti gli esseri umani, sia giudei o gentili, peccarono e si smarrirono e che tutti siamo salvati per la grazia che è l'atto di amore di Dio (Rm 3, 21-23).

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

Caratteristiche della teologia inter-religiosa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Facendo un passo avanti

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

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

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

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

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

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

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

Conclusione: e perché non dovrebbe essere possibile?

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

TEOLOGIA MONDIALE INTER-CREDENTE
DEL PLURALISMO RELIGIOSO
Una prospettiva musulmana

di Irfan A. Omar •

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

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

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

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

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

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

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

teologie come un passo controproducente e molto pericoloso. Il problema per immaginare una teologia inter-religiosa consiste nel fatto che tale teologia, come parte della religione, è una cultura specifica. In ogni religione la teologia o le teologie sono sorte come risultato di posizioni teologiche particolari e di circostanze politiche e sociali. Non è possibile applicare posizioni teologiche di una tradizione religiosa ad un'altra e, meno ancora, applicarle a tutte le religioni senza tenere conto della loro storia e della loro ubicazione. La stessa parola "teologia" è problematica nella prospettiva di molte religioni. Incontriamo qui un ostacolo già prima di cominciare a costruire una teologia "inter-religiosa". Forse quello che ci si potrebbe attendere è una teologia inter-religiosa che cerchi parallelismi in campi in cui questi siano possibili. Per esempio, il cristianesimo e l'islam presentano una storia simile quanto a sviluppo delle loro tradizioni interpretative, cioè la visione che il significato del testo deve essere inteso primariamente come letterale e non come mistico o allegorico. Allo stesso tempo, tale confronto può non essere possibile nel caso di altre religioni. Pertanto potrebbe essere inutile tentare di costruire un *meta*-racconto filosofico o una teoria che possa essere applicabile in un tentativo di intendere tutte le religioni. Piuttosto, lavorando caso per caso, ciò di cui avremmo bisogno è di essere capaci di sviluppare una teologia "inter-credente", permettendo comparazioni e parallelismi fra tradizioni e ponendo enfasi sul terreno comune e sui valori universali condivisi¹. Affrontando il criterio di una possibile "teologia mondiale", bisogna occuparsi anche della *realtà sempre più pluralista* del nostro mondo. Il pluralismo religioso del nostro tempo quasi ci obbliga a trovare un accordo sulle rivendicazioni relative alla verità di altre tradizioni religiose, se non vogliamo trovarci in costanti conflitti in nome della religione.

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

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

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

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

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

stamente chiamato "scontro di fondamentalismi"².

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

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

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

ne almeno, oltre alla propria³. Considerando che nel XXI secolo, che è un'epoca di incontri mondiali in cui la probabilità che il cosiddetto "altro" si introduca nel nostro mondo è grandemente ampliata e favorita, è imperativo non solo essere consapevoli della propria tradizione e cultura, ma anche avere un certo livello di familiarità – se non di competenza – con la tradizione religiosa e la cultura dell' "altro".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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