

Indice

Lettera di collegamento - Settore per l'Ecumenismo e il Dialogo
n. 39 - Anno XXVIII - aprile 2003

CONVEGNO NAZIONALE DEI DELEGATI DIOCESANI
PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO

“Il dialogo interreligioso alla prova”

Roma, Santuario del Divino Amore, 11-13 novembre 2002

Introduzione

Il dialogo interreligioso: il punto sulla situazione

S. E. Mons. Giuseppe Chiaretti..... pag. 6

Prima relazione

Il Cristianesimo come religione mondiale e il suo rapporto con le religioni

Prof. Mons. Bruno Forte pag. 14

Seconda relazione

Per una spiritualità del dialogo tra le religioni

Prof. Mons. Piero Coda pag. 27

Comunicazione

L'“avventura” ecumenica in Italia.

Appello per una storia dell'ecumenismo in ogni diocesi in Italia

Dott. Riccardo Burigana pag. 36

Terza relazione

Dialogo e annuncio oggi nella Chiesa in Italia, tra libertà di coscienza e conversione

S. E. Mons. Michael L. Fitzgerald..... pag. 45

Quarta relazione

Lo stato del dialogo con le due religioni monoteiste di origine abramitica: ebraismo e islam

P. Thomas Michel, sj pag. 55

Quinta relazione

Lo stato di dialogo con le religioni mistiche orientali: Induismo, Buddhismo e Taoismo.

Prof.ssa Jae-suk Lee pag. 60

Sesta relazione

***“Aspetti e problemi dell’ospitalità
e dell’integrazione sociale e civile”***

Don Giampiero Alberti, Dott.ssa Barbara Ghiringhelli . . pag. 86

TAVOLA ROTONDA

***“Esperienze di incontri e di attività interreligiose
tra successi e difficoltà”***

Centro “Regina Pacis” di Lecce

Don Cesare Lodeserto pag. 102

Centro Peirone - Torino

Don Tino Negri pag. 106

CADR - Milano

Don Augusto Casolo pag. 111

S.A.E.

Sig.ra Elena Covini pag. 113

Movimento dei Focolari

Sig.ra Christina Lee pag. 118

Comunità di Sant’Egidio - Roma

Dott. Leonardo Emberti pag. 121

Il dialogo interreligioso in Sicilia

Mons. Antonino Adragna pag. 124

Conclusioni

Imparare a convivere tra diversi: è il nostro futuro!

S. E. Mons. Giuseppe Chiaretti pag. 129

Appendice

Saluto al Sinodo Valdese

S. E. Mons. Giuseppe Chiaretti pag. 134

Lettera di collegamento n. 39

Conferenza Episcopale Italiana
Settore per l'Ecumenismo e il Dialogo

CONVEGNO NAZIONALE DEI DELEGATI DIOCESANI
PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO

IL DIALOGO INTERRELIGIOSO
ALLA PROVA

*Roma, Santuario del Divino Amore,
11-13 novembre 2002*



Il dialogo interreligioso: il punto sulla situazione

S. E. Mons. GIUSEPPE CHIARETTI

Arcivescovo di Perugia-Città della Pieve e Presidente della Commissione Episcopale per l'ecumenismo e il dialogo

1. È la prima volta che la Commissione Episcopale per l'ecumenismo e il dialogo affronta espressamente, nel Convegno annuale dei delegati diocesani e dei responsabili di associazioni e gruppi ecumenici, il tema del dialogo interreligioso. È il segno che anche in Italia si fa sempre più impellente la necessità di far fronte alla molteplicità di presenze religiose non cristiane nel duplice versante del "dialogo" e dell'"annuncio". Ci troviamo, infatti, in una situazione del tutto inedita: quella d'essere diventati, da paese di forte emigrazione tra Ottocento e Novecento, a paese di significativa immigrazione non solo per il bisogno di chi viene, ma per il bisogno tutto nostro di lavoratori e "badanti", data la scarsità della popolazione e la denatalità fortemente voluta nella nostra nazione.

La mescolanza di popolazioni di culture diverse (per etnia, lingua, religione, storia, usi e costumi, caratteri...) sta creando non pochi e non piccoli problemi, e non basta la tradizionale bontà e ospitalità degli italiani a risolverli decorosamente.

