

quaderni 3



ricerca

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Novembre 2004

■ **Costruttori di una
comunità al plurale:
religioni in dialogo**

Prima Settimana teologica di
Camaldoli 2004

ri

Ricerca

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

Direttore Responsabile

Angelo Bertani

Direttore

Enrica Belli

pnf.fuci@tiscali.it

Condirettore

Manuela Sammarco

cond.fuci@tiscali.it

La Presidenza Nazionale durante la Prima Settimana teologica

Davide Paris

Enrica Belli

Alessandro Bertini

don Andrea Decarli

Donatella Falzetta

Marco Martorelli

Valentina Giacon

Direzione, Amministrazione, Redazione

FUCI - Presidenza Nazionale

Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma

Tel. 06.6875621 Fax 06.6861948

E-mail: ricerca.fuci@tiscali.it

Progetto grafico ed impaginazione

Davide Pagin - Giulio Veronese

Kami/Fabbrica di Idee

Via del Leone, 13 - 00186 Roma

Tel. 06.68808370 - www.kami.it

Fotografie

Archivio ACI, Archivio FUCI, Agenzia Olycom

Stampa

Eurografica srl

Via Tiburtina, 1099 - 00156 Roma

Registrazione del Tribunale di Roma

n. 361 del 10 luglio 1985

Abbonamenti

Ordinario € 22,00; Enti e biblioteche € 32,00; Sostenitore € 103,00

Fascicolo unitario € 2,50

Versamento sul ccp n. 35038009 intestato a

FUCI - via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma

indicando la causale abbonamento a Ricerca

Consegnato in tipografia il 22 novembre 2004



s o m m a r i o

- **RELAZIONE INTRODUTTIVA** pag 4
a cura della Presidenza Nazionale della FUCI

- **LE RELIGIONI DEL MONDO NEL CONSILIO VATICANO II
E NEL MAGISTERO POSTCONCILIARE** pag 8
di Jaques Dupuis s.j.

- **RELIGIONI AL PLURALE: IL DIALOGO CON L'ISLAM** pag 27
di Justo Lacunza Balda

- **UNA STORIA COMUNE: IL DIALGO EBRAICO-CRISTIANO** pag 42
di Innocenzo Gargano

- **IL DIALOGO INTERRELIGIOSO CON L'INDUISMO** pag 55
di Bernardino Cozzarini

- **UN CAMMINO DI RICERCA INTERIORE: LO YOGA** pag 61
di Antonia Tronti

- **SALUTO AI FUCINI A CAMALDOLI** pag 66
di Don Andrea Decarli

■ Questo numero di *Ricerca* ospita gli atti della Prima Settimana teologica di Camaldoli 2004 dal titolo *Costruttori di una comunità al plurale: religioni in dialogo*.
Si ringraziano i membri del Consiglio Centrale per il lavoro svolto ai fini questa pubblicazione.

Relazione introduttiva

a cura della Presidenza Nazionale della FUCI

■ Iniziamo a parlare di dialogo interreligioso facendo memoria di una grande esperienza di dialogo, che non possiamo non definire un vero e proprio segno dei tempi.

Assisi, 26 ottobre 1986: Giornata Mondiale di preghiera per la pace. Giovanni Paolo II ai rappresentanti delle diverse religioni li riuniti ricordava: "il fatto che noi siamo venuti qui non implica alcuna intenzione di ricercare un consenso religioso tra noi o di negare le nostre convinzioni di fede. Non significa che le religioni possono riconciliarsi sul piano di un comune impegno in un progetto terreno che le sorpasserebbe tutte. Né esso è una concessione a un relativismo nelle credenze religiose, perché ogni essere umano deve sinceramente seguire la sua retta coscienza nell'intenzione di cercare e di obbedire alla verità".

La strada del **dialogo interreligioso** è tutta in salita e se è bene chiarire, come faceva il Papa ad Assisi, verso dove *non* deve portarci, vedremo quanto è più difficile capire quale sia la meta verso cui tendere e quali i mezzi per raggiungerla.

Pregare assieme, ma ognuno con le sue forme. Provare le strade di un confronto teologico, sapendo però che il dialogo si gioca anche sulla spesso minata via quotidiana della convivenza. Rifuggire dai tentativi di proselitismo,

**Provare le strade
di un confronto teologico,
sapendo però che il dialogo si gioca
anche sulla spesso minata
via quotidiana della convivenza.
Rifuggire dai tentativi
di proselitismo,
ma tenendo sempre a mente
che per il cristiano
la missione è un dovere**

ma tenendo sempre a mente che per il cristiano la missione è un dovere.

Il dialogo fra credenti di diverse religioni è una sfida tanto affascinante quanto problematica e attuale. Ci richiede non un semplice sforzo intellettuale, ma **l'umiltà** e il rispetto necessari ad un incontro autentico con l'Altro. E ci costringe a porci domande sulla nostra stessa fede, sulla nostra stessa identità. Ci viene chiesto di testimoniare la chiamata ricevuta, di esserle fedeli. Di avere fiducia che conoscere l'altro è un modo per continuare a camminare verso l'unica verità. Ma in che modo?

■ Pluralismo religioso e cristocentrismo: una sintesi impossibile?

La storia del cristianesimo è storia di confronto e di dialogo, anche se a volte difficile e conflittuale, a partire da quello con ebrei e pagani delle prime comunità fino ad arrivare all'epoca delle missioni in Paesi in cui la Chiesa ha vissuto accanto ai membri di altre tradizioni religiose.

Oggi però il dato del **pluralismo religioso** è divenuto, anche a causa dei processi legati alla globalizzazione, un fenomeno molto più generalizzato e vicino, sì da emerge come caratteristica inequivocabile di qualsiasi popolo o Stato. Accanto ad un 33% di cristiani, nel mondo vivono circa un 23% di musulmani, un 15% di induisti, un 6% di buddisti, un 4% di confuciani, uno 0,2% di ebrei. Una tale varietà di appartenenze religiose si snoda nei diversi contesti stemperandone l'omogeneità.

Interessante è far reagire questo dato sociologico con uno dei punti fondamentali della nostra fede: *l'unicità e l'universalità di Gesù Cristo come sacramento di salvezza*. "Non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati" (At 4,12). È questo il messaggio dell'intero Nuovo Testamento: Gesù Cristo è il salvatore universale, il centro del disegno di Dio sul mondo e l'attuazione di questo disegno nella **storia**.

Ma se Cristo è l'unica via per giungere a Dio ed è il

Avere fiducia che conoscere l'altro è un modo per continuare a camminare verso l'unica verità

mediatore universale tra Dio e l'uomo, che cosa possiamo dire della salvezza nelle altre religioni? C'è salvezza per i seguaci di altre fedi? E se sì, tale salvezza è ottenuta *attraverso* o *nonostante* la loro religione?

■ Tre strade

"Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità. Uno solo infatti è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo, che ha dato se stesso in riscatto per tutti" (1 Tim 2, 4-6).

Di fronte al pluralismo religioso queste parole di Paolo diventano un dilemma: Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini, ma tale salvezza si ha solo attraverso Gesù Cristo. Le strade percorse dai teologi per rispondere alle nostre domande e sciogliere il dilemma sono fondamentalmente tre: è possibile tentare una via esclusivista, una inclusivista, oppure una pluralista.

La posizione **esclusivista** ritiene che la conoscenza e l'esperienza autentica di Dio è limitata alla fede cristiana, mentre le altre religioni sarebbero solo l'espressione di un naturale senso religioso dell'uomo, di un "tendere le braccia al cielo" cui però non corrisponde una vera e propria rivelazione di Dio. Ogni salvezza viene da Dio solo mediante Gesù Cristo: non si danno altre vie.

La posizione **inclusivista** ammette che nelle altre tradizioni religiose si possa trovare un'autentica conoscenza ed esperienza di Dio: la presenza e l'azione del Mistero di Cristo non sono relegabili entro i limiti della tradizione cristiana. Tuttavia ritiene che la pienezza di questa conoscenza ed esperienza si può trovare soltanto nel cristianesimo. Vengono così affermati nello stesso tempo sia il valore delle altre religioni sia la portata decisiva di Cristo.

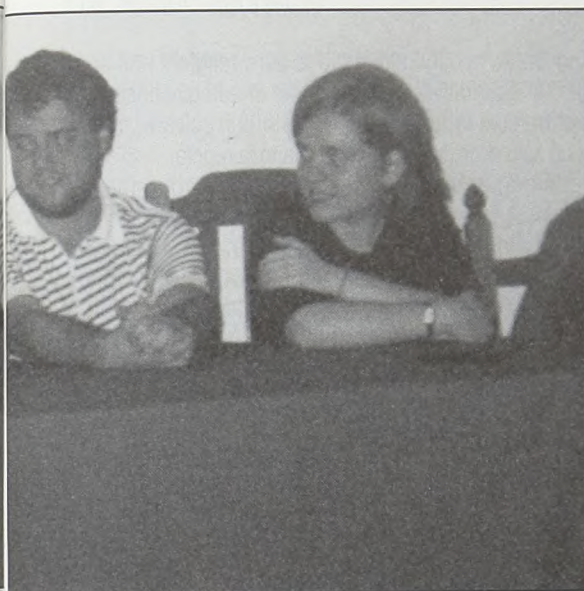
La posizione **pluralista** sostiene invece che le altre religioni sono esse pure vie di salvezza verso l'unico Dio. Le diverse tradizioni religiose sarebbero tutte sullo stesso piano nel loro essere espressioni differenti di una conoscenza ed esperienza di Dio comune a molte tradizioni.



■ I documenti del Magistero

Al di là della varietà e della complessità delle posizioni teologiche, qui solo schematicamente descritte, è ormai acquisita la consapevolezza della Chiesa che la **possibilità della salvezza** è aperta a tutti, anche appartenenti ad altre religioni o atei laddove con retta coscienza siano alla ricerca della verità. Il vecchio adagio *extra ecclesiam nulla salus* va dunque profondamente ripensato. "Lo Spirito Santo dà *a tutti* la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale" (*Gaudium et Spes* 22) e una di queste possibilità è proprio la preghiera: in ogni preghiera autentica, sia di un cristiano sia di un non cristiano "è lo Spirito Santo a pregare con loro" (*Redemptor Hominis*). Resta invece problematico per il magistero affermare che

**La possibilità della salvezza
è aperta a tutti,
anche appartenenti ad altre religioni
o atei laddove con retta coscienza
siano alla ricerca della verità**



“La Chiesa cattolica considera con sincero rispetto quei modi di agire e vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità divina che illumina tutti gli uomini”

Il dialogo è l'utopia di Gerusalemme

si dà salvezza *per mezzo* delle altre tradizioni religiose, anche se a partire dal Concilio Vaticano II il riconoscimento di elementi positivi nelle altre religioni è divenuta una costante nei documenti magisteriali. “La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità divina che illumina tutti gli uomini” (*Nostra Aetate* 2).

Sulla stessa linea di questa affermazione è la posizione che la Chiesa esprime relativamente ai **testi sacri** delle altre tradizioni: possono contenere delle illuminazioni, anche se i testi realmente ispirati sono soltanto quelli canonici.

Chiarirci le idee su queste questioni significa interrogarci con radicalità sul significato dell'attuale pluralismo

religioso: lo scenario attuale così vario e frammentato esiste solo *di fatto* o anche *di diritto*? Detto in altri termini: è una contingenza, una caratteristica del mondo attuale da combattere o al contrario una risorsa che ha un posto nel piano stesso di Dio sull'umanità?

Abbattere muri e costruire ponti

Ma il dialogo, lo abbiamo detto fin dall'inizio, non si gioca soltanto fra le pagine dei teologi e i documenti ufficiali. Cammina invece per strade a volte più silenziose, altre volte ancora cruente. Il dialogo è l'utopia di Gerusalemme, “**città della pace**”, è la strada dell'incontro che Isaia indicava con profetica decisione:

**Il dialogo è e deve essere
allo stesso tempo
connubio fra azione e pensiero**

“in quel tempo vi sarà una strada dall'Egitto alla Siria e il siro si recherà in Egitto e l'egiziano andrà in Siria ed Egitto e Siria serviranno il Signore; e in quel tempo Israele, terza con l'Egitto e la Siria, sarà benedetta in mezzo alla terra. Lì benedirà il Signore dicendo benedetto l'Egitto, mio popolo, la Siria opera delle mie mani ed Israele, mia eredità” (Is 19,23).

Il dialogo è dialogo di vita, conoscenza quotidiana. O ancora è convergenza diretta al sostegno di azioni sociali per promuovere i valori della pace e della giustizia. È e deve essere allo stesso tempo connubio fra azione e pensiero, mai solo l'uno o solo l'altro. I fini del dialogo interreligioso sono in parte i suoi stessi mezzi: la reciproca conoscenza, la valorizzazione dell'Altro, la collaborazione. Questo significa che percorrere quella strada dalla Siria all'Egitto, dall'Egitto alla Siria, ha valore in sé. Il dialogo non è una strategia che adottiamo in sostituzione della missione, non è catechesi finalizzata

alla conversione dell'altro, ma è parte integrante della missione evangelizzatrice della Chiesa, il modo che abbiamo per camminare accanto ai non cristiani “insieme verso la Verità” (*Dialogo e Missione* 13).

Abbiamo già detto che la missione per un cristiano è un dovere. Noi che crediamo che la storia sia fecondata da un piano divino dobbiamo credere che anche il dialogo interreligioso è un dovere. “La storia universale... è paragonabile ad un fiume che va irreversibilmente verso una **foce**, verso la foce dell'unità dei popoli, dello sradicamento della guerra, del disarmo e della trasformazione di armi in aratri, in piani cioè di sviluppo, e perciò della pace fraterna, universale, da stabilire nell'unica famiglia dei popoli. Il fiume storico, cioè, va verso la foce dell'utopia profetica di Isaia... E si vedrà allora **Gerusalemme** diventare la capitale non di una sola nazione, ma di tutte le nazioni. Città della pace universale, città dell'universale adorazione” (G. La Pira).

Le religioni del mondo nel Concilio Vaticano II e nel magistero postconciliare

di Jaques Dupuis, s.j.*

■ Il Concilio Vaticano II è stato, come si sa, l'evento dottrinale più importante nella vita della Chiesa del secolo scorso. Il concilio però non è piombato dal cielo senza una preparazione e senza un coinvolgimento da parte dei teologi. Si tratta quindi di situare quest'evento provvidenziale per l'avvenire della chiesa in un contesto storico. Fino a che punto il concilio è stato preparato per un rinnovamento esegetico, patristico, teologico e liturgico soprattutto per quel che concerne le altre religioni? Che genere di teologia delle religioni hanno proposto i teologi nei decenni precedenti il concilio? Qual è stata l'esatta portata delle asserzioni fatte dal Concilio sul significato delle tradizioni religiose? Come darne un'interpretazione e una valutazione oggettivamente corretta? Qual è stato l'eco dell'insegnamento del concilio nella dottrina ufficiale della Chiesa dopo il Concilio? A quarant'anni dal concilio che accoglienza ha ricevuto questa dottrina nella vita concreta della Chiesa e nella teologia delle religioni che è stata elaborata negli ultimi anni? Queste questioni dovranno essere esaminate in seguito.

Nel corso dei secoli la prospettiva teologica riguardo le altre religioni è stata soltanto quella di dire che la salvezza è possibile per le persone che non hanno ricevuto il messaggio cristiano. Lungo il periodo qui esaminato la prospettiva si allarga e prende in considerazione le religioni in rapporto al cristianesimo, facendo uso della distinzione, che è divenuta classica all'interno del dibattito sulle religioni, in tre principali paradigmi:

l'esclusivismo (o ecclesiocentrismo); l'inclusivismo (o Cristocentrismo); e quello che viene chiamato pluralismo (o Teocentrismo).

Si può dire che la teologia cattolica preconciliare sia interamente inclusivistica; questo però non significa che non vi siano stati dei teologi cattolici che abbiano aderito all'esclusivismo, ispirandosi alla "teologia dialettica" di

Karl Barth, secondo la quale le altre religioni non sono altro che tentativi umani idolatrici di autogiustificazione mentre solo la fede in Gesù Cristo può salvare; queste sono solo eccezioni che confermano la regola.

La maggioranza dei teologi di quel periodo ha riconosciuto un rapporto positivo tra il cristianesimo e le altre religioni. Essi si domandavano, come gli aveva suggerito un'antica tradizione, se queste religioni potevano essere considerate come una "preparazione al Vangelo" (*praeparatio evangelica*), per utilizzare un'espressione di Eusebio. E se sì, in che senso? Piuttosto che essere un ostacolo alla fede, potevano essere considerate come delle realtà capaci di aprire le persone alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo? Racchiudono in loro stesse l'espressione di un desiderio innato dell'uomo di unirsi a Dio, costituiscono (per così dire) delle "pietre d'attesa" verso la rivelazione cristiana: *anima naturaliter christiana*, secondo l'espressione di Tertulliano.

Altri si sono domandati inoltre se le religioni contribuissero qualcosa -ma che cosa- al mistero della salvezza in Gesù Cristo dei loro membri. Coloro che sono stati salvati in Gesù Cristo, lo sono stati all'interno o all'esterno della loro propria religione? Quale ruolo hanno avuto allora le altre religioni nel mistero della salvezza in Gesù Cristo dei propri adepti? Possono essere chiamate, in ultima analisi, mezzi o vie di salvezza? E se sì, in che senso? C'è dunque "salvezza senza Vangelo"?

Si tratta di domande di una portata enorme che hanno cominciato ad attirare l'attenzione dei teologi del periodo preconciliare e che hanno continuato a interessare anche nel periodo successivo fino a che non si aprisse una prospettiva nuova negli ultimi decenni: "la prospettiva del pluralismo religioso".

Durante il periodo preconciliare le posizioni concernenti la possibilità di un rapporto positivo tra il cristianesimo e le altre religioni, e il loro eventuale ruolo all'interno della

salvezza dei loro adepti, sono state comunque varie; al prezzo di qualche semplificazione, le si può raggruppare in due categorie che rappresentano due prospettive opposte.

Da una parte ci sono coloro che sostenevano che le diverse religioni dell'umanità rappresentano il desiderio innato dell'essere umano di unirsi al Divino, di cui esistono delle diverse espressioni nelle differenti culture e aree geografiche del mondo. Secondo questa prospettiva, Gesù Cristo e il cristianesimo indicano la risposta personale di Dio a questa aspirazione universale dell'umanità. Tutte le religioni non sono altro che delle espressioni differenti de l' *homo naturaliter religiosus*, quindi sono "religioni naturali"; solo il cristianesimo in quanto risposta divina alla ricerca umana di Dio è l'unica "religione sovranaturale". Questa prima posizione è stata spesso qualificata come la "teoria del compimento"; secondo questa teoria, la salvezza in Gesù Cristo diviene per i membri delle altre religioni la risposta divina all'aspirazione religiosa umana espressa attraverso la tradizione di ciascuno; le tradizioni religiose non giocano alcun ruolo all'interno del mistero della salvezza.

Secondo l'altra posizione, al contrario, le differenti religioni dell'umanità rappresentano degli interventi specifici, benché iniziali, di Dio nella storia della salvezza. Questi interventi divini sono finalizzati all'evento salvifico decisivo che ha luogo in Gesù. Come tali, le religioni giocano un ruolo positivo prima dell'avvento di Cristo come una *praeparatio evangelica*, e ancora oggi custodiscono un valore positivo nell'ordine della salvezza in virtù della presenza attiva in esse e, in un certo modo attraverso esse, del mistero salvifico di Gesù Cristo. Questa seconda teoria in assenza di un termine più adeguato, può essere qualificata come "teoria della presenza di Gesù Cristo nelle religioni" o della "presenza inclusiva di Cristo".

Il mistero salvifico ha certamente un carattere univoco,

ma tutte le altre tradizioni religiose, in virtù del disegno salvifico divino di cui fanno parte, si rapportano a questo mistero nei riguardi del quale esse rappresentano, ciascuna nella propria maniera, un orientamento o una preparazione provvidenziale. Nessuna religione è dunque naturale, storicamente si può trovare in ogni religione un intervento divino nella storia delle nazioni e si può riconoscerle una presenza esistenziale del mistero di salvezza in Gesù Cristo. Tutte le religioni sono dunque, a più titoli, sovranaturali.

Come indicato dalle etichette applicate alle due posizioni che rappresentano la teologia preconciare, il dibattito si è spostato passando da una questione essenzialmente ecclesiologica della salvezza nella Chiesa o fuori dalla Chiesa a una questione di Salvezza cosciente o incosciente in Gesù Cristo nella situazione concreta delle persone all'interno della loro tradizione religiosa, ovvero da un punto di vista prettamente ecclesiocentrico a una prospettiva chiaramente più Cristocentrica. La questione posta direttamente non è più sapere quello che avviene fuori dall'"arco" della Salvezza che è la Chiesa, ma come Gesù Cristo e il suo mistero raggiungano coloro che non lo conoscono.

A titolo di rappresentanti accreditati delle due posizioni preconciari della teologia cattolica, possono essere citati per la teoria del compimento (secondo sfumature diverse) i nomi di J. Danielou, H. de Lubac e H. Urs von Balthasar; e per la teoria della presenza inclusiva di Cristo nelle religioni, i nomi di R. Panikkar e di K. Rahner (con delle divergenze importanti). Ma è essenziale tener conto di queste due attitudini fondamentalmente differenti che caratterizzano la teologia cattolica preconciare; esse rappresentano il contesto all'interno del quale il dibattito sulla teologia delle religioni ha avuto luogo nel Concilio. Due correnti di pensiero emergono dunque, che influenzeranno le deliberazioni del concilio in materia di religioni. Le loro concezioni sono d'accordo nel

considerare le altre religioni come orientate verso l'avvento salvifico di Cristo all'interno della storia della salvezza: in questo senso entrambe possono essere considerate come teorie del compimento; ma con una differenza che equivale a un netto contrasto. Infatti, mentre la prima concezione mantiene ferma la dialettica naturale-sovrannaturale, ricerca umana-dono divino, la seconda supera questa dicotomia e percepisce lo sviluppo della storia salvifica di Dio come un processo che implica più modalità di rivelazione e interventi personali di Dio nella storia dell'umanità. Mentre per la prima le "religioni precristiane" perdono il loro valore propedeutico con l'avvento di Cristo, per la seconda il loro ruolo positivo nell'ordine della salvezza continua a sussistere in virtù del loro legame organico con il mistero onnicomprensivo di Cristo fino al momento della "promulgazione" (fatta a ogni individuo individualmente) del Vangelo. Il compito che si impone sarà quindi quello di esaminare il ruolo che le due teorie per mezzo dei teologi dell'epoca del Concilio Vaticano II hanno esercitato sul dibattito conciliare in materia di religioni, e con quale risultato.

■ Il Concilio Vaticano II

Il Concilio Vaticano II, di cui le sessioni hanno avuto luogo nel bel mezzo di questo dibattito teologico, poteva dichiararsi a favore di una o dell'altra posizione enunciate sopra? Questo era poco probabile a priori per più di una ragione.

In primo luogo, la prospettiva conciliare era pastorale e non dottrinale. In ciò che concerneva le altre religioni la sua intenzione era di promuovere tra esse e il cristianesimo delle nuove attitudini fatte di comprensione e di stima reciproca, di dialogo e di cooperazione. Per incoraggiare tali attitudini non era necessario optare per una posizione particolare nel dibattito presente tra i teologi cattolici sulla teologia delle religioni. Il concilio di proposito non aveva alcuna intenzione di farlo. A ciò

bisogna aggiungere il fatto che i Padri conciliari provenivano da orizzonti teologici molto differenti, essendo fortemente divisi su questioni teologiche propriamente dette. L'intenzione era al contrario di riunire la più grande maggioranza possibile in seno all'assemblea conciliare in favore di un cambiamento d'attitudine dei cristiani e della chiesa verso i membri delle altre religioni; questo obiettivo sarebbe potuto essere compromesso per il coinvolgimento di complesse discussioni teologiche.

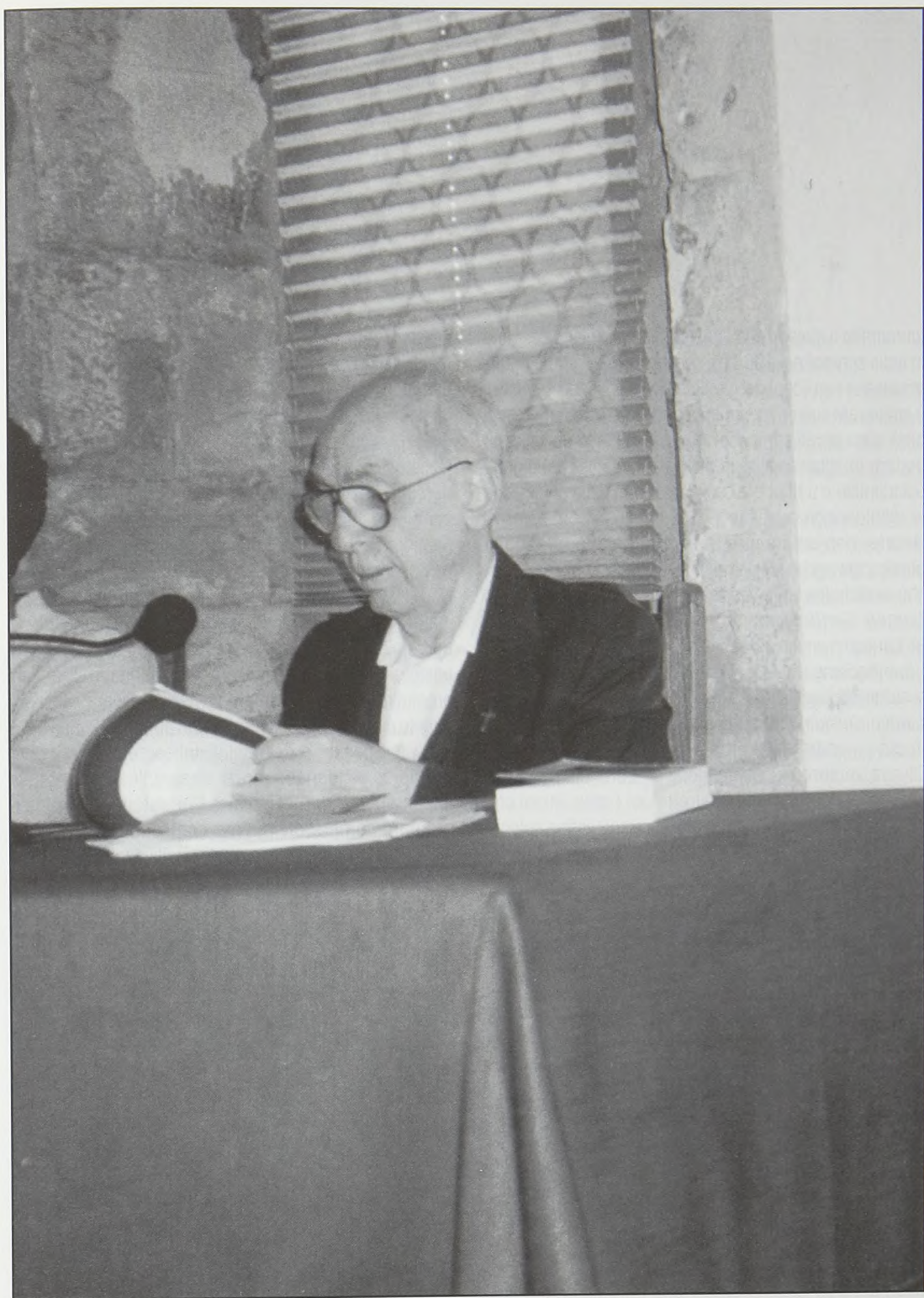
Inoltre è importante situare il concilio Vaticano II nella storia conciliare della chiesa. Il Concilio di Firenze (1442) aveva adottato la comprensione più rigida dell'adagio *extra ecclesiam nulla salus*.

