

**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 volume progettati dall'Associazione dei teologi e delle teologhe del Terzo Mondo (Asett o Eatwot) con il titolo generale *Por los muchos caminos de Dios*, 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 classica 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 Magea, 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, oppure acquistato in internet sul sito www.abyayala.org). (*claudia fanti*)

UN CRISTIANO HINDU

Michael Amaladoss

L’interesse per l’induismo è qualcosa con cui sono cresciuto. Da giovane sono vissuto in un villaggio hindu. I bambini hindu erano miei amici e miei compagni di gioco. (...) Poi entrai nella Compagnia di Gesù. Mentre studiavamo filosofia, avevamo un doppio interesse: saperne di più sulla cultura indiana, l’arte ecc. e imparare di più sull’induismo per poter predicare Cristo. (...) La mia preoccupazione era come diventare un indiano cristiano capace di avvicinarmi positivamente agli hindu. (...).

Per via del mio continuo dialogo con l’induismo e la cultura india, le mie posizioni filosofiche e teologiche sono cambiate negli anni. Sono passato da un’epistemologia greca, razionale, concettuale, logica, centrata sull’oggettivo e dicotomica (“o questo o quello”) a un’altra indiana (asiatica), simbolica, interpretativa, narrativa, centrata sul soggettivo e inclusiva (“questo e quello”). (...) Con queste nuove posizioni trovo più facile non solo dialogare con gli hindu, i buddisti o i taoisti asiatici, ma anche essere un cristiano asiatico. Il mio ultimo libro è *Il Gesù asiatico*. Naturalmente non è un modo di rendermi facile la vita intellettuale, considerando che la Chiesa “ufficiale” è ancora legata all’epistemologia e alla metafisica neoscolastiche. Partendo da un atteggiamento positivo verso le altre religioni come partecipanti al piano di salvezza di Dio, sono arrivato a una nuova teologia della storia centrata sul Regno di Dio, con una Chiesa che diventa simbolo e serve del Regno. Ho assunto anche una nuova visione che mira a un’integrazione personale e cosmica, come ho spiegato nel libro *Il cosmo danzante*. Dio, lo Spirito, il mondo e Gesù sono sperimentati e visti in nuove maniere. (...).

Oggi mi considero e mi definisco un cristiano-hindu, dando al termine un significato speciale. In questa espressione, il termine “hindu” non è un sostantivo, ma un aggettivo. L’obiettivo non è quello di arrivare a un ibrido, ma all’integrazione; non al pluralismo, ma alla non-dualità.

Socialmente e istituzionalmente sono un cristiano, un sacerdote, un gesuita. Non cerco una specie di identità ibri-

da per essere tanto indù quanto cristiano in un senso sociale e comunitario. Per me l’induismo non è semplicemente una religione “altra”. È anche parte della mia identità. È la religione dei miei antenati. Dio ha parlato ai miei antenati attraverso di essa e quello che Dio ha detto loro ha un significato anche per me, anche oggi. Così sono felice di integrare la prospettiva indù come parte della mia visione e della mia pratica spirituale.

Sono una persona inter-religiosa o faccio teologia inter-religiosa o pratico una spiritualità inter-religiosa? Non credo. Credo che paradigmi come “esclusivismo-inclusivismo-pluralismo” e “teologia inter-religiosa” siano astratti. Guardano le religioni da fuori, come se non ci fosse un contatto vivo con membri di altre religioni. Non c’è una teologia inter-religiosa o universale. I teologi delle diverse religioni possono dialogare e muoversi verso un consenso sulla difesa dei valori umani e dei valori spirituali comuni. Oggi è necessario. Allora io parlerei di una teologia e, ancor di più, di una spiritualità dialogiche.

Quando sto di fatto dialogando con un hindu nel contesto socio-politico contemporaneo dell’India, quello che appare cruciale è il riconoscimento e il rispetto delle identità basate sulla differenza. Il dialogo non consiste nella ricerca di un denominatore comune ma nello sviluppo di un consenso agglutinante che possa animare l’azione comune socio-politica. Le religioni non sono qualcosa che gli esseri umani hanno creato e con cui poter giocare. Per un hindu o per un cristiano la religione è la forma particolare con cui Dio si è avvicinato loro. È una relazione personale. Uno non confronta le relazioni personali. Hanno un carattere unico, una loro unicità. Si cerca di non confonderle. Piuttosto, si celebrano le loro differenze. (...) Io mi relaziono con Dio attraverso Cristo e i miei amici hindu si relazionano con Dio attraverso Krishna o Shiva. Possiamo confrontare questi diversi cammini. Possiamo finanche considerarli omologhi. Possiamo dire qualcosa sul Dio trascendente che entrambi stiamo cercando di raggiungere in e attraverso i

nostri rispettivi simboli reali. (...). Cristo e Krishna non sono solo simboli per noi. Sono mediazioni, rappresentano una storia. Non possiamo mescolarli per produrre un Krishna-Cristo interreligioso!