Oltre l'accoglienza immediata di tanti immigrati irregolari, - accoglienza nella quale s'è particolarmente impegnata e distinta la Caritas -, c'è la non meno complessa integrazione sociale, per la quale si richiedono conoscenze approfondite delle diverse culture, incontro e dialogo a tutto campo. Situazioni inevitabili di malessere e di delinquenza generano diffidenze e ostilità, che sfociano talora in episodi di violenza reciproca e di intolleranza.

C'è poi la necessità di un'assistenza anche religiosa degli immigrati. I musulmani stanno inviando i loro *imam* e istituendo strutture di raccordo e di collegamento (associazioni, centri culturali, moschee, stampe...). Anche i cristiani non cattolici si vanno organizzando, accolti dai loro correligionari protestanti, o, se ortodossi, aiutati anche dai cattolici che mettono a loro disposizione luoghi di culto. Per gli immigrati cattolici si stanno attivando le Chiese locali, avvalendosi di sacerdoti provenienti dai loro paesi.

Nel nostro Convegno l'attenzione verte soprattutto sugli immigrati non cristiani (circa un milione), verso i quali occorre aprirsi al dialogo e all'annuncio.

2. È necessario infatti parlare anche dell'annuncio del Vangelo, che talora però è contrapposto polemicamente al dialogo, co-

me se tra le due esigenze ci fosse opposizione anziché integrazione e complementarità.

Il rapporto tra le due legittime esigenze è stato già affrontato e sviluppato in *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, documento congiunto del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, del 19 maggio 1991. "Il dialogo, dice il documento, viene affrontato per primo non perché abbia priorità sull'annuncio, ma semplicemente per il fatto che il dialogo costituisce la principale preoccupazione" di chi è chiamato a questo servizio. In verità essi sono coesenziali e si completano reciprocamente: "annuncio e dialogo, ciascuno nel proprio ambito, sono ambedue considerati come elementi componenti e forme autentiche dell'unica missione evangelizzatrice della Chiesa: ambedue sono orientati verso la comunicazione della verità salvifica" (*Dialogo e annuncio* n. 2).

Nella *Redemptoris Missio* Giovanni Paolo II spiega magistralmente che nel dialogo "non ci deve essere nessuna abdicazione né irenismo, ma la testimonianza reciproca per un comune progresso, per il superamento di pregiudizi, intolleranze e malintesi. Il dialogo tende alla purificazione e conversione che, se perseguita con docilità allo Spirito, sarà spiritualmente fruttuosa" (*RM* 56). Ecco perché è necessario unire al "dialogo delle parole amiche" anche il "dialogo della vita", con cui "le persone si sforzano di vivere in uno spirito di apertura e di buon vicinato, condividendo le loro gioie e le loro pene, i loro problemi e le loro preoccupazioni umane" (*Dialogo e annuncio* n. 42). Accanto a tali dialoghi, Giovanni Paolo II, nella sua catechesi all'udienza generale del 19 maggio 1999, univa anche il "dialogo delle opere", tra cui "l'educazione alla pace e al rispetto per l'ambiente, la solidarietà verso il mondo della sofferenza, la promozione della giustizia sociale e dello sviluppo integrale dei popoli"; il "dialogo teologico", "in cui gli esperti cercano di approfondire la comprensione delle loro rispettive identità religiose e di apprezzarne i valori spirituali", non mancando di evidenziare "sia aree di convergenza che differenze fondamentali, nello sforzo strenuo di superare pregiudizi e malintesi"; il "dialogo dell'esperienza religiosa", dal momento che "l'esercizio della contemplazione... aiuta tutti i credenti a penetrare più profondamente nel mistero di Dio", anche se i cristiani devono applicare su talune pratiche d'Oriente un serio "discernimento spirituale", che non impedisce però il dialogo per "condividere reciprocamente le ricchezze spirituali" d'ognuno, senza tuttavia cadere nel "relativismo religioso". E conclude: "Quali discepoli di Cristo sentiamo l'urgenza e la gioia di testimoniare che proprio in Lui Dio si è manifestato... Questa testimonianza va resa senza reticenza alcuna, ma anche con la consapevolezza che l'azione di Cristo e del suo Spirito è già mi-

steriosamente presente in quanti vivono sinceramente la loro esperienza religiosa. E con tutti gli uomini autenticamente religiosi la Chiesa compie il suo pellegrinaggio nella storia verso l'eterna contemplazione di Dio nello splendore della sua gloria”