Un secolo più tardi (1547) il concilio di Trento con la sua dottrina del "battesimo di desiderio", aveva solennemente affermato la possibilità di Salvezza per le persone che si trovano fuori dalla Chiesa.

Dei documenti ecclesiastici ulteriori hanno affermato (non senza una prudenza marcata) la stessa possibilità. Ma quasi mai nel corso dei secoli i documenti, conciliari e non, della chiesa si sono pronunciati sulle religioni in quanto tali; e meno ancora in maniera positiva.

Il concilio Vaticano II sarà il primo nella storia conciliare che si sia pronunciato positivamente benché ancora con prudenza sulle altre religioni.

Non è questo il luogo dove fare una genesi dei documenti conciliari in materia di religioni; è sufficiente far notare che all'inizio il concilio intendeva solamente aggiungere al decreto sull'ecumenismo una dichiarazione che avrebbe permesso di instaurare un nuovo clima nelle relazioni tese tra cristianesimo e ebraismo. A causa della richiesta di alcuni vescovi provenienti da paesi a maggioranza non cristiana, l'oggetto del documento è stato allargato in maniera da includervi altre religioni oltre il giudaismo. Inoltre, è stato creato un segretariato per i non cristiani istituito da Paolo VI nel 1964; è stata pubblicata l'enciclica *Ecclesiam Suam* sul dialogo



(compreso il dialogo con i non cristiani); la visita del papa in India sempre nel 1964 e il suo incontro avvenuto in tale occasione con i capi delle religioni non cristiane ai quali si è indirizzato con molta umanità e molto calore: tutti questi gesti sono serviti come motivazioni positive al concilio per portare lo sguardo al di là dello stretto limite del mondo occidentale e a riflettere "sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane" (Titolo del documento *Nostra Aetate*) non solamente in funzione della questione ebraica ma anche con le religioni del mondo intero. È così che la dichiarazione *Nostra Aetate*, come la costituzione *Lumen Gentium*, hanno finito per includere oltre all'Ebraismo anche altre religioni.

I due documenti LG e NA trattano in ordine inverso le relazioni della chiesa con le altre religioni. La costituzione *Lumen Gentium* (16) parla direttamente dei diversi modi in cui i membri delle altre religioni sono ordinati alla Chiesa: in primo luogo vengono gli ebrei con i quali la chiesa ha dei rapporti più stretti; poi i musulmani che "professano di tenere la fede di Abramo"; infine coloro i quali cercano un "Dio ignoto nelle ombre e nelle immagini, poiché egli dà a tutti vita e respiro e ogni cosa". *Nostra Aetate* segue invece un ordine inverso: all'inizio si parla della religiosità umana in generale (presente nelle "religioni tradizionali"); poi "le religioni connesse col progresso della cultura", come l'induismo, il buddismo e altre (NA2); poi l'islam (NA3); infine la religione ebraica alla quale è dedicata la sezione più lunga del documento (NA4).

A ciascun livello la dichiarazione mostra i legami più stretti e profondi ma allo stesso tempo differenti che esistono tra la chiesa e i differenti gruppi in questione. Sebbene le tre religioni che hanno una radice comune nella fede di Abramo hanno un legame familiare e comune, è con Israele che la chiesa ha legami più stretti e rapporti più intimi, avendo ricevuto la rivelazione dell'antico testamento "attraverso questo popolo" con il quale Dio aveva stabilito un'alleanza speciale. Tuttavia in

Nostra Aetate l'intenzione del Concilio non era di mostrare un orientamento progressivo dei membri delle altre religioni verso la chiesa; si tratta piuttosto di esortare gli uni e gli altri a sormontare le divisioni e a promuovere delle relazioni amicali (NA 5).

Queste ultime dovrebbero essere fondate su quello che le persone, indipendentemente dal loro credo, "hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino" (NA 1). L'oggetto non dottrinale ma concreto e pastorale del documento è dunque chiaro.

Non si vuole dire che il pensiero del Concilio sulle religioni sia puramente pragmatico e vuoto di ogni significato dottrinale; il Concilio doveva stabilire il suo atteggiamento pastorale aperto su un fondamento dottrinale. Gli antichi pregiudizi e i giudizi negativi dovevano essere eliminati; questo non poteva accadere se non attirando l'attenzione sui valori positivi e dei doni divini contenuti nelle altre religioni; di conseguenza il concilio non poteva accontentarsi di menzionare l'orientamento dei non cristiani come *individui* nei confronti della chiesa, bisognava che parlasse in modo positivo (e l'ha fatto per la prima volta nella storia conciliare) di un rapporto che la chiesa ha con le *religioni* non cristiane in quanto tali.

Fino a che punto il concilio ha riconosciuto dei valori positivi nelle altre tradizioni religiose? Che significato ha attribuito (se l'ha fatto) a queste tradizioni nel disegno di Dio per la salvezza dell'umanità? Come ha concepito il rapporto del cristianesimo con le altre religioni? Solamente come un beneficio a vantaggio degli altri o come un'interazione mutuale e un vantaggio reciproco?

■ Valori positivi contenuti nelle altre tradizioni religiose

Valutando la dottrina del concilio sui non cristiani e sulle loro religioni, due questioni devono essere chiaramente distinte: la prima concerne la salvezza individuale delle persone appartenenti alle altre tradizioni religiose; la seconda il significato che queste tradizioni possono avere

nel disegno di Dio per l'umanità e il loro ruolo eventuale nella salvezza dei loro membri.

La prima di queste non è nuova. La possibilità di salvezza fuori dalla Chiesa è stata riconosciuta dalla tradizione ecclesiale ben prima del concilio Vaticano II. Se il concilio ha portato qualche innovazione a tal proposito, la novità dovrebbe essere nello sguardo ottimista che porta nel mondo in generale come viene illustrato nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. Ciò che era stato affermato nei documenti ecclesiali precedenti (fermamente ma in modo prudente) come una *possibilità* fondata sulla misericordia infinita di Dio, e indubbiamente lasciata a sua discrezione, è affermata con una fermezza senza precedenti nel Concilio: attraverso vie conosciute da lui, Dio può condurre alla Fede, senza la quale è impossibile piacerli, coloro i quali, senza alcuna colpa da parte loro, ignorano il Vangelo (*Ad gentes* 7). Il concilio non si accontenta solo di affermare ciò, ma mostra anche come si produce concretamente questo processo cioè attraverso l'azione universale dello Spirito di Dio. Il testo più chiaro a questo riguardo è *Gaudium et spes* dove il concilio afferma: "Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; per ciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale" (GS 22).

La seconda questione è la più importante ma è anche la più complessa. Per sapere se la prospettiva conciliare va al di là della "teoria del compimento" e fino all'affermazione di un ruolo duraturo delle tradizioni religiose nell'ordine della salvezza, si deve porre l'attenzione su ciò che nel testo concerne non solamente la salvezza dei non cristiani in quanto individui, ma anche i valori positivi contenuti nelle tradizioni religiose alle quali essi appartengono e nelle quali essi vivono la loro vita religiosa. I principali testi esaminati sono tratti (in ordine di pubblicazione) dalla costituzione *Lumen Gentium* (16-17), dalla dichiarazione *Nostra Aetate* (2) e dal decreto *Ad Gentes* (3,9,11).

In ciascuno di essi il concilio sviluppa tre temi: 1. la salvezza delle persone al di fuori della chiesa, 2. i valori autentici che si possono trovare presso i non cristiani e nelle loro tradizioni religiose, 3. l'apprezzamento di questi valori da parte della chiesa e l'atteggiamento che essa adotta di conseguenza verso le tradizioni religiose dei loro membri.

Lumen Gentium 16 afferma che l'aiuto di Dio necessario per la salvezza è assicurato non solo alle persone nelle diverse situazioni religiose ma ugualmente anche a coloro che "senza colpa da parte loro, non sono ancora arrivati a una conoscenza esplicita di Dio e si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta"; e il testo aggiunge: "Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione al Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita". Notiamo subito che i riferimenti a Gv. 1,4, ma soprattutto a Gv 1,9 (sul quale torneremo in seguito), restano impliciti nel testo. Nella prima parte di questo testo un valore positivo è attribuito alla disposizione individuale delle persone e non a gruppi, religioni o altro ai quali essi appartengono. Il testo prosegue dicendo che la missione della Chiesa consiste nell'annunciare il Vangelo della Salvezza per tutti attraverso Gesù Cristo e aggiunge: "Con la sua attività, essa [la chiesa] fa in modo che ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o *nei riti e nelle culture proprie dei popoli*, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, per la confusione del demonio e la felicità dell'uomo" (*Lumen Gentium* 17, corsivo aggiunto). Si può notare la facilità con cui il Concilio passa dall'affermare le giuste disposizioni delle persone ai valori positivi inseriti nelle loro tradizioni e culture religiose.

Si trova la stessa combinazione di disposizioni soggettive e di valori oggettivi in *Ad Gentes* 3 e 9. "Questo disegno universale di Dio per la salvezza del genere umano non si realizza soltanto in una maniera quasi segreta nella

mente degli uomini, o mediante iniziative, anche religiose (*incepta, etiam religiosa*), con cui essi in vari modi cercano Dio, nello sforzo di raggiungerlo o di trovarlo". Qui anche le "iniziative religiose" sembrano rapportarsi a degli elementi oggettivi appartenenti alle tradizioni religiose. Tuttavia queste iniziative (*incepta*) devono essere illuminate e raddrizzate, anche se per benigna disposizione della divina Provvidenza possono costituire in qualche caso un avviamento (*paedagogia*) verso il vero Dio o una preparazione al Vangelo (AG3). La stessa dottrina diviene chiara una volta di più in *Ad gentes*, dove il concilio esplica che l'attività missionaria della chiesa purifica, eleva e porta alla sua perfezione in Cristo "tutto ciò che di verità e di grazia era già riscontrabile per una nascosta presenza di Dio, in mezzo alle genti" (AG 9). In questo modo "quanto di bene si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini, nei riti particolari e nelle culture dei popoli, non solo non va perduto, ma viene sanato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, la confusione del demonio e la felicità dell'uomo" (AG9). Sulla scoperta di ciò che c'è di buono nel mondo non cristiano, *Ad Gentes* 11 tira conclusioni concernenti il modo in cui la missione cristiana debba operare: "(i cristiani) debbono scoprire con gioia e rispetto i germi del Verbo in esse nascosti", cioè nelle tradizioni nazionali e religiose, e in un dialogo sincero apprendere "quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli".

Nostra Aetate situa l'incontro della chiesa con le altre religioni del mondo nel contesto più ampio dell'origine e del destino comune in Dio di tutti gli esseri umani, e della ricerca, comune a tutte le tradizioni religiose, di una risposta alle domande fondamentali che assillano lo spirito umano (NA 1). La valutazione generale delle religioni contenuta nella dichiarazione e dell'attitudine che, di conseguenza, la Chiesa deve assumere nei loro riguardi è espressa nel seguente modo:

"La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto



quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini. Essa però annuncia, ed è tenuta ad annunciare incessantemente, Cristo che è « la via, la verità e la vita » (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose.

Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i beni spirituali e morali e i valori socio-culturali che si trovano in essi." (NA2)

Si può notare che l'esistenza di valori autentici nelle tradizioni religiose è espressa qui con più forza rispetto ai testi precedenti e vi è un riferimento esplicito a "*quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine* che(...) riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini" (Ibidem). Anche qui, sebbene non sia fatto un riferimento esplicito a Gv 1,9, l'allusione è evidente e più chiara rispetto a quella fatta da *Lumen Gentium* 16 già citata. Il testo di Gv 1,9 è d'importanza primordiale per una teologia delle religioni. Purtroppo il Concilio ha mantenuto la citazione implicita e non ha tratto le conseguenze possibili.

Tuttavia, secondo il concilio, è la presenza incompleta ma reale di "questa Verità" nelle altre religioni che guida l'attitudine rispettosa della chiesa nei loro riguardi e il suo desiderio di promuovere i loro valori culturali e spirituali, tanto che la sua missione le ingiunge ugualmente di annunciare la "pienezza della vita religiosa" in Gesù Cristo. La valutazione dottrinale delle religioni secondo il concilio consiste principalmente in dichiarazioni descrittive, di cui numerose espressioni sono improntate alla tradizione antica, senza tuttavia che il loro senso esatto nel Concilio sia chiaramente definito. Per esempio non ci viene mai

detto in che senso bisogna intendere i "semi del Verbo". Si tratta del *logos spermatikos* della filosofia stoicista ovvero di un principio impersonale dell'ordine nel cosmo o della ragione "naturale"; o si tratta del Logos personale del prologo di Giovanni, che era in Dio dall'eternità e ha sparso i suoi semi tra gli uomini nel corso della storia dell'umanità, essendo lui stesso "la vera luce che illumina gli uomini"? Le differenze nella comprensione dei "semi del Verbo" conducono a teologie delle religioni molto differenti. Il concilio ci lascia nel dubbio riguardo le sue reali intenzioni su questo soggetto. Nonostante la sua valutazione generale delle religioni sia discretamente positiva, essa soffre di una certa mancanza di precisione.

■ Verso una valutazione critica equilibrata

La dottrina conciliare sulle altre religioni ha conosciuto delle interpretazioni divergenti, partendo da una forma assolutamente riduzionista fino un'altra francamente massimalista. Alcuni interpreti riducono i valori positivi contenuti nelle altre religioni a dei beni della natura. Secondo loro il concilio ha affermato nient'altro che una conoscenza naturale di Dio che i non cristiani possono ottenere nel modo in cui affermava San Paolo nella *Lettera ai Romani* al capitolo 1, la possibilità di tale conoscenza attraverso la creazione. Gli altri invece mettono in evidenza le espressioni più forti del concilio affermando che la "preparazione al Vangelo" contenuta nelle religioni non deve essere ridotta a un substrato naturale. Essi sostengono al contrario che il concilio considera le altre religioni come delle "vie", dei "cammini" o dei "mezzi" per la salvezza per i suoi adepti. Tra queste due interpretazioni (entrambe erranee, l'una per difetto, l'altra per eccesso) quale deve essere la corretta interpretazione della portata dottrinale del concilio? Mi sembra che bisogna cercarla a metà strada. Bisogna domandarsi se il concilio ha semplicemente seguito la "teoria del compimento" nella sua forma classica o se, al contrario, ha fatto propria la "teoria della

presenza del mistero salvifico di Cristo nelle altre tradizioni religiose". Alla questione qui posta non si può rispondere semplicemente né in un senso né nell'altro. Da una parte è vero che una buona parte del linguaggio utilizzato per definire l'attitudine della chiesa verso le altre religioni riprende dei termini familiari alla teoria del compimento: assumere e salvare, guadagnare e ristabilire, elevare e portare alla perfezione. D'altra parte gli elementi di "verità e di grazia" (*Ad gentes* 9) (espressione improntata su un saggio scritto da K. Rahner poco prima del concilio) che sono "come una segreta presenza di Dio" nelle tradizioni stesse (nelle loro dottrine, nei loro riti, nei loro modi di vivere; o ancora nel loro credo, nel loro culto e nel loro codice di condotta) fanno direttamente pensare nella direzione opposta.

Secondo P. F. Knitter, sebbene "il Vaticano II formi un tornante radicale nelle attitudini verso le altre fedi", sussiste "un'ambiguità residuale nella maniera di comprendere il grado di efficacia, di verità e di grazia contenute in queste religioni"². Secondo Knitter "l'ambiguità scaturisce dalla tensione tra la volontà salvifica di Dio e la necessità della Chiesa che è evidente nel corso della storia del pensiero cattolico" (*ibid.*). È sufficiente rispondere che, per un buon numero di teologi cattolici, la "necessità" della chiesa non esclude necessariamente a priori tutti i valori salvifici delle altre religioni.

Una valutazione equilibrata della dottrina conciliare sulle religioni deve essere contemporaneamente positiva e critica. Secondo l'opinione di Rahner, il risultato principale del concilio è d'aver avvistato, al di là della questione della salvezza dei non cristiani presi individualmente, un rapporto positivo della chiesa con le religioni in quanto tali. Tuttavia mentre la salvezza sovranaturale che consiste nell'autodonazione di Dio è vista con grande ottimismo dal Concilio per tutti gli esseri umani, lo stesso ottimismo non è esplicitamente professato per quel che concerne le religioni. Su questo punto "il problema

essenziale, per i teologi, è rimasto aperto"; "la qualità teologica delle religioni non cristiane rimane indefinita".

I non cristiani ottengono la salvezza fuori dalla loro vita religiosa come tale o all'interno di essa? Le religioni sono o non sono in qualche modo salvifiche in esse? La questione non ha avuto una risposta esplicita³. Anche se buona parte del concilio propende verso una risposta positiva, le conclusioni non sono nettamente tirate.

Degli altri limiti della dottrina del concilio sulle religioni sono stati formulati e uno di essi sembra in modo speciale qui pertinente. H. Maurier parla della prospettiva fortemente ecclesiocentrica della dottrina conciliare, e di *Nostra Aetate* in particolare.

La chiesa sembra riconoscere come positivi e buoni solo quegli elementi che si trovano in Lei in abbondanza. I "raggi" di verità presenti in esse devono necessariamente essere rapportati alla pienezza della Verità che possiede la Chiesa? Sarebbe la dichiarazione disponibile a riconoscere nelle altre religioni la presenza di raggi di verità che non si trovano in pienezza nella Chiesa? Il modo di pensare della chiesa rimane "egocentrico", ovvero ecclesiocentrico⁴. Una tale prospettiva porta dunque alla teoria del compimento, secondo la quale le altre religioni, nella misura in cui esse rappresentano la ricerca di Dio da parte degli uomini, divengono obsolete dal fatto stesso di trovare il loro compiacimento nel cristianesimo (P. 135). Ci si deve tuttavia domandare se il dialogo con le altre religioni che il Concilio intendeva promuovere non presupponeva la riconoscenza in esse di valori umani autentici che il cristianesimo non possedeva. Solamente allora il dialogo sarebbe vitale e dotato di un significato. Poiché il dialogo per definizione è una via a doppio senso dove ciascuno deve donare e allo stesso tempo ricevere. La chiesa del concilio Vaticano II si mostra incline a ricevere qualcosa dalle altre religioni? (P. 139-143) La prospettiva ecclesiocentrica del Concilio Vaticano II è tale che le religioni non sono mai considerate in quanto tali nella loro specificità e nella loro



autoconsistenza, nella loro autocomprensione e nei loro valori autonomi, indipendentemente dai loro rapporti con la chiesa come la Chiesa li intende.

Da parte mia ho osservato che la prospettiva "ecclesiocentrica" della teologia conciliare delle altre religioni è la ragione probabile dei loro limiti e dei loro silenzi, quando scrissi:

"Ne è testimone lo stesso titolo della dichiarazione *Nostra Aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane. Il problema posto qui non è direttamente quello del rapporto verticale delle tradizioni religiose dell'umanità con il mistero di Gesù Cristo, ma quello della relazione orizzontale di queste stesse tradizioni con il cristianesimo o con la Chiesa. Il primo problema avrebbe potuto portare al riconoscimento di una presenza nascosta del Cristo in queste stesse tradizioni e di una certa mediazioni attraverso di esse del mistero stesso; il secondo problema non conduceva naturalmente in questa direzione. Non è forse questa la ragione per la quale il Concilio, nonostante la sua affermazione sulla presenza di valori e di elementi positivi in quelle tradizioni religiose, non si avventura esplicitamente (...) nella direzione di un riconoscimento di quelle stesse tradizioni in quanto vie legittime di salvezza per i loro membri, oltre che in necessario rapporto con il mistero di Cristo?"⁵

Al di là dei silenzi e dei limiti della dottrina del concilio Vaticano II sulle religioni, bisogna ammettere una certa delusione e una insoddisfazione che si può risentire rileggendo, più di 40 anni dopo, certi testi del Concilio. È vero che il concilio deve essere situato nel contesto del suo tempo; ma è anche vero che bisogna poterlo "ricevere" anche oggi. Non si può negare che certe espressioni utilizzate dal Concilio suonino male nel nuovo contesto di dialogo. Un chiaro esempio è nella dichiarazione *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa, dove viene detto che " questa unica vera religione

sussiste nella chiesa Cattolica" (DH1). Questo significa che la religione cristiana è l'"unica vera religione" la quale è totalmente presente nella Chiesa Cattolica, essendo presente ugualmente, in modo imperfetto, nelle altre chiese cristiane. Nel contesto attuale, dove la presenza "di verità e di grazia" (afferzata dal concilio) è molto più riconosciuta teologicamente ci si domanda se l'uso di un'espressione ribadita dall'apologetica del passato (il trattato teologico *De vera religione* ormai obsoleto) è stato felice in un testo conciliare. Non si sarebbe potuto parlare di pienezza della Rivelazione e dei mezzi della salvezza presenti nel cristianesimo, in tale modo da tener esplicitamente conto di ciò che c'è di verità divina e di beni della salvezza presenti ugualmente al di fuori del cristianesimo? Chiaramente il Concilio non aveva ancora la sensibilità che la teologia postconciliare, fortunatamente, sta sviluppando nei riguardi degli "altri" e delle loro tradizioni.

■ Il magistero postconciliare

Resta una certa ambiguità nella dottrina conciliare; il nostro compito adesso è vedere se il magistero postconciliare ha messo più luce sulla dottrina conciliare. In particolare è stato fatto qualche passo ulteriore verso una valutazione positiva delle religioni stesse? La prospettiva troppo strettamente centrata sulla Chiesa ha fatto spazio a una visione un po' più ampia permettendo di riconoscere più chiaramente il ruolo delle religioni nel disegno salvifico di Dio per l'umanità? Mentre si passa in rassegna la dottrina ufficiale della Chiesa sulle religioni durante i quarant'anni successivi al concilio, queste questioni ed altre ad esse correlate devono essere prese in considerazione. Esamineremo qui i testi chiave che hanno una importanza dottrinale particolare.

■ Il pontificato di Paolo VI

L'enciclica *Ecclesiam Suam* è stata pubblicata da Paolo VI

tra la seconda e la terza sessione del Concilio Vaticano II (il 6 agosto 1964); essa segna la comparsa del "Dialogo" (qui chiamato *Colloquium*) nel programma di rinnovamento della chiesa voluto dal concilio. Il Papa spiega che la storia della salvezza è quella di un dialogo continuo tra Dio e il genere umano; il ruolo della chiesa è di prolungare questo dialogo. La chiesa si trova infatti in una situazione privilegiata per intraprendere un dialogo con il mondo intero e questo su quattro piani differenti.

Tracciando quattro cerchi concentrici e partendo dal più lontano, il papa distingue nell'ordine: il dialogo della chiesa con il mondo intero; con i membri delle altre religioni; con le altre Chiese cristiane; e per terminare, nel cerchio più interno, il dialogo all'interno della chiesa. Il secondo cerchio è composto essenzialmente "da uomini che adorano il Dio unico e sommo, quale anche noi adoriamo", e comprende non solamente gli ebrei e i musulmani ma anche i fedeli delle grandi religioni Afro-asiatiche. Ma il papa è molto prudente nello stabilire i fondamenti e le condizioni di un tale dialogo interreligioso su delle considerazioni dottrinali. Egli scrive:

"Noi non possiamo evidentemente condividere queste varie espressioni religiose, né possiamo rimanere indifferenti, quasi che tutte a loro modo, si equivalessero, e quasi che autorizzassero i loro fedeli a non cercare se Dio stesso abbia la forma, scevra da ogni errore, perfetta e definitiva con cui egli vuol essere conosciuto, amato e servito; che, anzi, per dovere di lealtà, noi dobbiamo manifestare la nostra persuasione essere unica la vera religione ed essere quella cristiana, e nutrire speranza che tale sia riconosciuta da tutti i cercatori e adoratori di Dio".⁶

Ciò nonostante il Papa afferma: "non vogliamo rifiutare il nostro rispettoso riconoscimento ai valori spirituali e morali delle varie confessioni religiose non cristiane; vogliamo con esse promuovere e difendere gli ideali, che possono essere comuni (...). In ordine a questi comuni ideali, un dialogo da parte nostra è possibile; e noi non

mancheremo di offrirlo laddove, in reciproco e leale rispetto, sarà benevolmente accettato" (Ibidem).

Malgrado il rispetto dei valori morali e spirituali delle altre religioni, il carattere esclusivo del cristianesimo come "unica vera religione" appare indubbio, come lo apparirà ugualmente in seno al Concilio stesso nel 1965 (Cfr *Dignitatis Humanae*).