Essere membro di una religione è come parlare una lingua. Una lingua può essere influenzata da altre. Può prendere in prestito parole e espressioni, ma le lingue sono diverse e incommensurabili. Non possiamo parlare entrambe le lingue

FONDAMENTI PER UNA TEOLOGIA PLURALISTA MULTI-FEDE

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 su, 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 monoteista ma aperta e multi-confessionale?". Oppure, in 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?

Per quanto il progetto di Smith sia stato criticato con forza nel corso di questi anni (...), credo fermamente che la sua proposta, resuscitata in 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 possono offrire il fondamento per una teologia multi-fede, una teologia planetaria che metta da parte i proclami di superiorità di una religione sulle 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, seguirò l'esempio dell'osservazione di Paul Tillich secondo cui, delle tre polarità proprie di tutte le religioni, il ruolo del "mistico" e dell'"etico-profetico" consiste nell'assicurare che la polarità "sacramentale" non assolutizzi se stessa cadendo così vittima del demoniaco.

Il mistico in tutte le religioni

Tutte le religioni riconoscono che, quale che 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 auto descrizione - trattano del Mistero. Sono soprattutto i mistici a chiarirlo. (...).

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. Al momento di conoscere qualcosa sul Mistero, sanno con ogni certezza che non potranno mai sapere tutto sullo stesso Mistero.

Alcune tradizioni religiose riconoscono meglio di altre la

allo stesso tempo, né integrarle rispettandone le identità. (...).

Credo che i cristiani-hindu come sono io e gli hindu-cristiani come Gandhi siamo persone di frontiera. Siamo su una sponda, restiamo entro il nostro limite ma siamo aperti agli altri e ci avviciniamo agli altri. Possiamo essere un modello e animatori del dialogo in maniera speciale. Ma qualunque sforzo per tenere un piede in ogni lato della frontiera sarebbe un disastro. (...).

natura ineffabile, incomprensibile, 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 parlando. L'induismo consiglia di porre "neti, neti" - questo no, quello neppure - prima di qualunque cosa si dica dell'Assoluto. E i buddisti del 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 abramiche, che hanno associato la Parola, Dabar, Logos - e anche qualche testo scritto - a Dio, hanno anch'esse ammesso, nei loro migliori momenti, che Dio non può essere catturato da parole. Per me, alcuni di questi migliori momenti sono stati il Concilio Lateranense IV, nel 1215, e il Concilio Vaticano I, nel 1875, quando il Magistero cattolico definì ufficialmente l'"incomprensibilità di Dio". Per noi cattolici è un dogma definito che Dio non possa mai essere definito (abbiamo avuto 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 (...). 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 per le quali 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 di una religione. Nessuna parola, nessuna rivelazione può essere l'unica o ultima parola sul Mistero. C'è sempre qualcosa in più da attendere. (...).

Ma se l'esperienza del Grande Misterioso, di quello che è oltre ciò che possiamo conoscere, è 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 alcuni professori sono soliti dire, è "argomento di un'altra conferenza". Inizierei tale conferenza con un'osservazione di Ernst Troeltsch nel suo famoso libro *The Absoluteness of Christianity*. 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, lo fa invece esistenzialmente: giacché non può offrire alle nostre menti una conoscenza assoluta riguardo al Divino, propone allora 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 (...).

Così, il linguaggio religioso è, come nota Krister Sten Dahl, un linguaggio confessionale o linguaggio d'amore. Emerge a fiotti, spontaneamente, con parole superlative ed escludenti. In situazioni di intimità, non basterà dire all'amante che è "grandioso/a". Si dirà che è "il più grandioso/a", l'"unico/a". (...) Disonoriamo tale linguaggio religioso e ne abusiamo quando lo trasformiamo in linguaggio filosofico o teologico e lo usiamo per escludere o subordinare tutti gli altri personaggi religiosi. (...).

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 è necessario conoscerlo. (...) Per quanto si debba stare attenti a 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 degli inviati di Dio 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, se pure esistono. 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 autentica. O, in termini teologici, l'esperienza probabilmente non è fedele al messaggio originale del fondatore o della tradizione. (...).