3. Importante è anche la riflessione teologica sulla identità del dialogo interreligioso, le sue motivazioni, la sua legittimità. Conosciamo già le tesi antiche del *logos spermatikòs* e dei *semina verbi* che lo Spirito ha disperso nel mondo; e anche la tesi conciliare, molto cara a Giovanni Paolo II, del Verbo di Dio che, facendosi carne, “s’è unito in certo modo ad ogni uomo” (GS 22), seminandovi un principio e un titolo esigativo di salvezza. Per questo tutte le religioni “non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini”; per questo “la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni” (NAe 2). Da qui, però, a dire che la fede cristiana è solo una delle tante vie di salvezza e Gesù Cristo è solo uno dei tanti profeti di Dio, per cui l’annuncio della fede cristiana è un *optional* e non un compito doveroso della Chiesa, ce ne vuole; e Giovanni Paolo II ha puntualizzato autorevolmente e con chiarezza le ragioni della evangelizzazione nella *Redemptoris Missio*. Anche la Commissione Teologica Internazionale, nella sua riflessione su *Il cristianesimo e le religioni*, illustrando la “pedagogia divina del dialogo” fatta di parole e di opere che manifestano e testimoniano l’amore del Padre, afferma che, operando con parole ed opere, “la Chiesa si mostra come sacramento del mistero di salvezza. In questo senso il dialogo interreligioso fa parte, secondo i tempi e i momenti fissati dal Padre, della ‘preparazione evangelica’... La testimonianza cristiana tuttavia non è ancora l’annuncio del vangelo, ma è già una parte integrante della missione della Chiesa, come irradiazione dell’amore diffuso in essa dallo Spirito Santo (doc. cit. n. 117).

Di recente ha ripreso organicamente il dibattito p. Jacques Dupuis, con inquadratura dapprima più possibilista¹, quindi con miglior salvaguardia della necessità e della unicità della salvezza operata da Cristo².

In ogni modo, la prospettiva da cui la Chiesa cattolica, educata dal Concilio, guarda oggi alle diverse religioni storiche è più serena e meno drammatica d’altri tempi; e se anche rimane il dovere inderogabile dell’evangelizzazione, si guarda a quelle esperienze religiose con atteggiamento più amicale e costruttivo. I recenti drammatici episodi d’un terrorismo forsennato con matrice e motivazio-

¹ JACQUES DUPUIS S. J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana 1997.

² JACQUES DUPUIS S. J., *Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all’incontro*, Queriniana 2001.

ni religiose ci costringe a prendere sul serio le radici anche religiose di tanta violenza per convincere tutti, e convincersi ulteriormente, che non si può uccidere l'uomo né fargli violenza in nome di Dio o a motivo di Dio: è una bestemmia intollerabile. È questo il senso di tanta attività interreligiosa messa in movimento da Giovanni Paolo II, attività che ha trovato due momenti alti e significativi negli incontri di preghiera simultanea per la pace da parte di tutte le religioni del mondo convenute ad Assisi, la città dell'uomo di pace-fratello di tutti, Francesco, il 26 ottobre 1986 e il 24 gennaio 2002. Ne è nato quello "spirito di Assisi" che non è – né vuole essere – spirito babelico, ma spirito pentecostale. È questo, al presente, l'orizzonte più avanzato del cammino interreligioso, che mira all'incontro pacifico, e non allo scontro, degli uomini di fede.