Le precisazioni e le sfumature apportate dal concilio concernenti le religioni non attenuano l'affermazioni papale (e conciliare) di pretesa di esclusività del cristianesimo.

Un'occasione importante per riaffermare queste pretese si presentò con l'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, pubblicata dopo il sinodo dei vescovi del 1974 sull'evangelizzazione del mondo moderno. Tra gli altri temi riguardanti l'evangelizzazione, è trattato anche quello del dialogo interreligioso e in vista di ciò, di una valutazione cristiana delle religioni non cristiane, che gli serviranno da fondamento necessario. Bisogna dire francamente che l'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* del Papa Paolo VI sviluppa su esse una valutazione piuttosto negativa. Dopo aver debitamente ricordato la stima che la chiesa ha per queste religioni, affermata nei documenti del concilio, il Papa si esprime nel seguente modo:

"Anche di fronte alle espressioni religiose naturali più degne di stima, la Chiesa si basa dunque sul fatto che la religione di Gesù, che essa annunzia mediante l'evangelizzazione, mette oggettivamente l'uomo in rapporto con il piano di Dio, con la sua presenza vivente, con la sua azione; essa fa così incontrare il mistero della Paternità divina che si china sull'umanità; in altri termini, la nostra religione instaura effettivamente con Dio un rapporto autentico e vivente, che le altre religioni non riescono a stabilire, sebbene esse tengano, per così dire, le loro braccia tese verso il cielo" (EN 53).

L'immagine delle "braccia tese verso il cielo", lo sguardo di Dio "che si china verso l'umanità" in Gesù Cristo in

risposta alle aspirazioni umane, la distinzione tra le "espressioni religiose naturali più degne di stima" e la religione di Gesù che "instaura effettivamente con Dio un rapporto autentico e vivente": tutto mette in evidenza che il Papa riprende qui la teoria del compimento nella forma più classica. Le affermazioni del Concilio più penetranti sono qui perse di vista. Paolo VI che, con la sua enciclica *Ecclesiam Suam*, era diventato il Papa del dialogo, mantiene il silenzio in *Evangelii Nuntiandi* sulla questione del dialogo interreligioso.

■ Il pontificato di Giovanni Paolo II

Nostra Aetate aveva posto come fondamento di una comprensione cristiana dei rapporti della chiesa con le altre religioni del mondo una duplice comunanza esistente tra tutti gli uomini e tutti i popoli: da una parte la loro origine comune in Dio, e dall'altra il loro destino comune in Dio secondo il disegno divino di salvezza per l'umanità (NA1). Un tale disegno, come implicava il concilio, è stato compiuto da Dio per mezzo di Gesù Cristo. Tuttavia a tal proposito non è stato menzionato l'azione universale dello Spirito di Dio tra gli esseri umani attraverso la storia. Si può dire che l'apporto singolare del Papa Giovanni Paolo II a una teologia delle religioni consiste nell'istanza con la quale egli afferma la presenza attiva dello Spirito di Dio nella vita religiosa dei non cristiani e nelle loro tradizioni religiose.

Già nella sua prima enciclica *Redemptor Hominis* (4 marzo 1979) il Papa vedeva nella "ferma credenza" dei non cristiani un "effetto dello Spirito di Verità" e si domandava: "Non avviene forse talvolta che la ferma credenza dei seguaci delle religioni non cristiane – effetto anch'essa dello Spirito di Verità, operante oltre i confini visibili del Corpo Mistico – possa quasi confondere i cristiani, spesso così disposti a dubitare, invece, nelle verità rivelate da Dio e annunciate dalla Chiesa (...)?" (RH 6).

L'atteggiamento della missione, pertanto, "inizia sempre

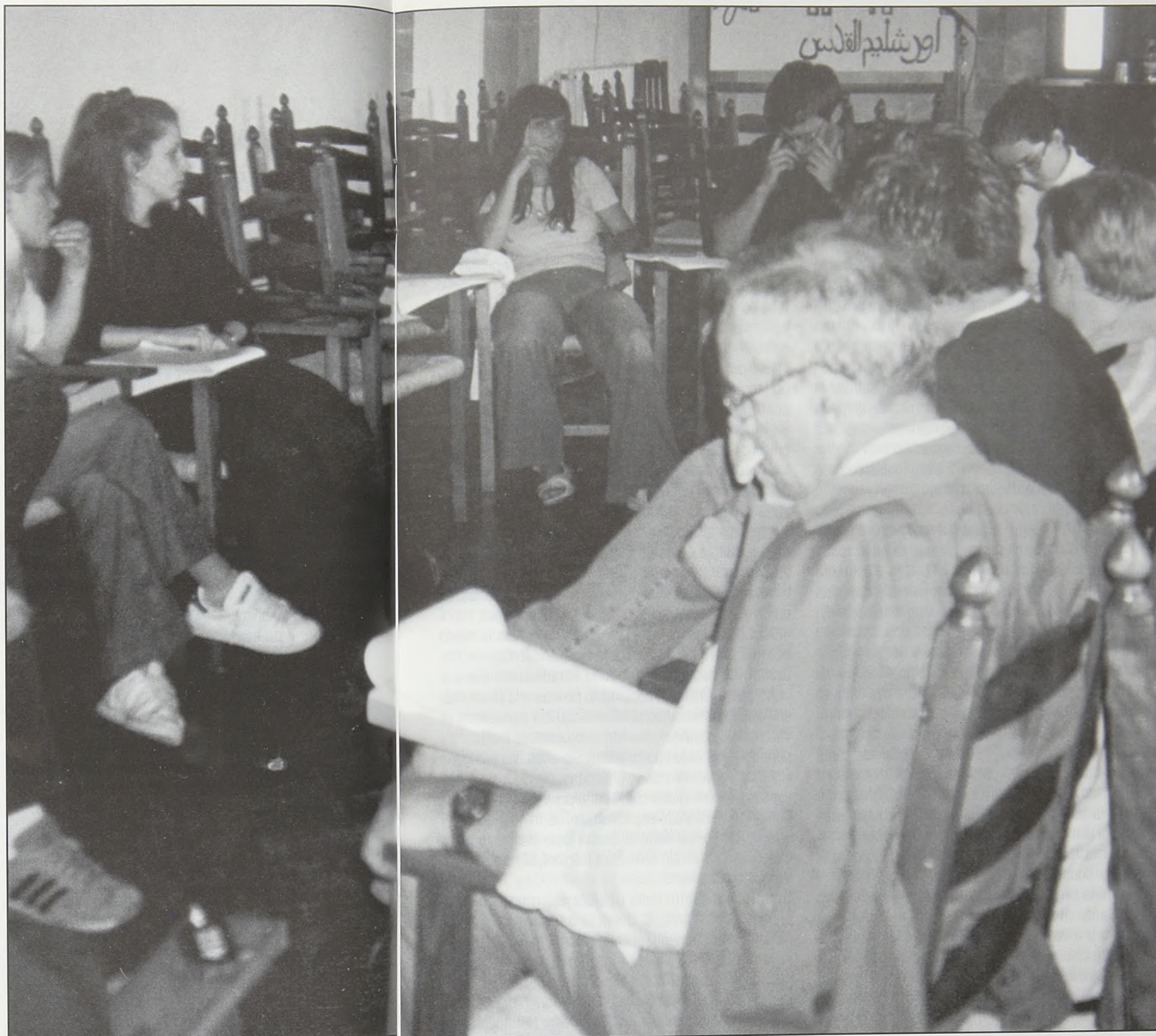
con un sentimento di profonda stima di fronte a ciò che «c'è in ogni uomo» (Gv 2,25), per ciò che egli stesso, nell'intimo del suo spirito, ha elaborato riguardo i problemi più profondi e importanti; si tratta di rispetto per tutto ciò che in lui ha operato lo Spirito, che «soffia dove vuole» (Gv 3,8) (RH 12).

Gv 3,8 è una citazione che ritorna spesso negli scritti del papa. Un'altra è Rm 8,26, dove Paolo parla dello Spirito Santo che prega in noi. Il papa applica le parole di Paolo ad ogni preghiera autentica, fatta da cristiani o meno:

«Anche quando, per qualcuno (l'Assoluto) è il Grande Sconosciuto, egli rimane tuttavia sempre in realtà lo stesso Dio vivente. Nutriamo fiducia che dovunque lo spirito umano si apre in preghiera a questo Dio sconosciuto, sarà percepita un'eco di quello stesso Spirito che, conoscendo i limiti e la debolezza della persona umana, prega lui stesso in noi e a nostro nome, «intercedendo per noi con gemiti inesprimibili» (Rm 8, 26). L'intercessione dello Spirito di Dio che prega in noi è per noi frutto del mistero della redenzione operata da Cristo, nella quale l'amore universale del Padre è stato manifestato al mondo.»

Da questi testi emerge gradualmente un insegnamento costante: lo Spirito Santo è presente ed è attivo nel mondo, nei membri delle altre religioni e nelle stesse tradizioni religiose. La preghiera autentica (anche se rivolta ad un Dio sconosciuto), i valori e le virtù umane, i tesori di sapienza nascosti nelle tradizioni religiose, il vero dialogo e l'autentico incontro fra i loro membri, sono altrettanti frutti dell'attiva presenza dello Spirito.

Non si può omettere di far riferimento all'importante discorso pronunciato da papa Giovanni Paolo II ai membri della Curia Romana, il 22 dicembre 1986, dopo l'evento della Giornata Mondiale di preghiera per la pace, che si era tenuta ad Assisi due mesi prima (27, ottobre, 1986). Il discorso parla di un "mistero di unità" — basato sull'unità della razza umana nella creazione e nella redenzione — che unisce tutti i popoli, per quanto diverse possano essere le



circostanze delle loro vite: "le differenze sono un elemento meno importante rispetto all'unità che invece è radicale, basilare e determinante" (n. 3).⁸ Su un punto, tuttavia, il papa si esprime più chiaramente, come già negli altri documenti citati, di qualunque testo conciliare: sull'attiva presenza dello Spirito Santo nella vita religiosa dei membri delle altre tradizioni religiose. Il papa osserva, infatti, che vi era stata ad Assisi una "manifestazione mirabile di quella unità che ci collega al di là delle differenze e delle divisioni a tutti note". Egli lo spiega nel modo seguente:

"Ogni preghiera autentica si trova sotto l'influsso dello Spirito che «intercede con insistenza per noi», «perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare», ma egli prega in noi «con gemiti inesprimibili» e «Colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito» (cfr Rm 8,26-27). Possiamo ritenere infatti che ogni autentica preghiera è suscitata dallo Spirito Santo il quale è misteriosamente presente nel cuore di ogni uomo" (n.11).

Il testo più esplicito sull'economia dello Spirito si trova tuttavia nell'enciclica ad esso dedicata, la *Dominum et vivificantem* (18 maggio 1986). Qui il papa cita l'attività universale dello Spirito Santo prima del tempo dell'economia cristiana – "sin dal principio, in tutto il mondo" – e, oggi, dopo l'evento Cristo, "al di fuori del corpo visibile della Chiesa". Prima del tempo dell'economia cristiana, l'attività dello Spirito era ordinata a Cristo in virtù del disegno salvifico divino; al di fuori della chiesa, essa deriva oggi dall'evento salvifico che in lui si è realizzato. Il papa, pertanto, spiega il contenuto cristologico e la dimensione pneumatologica della grazia divina (cfr n.53).

Il tema della presenza e dell'attività universale dello Spirito Santo ritorna ancora una volta nell'enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990). Il testo afferma con grande chiarezza che la presenza dello Spirito non riguarda soltanto le singole persone ma le stesse tradizioni religiose:

"Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella

Chiesa e nei suoi membri; tuttavia la sua presenza è azione universale, senza limiti né di spazio né di tempo. (...) Lo Spirito (...) è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere. La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni (Rm 28).

Se però ci si chiede se il riconoscimento dell'attiva presenza dello Spirito di Dio non soltanto nei membri delle altre tradizioni religiose, ma nelle stesse tradizioni, influenzi positivamente l'approccio dell'enciclica al significato e al valore di queste ultime, la risposta rimane del tutto indeterminata. Tutto ciò che l'enciclica si azzarda a dire al tal proposito è contenuto in due frasi. Da un lato, essa afferma che la salvezza in Cristo è accessibile a coloro che si trovano al di fuori della chiesa «in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale» (n.10). Dall'altro, pur sottolineando la «mediazione unica e universale di Cristo», il documento riconosce la possibilità, nell'ordine della salvezza, di «mediazioni partecipate di vario tipo», dicendo: «Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore *unicamente* da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari» (n.5). Non viene detto esplicitamente se fra le mediazioni partecipate contemplate in questo testo siano incluse, a beneficio dei membri delle altre religioni, le tradizioni cui essi appartengono.

Di fatto, a dispetto della ripetuta affermazione della presenza dello Spirito di Dio nelle tradizioni religiose, in alcuni pronunciamenti recenti Giovanni Paolo II riprende la teoria del compimento in un modo che ricorda il giudizio pronunciato sulle religioni non cristiane da Paolo VI in *Evangelii Nuntiandi*, 53. Così, nella lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (10 novembre,

1994), il papa scrive:

"Gesù (...) non si limita a parlare «a nome di Dio» come i profeti, ma è Dio stesso che parla nel suo Verbo eterno fatto carne. Tocchiamo qui *il punto essenziale per cui il cristianesimo si differenzia dalle altre religioni*, nelle quali s'è espressa fin dall'inizio *la ricerca di Dio da parte dell'uomo*. Nel cristianesimo l'avvio è dato dall'incarnazione del Verbo. Qui non è soltanto l'uomo a cercare Dio, ma è Dio che viene in Persona a parlare di sé all'uomo e a mostrargli la via sulla quale è possibile raggiungerlo. (...) *Il Verbo incarnato è dunque compimento dell'anelito presente in tutte le religioni dell'umanità*: questo compimento è opera di Dio e va al di là di ogni attesa umana. È mistero di grazia. In Cristo la religione non è più «un cercare Dio come a tentoni» (cfr At. 17, 27), ma *risposta di fede* a Dio che si rivela (...). *Cristo è il compimento dell'anelito di tutte le religioni del mondo e, per ciò stesso, ne è l'unico e definitivo approdo*" (n.6).

Questo testo rende visibile il compimento delle altre religioni in Cristo e nel cristianesimo nei termini dell'autocomunicazione di Dio nel suo Figlio incarnato in risposta all'universale ricerca umana di Dio che trova espressione nelle tradizioni religiose; in altre parole nei termini dell'incontro fra la rivelazione e la grazia divina, da un lato, e le aspirazioni religiose naturali dell'umanità, dall'altro. Ciò non sembra lasciare alcuno spazio per il riconoscimento, all'interno delle altre tradizioni religiose, di una prima iniziativa divina, per quanto incompleta verso gli esseri umani né per l'attribuzione a tali tradizioni di un ruolo positivo nel mistero della salvezza dei loro membri: la "via" cristiana è l'unica percorrendo la quale è possibile "raggiungere Dio".

Giungiamo invece quanto mai vicini ad un'affermazione di un ruolo positivo delle tradizioni in un documento pubblicato congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, intitolato *Dialogo e Annuncio*: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e

l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo (19 maggio 1991)⁹. La sezione intitolata *Un approccio cristiano alle tradizioni religiose* (nn. 14-32) – una primizia, fra i documenti della chiesa dedicati ai membri delle altre religioni e alle loro tradizioni – contiene un importante capoverso che, relativamente al ruolo svolto dalle tradizioni religiose nella salvezza in Gesù Cristo va al di là di tutto quanto è stato detto in precedenza dai documenti della chiesa:

"Da questo mistero di unità deriva che tutti gli uomini e tutte le donne che sono salvati partecipano, anche se in modo differente, allo stesso mistero di salvezza in Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito. I cristiani ne sono consapevoli, grazie alla loro fede, mentre gli altri sono inconsci che Gesù Cristo è fonte della loro salvezza. Il mistero di salvezza li raggiunge, per vie conosciute da Dio, grazie all'azione invisibile dello Spirito di Cristo. È attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza, che i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come loro Salvatore (cfr AG 3,9, 11)" (n. 29; corsivo aggiunto).

L'affermazione è indubbiamente prudente non senza una ragione, considerando le circostanze e il contesto in cui venne scritta¹⁰. Ciononostante, sembra aprirsi qui timidamente, per la prima volta, uno spiraglio per il riconoscimento, da parte dell'autorità della chiesa, di una "mediazione partecipata" delle tradizioni religiose nella salvezza dei loro membri. Con una simile dichiarazione, sembra che si stia ormai risolutamente realizzando il passaggio dalla teoria del compimento a quella di una presenza attiva del mistero di Gesù Cristo nelle stesse tradizioni.

■ Conclusioni

La nostra panoramica del concilio Vaticano II e del magistero postconciliare sarà probabilmente riuscita nel dimostrare che la dottrina della chiesa non è né

monolitica né tutta d'un pezzo. Nei diversi documenti, è possibile rinvenire sottintesi e sfumature semantiche differenti, anzi prospettive alquanto opposte tra esse. Non sarà quindi corretto insistere sull'affermazione dell'esistenza continua di una sola prospettiva teologica del magistero a riguardo delle altre religioni.

Bisogna, al contrario, riconoscere che esistono in seno al magistero delle attitudini differenti che lasciano la porta aperta a sviluppi ulteriori. Né è sempre facile stabilire l'esatto significato e la portata esatta dell'una o dell'altra affermazione.

I testi conciliari in causa, senza voler prendere parte a questioni dottrinali controverse, fanno prova di un'apertura senza precedenti ma ancora con dei limiti verso le altre tradizioni religiose tra i documenti ufficiali della Chiesa.

Pur senza riconoscere formalmente nelle altre religioni delle vie di salvezza per i loro membri, il concilio sembra però tendere implicitamente in questa direzione poiché riconosce l'esistenza in queste tradizioni non semplicemente di valori umani positivi, ma anche di elementi di "verità e grazia", "come presenza segreta di Dio in mezzo alle genti" (*Ad Gentes* 9).

Quanto al magistero postconciliare, esso è contrassegnato da una certa ambiguità. Mentre Paolo VI sembra attenersi alla teoria del compimento come era intesa prima del concilio, Giovanni Paolo II, soprattutto attraverso l'accento che pone sulla presenza attiva universale dello Spirito Santo nelle altre tradizioni religiose, sembra essere più positivo e dimostra una più forte inclinazione verso una prospettiva più ampia, senza tuttavia tirarne conclusioni implicite né sorpassare la concezione preconconciliare del compimento. Solo un documento ufficiale del Vaticano permette di affermare prudentemente che la grazia e la salvezza di Dio in Gesù Cristo può essere raggiunta dai membri delle altre religioni nelle loro tradizioni religiose e attraverso la loro "pratica"; ecco fino a dove la dottrina ufficiale ci permette

di arrivare e non al di là di questo.

*Docente di teologia presso la facoltà di teologia della Università Gregoriana di Roma

NOTE

¹ K. Rahner, "Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen", *Schriften zur Theologie* 5: 136-158

² P.F. Knitter, *no other name? A critical survey of christian attitudes towards religions*, Maryknoll, N.Y., Orbis book, 1984, 124

³ K. Rahner, *Ueber die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, *Schriften zur Theologie* 13: 342-350

⁴ H. Maurier, "Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Afrique", in A.H. HENRY (ED) *Le relations de l'Eglise avec le religions non Chrétiennes*, Paris, Cerf, 1966, 119165; CF. 133-134

⁵ J. Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi, Cittadella editrice, 1991, p. 131.

⁶ AAS 56 (1964) 655; trad. it. in *Enchiridion delle encicliche*, volume VII, Bologna, EDB, 1994, p. 569.

⁷ *Messaggio di Giovanni Paolo II agli abitanti dell'Asia* (Manila, 21 Febbraio, 1981), N. 4. Testo in AAS 73 (1981) 391-398; traduzione in italiano in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, volume IV/1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1981.

⁸ I testi della Giornata di preghiera sono stati pubblicati dalla Commissione Pontificia Giustizia e Pace, *Assisi: Giornata mondiale di preghiera per la pace*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1987.

⁹ Testo in Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, *Bulletin*, n. 77, 26/2 (1991), pp. 159-200.

¹⁰ Per uno studio critico e una genesi di questo documento, oltre che per un confronto tra l'enciclica *Redemptoris missio* e *Dialogo e annuncio* vedi J. Dupuis, *A theological commentary: Dialogue and Proclamation*, in W.R. Burrows (Ed.), *Redemption and dialogue*, New York, 1993, Orbis book, Maryknoll/NY 1993, pp. 119-158 e anche *Dialogue and Proclamation in two recent documents*, in Pontificio Dialogo Interreligioso, *Bulletin* n. 80, 27/2 (1992), pp. 165-172.

Religioni al plurale: il dialogo con l'Islam

di Padre Justo Lacunza Balda*

■ Il dialogo interreligioso è come un bicchiere, che Dio può riempire secondo la sua volontà. Ma che cosa intendiamo per religioni al plurale?

Le religioni hanno dei **testi sacri**, radicati in rivelazioni "al plurale", attraverso cui la divinità, o le divinità, parla agli esseri umani. I testi sacri mettono in collegamento quello che succede nello spazio fisico materiale e temporale e quello che succede in un'altra realtà che non ha spazio e non funziona secondo i criteri del tempo. Noi chiamiamo questa realtà "l'Aldilà". Può darsi che Geremia ci possa aiutare in questo senso: "ti do la Parola perché possa diventare letizia del tuo cuore". I profeti la chiameranno "guida", "luce" e, più avanti, "alleanza". I testi sacri sono il **punto nevralgico** di una religione. Una religione che non ha testi è una religione morta, così come una persona che non ha una storia è morta. Nella vita reale ogni individuo ha una **storia**. Le religioni hanno una tradizione storica. I riti, le liturgie sono percorsi per arrivare a cogliere il messaggio delle religioni. I riti e le liturgie hanno un percorso umano con un simbolismo che oltrepassa il tempo e lo spazio. In questi riti il corpo dimostra la sua sacralità. Ad esempio, i pellegrinaggi. Ogni religione è un punto di partenza e un punto di arrivo. Il pellegrinaggio ha un punto di partenza e un punto di arrivo. Qui le religioni hanno tratto l'esperienza della vita: la vita dall'inizio alla fine è un pellegrinaggio. Il pellegrinaggio traduce con senso religioso quello che è la vita umana.

Le religioni hanno luoghi santi, **spazi sacri** che possono diventare spesso luoghi di culto.

**L'Islam ha una legge,
fondata su quattro fonti:
il testo della rivelazione,
il testo della tradizione,
il consenso di esperti e giuristi
e l'analogia di situazione**

Le religioni hanno bisogno di luoghi di culto, anche se tutte le religioni possono avere una manifestazione esplicita nel tempo senza la necessità di un luogo sacro adibito a riti e liturgie.

Le religioni hanno **capi religiosi**, perché creano uno spazio che ha bisogno di regole. I capi religiosi sono dunque una necessità.

Le religioni hanno **festività e calendari**. La commemorazione delle festività è importantissima per mantenere salda la tradizione storica, il cuore della religione e nello stesso tempo i credenti.

Quando si parla di dialogo si parla di identità plurale. E l'identità plurale è sempre una sfida per gli uomini.

Il pensiero viaggia più veloce della luce. La *Genesi* racconta che Dio creò l'uomo a Sua immagine e somiglianza. Dio ha dato all'uomo un potenziale infinito. Il cervello sa abbinare l'esperienza del dolore e della gioia alla storia. L'identità dell'essere umano in rapporto con una religione è qualcosa di molto sacro. Se penso che un essere umano è solo un numero perdo quel senso. L'identità ha a che vedere con denominatori comuni ma anche con elementi molto diversi e differenti.

Il dialogo tra religioni significa spazi di difficoltà. I credenti delle religioni si muovono in questi spazi con molti limiti. A **casa propria** ciascuno pensa di essere onnipotente. Nel momento in cui varca un confine e si trova a non conoscere la lingua, a non capire i costumi, le tradizioni, allora la vita sembra più complicata. E più va avanti con gli altri, più si rende conto di quant'è ignorante, anche della propria cultura e della propria storia.

L'identità non è una parola che ha a che vedere con un'etichetta, ma ha a che vedere con l'essere. La religione è uno dei tasselli di quel mosaico costituito da tantissimi altri tasselli all'interno dell'essere umano.

Il dialogo ha delle modalità: non tutti devono fare tutto. Ognuno deve fare ciò che deve fare al suo posto, sconfinare dalla propria responsabilità significa entrare nella responsabilità di qualcun altro, e dunque non

**L'identità non è una parola che ha
a che vedere con un'etichetta,
ma ha a che vedere con l'essere**

rispettare l'altro.

Il dialogo ha degli interlocutori. E questi interlocutori sono gli esseri umani. Ognuno di noi è un interlocutore.

Nel dialogo, uno non sa dove il dialogare lo porterà. Nessuno può dire "io non cambierò nulla della mia fede" nel dialogo. La fede inizia dove inizia **il mistero e la mia percezione di Dio**, così come la tua, è molto ristretta. Pensare di non cambiare nulla delle proprie convinzioni vuol dire voler prendere il posto di Dio.

Nel dialogo ci sono argomenti di cui si può **discutere**. A seconda dei momenti e degli spazi vengono scelti alcuni argomenti. Nello spazio europeo sono argomenti centrali la religione, la cultura, le identità europee, l'immigrazione e la religione, l'identità delle minoranze, i programmi educativi nelle scuole e nelle università.

Il pericolo più grosso oggi per il dialogo è l'uso della **forza**. Infatti, malgrado tutte le istanze, le istituzioni, gli organismi, il numero di conflitti nel mondo cresce.

La percentuale delle risorse utilizzate per far valere la propria forza cresce. Se una parte anche piccola di questa percentuale fosse investita per elaborare piani, programmi, vie per il dialogo il mondo sarebbe diverso.

La secolarizzazione prende un taglio diverso, la religione se posso la calpesto, la uccido, perché mi dà fastidio.

Quando in una nazione democratica c'è l'indifferenza, l'apatia o l'astio nei confronti della religione, questo è grave. In **democrazia** non ci deve essere l'astio per nessuno.