Per questo, per Gesù i due comandamenti principali sono solo due forme di osservare un solo comandamento: non puoi amare Dio se non ami il tuo prossimo. Per questo, per Buddha, se il tuo *prajna* (saggezza) non sta produ-

cendo *karuna* (compassione), non hai *prajna*. E per questo, per Maometto, conoscere Allah è fare giustizia. (...) Mi avventuro in questa modesta meta-intenzione: secondo i profeti, all'interno delle diverse tradizioni religiose, siano abramiche, asiatiche o primitive, è molto più importante "fare" fedelmente la verità che "conoscerla" pienamente. Per quanto l'ortoprassi e l'ortodossia siano intimamente connesse, i profeti rivendicano una certa priorità dell'ortoprassi.

E se mi si permette un'aggiunta filosofica, credo 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 *facendo* la verità meglio che sappiamo, in comunità 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.

Quale che 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 camminare per questo cammino. Effettivamente, spendere energia e tempo per cercare di convincerci e di convincere altri del fatto che Gesù sia l'unico o il migliore può diventare una distrazione o una scusa per non seguire Gesù nel duro lavoro di amare il nostro prossimo e di trasformare questo nostro mondo. Insistere sul fatto che "il nostro è il meglio" è, lo credo fermamente, un impedimento per "fare il meglio che possiamo fare". (...).

"Qui il Santo Corano ci offre un consiglio sensato e realista: 'Se Allah lo avesse voluto, vi avrebbe creato come una sola comunità, ma non lo ha fatto per mettervi alla prova in ciò che vi ha concesso; pertanto, competete nel fare opere buone. Tutti voi tornerete a Dio ed Egli vi rivelerà la verità su quanto state disputando'" (5:48).

Allora, le nostre preoccupazioni su quale religione sia la migliore possiamo riporle sullo scaffale della Escatologia. Se una volta si dovrà rispondere a queste domande, sarà più tardi, non può essere ora. Ora dobbiamo parlare insieme, camminare insieme, agire insieme e insieme "competere nel fare opere buone".

UNA PROSPETTIVA MUSULMANA

Irfan A. Omar

(...) 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? (...).

Certamente la questione pare piuttosto problematica, giacché le teologie sono specialmente (e alcuni direbbero *solamente*) appropriate nell'ambito delle tradizioni religiose particolari, delle loro convinzioni e della loro storia. (...).

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 "interreligiosa". (...). 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 condivisi.

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.

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. (...). Ancor di più, il Qur’an parla della diversità di credo come di qualcosa “voluto da Dio” e certamente benefico per l’umanità. Sulla stessa linea, il Qur’an 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 propri.

(...) Come sostiene un illustre specialista dell’Islam, Mahmoud Ayoub, il Qur’an è molto più pluralista nella sua prospettiva di quanto la comunità musulmana abbia voluto ammettere nel corso della storia. (...). 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 “scontro di fondamentalismi”. (...).

Per quanto vi siano varie risposte musulmane alla realtà del pluralismo religioso in una prospettiva islamica (...), non vi è un solido tentativo di affrontare la questione della possibilità di una “teologia mondiale del pluralismo”. (...). Ma 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 (...), allora non è solo probabile ma forse anche necessario lavorare verso una teologia mondiale, perché tale teologo mondiale non si starebbe impegnando necessariamente con tutte le teologie del mondo, ma piuttosto, come afferma Knitter, con un’altra tradizione almeno, oltre alla propria. 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. (...).

In un’era di dominio mondiale delle forze del capitalismo, vediamo che si sta tentando di invertire questo principio: l’“unità nella diversità” si è andata trasformando, a forza, in “diversità nell’unità”. (...). 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. (...). 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. (...).

Più che l’unità di fede o teologia, quello di cui abbiamo bisogno è un’unità nell’accettazione delle differenze. Queste stesse differenze, inoltre, dovrebbero celebrarsi in modo divergente. Questa sarebbe una vera unità nella diversità, un’unità nella celebrazione della diversità. Questa celebrazione consiste principalmente nella necessità di rispettare, riconoscere e accettare particolarità, perché, come è evidente da tutti i dati, la diversità - come principio di natura - esige unità, e non viceversa.

Anche così, il pensiero di avere una teologia “plurireligiosa” comune è tentatore. La perplessità che si può riscontrare in questo testo non si deve 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. 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”.

L’ALLETANTE FUTURO DELLA TEOLOGIA

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'interno 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 reli-

gione: 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-justizia.

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.

<http://tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos>

<http://tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths>

<http://tiempoaxial.org/PerIMoltiCammini>

<http://tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos>

<http://Comision.Teologica.Latinoamericana.org>

<http://Comissao.Teologica.Latinoamericana.org>

<http://InternationalTheologicalCommission.org>