4. Lo "spirito di Assisi", nato dagli "eventi di Assisi", diventato nelle parole del Papa anche "logica di Assisi", è l'orizzonte entro il quale i cattolici leggono ora il dialogo in genere, e il dialogo interreligioso in specie. Tale "spirito" non è dato da un pacifismo imbecille e rinunciatario, né da un velleitarismo senza verità, né da un eccesso di buonismo. È una scelta voluta e meditata, che non è frutto di un impulso istintivo un po' pasticciere, ma nasce dal profondo convincimento del valore assoluto della pace coniugata con la verità e la giustizia anche sociale, e s'avvale della beatitudine di Gesù: "Beati i miti, costruttori di pace!", e dell'invio dei suoi seguaci come "agnelli in mezzo a un branco di lupi", che è anche una descrizione puntuale di certa convivenza in certe società³. È uno "spirito" che nasce dalla fede e dalla centralità della croce di Cristo e converge verso l'annuncio del Regno in obbedienza al comando di Cristo. Uno "spirito" che fa "dei due un popolo solo" (Ef 2,14), si nutre di carità, si apre al coraggio della speranza, sapendo che le "differenze sono un elemento meno importante rispetto all'unità"⁴. Uno "spirito" che è tenuto continuamente desto dall'epica della preghiera ("Dio è più potente dei potenti del mondo"!) e cerca di sfruttare tutte le minime incrinature della durezza di cuore per inculcarvi il desiderio della pace, d'un orizzonte di vita nuova e possibile. Uno "spirito" che attesta il disarmo interiore dei pregiudizi, del pessimismo, della sfiducia; che si fa umile e semplice, amicale e gioioso come nei bambini, del quale parla Gesù per indicare coloro che saranno ammessi nel Regno, o del quale racconta la Bibbia quando parla dei due figli di Abramo, quello della promessa (Isacco da Sara) e quello dell'intraprendenza umana (Ismaele da Agar), i quali

³ Cf. GIUSEPPE CHIARETTI, *Lo spirito di Assisi*, in *Studi Ecumenici* 16 (1998), pp. 31-43; CLAUDIO BONIZZI, *L'icona di Assisi nel magistero di Giovanni Paolo II*, Edizioni Porziuncola, 2002.

⁴ Cf. *Discorso del Santo Padre*, 22 dicembre 1986.

da piccoli “scherzavano” tra di loro (*Gen* 21,9). È stato questo lo “spirito” che san Francesco tradusse in indicazioni comportamentali per i frati che andavano fra gli “infedeli” a testimoniare Cristo con la loro vita sottomessa e rispettosa, e a parlarne solo al momento opportuno. Così infatti ordinò loro al capitolo XVII della *Regola non bollata*: “Non facciano liti o dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio, e confessino di essere cristiani; quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio...”. E cioè, alla chiarezza della identità cristiana, testimoniata più che declamata a parole, va unito il rispetto per l’interlocutore e la saggia prudenza/discernimento dei tempi e dei modi per una evangelizzazione propositiva.

Fu questo anche lo “spirito” che ha animato tanti altri francescanisti impegnati nel dialogo religioso: ne ricordo uno degli ultimi, Louis Massignon, convertitosi alla fede cristiana e diventato “fratel Abramo” allorché si fece terziario francescano, il quale, nella logica dell’ospitalità e dell’accoglienza verso tutti, si aprì al dialogo ad oltranza, anche se incompreso, e non si rassegnò mai dinanzi alle sofferenze reciprocamente incusse tra i figli di Abramo.

Ecco perché lo “spirito di Assisi” non si esaurisce nel dialogo religioso, ma arriva anche al dialogo politico-civile; e la pace non viene evocata solo come un ideale, ma viene costruita a fatica frammento dopo frammento, giorno dopo giorno, tra tante contraddizioni, con l’ostinazione propria dei costruttori di pace. L’attività dei Convegni internazionali “Religioni per la pace”, promossi dalla Comunità di Sant’Egidio in prosieguo delle giornate di Assisi, opera infatti nell’una e nell’altra direzione: la religiosa e la culturale-sociale-politica.

5. Parlando del dialogo interreligioso in Italia, non si può non toccare, sia pur velocemente, il problema dell’Islam, che sta provocando nell’opinione pubblica non poche perplessità, a volte con fondamento, altre volte per timore inconsulto.

Gli immigrati islamici sono portatori di modelli culturali religiosi sociali molto diversi da quelli dell’occidente, plasmatis da antica matrice cristiana. La Chiesa parla di dialogo, ma, come s’è detto, non ignora affatto la necessità dell’annuncio di Cristo, onorato peraltro anche dai musulmani come grande profeta insieme a sua madre Maria. Non possiamo tuttavia cadere in un buonismo sprovveduto; e mentre si invitano gli immigrati di qualsiasi religione e cultura a rispettare gli ordinamenti del paese che li ospita, si afferma la necessità di affrontare il dialogo per conoscere e farsi conoscere, nella convinzione che ci devono essere comunque punti di contatto, e che il tempo e la frequentazione dei nostri ambienti favoriranno un po’ alla volta anche nei musulmani cambiamenti di mentalità e di comportamento. È già avvenuto in paesi di più lunga

tradizione immigratoria, ed avverrà anche da noi. D'altra parte, non ci sono alternative.