**L'ascolto è importante
ed è necessario
per poter stabilire un dialogo**

**Quando in una nazione democratica
c'è l'indifferenza,
l'apatia o l'astio
nei confronti della religione
è grave.**

**In democrazia non ci deve essere
l'astio per nessuno**

Il dialogo produce dichiarazioni che coinvolgono molte volte le istituzioni religiose, le persone, per degli obiettivi chiari. Se il dialogo cresce, le società cambiano.

Un famoso critico d'arte italiano, anche grande viaggiatore in Cina, nel Medio Oriente e nell'Africa del Nord, Cesare Brandi, scrisse un libro sul Medio Oriente. A un certo punto, si addentra nei meandri dell'Islam. Subito la sua lingua cambia, così come il suo linguaggio. Si dice: "Io credevo di aver capito; ho riflettuto, ho ripensato e mi sono reso conto che non avevo capito niente." È questa la saggezza del dialogo: l'ascolto è importante ed è necessario per poter stabilire un dialogo. Addentrandosi nelle religioni, ci si rende conto che molte volte quella disposizione all'ascolto non c'è. Difficilmente, io non ammetto che un credente di un'altra religione mi faccia delle osservazioni sulla mia. Perché viene presa come se fosse una sfida, come un calpestare, un disprezzare la religione e la cultura altrui.

■ La comunità

La nozione di **comunità** è costruita con gli strumenti e gli elementi che partono dall'essere umano: dall'intelligenza, dall'anima. La comunità può avere moltissimi aspetti, soprattutto quando si parla di una comunità al plurale: essa non comprende soltanto gli aspetti religiosi e culturali, ma anche gli aspetti storici, linguistici, etnici, territoriali. La comunità può significare

l'appartenenza a una determinata nazione e con essa una carta d'identità o un passaporto.

Costruttori: qui bisogna imparare il mestiere, così come l'architetto, l'addetto ai lavori, il ragioniere, il geometra. Prima di tutto un costruttore deve sapere quali sono gli strumenti, gli attrezzi del suo lavoro: lo strumento più formidabile che l'essere umano ha per costruire è la parola. Tutti gli altri strumenti devono essere piazzati dietro la parola. La parola può amare, uccidere, distruggere, avvelenare; la parola può costruire, può danneggiare, può condannare. La parola e la forza della parola devono essere messe accanto alla conoscenza. Se io non ho la conoscenza del mio interlocutore, difficilmente potrò costruire. Se il mio interlocutore non parla la stessa lingua e non ha la stessa visione nella costruzione, ad esempio, di un muro, sarà molto difficile costruire un muro insieme. Dunque, c'è una verifica delle idee, verifica nello stesso tempo della fede, se si parla di religione, verifica delle credenze, verifica dei testi.

■ L'Islam

Che cosa significa l'Islam in questo quadro di religioni, di dialogo, di comunità, di costruttori?

L'Islam è una grande religione nel mondo, che tocca individui, persone, uomini, donne, stati, nazioni, comunità, gruppi, lingue, testi, luoghi sacri, pellegrinaggi, riti, liturgie, movimenti, tendenze; tocca le comunicazioni, la stampa, la televisione; tocca la violenza, l'odio dei terroristi. Tocca possiamo dire tutti i livelli possibili e immaginabili delle società umane. L'Islam ha un testo sacro chiamato il *Corano*, scritto, o rivelato per i mussulmani, in lingua araba. Un testo ordinato, con 114

**Lo strumento più formidabile
che l'essere umano ha per costruire
è la parola**

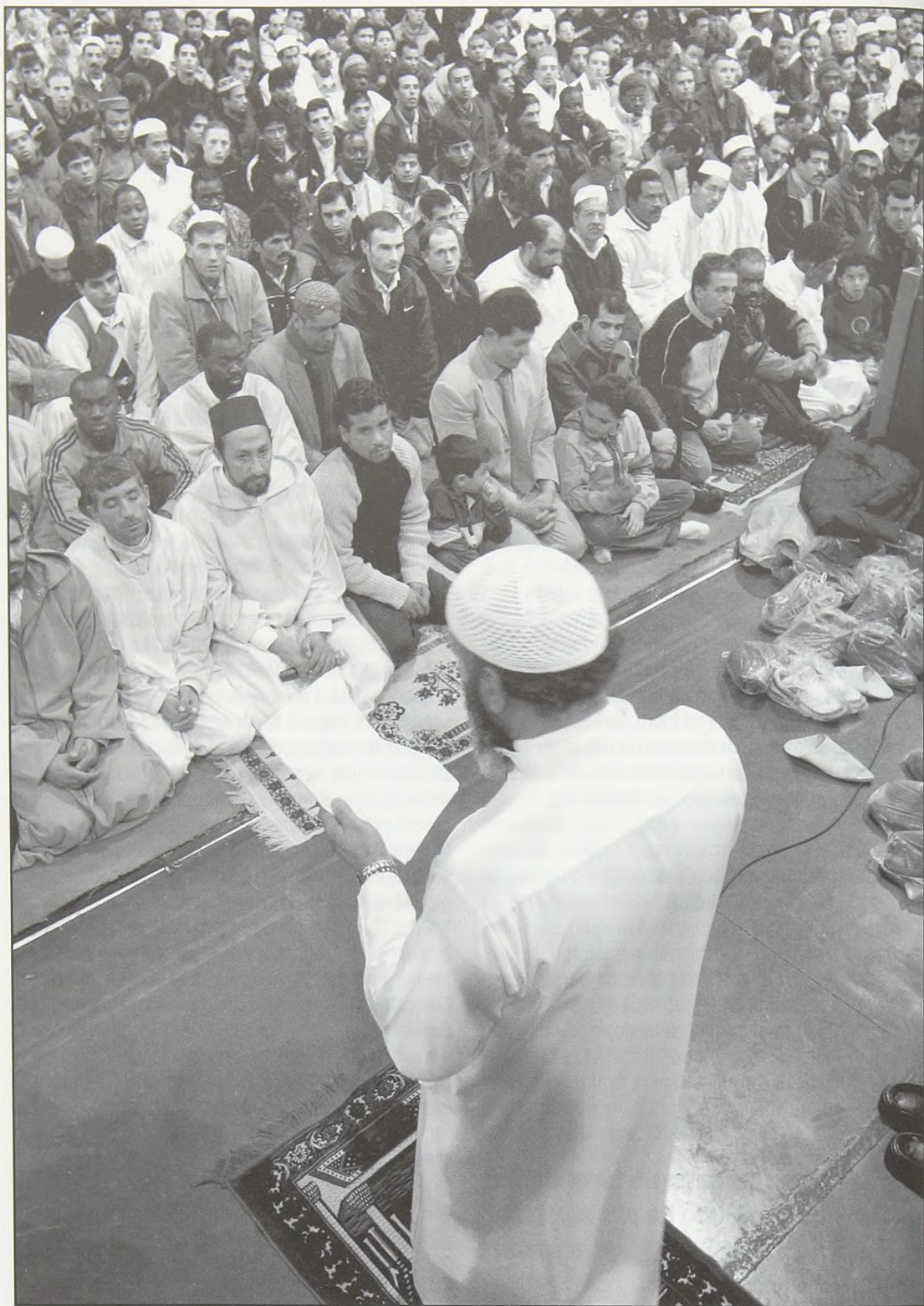
I riti, le liturgie sono percorsi per arrivare a cogliere il messaggio delle religioni

capitoli, 6.321 versetti. Dai capitoli più lunghi ai capitoli più brevi. Si tratta di un testo che è stato tradotto numerosissime volte in italiano: si vedano le traduzioni dal Terenzoni al Bausani, a Moreno, a Lucoi, tutte diverse, alcune con commenti. Per esempio, la traduzione del *Corano* in lingua italiana edita da *Lucoi*, l'Unione delle Comunità Islamiche in Italia, che ha moltissime, centinaia di note e commenti ai versetti. L'Islam ha una tradizione, una compilazione dei testi chiamata tradizione profetica, secondo i detti, i commenti, gli esempi di Maometto, il profeta dell'Islam. L'Islam ha un credo e un percorso liturgico, degli articoli di fede.

L'Islam ha una legge, fondata su quattro fonti: il testo della rivelazione, il testo della tradizione, il consenso di esperti e giuristi e l'analogia di situazione. Si applica una legge secondo l'esperienza del passato e dunque la storia serve da maestra. L'Islam vive nelle società mussulmane che sono molto variegata e molto diverse. Noi non possiamo immaginare, o molto difficilmente, per esempio dei musulmani cinesi. Noi non possiamo immaginare che l'Islam utilizza altre lingue, ma è così. Questo rende la comprensione di una grande religione abbastanza difficile.

Islam significa anche movimenti islamici, argomento complesso e complicato. Esistono moltissime **identità islamiche**. Si parla con grande difficoltà di una cosa così semplice come il territorio, a livello di identità islamiche. Interessante far notare che nessuna delle costituzioni dei cinque paesi dell'asse centrale, repubbliche che erano parte dell'Unione Sovietica, il Kazakistan, l'Uzbekistan, Turkmenistan, Kirgizistan e Tagikistan, fa riferimento esplicito alla questione islamica.

L'Islam si può paragonare alla modernità. Una cosa che



mi ha sempre colpito vedendo delle immagini e ascoltando l'Ayatollah Khomeini, mentre predicava, davanti a casa sua, mai in una moschea, non erano le sue parole, perché quelle le posso anche leggere. Quello che mi affascinava sempre era che questo signore, che considerava gli Stati Uniti come il grande satana, dotato di astio per l'Occidente, questo signore parlava in pubblico davanti a un microfono della Siemens. Allora la modernità non è qualcosa di angelico. La modernità ha a che vedere con cose molto molto concrete, che fanno riflettere il cervello umano.

È un discorso che riguarda anche la tecnologia: se non stiamo attenti, questa potrebbe prendere il posto del ragionamento. Per esempio: io appartengo alla generazione della matita e dell'inchiostro, della scheda, della macchina da scrivere grandi, grosse, portatili; dopo siamo passati alle elettriche. Dopo siamo finiti al computer con lo schermo. È un percorso. Ma se io devo leggere un libro oggi utilizzo la matita.

La tecnologia incide anche sulla religione e incide sull'Islam, che in precedenza aveva assolutamente tutto fisso, tutto bene ordinato. Si pensi ad esempio al beduino che ha acquistato una radiolina da un euro e si collega con tutto il mondo. Da solo, in mezzo al deserto, con i suoi cammelli. Non parla con nessuno, e stabilisce questo dialogo attraverso la tecnologia, con l'ascoltatore che dà notizie, ascolta la musica. La tecnologia lo fa riflettere, e pian piano lo induce a pensare, senza rendersi conto, che in precedenza aveva tutte le ore prestabilite per andare a dire la preghiera, il rosario, la preghiera del mattino. La tecnologia fa crescere nel suo giardino altri valori. Allora questo confronto può essere micidiale: può portare ad

Il dialogo tra religioni significa spazi di difficoltà

una rottura totale con la religione o con la tecnologia.

L'Islam ha a che vedere anche con il dialogo interreligioso e interculturale. Il dialogo interreligioso si deve praticare prima tra gli stessi musulmani, poi con gli altri. Lo stesso con il dialogo intrareligioso tra Chiese cristiane. Il dialogo con le altre religioni può aiutare e deve aiutare il dialogo ecumenico. Sono finiti i giorni nei quali le Chiese hanno costruito i loro muri, i loro riti e non vogliono assolutamente respirare un'aria nuova. Nel

dialogo ecumenico e interreligioso c'è sempre una questione di autorità, di potere, di rivendicazione. Noi, uomini, vogliamo essere potenti. Non c'è niente da fare: siamo fatti così. Invece, il dialogo ti fa scendere a un altro livello. E devi arrivare a un compromesso, perché non puoi avere tutto. La vita è fatta di compromessi, costantemente, non solo con gli altri, ma anche con me stesso.

Il dialogo interreligioso è un compromesso prima a livello individuale, poi a livello collettivo e comunitario. Un compromesso significa fare una scelta degli argomenti che devono essere trattati o esclusi. La realtà della vita ti spinge ad avere un compromesso. Non per motivi di dialogo interculturale o interreligioso, ma semplicemente perché è quella realtà della vita che ti porta a dire: io vivo in questo palazzo, voglio vivere in santa pace, in buona vicinanza con tutti quanti. Il giorno in cui tu avrai fatto la pace con quel musulmano e quel musulmano avrà fatto la pace con te, quel giorno dormirai fino alle undici del mattino.

A livello storico, l'Islam significa la nascita di una nuova religione che viene dopo l'ebraismo e il cristianesimo. L'Islam è nato all'interno di un'area che possiamo denominare oggi il cuore del regno dell'Arabia Saudita, che all'epoca non esisteva. In quel territorio, si trovavano due grandi città: Mecca e Medina. Questa città di Mecca

Il dialogo interreligioso è un compromesso

aveva una civiltà urbana, con tredici gruppi etnici diversi o tribù. In questa città c'era un mercato, un'amministrazione, un controllo politico, economico, culturale e religioso. Inoltre, in essa c'era il centro del pellegrinaggio, chiamato la Qaba, dove venivano rappresentate più di trecento divinità, con una divinità suprema chiamata Hubal. Il pellegrinaggio era una delle pratiche importantissime per i popoli arabi. Dunque, la religione era una fonte cospicua di introiti e c'era un grande interesse per mantenere intatto lo *status quo* di quella religione. Introdurre e cambiare i percorsi, cambiare lo schema di quella religione significava travolgere, rivoluzionare e indirizzare le popolazioni della Mecca verso altre vie religiose, culturali e anche economiche. Nella Mecca erano tutti di ascendenza, di tradizione, di appartenenza araba. A Medina le cose erano più difficili, perché c'erano due gruppi: arabi, di due tribù diverse, e tre gruppi di ebrei. Qualcuno si può chiedere come mai gli ebrei sono arrivati a Medina durante l'epoca di Maometto: la risposta è molto semplice. Dopo la distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C. c'è l'ennesima diaspora del popolo eletto di Israele. E le diaspore passano attraverso le vie di comunicazione e del commercio che portavano a Mecca e Medina. C'erano le strade che andavano verso la parte sud dell'Arabia chiamata Hadramaut, dunque collegate al Corno d'Africa e, via mare, a tutta la regione dell'India, chiamata costa o litorale del Malabar; altre strade procedevano verso il nord, che collegava l'Arabia con la Siria e il centro di quello che noi chiamiamo oggi il Medio Oriente; e la terza via puntava, un filone verso la sinistra, all'altezza di Alessandria, e dunque verso l'Africa del Nord, verso l'Europa e quella verso l'India attraverso il Hadramaut, Yemen, il Golfo Persico, Golfo Arabo, verso l'Asia Centrale, per raggiungere quella che si chiamerà più

**L'identità plurale è sempre una sfida
per gli uomini**

Se il dialogo cresce, le società cambiano

tardi "la via della seta". Dunque, La Mecca era un **crocevia** del commercio, dell'attività politica ed economica. In questa città nasce Maometto, orfano, con una vita difficile per certi versi perché doveva vivere sotto la protezione di un suo zio, Abu Talib. Appartiene a quella classe dei giovani meccani che non sono molto disposti ad accettare lo *status quo* della loro società. Questo giovane lavora per una vedova che ha alle sue dipendenze carovane. La sua vita è sconvolta da quello che si può definire la rivelazione, la visione in una montagna chiamata Hira, nei dintorni della Mecca.

Due osservazioni prima di andare avanti. Fra le cose fondamentali delle religioni, la prima è questa: quando si parla di rivelazione, bisogna evitare tentazione di supporre che cosa è vero e che cosa non lo sia. Per un semplice motivo: una persona non può pretendere di essere più grande di Dio stesso - io parlo dal punto di vista cristiano -. Una seconda osservazione: bisogna avere un atteggiamento biblico, che ha tre grandi qualità. La prima: davanti al mistero, silenzio totale; davanti al mistero ti togli le scarpe e davanti al mistero credi e non fai polemiche. Basti pensare all'episodio di Samuele. Tu ti avvicini a Colui che non è stato visto da nessuno, che è l'invisibile, che è il padrone della storia, però che ha un viso umano nella fede cristiana. Un viso umano che rimarrà per l'intelletto un punto di **contraddizione** nella persona di Gesù Cristo. L'incarnarsi e diventare uno di noi, sottoposto alla storia, sottoposto alla sofferenza, sottoposto alla gioia, sottoposto a tutti i parametri di quello che significa essere umano, tutto questo è sconvolgente! Se noi non facciamo questo esercizio, evidentemente, rimarremo sempre in silenzio e in adorazione. Allora, in questo approccio alle rivelazioni degli altri c'è un altro punto da chiarire. Io non posso

appropriarmi del termine rivelazione e non posso affermare che esso abbia solo una valenza cristiana, perché soltanto la nostra è la vera rivelazione. Ma il termine rivelazione è elencato nel dizionario e nessun essere umano, né il più intelligente, né il più saggio, né il più santo, ha il diritto di monopolizzare quel termine e vietarne ad altri l'uso. Tutto quello che si chiede è: tu a questo termine che significato dai? Allora noi abbiamo il diritto e il dovere di dare a questa rivelazione un senso cristiano dal nostro punto di vista, come i musulmani hanno il diritto e il dovere di dire qual è il significato di questo termine secondo loro. Lo stesso per gli ebrei e per i buddisti e per gli indù e per tutte le persone.

Con l'Islam arriva a formarsi una **nuova comunità**, una comunità di credenti che ha un percorso di fede e liturgico, che è diverso da quello degli ebrei e quello dei cristiani. Prima dell'arrivo dell'Islam, noi abbiamo una società che funziona con l'autorità degli antenati e la fede nelle varie divinità, una civiltà che non funziona con un testo scritto ma con una tradizione orale che passa da padre a figlio. Con l'arrivo dell'Islam si cambia il binario. Si passa ad un'autorità che è al di fuori dell'appartenenza etnica, al di fuori della tribù, al di fuori dell'etnia, al di fuori dello spazio territoriale; viene definita una divinità unica, che non ha niente a che vedere con le altre divinità, l'origine della nuova religione. Dunque, la struttura della società, il modo di rapportarsi, il modo di credere cambiano e si crea una nuova società, quella musulmana che avrà come punto di riferimento un testo sacro, la rivelazione divina. Da questo fatto scaturisce la nozione di uno **stato**, perché il tipo di rapporto fra i musulmani non è più quello fondato su una tradizione orale, o sull'autorità degli antenati. Si tratta della nozione di uno stato con un personaggio, per loro profeta e messaggero, chiamato Maometto (Mohammed), che diventa nello stesso tempo capo affettivo di quella società o di quel piccolo stato. Lo stato non è un ente all'origine, astratto, vasto, con un territorio. Lo stato significa cambio di livello. Sulla carta

d'identità c'è scritto stato. Ma accanto non si dice italiano, bensì qual è il tuo stato: sposato, nubile. È questa l'origine dello stato. Dopodiché, quando hai delle persone che hanno lo stesso stato, tu arrivi a questa nozione di un soggetto che ha un territorio, i cittadini, norme, provvedimenti, leggi, costituzioni. Il **Corano** diventa il cuore o il centro di questa nuova religione. Il Corano è prima di tutto un evento letterario che fa entrare i musulmani nella storia dei popoli del Medio Oriente. Un evento letterario perché con il Corano si perfeziona la lingua araba. La lingua araba prima del testo coranico era scritta semplicemente con i trattini. Con il Corano si definiscono le vocali, le consonanti, le doppie, le lunghe, le brevi. Secondo, il Corano è un testo religioso e per i

Stiamo in un mondo dove la gente pretende di fare dialogo interreligioso e non sa niente dell'altra religione

musulmani è la rivelazione divina, e, in quanto tale, è il testo di riferimento per tutto quello che riguarda la fede, la religione o le pratiche religiose, o le liturgie o i riti. È il nucleo centrale intorno al quale si costruisce l'**identità dei musulmani**. E il compito principale del Corano è quello di difendere l'unità o l'unicità - è un termine complesso - di questa divinità chiamata Dio, Iddio o Allah in arabo. Per coloro che conoscono l'arabo è facile da leggere, è difficile da capire perché la lingua o le lingue cambiano. Leggere un testo in lingua italiana del 1950 è molto diverso da leggere un testo in lingua italiana di oggi, pure sullo stesso argomento, perché la lingua cambia secondo la storia, secondo gli eventi. Nell'italiano classico, la frase ha soggetto, verbo, complemento.



Io non posso appropriarmi del termine rivelazione e non posso affermare che esso abbia solo una valenza cristiana

Dunque, il Corano ha una lingua che è difficile da capire ed è difficile da tradurre. Quando si traduce da una lingua a un'altra, evidentemente, si deve farlo con la mentalità, con

l'esperienza e le conoscenze che si hanno in quel momento preciso. Anche il commento o l'esegesi di quel testo è molto difficile, molto diversa e variegata. Vicino al testo coranico abbiamo la tradizione mussulmana, quella che è stata costruita, compilata intorno alla vita di Maometto. Le tradizioni hanno subito un grande cambiamento e sono state classificate, prima di essere compilate da diversi autori. Perché non tutti coloro che hanno visto il profeta dell'Islam hanno capito le stesse cose. Dunque, tutte queste compilazioni delle tradizioni islamiche danno un quadro molto diversificato di quella che era la vita di Maometto e la vita della comunità musulmana. A questo dobbiamo aggiungere le interpretazioni che sono cambiate nella storia fino ai nostri giorni, fino al punto che l'istituzione più nota, più importante della storia dell'Islam, che è quella del califfato, è stata soppressa nel 1923 ed è nata la nuova Turchia, o la Turchia indipendente. Il califfato è stato il punto di partenza, il filo conduttore della storia dell'Islam, a livello istituzionale, religioso, culturale, politico, amministrativo. Con la Turchia moderna arriviamo a non avere più l'istituzione per eccellenza della storia dell'Islam. Ancora un percorso molto diverso da quello che accadrà nell'Islam contemporaneo, dopo che questa istituzione è stata praticamente cancellata.

L'Islam ha un **credo musulmano**, che ha sei pilastri molto semplici: Dio / Allah, gli angeli, i profeti, i libri sacri (la Torah, il Vangelo, il Corano; il Corano è la Scrittura che perfeziona tutte le altre Scritture), il giorno della Risurrezione, la predestinazione. La teologia musulmana riprenderà alcuni di questi concetti, soprattutto il discorso

intorno alla divinità, non per dire chi è Dio, ma semplicemente per sottolineare Dio è: qualcosa di molto diverso. Dunque, possiamo dire che la teologia islamica è una **teodicea**: non è il ragionamento o la riflessione su chi è Dio, perché Dio ha esplicitato, ha confermato, ha comunicato con le sue stesse parole quello che voleva rivelare e comunicare. La teologia musulmana gira intorno anche al concetto degli atti umani: chi è responsabile per gli atti umani? Se tutti siamo predestinati, dov'è la libertà dell'uomo? Dov'è la libertà

degli esseri umani? E intorno alla persona di Cristo: si ribadisce la separazione tra il Creatore e il Creato, un fossato enorme, che nessuno può varcare. Dunque, niente compattezza, intreccio o abbinamento, fra la natura e l'esistenza divina e quella umana.

Due riflessioni intorno alla persona di Cristo. Storicamente io non ho bisogno di essere cristiano per credere che all'epoca dell'amministrazione romana dei territori della Palestina c'era un signore recensito regolarmente, nato a Betlemme, chiamato Gesù di Nazareth, soprannominato il Cristo, che con le sue prediche e i suoi miracoli ha scombussolato completamente tutta la società. Un giudizio sommario e questo signore è finito vicino a due banditi. È stato messo su una croce e si credeva che tutto fosse finito lì: anche i suoi discepoli hanno tagliato la corda. E dopo arrivano quei due discepoli di Emmaus. Per credere in questo, io non ho bisogno di essere cristiano. Invece, per capire il significato di questo ho bisogno della fede cristiana e se non ce l'ho penso che morire su una croce e dire che quello mi salva è la più grande pazzia mai sentita nel mondo. Perché l'uccisione di Gesù senza la fede cristiana è semplicemente un crimine orripilante. Con la fede cambiano le cose. Con la fede, come Paolo dirà, quello che è follia per gli uomini diventa sapienza.

Con l'arrivo dell'Islam, però, si afferma che è impossibile che Dio abbia un figlio. Il testo del Corano, capitolo 112, lo dice molto chiaramente: Dio non ha generato e non è generato. E il capitolo quarto del Corano, verso 156-157, dice molto chiaramente che Gesù non è stato crocifisso ma è apparso ai discepoli come se fosse stato preso e portato in cielo. Il testo coranico non parla di morte. Parla

semplicemente di un signore che hanno voluto crocifiggere e utilizza nella lingua araba un tempo definito, che esprime un'azione finita: *egli fu*.

Allora, tre osservazioni:

secondo il testo coranico, Gesù non è morto. Stabilire che fine abbia fatto è un problema di competenze degli esperti delle scritture musulmane. Evidentemente, se qualcuno non ha la padronanza della lingua araba e del testo della lingua araba utilizzato nel Corano, è meglio parlare d'altre cose: inutile cercare di risolvere un problema quando non si capisce il testo. Prima andiamo alla lingua originale e capiamo come funziona il testo: quali sono i meccanismi del testo, quali sono i tempi, qual è il vocabolario, qual è il complemento oggetto, qual è il soggetto, come si inserisce intorno al contesto, perché è in questo modo. Si tratta di un lavoro difficile come difficile è un testo sacro. Se l'argomento che vogliamo affrontare è serio bisogna affrontarlo seriamente.

Nel Vangelo, non c'è alcun titubare, alcuna paura, alcuna indecisione. Bisogna esser chiari e chiedere al musulmano in che crede e non perché la sua donna deve portare il velo. Prendiamo il velo e lo mettiamo al suo posto all'interno del mosaico della religiosità musulmana. Nel dialogo non si possono mettere davanti le cose che non sono fondamentali della fede. Così, si arriva a un punto che mi sembra molto doloroso: **la questione della conoscenza e dell'ignoranza**. Siamo in un mondo dove la gente pretende di fare dialogo interreligioso e non sa niente dell'altra religione. Ad esempio, se si vuole

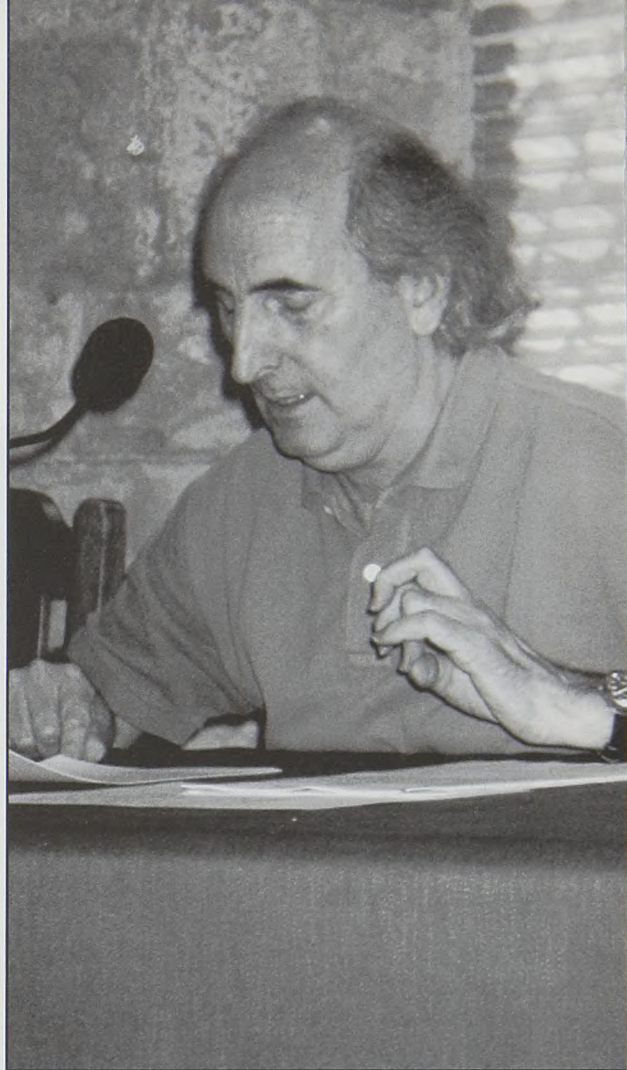
Nel dialogo non si possono mettere davanti le cose che non sono fondamentali della fede

l'integrazione, bisogna prima imparare la lingua, investire nella storia del paese nel quale vivi, imparare l'arte, il modo di credere di quel popolo, il modo di essere, i gusti, le tradizioni. Solo dopo si può raggiungere un punto nel quale è manifesta la diversità, il pluralismo. Tutte queste cose sono una grande ricchezza. Così si entra **nell'anima di un popolo**.

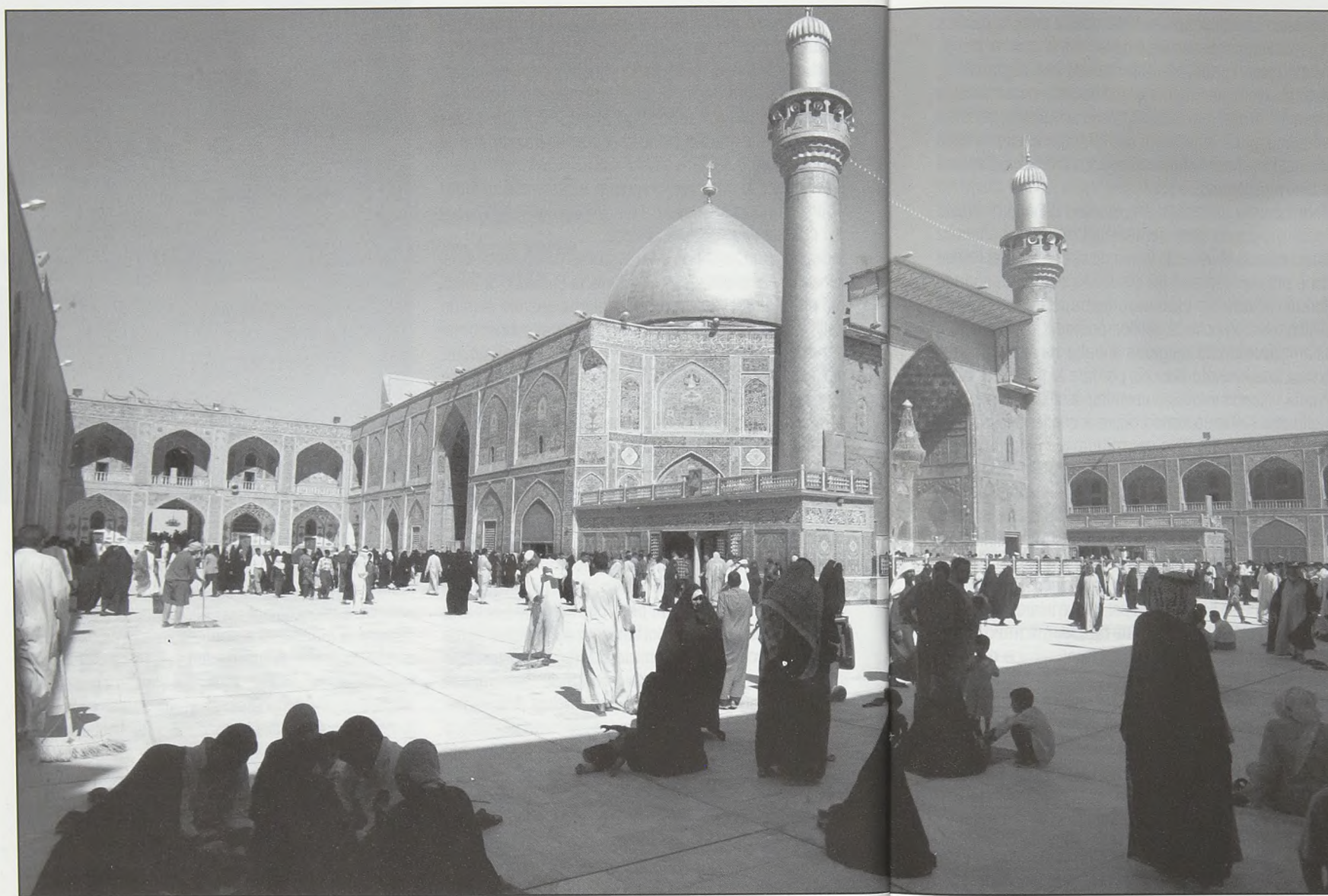
È evidente che si tratta di un grande investimento a livello di dialogo, necessario per poter uscire dall'ignoranza e per poter cercare delle vie diverse.

Il discorso di Cristo non è un discorso vuoto, perché nel senso cristiano esso tocca la storia, la cultura e le radici più profonde dell'essere. Qui andiamo quando si parla dell'Incarnazione che non è soltanto un atto storico ma per noi è anche un processo che continua nel tempo, nello spazio, nella storia: la commemorazione del Natale è una ricorrenza per collegare. Qui ci sarebbe un altro discorso da fare, perché molte delle feste religiose diventano festività dove gli affari economici sono più importanti delle ricorrenze puramente religiose.

L'Islam possiamo dire che ha dei movimenti musulmani e qui si arriva a una questione molto delicata, per quel che significa la politica e significa la religione. Il mondo islamico è diviso in stati e nazioni che sono indipendenti. Io non uso più il mondo arabo, una dicitura ormai tramontata da molti anni, però per comodità si parla ancora del mondo arabo. Noi abbiamo delle nazioni arabe e sappiamo che in queste nazioni arabe le religioni e le culture sono nel solco della loro storia. Per quanto riguarda l'Islam noi abbiamo diversi sistemi di governo, secondo il quale l'Islam viene letto, interpretato o comunicato o percepito in modo diverso. E abbiamo sei forme di governo. Abbiamo le monarchie: ad esempio, quella della Giordania, del Marocco, dell'Arabia Saudita e del Bahrein, dal novembre 2002, passato da sultanato a monarchia. Queste monarchie però non hanno dei denominatori comuni, salvo quello di avere un re. I modi di concepire la monarchia sono molto diversi. Quella della



Giordania è imparentata al regno haschimita, con la famiglia del profeta del Banuhashi, ovvero la famiglia nella quale è nato Maometto. Quella del Marocco, Hallawi, è imparentata con Ali, il genero di Maometto, sempre la famiglia di Maometto, ma in modo diverso, attraverso Ali che diventa genero, perché sposa Fatima, la figlia del profeta. Quella dell'Arabia Saudita è una dinastia fondata su un gruppo diverso, Hiven Saud, che fonda la dinastia dei Saud. Il secondo tipo di sistema che abbiamo è la **repubblica** ma anche queste repubbliche sono diverse e diversificate. Dalla Mauritania, all'Algeria, alla Tunisia, all'Egitto, alla Siria, allo Yemen: non tutte le repubbliche hanno uno stesso livello. Terzo, abbiamo i **sultanati**. Ad esempio, abbiamo il sultanato dell'Oman. Il sultano ha un potere: *sulta* vuole dire potere e autorità, soprattutto potere decisionale. Quarto, abbiamo il



concetto di **assemblea**. La Libia non è una repubblica secondo la costituzione: è un'assemblea del popolo libico. Io non entro nei dettagli della costituzione: ma si tratta di un sistema di governo che è diverso, dove il termine repubblica non viene adoperato e dove il termine assemblea ha evidentemente un senso collegato alla nozione di comunità musulmana, mentre, la nozione di popolo, la nozione di stato, la nozione di nazione. Poi incontriamo gli emirati, che sono sette: gli Emirati Arabi, dal titolo che i califfi hanno ricevuto nella storia a divenire i comandanti dei musulmani che hanno una costituzione valida per tutti quanti ma hanno dei provvedimenti legali, delle legislazioni diverse per ogni emirato. E finalmente abbiamo quello che viene definito stato, come quello del Qatar: non è sultanato, non è monarchia, non è assemblea, non è repubblica. Un altro stato è quello del Kuwait.

Queste sono sei forme di governo completamente diverse, che fanno sì che l'interpretazione, la lettura, l'applicazione della legge, il modo di gestire i diversi parlamenti o assemblee nazionali, il modo di gestire l'amministrazione, sia ben diverso o diversificato, pure se troviamo dei denominatori comuni. A questo, si aggiungono le minoranze, autoctone o indigene.

A questo problema della legislazione si aggiunge il problema dei movimenti musulmani che vogliono introdurre la questione dello stato islamico all'interno delle costituzioni, degli stati indipendenti o delle nazioni indipendenti. La repubblica islamica dell'Iran è un esempio di questo binomio fra **politica e religione**, dove l'ayatollah o la classe dirigente religiosa detiene il potere costituzionale.

Affrontiamo il significato di alcune parole. Il primo termine che prendiamo in considerazione è **fondamentalismo**: esso non viene riportato nella maggior parte dei dizionari che ho consultato. La parola *fondamentalismo* per quel che riguarda l'Islam ha, secondo me, vari significati. Io la

definisco 'la nostalgia del passato'.

Se il dizionario riguardo a questo termine non riporta nulla, però è possibile trovare altre parole che hanno la stessa radice. Ad esempio: *fondamentale*, *essenziale*, *fondamenta*. È anche possibile usare il dizionario dei sinonimi. Con l'aiuto di queste due scatole posso cominciare a svelare il mistero. Nella religione islamica gli elementi fondamentali sono i pilastri dell'Islam: il testo sacro, il credo, la rivelazione divina, la tradizione profetica, i percorsi liturgici e spirituali della fede islamica. Coloro che difendono questa nostalgia, questo ritorno al passato, vogliono assolutamente ripristinare quello che era l'Islam delle **origini**, in modo tale da poter presentare una religione, una fede che sia incontaminata da ogni influenza esterna. Un Islam puro, perché quella fede sia presentata come autentica, verace, **fede al passato**.

Questi "difensori" dell'Islam credono sia necessario spogliare l'Islam da tutte le influenze esterne: non accettano i compromessi, ricercano l'ortodossia, ricercano il sentiero veritiero, la strada giusta, il cammino diritto, per essere sicuri che l'Islam difeso è l'Islam autentico. Ogni tendenza pseudomistica o pseudosincratica dell'Islam con altre religioni, forme culturali o politiche, o tutti i compromessi possibili sono da cancellare, condannare.

In questo modo, l'Islam può essere secondo loro una religione a pieno diritto, capace di creare il proprio spazio, lo spazio islamico, e costruire una società musulmana autentica.

Un altro termine dal quale partire è **islamismo**, che io definisco la tempesta, l'agitazione. Il concetto di rivoluzione islamica è un concetto che viene da un'esperienza del deserto. Quando il vento è in movimento e diventa vento forte, mette tutto in movimento. Quello è il senso della rivoluzione quando si usa il termine in lingua araba: esso significa capovolgere tutto quello che c'è intorno, la società. L'Islam è la

tempesta. Islam, religione e fede, etica e cultura, diritto e legge, ordinamento sociale e possibilità di governi stabili, società musulmana, identità musulmane o islamiche, percorsi diversi per costruire una società musulmana, la lingua e l'etnia, la tribù e il Corano, i pilastri e i riti, i pellegrinaggi e i luoghi santi dell'Islam, costituiscono gli elementi che insieme fanno sì che qualcuno possa essere definito musulmano.

Allora, quando siffatto sistema di valori viene tergiversato e si introducono altri elementi all'interno dell'Islam, questo diventa diverso da come dovrebbe essere: l'Islam non è più una fede ed un credo. Ad esempio, quando l'Islam diventa un elemento fortemente legato alla politica, succede che la politica prende il sopravvento e l'Islam diventa una religione subalterna alla politica e diventa lo strumento decisivo per fare la politica. L'Islam diventa islamismo quando nell'impossibilità di tradurre quello che l'Islam è nella pratica a quello stesso Islam viene dato un altro significato. Esso non è necessariamente quello di fede, cultura, civiltà, ma diviene quello di strumento di rivoluzione. Quando i fratelli musulmani ammettono che per loro non esiste un'altra autorità che Dio, non esiste un altro testo che il Corano, non esiste un'altra autorità umana che il profeta, e che loro vogliono un governo islamico, cercano di prendere il potere, anche se il solo modo per farlo è usare la forza.

L'Islamismo ha molto a che fare con i **movimenti musulmani**. Molti, tra gli **intellettuali** a capo di questi movimenti, sono stati formati in Occidente, in università europee o americane. Conoscono molto bene il pensiero europeo e americano, conoscono i sistemi universitari; si sono sottoposti a esami duri, hanno scritto tesi di dottorato. E questo è un percorso del quale noi dobbiamo tener conto, perché se affrontiamo i difensori delle diverse tendenze a livello islamico con un atteggiamento di **prepotenza intellettuale**, pensando che noi sappiamo molto e che loro sono degli ignoranti, che loro sono fondamentalisti e noi siamo sapienti, non arriveremo mai a risolvere il problema,

ma anzi lo complicheremo. Bisogna essere molto coscienti del fatto che la stragrande maggioranza delle persone che gestiscono i movimenti musulmani nel mondo sono persone altamente qualificate e preparate. Non c'è dubbio che dietro *Al Qaeda* ci sono decine di persone altamente qualificate in sociologia, storia, politica, rapporti internazionali, studi coranici, Islam, politica internazionale, del Medio Oriente e dei Paesi europei. La cosa drammatica dei nostri tempi è pensare che dietro una organizzazione come *Al Qaeda* ci sono persone ignoranti piene di soldi. Ma quello che hanno fatto non sarebbe stato realizzabile senza una conoscenza approfondita dei sistemi di governo, delle legislazioni, della comunicazione, delle banche, delle politiche e dei cambiamenti di governo occidentali. Noi vogliamo risolvere con il Corano e la Bibbia problemi che vanno risolti con la legge, perchè pensiamo sia un gravissimo problema mescolare politica e religione.

Dall'islamismo passiamo alla questione dell'*'integralismo*, che definisco "il sogno infinito". L'integralismo propone **elementi integrali**, ricostituenti per far ripartire la società islamica. È dunque la spinta formidabile di questo risveglio islamico, di questa propaganda, dell'utilizzo dei mezzi di comunicazione per espandere l'Islam fino ai confini del globo. Per esempio, esistono centinaia di siti internet che parlano dell'Islam perchè si utilizzano le tecnologie moderne per diffonderlo.

Comunque, permangono grandi difficoltà per i musulmani perchè non tutti sono d'accordo nel definire quali sono gli elementi integrali della religione islamica. Ad esempio, esiste una traduzione parziale del Corano, pubblicata a Milano, nella quale il traduttore, Pasquini, elimina la distinzione tra sure o capitoli meccani e medinesi (rivelati cioè a La Mecca o a Medina) come proposta nei testi classici dell'Islam. Essa viene cancellata perchè evidentemente una simile distinzione, classica e storica, viene considerata senza nessun valore. Ma i testi classici dei musulmani, scritti dai dotti, dicono che il primo periodo della Mecca va dal 610 al 622 (o dal 615 al 622), che il

622-630 è il periodo medinese, e il 630-632 è il secondo o terzo periodo meccano. In base a cosa possono essere cancellate? Si considera integrale il Corano, non la distinzione delle rivelazioni a La Mecca e Medina, distinzione a mio avviso fondamentale per poter comprendere e capire il testo. Per molti musulmani il governo islamico è essenziale e perciò la contrapposizione è fra una legge religiosa islamica ed una costituzionale o istituzionale di uno stato.

La Repubblica islamica dell'Iran è un esempio del binomio tra politica e religione dove lo Ayatollah o la classe dirigente religiosa detiene il potere attraverso la propria costituzione. Seconda questa costituzione esistono dei provvedimenti, delle prerogative e degli indirizzi sui quali la società dovrebbe basarsi. È un approccio diverso dal nostro ma tecnicamente molto interessante: una costituzione in questo paese è fondata su un'**interpretazione** della Shariah, ovvero del testo coranico, ma di una particolare scuola all'interno della Sharyah - perchè esistono diverse scuole -.

Un altro paese, l'Indonesia, il più importante al mondo per il numero di musulmani, ha un sistema completamente diverso chiamato "la Pancasila". Il 7 luglio 1945, quando l'Indonesia diventò indipendente, Sujarnu, la cui figlia Megahayu Sujarnoputri è oggi Presidente dell'Indonesia, decise di cancellare durante la notte una riga del testo che doveva essere approvato in Parlamento per diventare carta costituzionale. Questo testo diceva che la legge fondamentale della Repubblica dell'Indonesia era la legge islamica. Sujarnu si attirò il giorno dopo la burrasca politica, un uragano di critiche, ma per la sua scelta la Costituzione dell'Indonesia oggi è civile e democratica. In Indonesia i musulmani non hanno un trattamento di preferenza, anzi, la costituzione e la classe dirigente considerano fondamentale il dialogo e lo spazio istituzionale per le minoranze religiose.

* Rettore del PISAI, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica

Una storia comune: il dialogo ebraico-cristiano

di Innocenzo Gargano*

■ “Con l'avvento dell'era volgare, dell'era cristiana, ebbe inizio l'odio cristiano per il popolo deicida. Con l'epoca dei lumi, si suggerì il disprezzo della specificità religioso – culturale israelitica, come retribuzione superstiziosa: perché è vero che si aprirono i ghetti ma è anche vero che non si intendeva tener conto di nessuna realtà religiosa. Il secolo XIX, e poi il XX, col nazi-fascismo, nutrono fino all'estremo insorgenti dottrine razziste. Il comunismo celebrò processi staliniani contro il cosmopolitismo; mentre il ritorno del fondamentalismo islamico, giura sulla distruzione della patria cranica ritrovata, alimenta il terrorismo e rifiuta ogni prospettiva di pace. Il ritegno nei confronti di ogni retorica e inutile indignazione non implica però la rinuncia a riconoscere il male e a combatterlo, senza grandi illusioni”. Questo scriveva Mario Pirani giorni fa su *Repubblica*.

Perché ho fatto questa introduzione? Perché tutto poi portò a ciò che Giorgio La Pira, proprio qui a Camaldoli, definiva **la nera nube tragica** che aveva avvolto l'Europa negli anni del nazismo. Tutte queste cose prepararono la pazzia di un uomo che poté non solo ideare ma tentare di realizzare la così detta soluzione finale ebraica, col silenzio di chi poteva gridare a voce alta e non lo fece.

Precisiamo intanto la realtà dei fatti: **Gesù era ed è ebreo** per sempre, dunque, anche dopo la resurrezione: lo ha detto il Papa a Magonza nel 1980. Contro **ogni teoria di sostituzione** bisognerebbe ribadire che in Gesù si è realizzata la promessa fatta ad Abramo: “nella tua discendenza saranno benedette tutte le famiglie della terra”.

La novità cristiana è perciò data, come spiegava Paolo nella *Lettera ai Romani*, capp. 9-11, dall'innesto attraverso Gesù di tutti i popoli nell'**olivo buono** dei Padri ebrei. In Gesù e attraverso Gesù il Dio di Israele si è rivelato Padre di tutti. L'innesto suppone il tronco, non la sostituzione del tronco. La polemica seguita alla crocifissione di Gesù turbò i rapporti fra i discepoli di Gesù e gli altri, al punto che gli uni credettero necessario

affermare la propria identità non accanto ma contro quella degli altri. Il clima polemico ha inciso profondamente nei testi scritti fondanti la diversa identità degli uni e degli altri, perché nel momento in cui si formava il *Nuovo Testamento*, si formava anche la *Mishnà*. Questo ci porta a dire che ci può essere dell'antigiudaismo nel contesto del

**Quando ai pregiudizi “religiosi”
si aggiunsero i pregiudizi sociali,
economici e politici,
si arrivò ai Pogrom
e alla tragedia della Shoà,
in cui circa 6 milioni di ebrei
furono ridotti in cenere,
insieme con milioni
di altri esseri umani
a loro volta ritenuti “diversi”,
come era “diverso” l'ebreo**

N.T.; così come può esserci dell'anticristianesimo nella *Mishnà*, testo così prezioso della tradizione ebraica, che può essere analogato, insieme col Talmud, a ciò che è per i cristiani il NT.

La esorbitante superiorità numerica della componente pagano – cristiana sulla componente giudeo – cristiana nella Chiesa, e poi la schiacciante vittoria nella società mediterranea dei cristiani sulle altre componenti della società greco – romana, hanno comportato di fatto l'**emarginazione**, l'incomprensione, la derisione, la persecuzione di tutto ciò che si riferiva al mondo ebraico comprensivo di cose, di contenuti religioso – culturali e di persone: si bruciavano i *Talmud*, i libri preziosissimi degli



ebrei. Gli ebrei pagavano il prezzo più pesante perché, col loro semplice esserci nella società, dimostravano che il Regno di Dio non è di questo mondo a gente che pretendeva invece di vederlo già realizzato sulla terra a partire dalla vittoria conseguita da Costantino e perfezionata dagli imperatori cristiani Teodosio e Giustiniano.

Si cominciò a pensare che la mancanza del **ritorno glorioso** era dovuto all'**incredulità degli ebrei**: cose terribili, a seguito delle quali venivano tolti agli ebrei tanti diritti concessi agli altri. Cominciarono a nascere **leggende** terribili sugli ebrei. Fino a dopo il Concilio Vaticano II nella Diocesi di Trento si venerava ancora S.

**In Gesù
e attraverso Gesù
il Dio di Israele
si è rivelato
Padre di tutti.
L'innesto
suppone il tronco,
non la sostituzione
del tronco**



Simonino, un bambino che, secondo la leggenda, sarebbe stato ucciso dagli ebrei per impastare col suo sangue le azzime di Pasqua!

Quando ai pregiudizi "religiosi" si aggiunsero i pregiudizi sociali, economici e politici, si arrivò ai Pogrom e alla tragedia della *Shoà*, spesso chiamata *Olocausto*, in cui circa 6 milioni di ebrei furono ridotti in cenere, insieme con milioni di altri esseri umani a loro volta ritenuti "diversi", come era "diverso" l'ebreo. L'**accoglienza dell'ebreo** è infatti per noi cristiani una sorta di archetipo perché solo accogliendo il "diverso", identificato con l'ebreo, ci si educa poi ad accogliere anche tutti gli altri "diversi". I nazisti cominciarono con gli ebrei e poi finirono col far fuori tutti i "diversi": gli zingari ad esempio, gli omosessuali, i matti, e i dissenzienti politici erano tutti ugualmente carne da macello come gli ebrei. Sono cose terribili ma è da qui che si deve partire per potersi preparare al **dialogo**. I nostri contemporanei ebrei hanno tutti indistintamente dei parenti finiti nelle camere a gas: chi i genitori, chi i nonni, chi gli zii, chi i fratelli, chi le sorelle. Mettetevi nei panni di questa gente. Mi ricordo un anno che andai a fare una conferenza a Napoli, in un contesto di amicizia ebraico - cristiana. Alla fine della mia conferenza, io avevo la crocetta dorata da prete - ero andato proprio da prete - una donna mi disse "Padre, guardi, le devo confessare una cosa: per la prima volta ho potuto guardare una **croce** e non sentirmi dentro ribollire il sangue per le violenze che in nome della croce sono state fatte ai miei familiari". Terribile.

Noi pensiamo che la croce sia il segno dell'**umiliazione** di Cristo: per loro la croce è il segno della loro umiliazione. Quella famosa frase antiggiudaica presente in Matteo "che il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli" pesa ancora molto sulle loro spalle.

La tragedia della *Shoà* è stata talmente **assurda**, che non ci sono parole adatte a raccontarla: serve solo il silenzio. Sono stato a **Dachau**, sono stato ad **Auschwitz**, e sono davvero cose assolutamente irraccontabili: se uno non ci

**Nonostante la tragicità
e l'angoscia provocate
dalle scelte libere dell'uomo,
noi facciamo memoria
non soltanto della storia sofferta,
ma anche della storia goduta,
in questo nostro mondo,
così com'è,
con la sua bellezza,
con le sue attrazioni,
con la possibilità dei godimenti
delle cose buone della vita,
ma anche con la sua enigmaticità,
le sue luci,
le sue ombre,
accettate insieme**

va non crede. Un suggerimento: fate un pellegrinaggio ad Auschwitz, come l'ha fatto il Papa.