Gli interventi del Papa su questo punto sono costanti e continui. Anche di recente, parlando alla Pontificia Università Urbaniana il 29 novembre 2002 nel 375° anniversario di fondazione, ha chiesto "una particolare attenzione alle culture dei popoli e alle grandi religioni mondiali. Senza rinunciare ad affermare la forza del messaggio evangelico, è un compito importante, nel mondo lacerato di oggi, che i cristiani siano uomini di dialogo e contrastino quello scontro di civiltà che a volte sembra inevitabile" (O.R. 30 novembre 2002). La Chiesa non è nuova a questa politica, sia perché è per sua natura la "catholica" che investe con la fede ogni cultura rispettandola e arricchendola; sia perché ha già mostrato nei secoli difficili del Medio Evo, al tempo delle migrazioni dei cosiddetti "barbari", la volontà e la capacità, pur in mezzo a tante difficoltà, di amalgamare tante culture e di trarne giovamento. L'equivoco nasce quando ci si incaponisce a voler annunciare cultura anziché fede: il caso della evangelizzazione della Cina nei secoli XVI-XVII è emblematico.

Trattando in questi giorni il problema dei matrimoni islamo-cristiani, la Commissione Episcopale della CEI per l'ecumenismo e il dialogo sta toccando con mano la grande difficoltà dell'integrazione, ma anche la possibilità di trovare convergenze insperate a partire dal senso religioso della vita. Occorre lavorare a lungo, in maniera concorde e convergente, per far passare nella cultura e nella legislazione islamica principi e valori per noi indiscutibili. Si ricordi a questo proposito che il mondo islamico non si riconosce nella dichiarazione dei diritti dell'uomo elaborata dall'ONU nel 1948, e ne propone una propria, che tuttavia non è ancora ben definita, pur avendone già elaborate alcune.

Questo fatto può dare l'idea di quanto sia effettivamente difficile operare in ambienti e con persone per le quali leggi civili, – e in particolare l'onnipresente *shari'a* –, e volontà di Dio sono la stessa cosa.

È necessario comunque che la carità e la fatica dell'accoglienza, fino ad oggi usata – e giustamente – nel nostro approccio con l'islam, lasci il posto alla fatica del dialogo e dell'integrazione. Non considerando qui i compiti propri dello Stato, occorre ricordare ai cristiani che la pretesa "insidia" dell'islam si vince, oltre che con la vita e la fede testimoniante e missionaria, con la chiarezza e la serenità dell'approccio, che non ignora – se occorre – la fermezza, ma non con "crociate" antistoriche o con esclusioni. Vorremmo poter parlare dell'islam con la chiarezza e la commozione con cui ne parla l'ebreo André Chouraqui⁵.

⁵ ANDRÉ CHOURAQUI, *Il mio testamento: il fuoco dell'Alleanza*, Queriniana, 2002, pp. 90-103.

6. Una questione di minor conto, che tuttavia ha fatto e fa problema per l'acredine e anche per l'approssimazione con cui viene proposta e dibattuta, è quella riguardante certa tradizionale "simbolica" cristiana (mi si passi questa espressione), che si vuole tolta di mezzo per rispetto ad altre presenze religiose in Italia, in particolare quella musulmana. A parte il fatto che, semmai, dovrebbe esser vero il contrario (l'ospitato rispetta la casa e la persona dell'ospitante!), è certo che il problema non è sollevato dagli ospiti di diversa religione (i quali, anzi, hanno tutto l'interesse di accattivarsi la simpatia di chi li ospita...), ma dai tardo-illuministi di casa nostra che, come scrive lapidariamente un giornalista, mostrano di soffrire di allergia "catholicaria", o da fanatici neo-convertiti senza senso storico né senso del limite. Cosa dire?