Soltanto Dio, quando deciderà e vorrà, romperà questo silenzio che supera ogni possibilità e immaginazione umana. Ha scritto un ebreo — cristiano, famoso in Italia, si chiama Paolo De Benedetti: "Dio, in quanto nostro **alleato**, ci è debitore di una spiegazione, e noi seguiamo a credere in Lui e a sperare nella vita futura, perché vogliamo capire cosa ci risponderà. Non vogliamo discorsi, perché la prova che Dio ci ha chiesto è veramente grande, **non ci sono parole utili** finché non sia Lui direttamente a parlare".

Dopo Auschwitz è stato il concetto stesso di Dio a essere

stato messo in discussione: non è la stessa cosa parlare di Dio prima e dopo Auschwitz. Hanz Jonas, filosofo ebreo, ha parlato di un Dio che ha dimostrato di non essere più onnipotente: "basta con queste fandonie! Con la creazione dell'uomo, dotato della sua stessa **libertà**, Dio ha rinunciato una volta per tutte alla sua onnipotenza. Dio non è intervenuto ad Auschwitz semplicemente perché non era in condizione di farlo". Martin Buber, che tutti conoscete, preferì parlare di eclissi di Dio, per poi spiegare: "L'eclissi della luce, non è estinzione della luce". "Tu hai fatto di tutto per toglierci la fede, e io nonostante tutto proseguo a credere in Te": recitava un frammento trovato ad Auschwitz ma era lo stesso grido di Gesù sulla croce!

Diceva Luigi Pareyson che "l'effettiva scelta dell'uomo non è pre-veduta da Dio, ma veduta. Non ha nessun senso quel pre. È veduta quando l'uomo la fa ed è veduta nella sua temporalità. Non è dunque pre — scienza, ma è scienza contemporanea, è scienza temporale. Il sapere divino è **contemporaneo** all'agire umano, la libertà ha **un potere iniziale di scelta** di fronte a possibilità inaudite, impreviste e imprevedibili. C'è dunque una contemporaneità di scelte e di atti nella libertà."

Auschwitz, in cui è stata consumata l'eclissi di Dio e umiliata definitivamente la sua onnipotenza, almeno come poteva essere pensata fino a quel momento, ha aperto gli occhi dell'umanità sull'incredibile e tragica valenza della libertà dell'uomo, rispettata scrupolosamente da Dio, per non venire meno alla parola data e compiuta nell'atto stesso della creazione dell'uomo a sua immagine e somiglianza. Ne risulta una **tremenda responsabilità**. Ad Auschwitz, il Dio infinitamente buono ha rivelato che la sua radicale impotenza nei confronti del male è reale. Una verità amara per l'umanità, perché ne assegna **all'uomo e solo all'uomo**, in ogni tempo, in ogni luogo, la responsabilità. Dico tutto questo come sviluppo del pensiero di un amico

Potremmo perfino dire che dialogare con gli ebrei significa farsi evangelizzare

di Torino, che si chiama Ernesto Riva. Qualcuno ha parlato di **necessario passaggio dalla religione alla fede**, aggiungendo comunque che quest'ultima perché resti tale, ha bisogno di essere attraversata continuamente dal **pungolo salutare del dubbio e della paura**. Non c'è mai evidenza. Se si pretende l'evidenza si finisce nell'integralismo e nell'integralismo che ne è la conseguenza.

Dialogare tra le religioni ignorando Auschwitz significherebbe trastullarsi come in gondola fra le onde del mare, nella vacua ricerca di un tranquillo vivere *secundum naturam*. Fare memoria di Auschwitz significa infatti fare memoria di quel particolare passato dell'uomo concreto, storico, fatto di carne e sangue del quale siamo **impastati** tutti. Qualunque atteggiamento religioso che non tenesse conto di questo finirebbe inevitabilmente in quella antipatica definizione di "religione oppio dei popoli", di marxiana memoria, della quale tutti abbiamo conosciuto i limiti e le assurdità.

E con questo entriamo anche nel cuore stesso, del modo di essere ebreo con cui siamo chiamati tutti a confrontarci. Il pio ebreo recita ad alta voce due volte al giorno alcuni versetti del libro del *Deuteronomio* e del libro dei *Numeri*, seguiti da un piccolo credo desunto ancora dal libro del *Deuteronomio*. Questo piccolo credo comincia così: "Mio padre era un arameo errante, scese in Egitto. Il Signore ci fece uscire dall'Egitto, ci condusse in questo luogo, ci dette questo Paese dove scorre latte e miele, per questo io presento le primizie dei frutti del suolo che Tu Signore mi hai dato. Il testo insiste: "deporrai davanti al Signore il tuo cesto e gioirai con il levita e con il

forestiero che sarà in mezzo a te". Godere, con rendimento di grazie, di tutti i beni possibili all'uomo è una caratteristica particolare degli ebrei. C'è un detto rabbinico che dice: "nel giorno del giudizio ti sarà chiesto conto di tutti i **piaceri legittimi** dei quali non hai voluto godere durante la tua vita terrena".

Per gli ebrei **non fruire** dei piaceri significa indispettersi nei confronti del **donatore**. La vita è piacere. Pensate invece quanto della tradizione non ebraica abbiamo assorbito noi, quando abbiamo identificato *Edonè*, il piacere, con il peccato!

Potremmo perfino dire dunque che dialogare con gli ebrei significa farsi evangelizzare.

Ci sono infatti tantissimi aspetti della nostra vita quotidiana che non ci vengono assolutamente dall'insegnamento di Gesù ebreo, ma da altre parti.

Ciò che mi preme sottolineare però, in questo nostro contesto, è soprattutto la necessità di fare **memoria**, perché questo tocca un punto fondamentale anche della nostra prassi cristiana e permette in modo semplice e

**Come se noi ebrei
e voi cristiani
camminassimo tutti e due
su un pavimento di specchio:
una parte di noi
vede le cose dal basso in alto
e l'altra parte
dall'alto verso il basso,
ma il punto è comune:
dove metto il piede io
lo mette anche l'altro**

chiaro di capire perché il riferimento a fatti concreti avvenuti nella **storia** e sperimentati da uomini fatti di carne e sangue sia così determinante sia per l'identità cristiana che per l'identità ebraica. La storia. Nonostante la tragicità e l'angoscia provocate dalle scelte libere dell'uomo, noi facciamo memoria non soltanto della storia sofferta, ma anche della storia goduta, in questo nostro mondo, così com'è, con la sua bellezza, con le sue attrazioni, con la possibilità dei godimenti delle cose buone della vita, ma anche con la sua enigmaticità, le sue luci, le sue ombre, accettate insieme.

Uno dei testi più antichi del N.T., certamente un testo fondante della Chiesa cristiana, la *Prima Lettera ai Corinti* (3,11) recita fra l'altro: "vi ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto, che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che si fece vedere a Cefa e quindi ai dodici, ultimo fra tutti si fece vedere da me, Paolo. Pertanto sia io che loro così predichiamo, così avete creduto." Ciò che accomuna la proposta ebraica e quella cristiana è dunque l'irrinunciabile riferimento a dei fatti precisi, concreti, accaduti nella **storia** e testimoniati da persone, che hanno visto e udito e perciò ne parlano, trasmettendo quello che anch'essi hanno ricevuto. Non si tratta mai semplicemente di idee o di proposte sapienziali o mistiche, o altre cose del genere, ma di fatti.

In questo processo di trasmissione che nel nostro linguaggio chiamiamo *traditio* o tradizione, ha un'importanza determinante l'ascolto. La prima parola pronunciata all'inizio e al termine della giornata dall'ebreo osservante è *Shemà*, "ascolta". Bisogna chiarire subito però, dal momento che anche nel testo paolino citato se ne fa espresso riferimento, che in ebraico fra i tanti modi con cui si indica la Bibbia ce n'è anche uno molto significativa per noi: è il termine *Micrà*, che di per sé non significa tanto scrittura, come spesso viene tradotto, quanto lettura e si tratta non tanto di

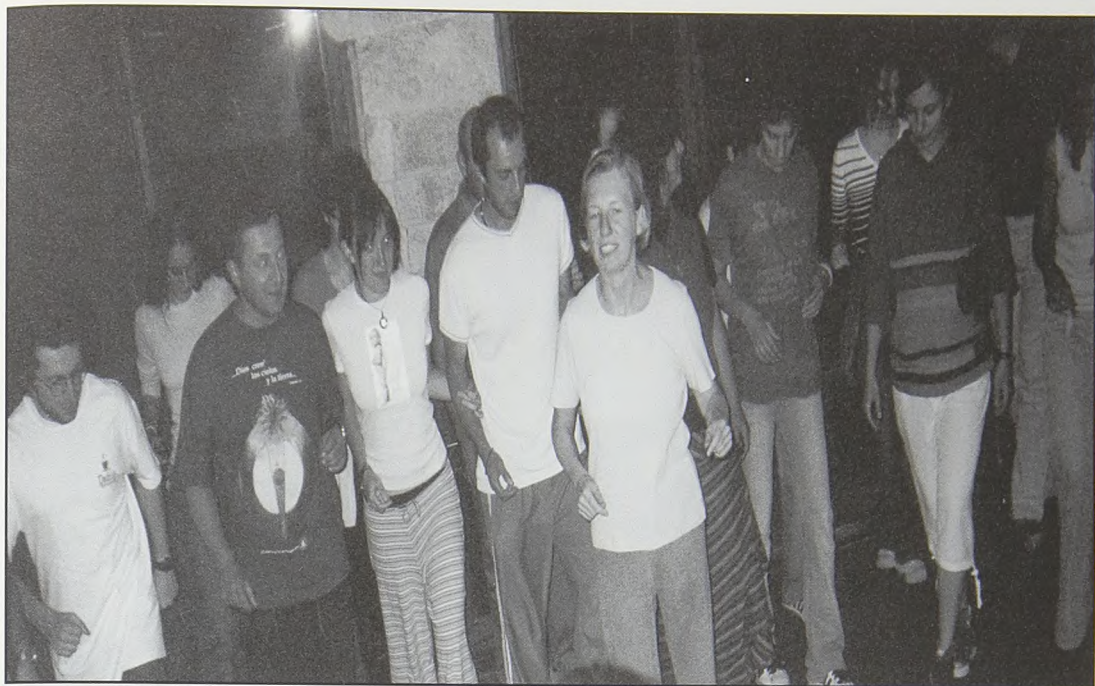


lettura compiuta con gli occhi, ma di suono che percuote l'orecchio. I Maestri ebrei spiegano che **Dio è una parola non da leggere ma da ascoltare**: che la parola sia stata scritta è fondamentale ma solo perché diventi parola da ascoltare. Tutto sommato il libro, in quanto libro scritto, è solo un passaggio strumentale, accidentale, utilizzato appunto come strumento che provoca la generazione dei suoni: quest'onda sonora che percuote l'orecchio, ma non si ferma all'orecchio. "*Fides ex auditu*" avrebbe detto S. Paolo. In questo senso si può e si deve dire che né gli ebrei, né i cristiani sono tecnicamente una religione del libro. Definizione quest'ultima coniata dagli Islamici che avevano ed hanno una concezione diversa del libro sacro. Nella *Seconda Lettera ai Corinti* (3,6) Paolo può permettersi persino di dire che *Littera occidit* (la lettera uccide), cioè che il testo scritto chiuso in se stesso, può diventare omicida. Affermazione estremamente grave: quanti omicidi sono stati compiuti per seguire la lettera! Il Rabbino Copciovschi, grande amico di Camaldoli e già rabbino capo di Milano, spiegava che "ascoltare" in ebraico non comporta solo il coinvolgimento dell'organo fisico dell'udito ma anche un'accoglienza del suono della voce nell'orecchio del cuore in cui ha sede quell'organo misterioso dell'essere umano che presiede ad ogni decisione, l'eghemonikòn: esso non è soltanto nella testa ma anche nel cuore. Preciso questo perché siete in un monastero e tutti sanno quale importanza sia sempre stata data alla *lectio divina* nella prassi di vita quotidiana dei monaci. Posso anche aggiungere, per chi non lo sapesse, che la stessa regola di S. Benedetto, testo fondamentale di formazione per tutti i monaci cristiani d'occidente, inizia con queste parole precise: "*Obsculta, fili praecepta magistri et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple*", che nella mia traduzione ho reso così: "ascolta, figlio, gli insegnamenti del maestro e apri l'orecchio del tuo cuore, accogli volentieri i consigli di un padre che ti vuole bene e mettili in pratica con fedeltà".

Secondo una tradizione, S. Benedetto, in ebraico Baruck, sarebbe stato di origine ebraica. In ogni caso questa precisazione mi permette di allargare il discorso fermando l'attenzione sull'importanza dell'interpretazione data "**viva voce**" di ogni testo scritto, per quanto ispirato possa ritenersi, sia nella proposta ebraica che in quella cristiana. Qualche volta l'interpretazione è data solo dalla dizione – dal modo come leggi già interpreti. Il *Targum* è una traduzione orale applicata. Il *Midrash* è un'interpretazione, anch'essa orale del testo letto in profondità. Bisogna tenere conto di tutto questo quando ci si confronta con gli ebrei. L'interpunzione, sottolineata dal tono della voce, è già in se stessa interpretazione. Una stessa parola se subisce un cambio di vocale, o di accento, indica altre cose.

È risaputo che nell'insegnamento dei saggi ebrei succeduti alla tragedia del '70, si distingue fra *Torah* scritta e *Torah* orale, legge scritta e legge orale. L'una e l'altra fatte risalire in ultima analisi allo stesso Mosè. Anche nella tradizione cristiana si parla di scrittura e tradizione. Per gli uni e per gli altri, ebrei e cristiani, il punto di partenza è la tradizione orale: i discepoli hanno ascoltato Gesù e hanno trasmesso viva voce ciò che viva voce avevano ricevuto. E gli uni e gli altri solo in un secondo momento hanno sentito la necessità di mettere per iscritto la tradizione orale.

Nel II secolo, Papia, vescovo di Ierapolis, si permetteva di scrivere queste parole: "io preferisco la tradizione orale, ai testi scritti, che non hanno la stessa vitalità e che sono lettera morta". Un libro senza interpretazione è lettera morta. Ireneo di Lione, morto nel 222, rivendicava a sua volta la necessità di interpretare i testi scritti canonicamente ricevuti dalla Chiesa e, anche questo, in parallelo con i testi canonicamente ricevuti dall'assemblea dei saggi ebrei. Come all'interno del mondo ebraico c'è la trasmissione viva da voce a voce, così anche nella tradizione cristiana: noi la chiamiamo

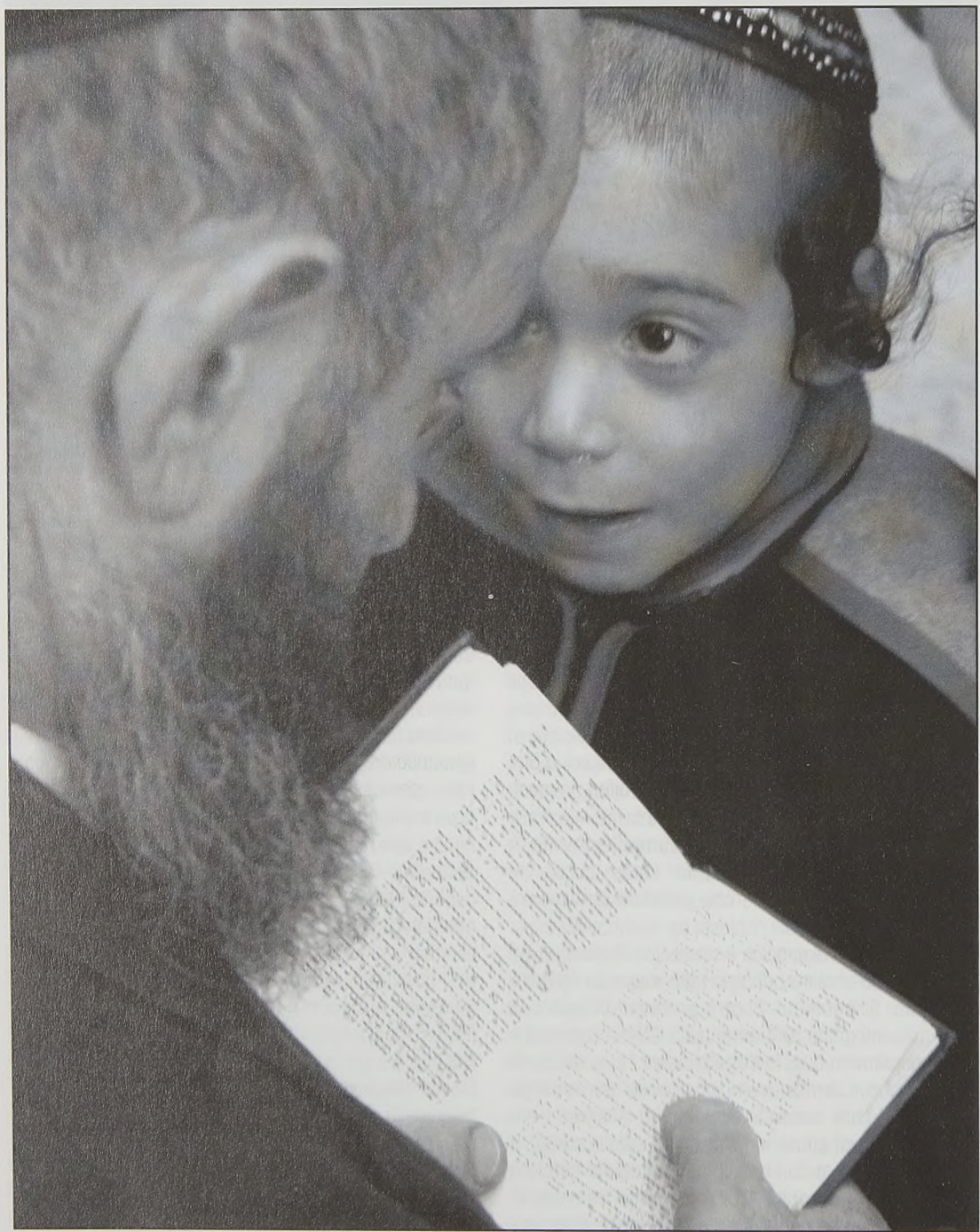


tradizione apostolica, garantita dalla successione episcopale. I rischi di deviazione definita eretica condussero un Padre del V sec. che si chiamava Vincenzo di Lerins, a coniare un principio che sarebbe divenuto universale, per individuare l'ortodossia di una qualsiasi interpretazione della fede cristiana. Diceva che bisognava ritenere tutto e soltanto "*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus, creditum est*" (ciò che sempre, ciò che dovunque, ciò che da tutti, fu creduto). Principio di concordia, diacronica e sincronica, dei cristiani che di fatto permise e permette tuttora alle molteplici proposte teologiche e istituzionali della Chiesa di respirare cattolicamente o se si preferisce **ecumenicamente**. A nessuno sfugge infatti quanto siano poche le interpretazioni teologiche che possano accampare questa duplice concordia richiesta da Vincenzo di Lerins: cioè, la concordia diacronica e sincronica. Soprattutto se coniugato con un altro principio fatto valere da Agostino di Ippona, S. Agostino, contro pretese eccessive di uniformità integrate all'interno della Chiesa Cattolica e che si esprime in questo detto famoso: "*in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*" (si mantenga l'unità nelle cose necessarie, si rispetti la libertà nelle cose dubbie o dibattute, si favorisca in tutto la carità). Il confronto continuo con Israele ha contribuito perciò a produrre una sorta di intreccio misterioso fra modo di essere credenti da parte degli ebrei e modo di essere

credenti da parte dei cristiani. Questo non significa che ci fosse consapevolezza piena dall'una e dall'altra parte. Forse facevano così solo perché convivevano e perché condividevano tante cose, derivate dal fatto che gli uni e gli altri, si riferivano ad una radice comune di un albero del quale si sentivano rami distinti, contrapposti, e tuttavia **connaturali**. E questo è il grande mistero. Una volta un amico ebreo mi disse: "è come se noi ebrei e voi cristiani camminassimo tutti e due su un pavimento di specchio: una parte di noi vede le cose dal basso in alto e l'altra parte dall'alto verso il basso, ma il punto è comune: dove metto il piede io lo mette anche l'altro. E tuttavia io ho una **direzione** e lui un'altra!". Sta di fatto che in ogni epoca storica è possibile osservare specularmente risposte teoriche e proposte pratiche di vita analoghe nel mondo ebraico e nel mondo cristiano. Faccio solo due esempi.

Il primo è quello di Origene, che interpretava la *Bibbia* con gli stessi metodi e nella stessa città di Cesarea di Palestina, contemporaneamente ai padri ebrei della *Mishnà*. Un professore universitario di Gerusalemme faceva notare che nel commento al *Cantico dei cantici* Origene non fa altro che ripetere l'interpretazione dei rabbini, mettendo semplicemente al posto di Dio Gesù e al posto di Israele la Chiesa o l'anima credente.

Il secondo è questo: S. Francesco d'Assisi e il pellegrino russo proponevano gli stessi stili di vita dei *cassidim* ebrei



loro contemporanei. Questo avveniva non perché fossero influenzati l'uno dall'altro in modo esplicito, ma perché l'*humus* al quale attingevano sia gli uni che gli altri era lo stesso. Purtroppo dobbiamo evidenziare anche i **risvolti tragici di questa specularità**.

Primo: **il senso di superiorità** che molto presto segnò le due parti: l'una fondata sulla oggettiva superiorità numerica e di potere; l'altra sulla convinzione, nonostante tutto, di una indiscussa primogenitura e superiorità spirituale.

Secondo: il modo diverso di definire e di proporre la rispettiva **identità**. La tradizione rabbinica in cui si riconoscevano e si riconoscono gli ebrei accoglie all'interno di sé, addirittura elogiandole, conservandole e trasmettendole non solo nella propria dottrina ufficiale, le interpretazioni più varie e persino contraddittorie che scuole e singoli maestri propongono in piena libertà. Né l'ortodossia né l'ortoprassi sono un problema. Due ebrei possono "osservare" la legge in modo diversissimo e ciò nonostante sentirsi pienamente ebrei. Si è ebrei se si accettano queste quattro cose fondamentali: l'unico Dio, il popolo, la legge, la terra. Quest'ultima è difesa in modo particolare perché la legge è stata data per essere messa in pratica nella terra. Se si elimina la terra promessa si toglie una colonna portante dell'identità ebraica! E questo spiega molti punti della nostra incomprendimento nei confronti degli ebrei.

Ma esiste anche un'altra preoccupazione: stabilire l'**ebraicità** o meno degli individui secondo carne e sangue. "*Mater sempre nota*" è determinante per l'identificazione di un ebreo: se sei figlio di madre ebrea sei sicuramente ebreo, invece la cosa rimane dubbia se sei figlio di padre ebreo e di madre pagana: alcuni lo accettano altri lo rifiutano. La ragione di questa rigidità viene dal rischio dell'assimilazione e quindi della perdita di identità. I nazisti quando occupavano un territorio, verificavano la ebraicità o meno fino alla settima generazione! Tutto questo ha prodotto negli ebrei una

La tragedia della Shoà ha aperto gli occhi a molti cristiani i quali hanno finalmente cominciato a capire quali sofferenze enormi erano state caricate sulle spalle degli ebrei

pulsione esattamente contraria.

La tradizione cristiana, al contrario, avendo eliminato qualunque riferimento a carne e sangue, per stabilire l'identità, ha posto tutta la sua attenzione nel precisare e difendere la confessione ortodossa della fede, escludendo però e perseguitando spesso chiunque non accettasse in modo esplicito e pubblico il sistema dottrinale condiviso dalla Chiesa. I rischi presenti nell'uno e nell'altro risvolto determinarono non soltanto i presupposti e poi la costruzione vera e propria dei ghetti, ma anche l'assurda legittimazione da parte del mondo cristiano di affermare, difendere ed espandere i presunti diritti della **verità**, limitando e negando gli altrettanto sacrosanti diritti della **libertà**. Si è preteso armare la verità, dando per scontato di saperla già definire in modo completo. Una volta assolutizzati i diritti della verità divenne quasi automatico farli valere utilizzando persino la **violenza**, ormai assurdamente equiparata a forma pedagogica indispensabile della carità.

Ma finalmente vi è stato un ripensamento che, con un termine ebraico, viene chiamato *Teshuvà*, che significa "ritorno all'origine". Questa *Teshuvà* ha cominciato però ad essere consistente soltanto a partire dalla Shoà, cioè dalla tragedia di Auschwitz. Fino a quel momento, c'erano stati solo dei segnali di *Teshuvà*, senza grosse conseguenze. La tragedia della Shoà ha aperto gli occhi a molti cristiani i quali hanno finalmente cominciato a

**Lo spazio
per un rapporto
completamente nuovo
con gli ebrei
si apre così
di nuovo davanti ai nostri occhi,
ma ad una condizione:
che accettiamo
di portare sulle nostre spalle
un'eredità che ha segnato
per secoli
la vita dei nostri padri**

capire quali **sofferenze** enormi erano state caricate sulle spalle degli ebrei. Qualcuno ha cominciato a ipotizzare che forse il **servo sofferente** profetizzato da Isaia dovesse essere visto realizzato non soltanto in Gesù di Nazareth, ma anche nella personalità corporativa di tutto il popolo. Il cammino è stato lunghissimo ma tutto cominciò per noi cattolici con un gesto minimale compiuto da Giovanni XXIII il quale, passando di sabato con la sua macchina davanti alla sinagoga di Roma, fermò il suo corteo di macchine, scese e benedisse gli ebrei che stavano uscendo dalla sinagoga. Racconta Elio Toaf, ex Rabbino capo di Roma: "fece fermare il corteo di macchine che lo accompagnava e benedisse noi, che dopo un comprensibile smarrimento, cominciammo ad applaudirlo con molto entusiasmo, mentre lui ci diceva: siete fratelli miei". Era la prima volta che un Papa ci benediceva. Fu quello il primo vero **gesto di riconciliazione**: quel giorno cominciammo a sperare in una svolta dei cristiani negli atteggiamenti verso di noi". Era il 17 marzo 1962.

Richiamandosi probabilmente a questo episodio, Giovanni Paolo II esplicitò ulteriormente questa convinzione parlando di **fratelli maggiori** con riferimento agli ebrei, in occasione della sua visita alla sinagoga di Roma il 13 aprile 1986.