La fede cristiana, sia chiaro, non dipende dalla presenza d'un crocifisso o dalla costruzione a scuola d'un presepio. Se dipendesse da me decidere, chiederei invece anche ad altri di diversa religione di spiegare i loro simboli e di parlare delle loro feste, ad esempio quella di *al-Fidr* a conclusione del Ramadan e quasi coincidente cronologicamente con il Natale cristiano: e su tali contributi positivi, che accrescono il patrimonio delle conoscenze e le occasioni di incontro, farei pacifico confronto e dialogo tra gli alunni. Non è un'operazione culturale degna d'una scuola quella di negare la possibilità di acquisire conoscenze con i linguaggi che sono propri d'una esperienza religiosa dei ragazzi! Poi magari si parla a scuola di Halloween che è roba del tutto estranea alla storia e alla cultura italiana, inculcata solo per motivi mercantilistici e culturalmente servili! Positività delle conoscenze e dei confronti, quindi, non negatività delle esclusioni. A questo proposito non è inutile ricordare che, con sentenza della Corte Costituzionale (la n. 208/1998), è stato precisato che in Italia, diversamente dalla Francia, il principio di laicità non significa indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma rispetto e garanzia della libertà di religione e dei valori comuni in regime di pluralismo. Si riconosce, cioè, il valore positivo della religione in sé, diversamente da quel che pretende e fa il laicismo con l'emarginazione dell'esperienza religiosa come negativa in quanto ritenuta dannosa o almeno inutile; né è possibile far passare una pretesa neutralità per oggettività e rispetto. L'espungere un crocifisso o altro segno religioso, – diventato ormai anche fatto culturale e non solo identitario d'un popolo –, da un contesto che è sempre stato storicamente e culturalmente cattolico, senza avere alcun riguardo all'identità collettiva d'una comunità, offende la verità oggettiva della storia, e ci offende come cittadini che vivono in democrazia ed appartengono ad un popolo che da millenni ha una sua precisa identità religiosa, sempre pubblicamente espressa anche con il linguaggio riconoscibile e riconosciuto dei segni, non offensivi peraltro di alcuno. La storia dimostra che il nostro paese, nei secoli passati, ha saputo armonizzare le culture del Mediterraneo senza distruggerle o negarle. Più laicità seria, quindi, e meno laicismo!

Altro è, invece, consentire in positivo, nel rispetto delle leggi italiane, a comunità religiose diverse dalla cattolica, di disporre di quegli spazi che permettano l'esercizio d'un loro diritto-dovere, tra cui la professione della propria fede religiosa (luoghi di culto, cimiteri..., o anche cibi, giorni festivi e quant'altro).

Altri problemi connessi sono di interesse più giuridico (ad esempio l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche), o anche politico (la reciprocità del trattamento, che – purtroppo! – nel mondo musulmano non c'è; o le persecuzioni contro i cattolici e altri cristiani da parte dei fondamentalisti: si vedano le tragiche situazioni del Sudan, dell'Indonesia, del Pakistan, della Nigeria, della penisola arabica ecc.). Meritano certamente d'essere conosciuti ed anche trattati con ampiezza; esulano però dalla presente riflessione.

7. Per i cristiani cattolici questo cammino faticoso e rischioso di avvicinamento tra le religioni realizza oggi il compito proprio della Chiesa, quello per cui la Chiesa esiste, così come la Chiesa stessa lo ha definito parlando di sé ad apertura della *Lumen Gentium*: **essere segno e strumento per tutti gli uomini dell'intima unione con Dio e della unità del genere umano**. Tale unità e tale unione sono già adombrate nella Chiesa ad opera di Gesù e sono continuamente promosse dalla Chiesa con l'annuncio della Parola che salva. C'è infatti da conseguire la meta stabilita dal Creatore per tutti gli uomini, e cioè realizzare gradatamente, prima incoativamente nel tempo e poi definitivamente nel Regno, la pienezza dell'agàpe, e cioè l'unità d'amore della famiglia umana che è propria del mistero trinitario. È in questa ottica che va anche inteso l'intero capitolo IV della *Gaudium et Spes*, laddove si parla della "missione della Chiesa nel mondo contemporaneo" (par. 40-45).

Lungo questa direzione occorre perciò "orientare" – per così dire – le diverse religioni con l'annuncio della novità cristiana, che non contraddice in alcun modo i "*semina verbi*", e cioè tutto ciò che è vero, buono, utile, ovunque si trovi. È l'annuncio di quel Cristo che, è **nella** Chiesa ma non è solo **della** Chiesa, perché è di tutti, e può inverare ogni proposta religiosa, perfezionandola e arricchendola. Ed è questo il compito faticoso ma necessario del dialogo interreligioso oggi, con la prospettiva ricordata spesso nella liturgia delle ore: "Ora si compie il disegno del Padre: fare di Cristo il cuore del mondo!".



Prima Relazione.

Il Cristianesimo come religione mondiale e il suo rapporto con le Religioni

Prof. Mons. BRUNO FORTE*

“Il Dio, che aveva parlato anticamente ai padri molte volte e in molti modi nei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi nel Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto i secoli” (Eb 1,1-2): il prologo della Lettera agli Ebrei presenta così i tempi della Parola di Dio fino al loro compimento escatologico nell’incarnazione del Verbo ed indica nell’“evento Cristo” il luogo dove è possibile incontrare in pienezza l’auto-comunicazione divina. Su questa convinzione si fonda la pretesa (Anspruch) del cristianesimo di essere portatore di un messaggio universale, rivolto a tutto l’uomo in ogni uomo. Ed è nella luce di essa che per i discepoli di Cristo si preciseranno le condizioni di possibilità e i criteri di discernimento dell’eventuale presenza dell’auto-comunicazione divina nelle altre religioni e nei loro testi sacri. La riflessione sul cristianesimo come religione universale e il suo rapporto con le altre religioni può pertanto essere sviluppata secondo i quattro momenti seguenti, che considereranno rispettivamente:

- 1 - la storia della rivelazione attestata nella Bibbia e il suo compimento nell’evento Cristo;
- 2 - il rapporto fra questa rivelazione storica e le forme della rivelazione naturale;
- 3 - il cristianesimo come religione universale e le altre religioni;
- 4 - il “paradosso” cristiano e l’inseparabile coniugazione di dialogo e annuncio.

* Il testo propone in italiano una lezione da me tenuta all’Università di München per le Facoltà Cattolica ed Evangelica di Teologia e per l’Istituto Ortodosso in seduta congiunta il 19 Dicembre 2000 e uscita in tedesco col titolo *Das Christentum als Weltreligion und sein Verhältnis zu den Religionen*, in *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen*, hrsg. von G.L. Müller und M. Serretti, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001, 267-286.

Veramente – come scrive Louis Bouyer – “il popolo di Dio, nel quale Gesù è nato e del quale è come il fiore supremo... e il frutto che sorpassa la promessa dei fiori, è il popolo della Parola”¹. Per la fede d’Israele la Parola divina che salva è la Parola che crea, dando a tutto esistenza, energia e vita. Non è dunque solo comunicazione di conoscenza quella che avviene attraverso la parola: lo stesso il termine ebraico *dabar* (= “parola”) rinvia tanto al contenuto noetico della parola, quanto alla parola che opera, che fa quel che dice. Il carattere “informativo” si congiunge a quello “performativo”²: nella concezione biblica la parola non solo informa, accerta, trasmette notizie, ma anche agisce e modifica la realtà. È in forza di questa densità che si comprende quanto sia stretta la connessione fra le parole e gli eventi nell’economia della rivelazione biblica: la parola interpreta l’evento, ma anche “si dice” attraverso l’evento. Così, se da una parte tutte le tappe decisive della storia di Israele sono introdotte dalla parola³, dall’altra la fede del popolo eletto può essere confessata narrando gli eventi salvifici, i “mirabilia Dei”, quasi espressioni concrete della parola di rivelazione (cf. *Dt* 26,5-10). In questa luce si comprende anche il carattere fortemente dinamico e personale dell’idea di rivelazione veicolata nella Bibbia: la rivelazione mediante la parola è veramente l’avvento del Dio vivo nel segno delle Sue parole, che raggiunge e trasforma la condizione umana, facendone storia di redenzione e di salvezza per tutti coloro che accolgono la Parola, ma anche esperienza di esilio e di condanna per quanti la rifiutano.

Il dono della Parola tocca il suo vertice nell’evento dell’incarnazione del Verbo: “E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità” (*Gv* 1,14). Nel succedersi dei tempi della Parola è questa la “pienezza del tempo” (cf. *Mc* 1,15; *Gal* 4,4; *Ef* 1,10), l’ora del compimento della rivelazione⁴. La Parola fatta carne realizza nella maniera più alta i due significati del *dabar* veterotestamentario: Gesù il Cristo non solo parla le parole di Dio, ma è la Parola di Dio, il Verbo eterno divenuto carne, che comunica se stesso e apre l’accesso all’esperienza vivificante delle profon-

¹ L. BOUYER, *Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia*, Alba 1977, 38.