Dopo simili eventi noi cattolici non possiamo considerare in nessun modo gli ebrei come degli estranei. Dovremmo anzi fare un passo avanti e, riprendendo la riflessione paolina dell'innesto, approfondita dai discepoli di Paolo che hanno redatto la *Lettera agli Efesini*, lasciar venir fuori anche noi quegli stessi sentimenti provati dai membri di quella Chiesa paolina che scrivevano: "Benedetto sia Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo, poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero, cioè il disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose: in Lui siamo stati fatti anche noi **eredi**". E aggiunge: "Ricordatevi che un tempo voi, pagani per nascita, chiamati incirconcisi da quelli che si dicono circoncisi, eravate senza Cristo, esclusi dalla **cittadinanza** di Israele, estranei ai fatti della promessa, senza speranza, senza Dio in questo mondo, ora invece grazie a Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo. Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti siete concittadini dei santi e familiari di Dio".

Lo spazio per un rapporto completamente nuovo con gli ebrei si apre così di nuovo davanti ai nostri occhi ma ad una condizione: che accettiamo di portare sulle nostre spalle un'eredità che ha segnato per secoli la vita dei nostri padri con conseguenze più o meno avvertite che ci riguardano tutti, anche oggi. Sarebbe anche troppo facile scrollarci di dosso superficialmente il passato protestando "**io non c'ero**". Così facendo, noi rischieremmo di essere talmente improvvidi da **non aver imparato nulla dalla storia**, col rischio, purtroppo assai realistico, di ripetere gli stessi sbagli dei padri. Siamo chiamati a percorrere un lungo itinerario.

*Vice Priore della Comunità monastica di San Gregorio al Celio

Il dialogo interreligioso con l'induismo

di Padre Bernardino Cozzarini*

■ Qualche giorno fa, parlando del dialogo interreligioso, padre Dupuis ci ha detto che le religioni sono un dono di Dio e che bisogna stare attenti a non farle divenire, nelle mani degli uomini, **ideologia**.

L'energia universale dello Spirito entra in tutte le culture e in tutto il cosmo e rende ogni religione una via di salvezza per coloro che le appartengono. Ciò significa che **ciascuna religione è via di salvezza** per i propri adepti e che quindi, pur avendo modalità diverse, tutte le religioni sono in grado di condurre ad un'unica meta finale, ovvero la comunione con Dio, la liberazione e la salvezza.

Possiamo citare due brani a conferma di questo:

Il libro della *Genesi*, quando narra che nella creazione Dio creò l'uomo a sua **immagine e similitudine**, dice implicitamente che nell'uomo e nella donna è già presente l'immagine di Dio Padre, di Dio Figlio e di Dio Spirito Santo e che, quindi, l'uomo e la donna portano nel loro DNA l'immagine trinitaria a qualunque popolo appartengano e a qualunque cultura.

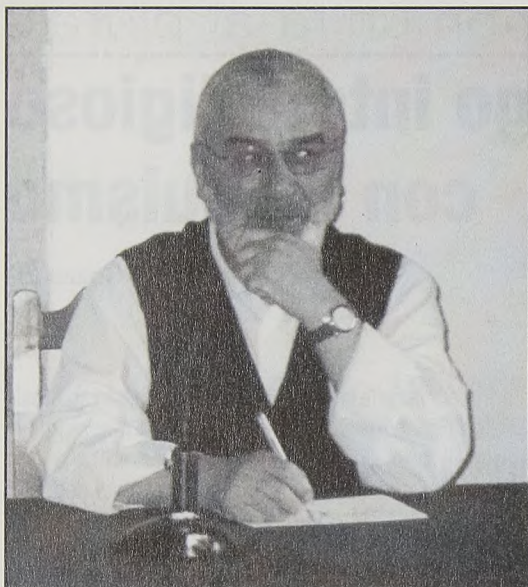
Così pure il Cristo Risorto, quando appare alle donne, dice che vadano dai suoi discepoli per avvertirli che Lui li precederà in Galilea "e là mi vedranno". Ciò significa che la presenza del Cristo risorto precede qualunque arrivo dei discepoli del Signore e si trova nascosta in tutte le culture e in tutte le religioni del mondo.

L'induismo è considerato una delle religioni del mondo, ma più che una religione in senso tradizionale la possiamo definire un insieme di religioni, visto che non ha un fondatore, nè una struttura istituzionale-giuridica. Esso si muove nella libertà e nella dimensione cosmica avendo come unico punto di riferimento le Sacre Scritture (i Veda, le Upanishad e la Bhagavad Gita). È per questo che intraprendere un dialogo interreligioso con il mondo indu è difficile, perché non c'è una struttura istituzionale o una figura privilegiata a cui far riferimento, come, per esempio, nel buddismo c'è il Dalai Lama. L'induismo si muove più nella realtà dello Spirito e l'unico punto di

riferimento sono le scritture e i vari guru maestri spirituali. Il cammino spirituale che le Scritture e i maestri dello spirito, i guru, propongono è di pervenire a una conoscenza-esperienza dell'Assoluto che abita dentro di noi. Vorrei esprimere questo con qualche immagine che vi aiuterà anche a capire meglio non soltanto l'India ma il cammino che ogni indu è chiamato a fare.

Pensate alla forma geografica dell'India: essa è un grande triangolo equilatero, lungo la cui altezza sono situati sette Templi molto importanti. Ugualmente la persona seduta in meditazione in posizione padmasana (la posizione del loto), forma anch'essa un triangolo equilatero, lungo la cui altezza si trovano sette centri nervosi, che sono molto importanti per la vita umana, sociale e spirituale. Alla base di questo triangolo equilatero, risiede una grande forza e una grande energia che il più delle volte giace addormentata, ma che può essere risvegliata tramite la **meditazione**. Una volta risvegliata, questa energia trova davanti a lei tre sentieri e deve scegliere in quale di questi intradarsi. Di essi, uno solo è quello che lei dovrebbe percorrere (potremmo definire "l'autostrada"), mentre gli altri due, le cui caratteristiche vengono riferite rispettivamente al sole e la luna, sono percorsi un po' più accidentati. **Il cammino spirituale** di realizzazione che propone la tradizione indu tiene conto della realtà culturale, spirituale e umana dell'individuo e cerca di creare equilibrio tra le varie parti della persona in ricerca. Il maestro, il guru, dà indicazioni perché questi intraprenda il giusto cammino e lo introduce dentro alla conoscenza – esperienza dell'Assoluto, che abita nel cuore di ogni uomo.

**L'uomo e la donna portano nel loro
DNA l'immagine trinitaria
a qualunque popolo appartengano
e a qualunque cultura**



nella foto
Padre Bernardino Cozzarini

Nella caverna del cuore risiede la divinità e là la luce convive con le tenebre

capitoli: ogni elemento dev'essere collegato con l'altro e non c'è spazio per qualcosa che possa avvenire al di fuori da questo schema così rigido. Invece, nel mondo orientale la conoscenza è più di tipo **intuitivo**: si parte da quello che abbiamo nel tavolo e analizzando quello che abbiamo nel tavolo si costruisce un modo di procedere e di conoscere.

Questi due mondi di conoscenza non devono essere visti contrapposti; al contrario, dovrebbero per quanto è possibile convivere e procedere insieme in ogni persona. Si dice che il modo di conoscere occidentale sia tipicamente **maschile**, mentre il modo di procedere e di conoscere orientale sia tipicamente **femminile**. La formazione culturale e religiosa occidentale è fortemente caratterizzata da una dimensione maschile e questa è una grande **violenza** che la cultura ha fatto in tutti questi secoli al mondo femminile. Dobbiamo imparare a costruire insieme e a mettere insieme le due dimensioni, maschile e femminile, occidentale e orientale. L'India conosce queste convergenze. L'induismo stesso nasce dall'incontro tra due grandi tradizioni culturali, quella **ariana** (fortemente patriarcale) e quella **dravidica** (che ha una marcata sottolineatura matriarcale). Quindi, la cultura indiana ha già al suo interno un tentativo di sintesi tra il mondo ariano e quello dravidico, tra il mondo maschile e quello femminile, e ha imparato a tenere insieme queste due dimensioni. Ancora oggi, l'India del Nord è più patriarcale, mentre quella del sud è molto più matriarcale. Ci sono delle prevalenze dell'una o dell'altra, ma mai si escludono totalmente. L'una non elimina l'altra. Questo è importante per il cammino spirituale e per il dialogo interreligioso, dove si deve fare lo sforzo, secondo l'immagine utilizzata da Padre Dupuis, di mettere i nostri piedi nelle scarpe di un altro.

In fondo, volgendo lo sguardo su noi stessi, possiamo notare come questa realtà presente in India è ugualmente presente in ciascuno di noi. Il mondo indiano, con la sua

Infatti, pensate alla forma dei Templi indù. Un Tempio è costituito da tre recinti e su ogni lato del perimetro del recinto c'è una porta; quindi ci sono dodici porte. La divinità risiede nella parte più oscura del Tempio -noi potremmo dire nel *Santa Sanctorum*. La divinità delle tenebre. Ugualmente, nella persona umana, **l'Assoluto abita nella parte più oscura e nascosta**, in quella che è definita "la caverna del cuore". Nella caverna del cuore risiede la divinità e là la luce convive con le tenebre. Tutto l'itinerario spirituale non è altro che un cammino che conduce in questo punto.

L'India ha sviluppato una profonda conoscenza di quella che noi chiamiamo l'antropologia spirituale, cioè i vari stadi e le varie difficoltà che s'incontrano nel cammino verso la realizzazione. Il maestro, stando sempre accanto al discepolo, lo aiuta a capire e ad attraversare questi stadi.

Vi sto dando qualche flash per capire il mondo indù. Si tratta di un mondo totalmente diverso dal nostro, ma non contrapposto: direi è **complementare**. Quello che è importante è tenere insieme queste due modalità. Anche nel campo della conoscenza dell'Assoluto, il maestro introduce il discepolo a una conoscenza che si esprime in questo modo: "chi sa di conoscere non conosce e chi sa di non conoscere ha la conoscenza".

Possiamo dire che ci sono due modi di accostarsi alla conoscenza: uno è di tipo **occidentale** e l'altro è di tipo **orientale**. Quello di tipo occidentale è un modo di procedere sistematico, analitico, in cui ogni elemento è strettamente collegato all'altro, e in cui si propone un principio, si fa un'introduzione, e poi si procede con i vari



cultura e la sua tensione spirituale, è, per noi occidentali, un altro aspetto di ciò che siamo, e per questo è importante farlo emergere, dandogli uno spazio vitale e prestandogli attenzione. Diversamente, i due aspetti che ci costituiscono entrano in contrapposizione e da questa contrapposizione nasce poi un conflitto interiore.

Abbiamo detto che l'Assoluto abita nella caverna del cuore di ogni uomo e di ogni donna. E che l'Assoluto, che è la luce, abita nelle tenebre. Quindi, la realtà della persona umana è una realtà dove convivono **luci e tenebre**.

Però queste tenebre, per la presenza della luce, alla fine si aprono a una luminosità e orientano ciascun ricercatore verso una pienezza di luce. Il cammino di scoperta e di incontro con l'Assoluto che abita nella caverna del cuore, viene fatto attraverso la guida delle scritture e anche del guru.

Vorrei leggervi un testo delle *Upanishad*, precisamente

della *Chandogya Upanishad*, dove un racconto aiuta a vedere come l'Assoluto, il Brahman, abita dentro la persona umana.

Si tratta di un dialogo tra un padre e un figlio:

"Un giorno Svetaketu [sarebbe il figlio], dopo aver terminato gli studi che sono durati 12 anni, incontra suo padre che gli chiede: «Adesso che hai fatto tutti questi anni di studio sarai molto contento e molto fiero, perché saprai tutto. Certamente avrai interrogato i tuoi maestri per avere quegli insegnamenti per cui ciò che non si era appreso prima viene appreso e ciò che non si era conosciuto viene conosciuto».

«Com'è questo insegnamento?» chiese il figlio al padre. E il padre gli disse: «Portami il frutto di un grande albero, aprilo e vedi che cosa esso contiene»

E il figlio gli disse: «Niente, non c'è proprio niente»

Il padre, partendo da questa definizione, ammaestra il

L'induismo stesso nasce dall'incontro tra due grandi tradizioni culturali, quella ariana e quella dravidica

figlio su ciò che ciascuno è: «Da quella essenza che non si riesce a percepire, da questa essenza ha origine il grande albero. In quella sottile essenza tutto ciò che esiste ha il suo essere. Questa è la verità, questo è il Brahman, questo è l'*Atman*, questo è il Sé, e tu sei questo».

Poi, il padre continuando il suo insegnamento, disse al figlio: «Metti del sale nell'acqua e ritorna da me domani mattina».

Il figlio eseguì gli ordini ricevuti dal padre e, dopo aver compiuto ogni cosa e atteso il mattino, si presentò al padre per sentirsi dire: «Figlio mio, portami il sale che hai messo nell'acqua». Egli rispose: «Non è possibile perché il sale si è sciolto nell'acqua».

«Assaggia l'acqua nei diversi punti», disse il padre e Svetaketu tornò da lui informandolo che l'acqua era tutta salata.

«Quindi — gli disse il padre — tu non vedi il sale che c'è nell'acqua, eppure c'è. Tu non sei in grado di percepirlo. Eppure c'è».

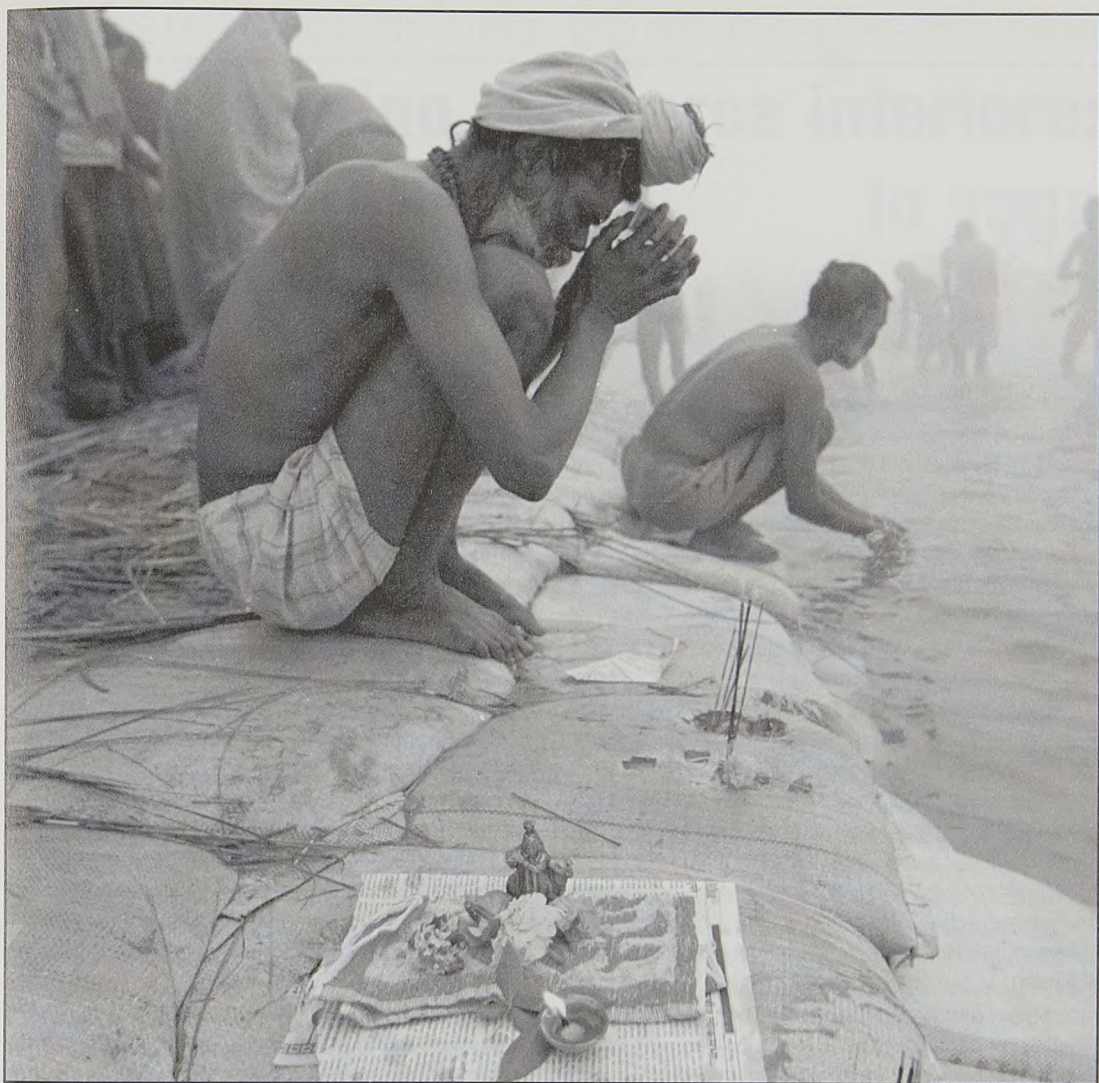
Questo è quanto Uddalaka narra a suo figlio per dirgli che anche se non lo si vede il *Brahman*, l'*Atman* permea ogni esistenza. Questo bisogna cercare, questo bisogna conoscere; perché «tu sei questo». Vedete: non è una conoscenza che si acquisisce con lo studio — non è che un discepolo deve fare un corso di cinque anni di teologia per arrivare a questa conoscenza — ma è un insegnamento che viene impartito da maestro a discepolo (in questo caso il maestro è il padre e il discepolo il figlio) attraverso immagini ed esperienze. Così il discepolo viene introdotto nella conoscenza — esperienza dell'*Atman*, del *Brahman*, che abita dentro il cuore di ogni uomo, fino a comprendere: «Tu sei questo». In questo cammino la figura del **maestro**, del guru, è di grande aiuto. Egli è colui che ha fatto un'esperienza di Dio, dell'Assoluto, e proprio perché ha attraversato il fiume può aiutare il discepolo ad attraversarlo a sua volta e a giungere all'altra sponda. Tra lui e il discepolo c'è una relazione esclusiva, tanto che si dice che essi si scelgano reciprocamente: quando il discepolo è pronto, il maestro

arriva e in quel momento non è solo il discepolo a scegliere il maestro, ma è anche il maestro a scegliere il discepolo. Quando questo avviene, inizia il cammino verso una **conoscenza esperienziale e sapienziale** del *Brahman*, dell'*Atman* che abita dentro ciascuno di noi.

Nel cammino di relazione tra maestro e discepolo ci possono essere dei momenti in cui i ruoli si capovolgono e il maestro può diventare discepolo del suo discepolo e il discepolo maestro del suo maestro. Quando questo avviene, la dialettica tra loro diviene molto intensa. Ma il maestro lo sa fin dall'inizio, e quando ciò avviene ascolta e poi si rivolge al discepolo dicendo: «Questo è il giorno più bello della tua vita», nel senso che riconosce nel discepolo che il cammino fatto l'ha portato a una profonda maturità e ad una reale conoscenza-esperienza dell'Assoluto.

Questo tipo di relazione o di **accompagnamento spirituale** è difficile trovarlo in occidente. Infatti, proprio per la struttura che noi abbiamo, è difficile che un figlio o figlia spirituali si sentano liberi di arrivare a questo punto. Ed è difficile pensare la relazione nei termini di cammino spirituale e non in quelli di una relazione personale tra i due. In questa fase può anche capitare che il discepolo manifesti al maestro una profonda rabbia nei suoi confronti; ma il maestro sa e non percepisce questa rabbia come qualcosa che va contro la sua persona; al contrario, la legge come un segno di un salto ormai compiuto dal discepolo nel suo cammino spirituale. La caratteristica del vero maestro è proprio questa: **essere sempre solo**, senza i suoi discepoli accanto. Il vero maestro è colui che non tiene sotto di sé e non ha bisogno dei discepoli. Colui che sa lasciarli andare. Il vero discepolo è colui che, in questa libertà che dà il maestro, trova il coraggio e la forza di **dialogare** sullo stesso piano, e quindi di manifestargli addirittura la propria avversione. A questo punto, veramente le due persone vivono in una situazione di grande libertà.

A *Mangalore*, una città al nord del Kerala, sono stato in un *ashram* indù che era stato fondato da Ramdas. Nel '75, lui



era morto e lo guidava una donna, Krishna Bai. Questo *ashram* era una grande comunità aperta, dove convivevano monaci, monache e famiglie. Lei era una guru un po' eremitica: viveva in una stanza vicino alla hall della preghiera e veniva a presiedere la preghiera la mattina e la sera. Infatti, l'*ashram* era dedicato completamente alla preghiera e quindi tutto il giorno, dalla mattina presto alla sera tardi, venivano proclamati i *mantra* che sono delle preghiere rivolte a varie divinità. Dalla sua stanza eremitica, lei manteneva, però, la supervisione di tutto l'*ashram* e controllava che le diverse realtà convivessero armonicamente. Al mio arrivo le dissi che ero monaco e prete e lei mi accolse dicendo che era contenta che fossi lì. L'ultimo giorno prima di ripartire, lei si ricordò di me e mi

chiese d'incontrarci dopo la preghiera. Io andai nella sua stanza, dopo che avevo già fatto colazione. Lì lei, una donna molto mingherlina, mi disse: «Sediamoci», e così ci sedemmo una di fronte all'altro. Mentre stavamo parlando, le portarono la colazione. Eravamo seduti per terra. Lei mise il piccolo sgabello con sopra la colazione tra me e lei: dentro al piatto c'erano due polpette fatte di riso con del sugo e noce di cocco. Io le chiesi come si poteva procedere nel dialogo interreligioso e -tipicamente orientale- lei si mise tutta rannicchiata e mi disse: «Dio ha un volto: voi occidentali vedete metà di questo volto e noi orientali vediamo l'altra metà» (loro parlano sempre per immagini). «Il problema nasce quando una delle due parti assolutizza e sostiene di vedere tutto l'Assoluto **in mezzo volto**. Questo

Perché ha attraversato il fiume può aiutare il discepolo ad attraversarlo a sua volta e a giungere all'altra sponda

ci impedisce di dialogare. Voi occidentali siete molto radicati nella vostra visione: vedete metà volto di Dio ma pensate che sia intero. Un altro modo per creare il dialogo è vedere tutto ciò che ci sta accanto come **dono** di Dio e servire i **poveri**. Poi, cominciammo a mangiare. Il gesto che lei fece per me è stato molto significativo: prese le polpette di riso, le divise in due e disse: «Questa è per me e questa è per te», e abbiamo intinto tutti e due nello stesso piatto. Questa per me è stata una vera esperienza di celebrazione eucaristica: abbiamo parlato e poi abbiamo spezzato insieme il cibo. E ho capito la grande libertà di questa donna, che sapeva che io ero prete e monaco appartenente ad una struttura istituzionale precisa, come quella cristiana cattolica, e per di più ero un uomo, e di solito loro sono molto rispettosi e non invitavano a mangiare uomini dove di solito mangiava questa guru. Lei ha **rotto tutte le regole**: mi ha mandato a chiamare, sono entrato e ho potuto stare nella sua stanza e mangiare con lei. Questa è la libertà a cui conduce il cammino che l'Induismo propone, un cammino che si lascia guidare dalle Scritture e che si avvale della **relazione tra maestro e discepolo** per permettere al discepolo di diventare lui stesso maestro.

Questo cammino porta a una diversa qualità del nostro agire nella vita di tutti i giorni, e ciò è ben descritto in un altro testo delle scritture sacre indù, la *Bhagavad Gita*. In questo viene descritta una grande battaglia, a cui Arjuna, che è l'attore principale del racconto, viene invitato da Krishna a partecipare. Quando Arjuna sta per entrare nel campo di battaglia, viene assalito dal dubbio e non vuole più entrare. «Perché» dice a Krishna- devo entrare in questa battaglia in cui sia da una parte che dall'altra ci

sono persone che fanno parte della mia famiglia? Non posso farlo». Ma Krishna gli dice: «Tu devi combattere». Questo per dirci che nel cammino spirituale dobbiamo entrare in una lotta che è **dentro di noi** e che spesso si presenta proprio come il conflitto tra il lavoro da compiere e il cammino di conoscenza da fare o la tensione spirituale da vivere.

Noi viviamo questi elementi come scompartimenti stagni e pensiamo che siano in conflitto tra loro. L'India parla di tre vie: il *karma-yoga* (la via dell'azione), il *jnana-yoga* (la via della conoscenza) e un *bhati-yoga* (la via della devozione). L'essere umano deve imparare a vivere contemporaneamente un cammino d'impegno e di lavoro, un cammino di conoscenza e un cammino di studio e di preghiera. E nella via dell'azione l'uomo deve agire consapevole che non sta agendo per un interesse immediato o per ottenerne un rendiconto- non sta facendo qualcosa per avere un contraccambio. La vera azione viene fatta nella **gratuità** più assoluta: si fa qualcosa semplicemente perché la si vuol fare, indipendentemente dalla prospettiva di una ripercussione o di un ritorno.

Ho lasciato molte porte aperte, per esempio, non ho parlato di tutto quello che è il mondo dell'Assoluto, il mondo del *Brahman*, di come esso si rivela e manifesta. La dimensione trascendente non ha né nome né forme, però allo stesso tempo, quando entra in relazione col cosmo e con la persona assume nomi e forme: per esempio, il *Brahman* in relazione con la persona diventa l'*Atman*, il Sé, l'anima di tutto; invece, quando entra in relazione col cosmo diventa *Purusha* ovvero la grande manifestazione del divino sotto forma di Uomo Cosmico. Poi, in rapporto alla creazione diventa le tre divinità della *Trimurti*, Brama (il creatore), Vishnu (il conservatore), Shiva (il distruttore), che con la loro azione di creazione, conservazione e distruzione dell'universo manifesto si occupano dell'evolversi di questo mondo.

*Vice Priore della Comunità monastica di Camaldoli

**Il problema nasce quando una delle
due parti assolutizza
e sostiene di vedere tutto l'Assoluto
in mezzo volto**

Un cammino di ricerca interiore: lo yoga

di Antonia Tronti*

■ In India, il **divino** viene chiamato con nomi diversi, ed ognuno di essi ci fa capire qualcosa in più della concezione spirituale di questa terra. La maggior parte di questi nomi, in realtà, dice non tanto "chi è" il divino, quanto, invece, "che cos'è"; infatti, sono per lo più nomi neutri, né maschili né femminili. Nominare Dio al maschile o al femminile equivarrebbe ad attribuirgli un limite ed escludere da esso il suo opposto, e questo per l'India, che tende sempre a cercare l'integrazione, sarebbe inaccettabile. Perciò si preferisce usare il genere neutro, che cancella ogni possibilità di dualizzazione.

Uno dei nomi che l'India dà al divino è *Brahman*, che viene da una radice sanscrita che significa "crescere", "espandersi". Il *Brahman* non è un dio statico, fermo, da adorare, bensì un'energia che si espande e si trasforma, e può farlo perché è essenzialmente un **senza forma** che racchiude potenzialmente in sé tutte le forme. Il divino è un'energia che può essere concentrata, puntiforme, tutta raccolta in sé, oppure espandersi e diventare tutte le forme dell'universo manifesto.

Un altro nome della divinità è *Purusha*: si dice che il divino può essere concepito come una "persona", un Uomo Cosmico che riassume in sé tutto l'universo. In origine è una persona integra, ma ad un certo punto decide di smembrarsi e, attraverso le sue diverse parti, dà origine ai vari elementi che compongono il mondo (così nascono le caste – dalla testa del *Purusha* nascono i bramini, dalle braccia i guerrieri, ecc., ognuno col suo posto e il suo compito, essenziali per mantenere unito l'universo-persona).

Un altro nome è *SatChitAnanda* (o *Saccidananda*), ovvero il divino nelle sue tre qualità essenziali: *Sat* (l'essere), *Chit* (la coscienza, il pensiero), *Ananda* (la beatitudine).

Ma il divino resta essenzialmente **indefinibile** e impensabile. È sia l'essere che il non-essere, e contemporaneamente non è identificabile né con l'essere (che esclude il non-essere) né col non-essere (che esclude l'essere). È l'uno e l'altro. Ogni volta che si dice

che il divino è l'essere, si rischia di dire che non è il non-essere, e quindi lo si limita. E ogni volta che si dice che esso è il non-essere, si rischia di dire che non è l'essere, e quindi lo si limita di nuovo. È una cosa, ma è anche, sempre, il suo contrario. Secondo una definizione contenuta nelle *Upanishad*, esso è *Neti Neti*, cioè "né questo né quello". Il **linguaggio è volutamente paradossale**, per eliminare ogni possibilità di definizione. Del divino si può dire tutto e il contrario di tutto, perché non c'è cosa che esso non abbracci.

Nella concezione indiana c'è sempre la possibilità di abbracciare tutto e il contrario di tutto. La mente indiana è estremamente libera ed ha la capacità di tenere insieme elementi che noi consideriamo contrastanti. Anche la conoscenza che ci permette di comprendere tutto questo non è mai solo di un tipo, mai esclusivamente intuitiva e mai esclusivamente logica: pur privilegiando la modalità intuitiva, infatti, l'India non esclude del tutto quella razionale. Noi occidentali usiamo molto di più le distinzioni: "Questo è giusto", "Questo va escluso", ecc.. L'India, invece, raramente usa questa modalità di giudizio. E di ciò dobbiamo tener conto anche quando cerchiamo di fare dialogo interreligioso: in India si trovano divinità diversissime tra loro accostate con grande naturalezza, cosa che per noi sarebbe assolutamente impensabile. La figura stessa di Gesù viene da loro considerata una delle tante manifestazioni del divino, e dunque non in contraddizione con Vishnù, Ganesh, Shiva, ecc. Un indiano non concepisce l'**esclusività** di una

**Il divino è un'energia
che può essere concentrata,
puntiforme, tutta raccolta in sé,
oppure espandersi
e diventare tutte le forme
dell'universo manifesto**

forma divina e quindi non capisce fino in fondo la contraddittorietà di un atto di adorazione nei confronti di Cristo e di un atto di adorazione nei confronti di *Ganesh*. E questo crea grande difficoltà nel dialogo.

Tornando alle definizioni del divino negli antichi testi spirituali indiani, una definizione molto importante è quella secondo cui **la divinità è Uno-senza-secondo**. Si tratta di una definizione molto antica, che sta alla base di una delle concezioni filosofiche più diffuse in India, quella dell'*Advaita*, la **non-dualità**. Secondo tale concezione, il divino è l'unica cosa esistente e all'infuori di esso nulla esiste. Tutto ciò che esiste, dunque, ha una natura divina,

Nella concezione indiana c'è sempre la possibilità di abbracciare tutto e il contrario di tutto

è un'espressione del divino. Così, un essere umano non ha un'esistenza propria in quanto essere umano, ma deve la propria esistenza al divino; un albero non esiste in quanto albero, bensì come forma del divino, e così via: lo stesso può dirsi per ogni elemento dell'universo visibile. Per questo si dice che il divino è Uno-senza-secondo, una sorta di **energia originaria** che diventa tutte le cose; e tutte le cose sussistono grazie ad esso. Secondo la concezione spirituale indiana, non c'è nulla che non abbia questa profonda natura divina e, di conseguenza, non c'è niente che non sia strumento di conoscenza del divino e che non sia in grado di ricondurci ad esso. Se è nascosto in tutti gli elementi della manifestazione, infatti, noi possiamo risalire ad esso attraverso qualsiasi elemento. Perciò il divino celato all'interno di tutto l'esistente viene chiamato anche *Atman*, che significa "il vero Sé", l'essenza di ogni esistente. Esso dimora all'interno della creatura, dicono gli antichi testi, nel cuore stesso dell'essere umano. Il compito di ognuno di noi in questa vita è scoprire questo nostro vero Sé che ci **abita dentro**.

Mentre in altre concezioni religiose il divino viene pensato come al di fuori di noi, l'India dice che il divino è dentro ogni essere. E se il divino è il mio vero sé, la via più semplice e diretta per trovarlo non consiste nell'andarlo a cercare fuori, ma nel cercarlo dentro. Il modo più diretto per contattarlo è guardarmi dentro. Questa è la caratteristica più lampante della tradizione indiana ed è il motivo per cui l'India è stata da sempre considerata la patria dell'interiorità.

L'unico scopo della vita di un essere umano è la ricerca spirituale, il contatto con il divino, poiché esso è l'unica cosa esistente, e dunque l'unica cosa che abbia un qualche valore ed una qualche importanza: tutto ciò che devo fare è inserirmi in un **cammino di ricerca** e tentare di recuperare il contatto consapevole col divino. Ed il cammino di ricerca passa attraverso l'introversione dello sguardo. Siamo esseri pieni di **finestre** (i sensi), attraverso cui possiamo guardare verso l'esterno, fuori di noi, e generalmente questo facciamo nella nostra vita ordinaria; abbiamo, però, anche la possibilità di chiudere, di tanto in tanto queste finestre e di rivolgere lo sguardo verso l'interno, nella "caverna interiore" dove abita il divino.

I saggi indiani ci indicano come fare per scoprire questo divino dentro. Primo passo: credere che il divino è dentro di noi ed è la nostra vera natura. Quindi, **guardarci dentro** e cercare di ritrovare il contatto con la nostra vera natura.

L'India è molto attenta nel descrivere il cammino dell'essere umano alla ricerca di questo contatto: dice che possiamo disperderci, e lasciarci attrarre dagli oggetti più diversi e dimenticare che la ricerca spirituale è l'unico **scopo della nostra esistenza**, ma dice anche che dobbiamo vigilare perché questo non avvenga. Per non perdere la strada, dobbiamo essere attenti, svegli, disciplinati: in India, il concetto che indica la disciplina, l'ascesi, viene riassunto in una parola, *tapas*, che indica il fuoco interiore, che va continuamente alimentato. Senza

**Vi si dice che lo yoga
è un cammino meditativo,
che mira a fare silenzio
di tutto ciò che non siamo
e a metterci in contatto
con ciò che veramente,
nel profondo, siamo**

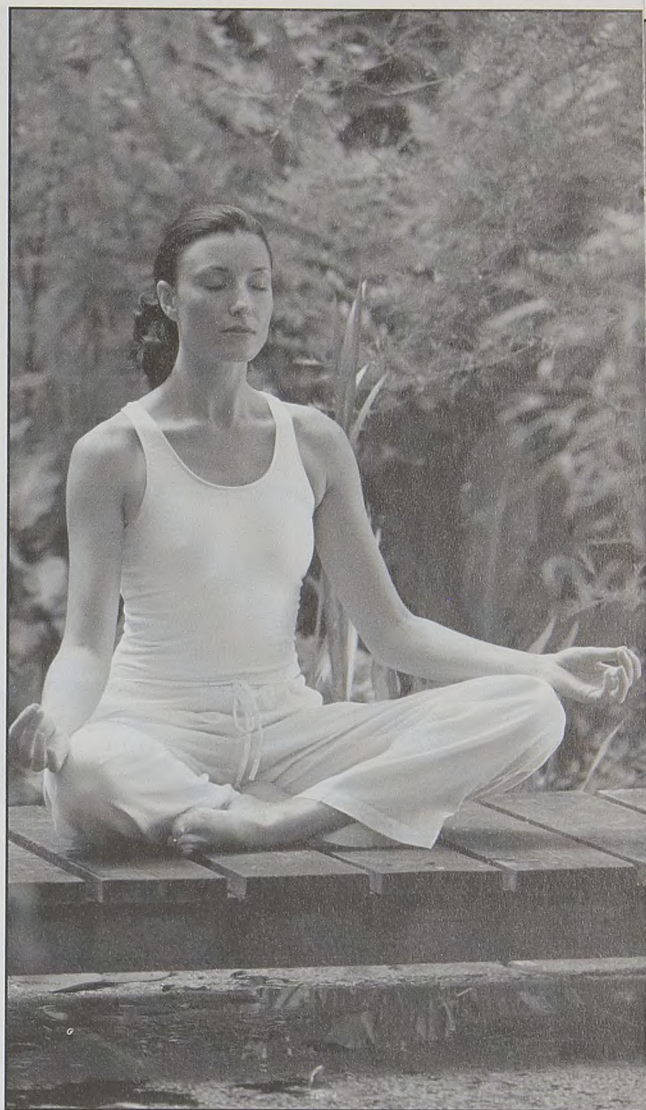
questo fuoco, nessun cammino può essere intrapreso e portato avanti.

Uno dei modi per alimentare questo fuoco è la via dello **yoga**. Lo yoga è un percorso che è stato messo a punto nel corso dei secoli: inizialmente, veniva trasmesso solo in modo orale, all'interno del rapporto esclusivo tra *guru* e discepolo; poi gradualmente venne messo per iscritto in alcuni testi. Nelle *Upanishad* si trovano già dei primi accenni, ma il trattato fondamentale che espone il cammino dello yoga è gli *Yoga Sutra* di Patanjali.

Patanjali non dà indicazioni pratiche sulle tecniche (presupponendo che queste spiegazioni vengano date oralmente da maestro a discepolo), ma espone minuziosamente il senso dello yoga. Il suo testo è contemporaneamente criptico e preciso. Vi si dice che lo yoga è un cammino meditativo, che mira a fare **silenzio** di tutto ciò che non siamo e a metterci in contatto con ciò che veramente, nel profondo, siamo. Infatti, nel corso della nostra vita possiamo illuderci di essere tante cose ed identificarci con tante forme possibili. Ma la nostra natura più profonda non ha nulla a che fare con queste identificazioni illusorie. Il cammino di ricerca spirituale ci spoglia di tutte le forme passeggiere e limitate con cui noi in maniera erronea e illusoria ci identifichiamo quando cadiamo nella trappola delle autodefinizioni. Farle cadere è il compito del cammino meditativo. Perché al loro posto possa emergere quella che è la nostra vera forma.

Ma come si fa? Come si fa a far tacere le forme temporanee e illusorie e ad interrompere il circuito delle false autoidentificazioni? Esse sono prodotte soprattutto dalla **mente**: è lei che crea forme separate e illusorie e che ci fa identificare con qualcosa che in realtà non siamo. Allora, è sulla mente che bisogna lavorare. È lei la prima a dover diventare silenziosa.

L'itinerario che le pratiche della meditazione indiana ci fanno fare è un cammino che tende a farci entrare sempre più nel silenzio della mente. Tanto che Patanjali stesso, nei suoi *Yoga Sutra*, definisce lo yoga come la



“sospensione dei movimenti della mente” che stanno all'origine delle false identificazioni.

Capite bene che siamo lontanissimi da una concezione occidentale. Quando ci viene proposta questa definizione dello yoga, la prima obiezione è: “Perché dovrei sospendere la mente? Il mio processo conoscitivo avviene attraverso la mente e se lo scopo della mia ricerca è conoscere il divino che è in me, devo poter usare anche i processi intellettivi”. Ma Patanjali dice che la nostra vera natura è più profonda di ciò che la mente elabora, e che per scoprirla bisogna scavalcare le identificazioni prodotte dalla mente, che sono sempre parziali. Padre Bede Griffiths scrisse che la mente è la



grande separatrice: suo compito è definire, e per farlo deve obbligatoriamente separare, creare forme parziali, dare nomi, classificare. Ogni volta che la mente fa questa operazione, non entriamo nella completezza, nella totalità della realtà, ma isoliamo una parte e le diamo sostanza. Ci soffermiamo su di essa e perdiamo di vista il tutto.

Patanjali è indiano e sa che bisogna lavorare con la totalità. Per questo non lascia fuori dal cammino di ricerca nessun elemento dell'essere umano e indica un lavoro in cui usiamo tutte le parti del nostro essere e le facciamo gradualmente divenire silenziose. Non possiamo pretendere di mettere in silenzio la mente da un momento all'altro. Si ribellerebbe. Invece, dobbiamo fare in modo che essa sospenda da sé i propri movimenti. Arrivare gradualmente a dei momenti di sospensione dell'attività mentale. È un processo difficile: prima dobbiamo **educare al silenzio** alcune altre parti del nostro essere più docili, e poi arriveremo gradualmente alla mente.

Nello yoga si lavora molto con il corpo, per dare la possibilità al corpo di fermarsi, di mettersi in posizione seduta e di diventare silenzioso. Un paradosso di metodo: uso il corpo, gli faccio assumere tante forme (le varie posizioni, *asana*), in modo tale da renderlo sempre più

disponibile, sciolto e aperto, ma ad un certo punto lo fermo, gli do un'indicazione di forma che è la posizione seduta con le gambe incrociate e la schiena dritta. Lo faccio quando il corpo è pronto ad entrare nell'immobilità. A quel punto, naturalmente tace e non reclama più attenzione: significa che la nostra attenzione non è più sulla forma-corpo e noi possiamo liberarci dell'identificazione con il nostro corpo e con la nostra forma fisica.

Un'azione analoga la si fa lavorando sul respiro e sui processi mentali.

La sospensione dei processi mentali avviene attraverso un processo graduale, che ci educa al silenzio.

La prima tappa è la **concentrazione:** tramite la concentrazione, la mente smette di vagare qua e là, perché il vagabondare le fa disperdere tantissima energia. La mente, che tende sempre a produrre forme parziali ed effimere che ci allontanano dalla consapevolezza della nostra natura divina, viene catturata nell'atto della concentrazione: focalizzata su un solo punto. Patanjali descrive la concentrazione esattamente come l'esercizio di "confinare la mente dentro uno spazio": scegliamo un oggetto di meditazione e su di esso ci concentriamo. All'inizio anche tramite la forza di volontà, con un lavoro

attivo, per far sì che la mente si applichi a quell'oggetto e perda attenzione per il resto.

Qui può inserirsi un discorso devozionale. L'oggetto di concentrazione cattura sempre più la nostra **attenzione**, e si stabilisce un rapporto forte, una relazione continua tra il meditante e l'oggetto su cui sta cercando di meditare. Questa relazione può divenire una relazione amorosa e risvegliare in noi la devozione nei confronti dell'oggetto prescelto, che spesso è una delle forme del divino. In questo modo, gradualmente cadono tutte le autoidentificazioni che la mente aveva creato. Quando l'oggetto diventa così presente da essere l'unica cosa esistente, voi non ci siete più, e non c'è più la mente creatrice di altre forme; c'è solo l'oggetto – non si vede altro.

Alcuni gradini della meditazione sono assimilabili alla preghiera e altri no. Dipende dal tipo di relazione che instauriamo con l'oggetto di meditazione e dalla natura dell'oggetto. L'idea fondamentale, comunque, è sempre che l'io individuale, piccolo, venga gradualmente assimilato ed assorbito dall'oggetto di **meditazione**. Il pensiero della nostra forma limitata si perde e si comincia ad intuire che le forme, così come si creano, anche svaniscono, sono effimere, e quindi sono solo degli strumenti temporanei che vanno pian piano smantellati. Sempre più cade l'identificazione con una forma, del corpo o della mente.

Il processo che l'India ci propone tende a farci scoprire che il divino è per sua natura senza forma ma che, proprio perché è l'unico esistente, ha anche la libertà di diventare tutte le forme. Quindi, l'universo manifesto dentro a cui noi viviamo è un grande gioco di forme, ma nessuna di esse è assolutizzabile, perché in realtà la vera natura del divino è il senza forma.

Ovviamente, noi abbiamo paura di perdere la forma per andare incontro al **senza forma**, e questo è comprensibile, dato che ciò che è senza forma toglie qualsiasi sicurezza, dà una libertà completa, è un luogo di

potenzialità infinita.

Patanjali condanna come negativa l'affermazione: "**io sono questo**", ovvero mi identifico con una forma chiara e definibile in grado di darmi sicurezza e di crearmi un'immagine rassicurante di fronte a me stesso e agli altri. Ogni volta che dico "io sono questo", mi **autolimito**, non mi esprimo come *Atman*, come divinità in me dalle potenzialità infinite. Per farlo, devo rompere il guscio, l'identità, la falsa identificazione e scoprire che oltre ad essere "questo", posso essere anche altro. Posso reagire come ho sempre reagito, ma posso anche mettere in campo delle reazioni completamente diverse, nuove e creative, e dunque scoprirmi dentro un'identità aperta e sempre rinnovabile. È un processo continuo di costruzione e di distruzione di forme. L'India usa l'immagine della **danza continua delle forme**.

La divinità crea le forme, le tiene in vita per un po' e poi le distrugge, perché vuole farne nascere delle altre, desidera esprimersi con tutte le forme possibili e non può fermarsi dentro ad una singola da ritenersi definitiva. In realtà, anche del Dio cristiano si può dire qualcosa di simile: egli è molto più dinamico e molto più danzante di quanto siamo abituati a pensare. Il nostro Dio ha una forma ben precisa, lo possiamo identificare in un modo chiaro, possiamo professare la nostra fede in certi punti fermi molto ben determinati, però dentro questi punti fermi scopriamo un Dio estremamente dinamico e creativo, che rompe e crea forme.

L'India ci porta a riconoscere il movimento libero, danzante, imprevedibile del divino, che ci "costringe" a rompere le concezioni statiche per lasciarci sorprendere da una creatività ogni volta tutta nuova e a metterci di fronte al nuovo, al non previsto, al non pensato, al non definito, in noi, nelle cose nel creato, nell'universo manifesto. Proprio perché ognuna di queste cose ha in sé la traccia del divino.

*Insegnante di Yoga, impegnata nel dialogo cristiano-induista

Saluto ai fucini a Camaldoli

di Don Andrea Decarli*

■ *Alla fine delle Settimane Teologiche di Camaldoli di quest'anno, nella chiesa del monastero, l'Assistente Nazionale della FUCI Don Andrea Decarli, al termine del suo mandato, ha rivolto a tutta la Federazione le parole cariche d'affetto che seguono.*

Mi permetto di rubare qualche minuto per esprimere una parola di ringraziamento e di saluto.

A fine settembre concluderò il mio mandato: perciò questo è il mio ultimo appuntamento nazionale qui a Camaldoli. È dunque particolarmente significativo che sia proprio in questo luogo e in questa data (il ventiseiesimo anniversario della morte di Montini) che io rivolga a tutti voi il mio saluto di addio. È stata una **grazia** di Dio, a cui sono molto riconoscente, aver potuto vivere questa esperienza che mi ha fatto maturare come **uomo** e come **prete**. Ringrazio Dio per tutti voi, fucine e fucini e fratelli assistenti.

Ho fatto del mio meglio per fare la mia parte nel servirvi: questo è tutto. Non è adesso il momento delle verifiche e dei bilanci, né tanto meno l'occasione di evidenziare meriti; forse neanche quello di esprimere il dispiacere per tutte le mancanze e i limiti del mio servizio per i quali vi chiedo perdono. Sento solo di dire a tutti i fucini e le fucine, parafrasando S.Paolo, che la mia lettera siete voi, lettera scritta nel mio cuore, conosciuta e letta da tutti gli uomini" (cfr. 2Cor.3,2). La mia lettera siete voi: i vostri volti, il vostro cammino di fede, la testimonianza che mi avete dato e che date, l'impegno che mettete e i frutti che porterete.

Ringrazio il Signore soprattutto per la condivisione di vita e di lavoro con i **ragazzi** della presidenza nazionale (ben 26) che si sono succeduti in questi sei anni e dei quali molti sono qui oggi. A loro dico, usando ancora le parole di Paolo con lo stesso affetto con cui egli le rivolgeva ai Tessalonicesi: "Chi infatti se non proprio voi potrebbe essere la mia gioia e la corona di cui posso vantarmi davanti al Signore Gesù? Voi siete il mio vanto e la mia gioia" (1 Tess.2,19-20).

Ringrazio di cuore gli amici monaci; ringrazio ma non saluto la comunità monastica come chi se ne va per sempre perché, se un capitolo si chiude, non finisce il

rapporto di amicizia che ormai ci lega e perciò il mio saluto è un arrivederci. Il grazie grande è per il calore della vostra **amicizia** che ho sentito sempre vicino. Grazie per la **testimonianza di libertà** che ho respirato con e tra voi: libertà dei figli di Dio nella fede, libertà di uomini capaci di aprirsi al confronto con il nuovo. Grazie anche per aver continuato a credere, anche in questi tempi difficili, al valore dell'esperienza di questo piccolo gregge che è la Fuci e di averci fattivamente sostenuti nel mantenere viva e vitale questa **esperienza di fede libera e pensosa**.

Ho creduto e credo al **gioco di squadra** che esige che ognuno faccia la sua parte e il suo tempo; perciò dopo aver percorso il mio tratto di staffetta, lascio sereno il testimone a chi sono sicuro che saprà fare al meglio la sua parte.

Lascio una FUCI che cammina e **sa rinnovarsi nella fedeltà**; una FUCI non bloccata dalla memoria del suo passato glorioso, né appesantita dalla paura di affrontare la sfida del futuro. Una FUCI coraggiosa, capace di guardarsi dentro cioè di avere umile consapevolezza di sé e dei suoi limiti ma fortemente **determinata** a rinnovarsi mettendosi in rete con tutti e capace di guardare fuori di sé, attenta e desiderosa di esserci nell'**università**, di aprire spazi di **dialogo**, di tornare ad essere significativa anche affrontando temi difficili. Concludo ancora con le parole di S.Paolo il quale rivolgeva questo augurio ai suoi carissimi Filippesi:

"Ringrazio Dio ogni volta che mi ricordo di voi (...) e sono persuaso che colui che ha iniziato in voi quest'opera buona la porterà a compimento. È giusto del resto che io pensi questo di tutti voi perché vi porto nel cuore... Dio mi è testimone del profondo affetto che ho per tutti voi nell'amore di Gesù Cristo. Prego che la vostra carità si arricchisca sempre più in conoscenza ed in ogni genere di discernimento perché possiate distinguere sempre il meglio ed essere integri ed irreprensibili per il giorno del Signore, ricolmi di quei frutti di giustizia che si ottengono per mezzo di Gesù Cristo a lode e gloria di Dio" (Fil.1,3-13)

*Assistente Nazionale della FUCI dal 1998 al 2004



**La FUCI ringrazia Don Andrea
per la sua guida discreta, paziente e sicura
di questi anni!**

XXIV Convegno Giovanile

27-31 dicembre

2004

... Lunedì 27 dicembre

Arrivi nel pomeriggio dalle 14,30

19.00 Vespri

21.00 Presentazione

... Martedì 28 dicembre

06.15 Ufficio delle letture

07.30 Lodi

09.15 Relazione:

Nicodemo ovvero la fatica di nascere

Cesare PAGAZZI - teologo

10.00 Relazione:

La parola come genesi e forza dello spirito

Gian Ruggero MANZONI - scrittore

10.45 Intervallo

11.15 Dibattito

12.35 Ora media

15.30 Gruppi

18.30 Vespri e concelebrazione eucaristica

... Mercoledì 29 dicembre

06.15 Ufficio delle letture

07.30 Lodi

09.15 Relazione:

Evocazione: tradizione della memoria
e conservazione di una identità

Gian Ruggero MANZONI - scrittore

10.00 Relazione:

Una memoria da guarire (Sal 77)

Cesare PAGAZZI - teologo

10.45 Intervallo

11.15 Dibattito

12.35 Ora media

POMERIGGIO LIBERO

18.45 Vespri

... Giovedì 30 dicembre

06.15 Ufficio delle letture

07.30 Lodi

09.15 Relazione:

«Hanno occhi e non vedono» (Sal 115,5)

Cesare PAGAZZI - teologo

10.00 Relazione:

L'impegno della parola:

il cenacolo come dichiarazione
di Amore e di Azione

Gian Ruggero MANZONI - scrittore

10.45 Intervallo

11.15 Dibattito

12.35 Ora media

15.30 Gruppi

18.30 Vespri e concelebrazione eucaristica

21.00 Lettura di poesie di Andrea PONSÒ

... Venerdì 31 dicembre

07.30 Lodi

09.15 Relazioni dei gruppi

10.15 Testimonianza conclusiva:

I gesti di Gesù:

esercizi di vicinanza e condivisione

Sandro ROTILI - monaco di Camaldoli

12.35 Ora media

18.45 Vespri

21.30 Veglia di preghiera per la Pace

Il convegno e i gruppi