² Questi due significati del parlare distinti dalla filosofia linguistica moderna ben rendono la duplice valenza del *dabar* biblico: cf. H. Fries, *Teologia fondamentale*, Brescia 1987, 245ss. Il termine ebraico indica sia “cosa” che “parola”: i Settanta e il Nuovo Testamento danno lo stesso duplice senso al greco “ α ”: cf. *Gen* 22,1. 20; 40,1; 48,1; *Lc* 1,37; 2,15. 19. 51; *At* 5,32; ecc.

³ Cf. *Gen* 1,3: la creazione; 6,7: il diluvio; 12,1: Abramo; *Es* 3: Mosè; 14,30s.: l’uscita dall’Egitto; *Dt* 1,6; 6,2. 18. 31: l’esodo verso Canaan; 1 *Sam* 15,10; 16,12: Davide; 2 *Sam* 7: la profezia di Natan; 1 *Re* 11,31s.: la divisione del Regno; *Ger* 25,1-13: l’esilio; *Ez* 1-23: la rovina di Gerusalemme; *Is* 40,2; 43,1-5; 44,21-23; 48,20s.: il ritorno da Babilonia.

⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei Verbum* (DV), 4 e Catechismo della Chiesa Cattolica, 65.

dità divine nel dono dello Spirito. Dal punto di vista noetico-informativo Gesù si presenta come Colui che annuncia la verità sul Padre e sugli uomini (cf. *Mt* 11,27), il Profeta escatologico (cf. *At* 3,22s, che rimanda a *Dt* 18,15; *Gv* 6,14; 7,40; *Eb* 3,1-6; ecc.), il Maestro che insegna con autorità stupefacente (cf. ad esempio *Mc* 1,22), perché è al tempo stesso e inseparabilmente “la via, la verità e la vita” (*Gv* 14,6). Dal punto di vista dinamico-performativo Gesù è la Parola divenuta carne, che ha messo le sue tende in mezzo a noi (cf. *Gv* 1,14) e parla con l'autorità di chi realizza ciò che dice (cf. *Lc* 4,18s. 21). La sua persona è talmente inseparabile da ciò che annuncia, che accogliere le sue parole è accogliere lui e il Padre che lo ha mandato, rifiutarsi alla sua parola è rifiutarsi alla salvezza in lui donata (cf. *Mc* 16,15s).

Il compimento della rivelazione storica sta dunque nel fatto che l'auto-comunicazione divina si realizza ormai in maniera piena, unica e definitiva in Gesù Cristo: è la “singolarità” del Crocifisso – Risorto il vero elemento di absolutezza del cristianesimo, il vertice che sorpassa ogni preparazione ed attesa. In Lui l'avvento divino si realizza in pienezza, perché è Lui l'auto-comunicazione personale di Dio, il Figlio che rivela il Padre nello Spirito Santo: Egli è in persona l'incontro dei mondi, di Dio e degli uomini, l'universale concreto e personale, la “forma Verbi” assoluta, in cui la verità divina si destina all'uomo per stabilire con lui la nuova ed eterna alleanza e la rivelazione raggiunge la sua insuperabile pienezza: al di fuori di Lui nessuna via è al Mistero divino realizza come avviene in Lui l'incontro salvifico. Egli solo è la rivelazione, il rivelato e il rivelante, tutto relativo al Padre da cui procede e tutto donato e reso presente nello Spirito, da Lui inviato.

b)
Rivelazione
naturale e
rivelazione storica

Riconoscere secondo la pretesa cristiana la suprema auto-comunicazione divina in Gesù Cristo pone il problema del rapporto che esiste fra la pienezza della rivelazione, realizzatasi in Lui, e la totalità dell'universo prima e dopo di Lui, di cui egli è stato costituito erede e che per suo mezzo è stato creato. È da una parte il problema della relazione esistente fra la cosiddetta “rivelazione naturale” e la “rivelazione storica”, dall'altra l'interrogativo circa la possibilità che – al di là della rivelazione contenuta nel canone biblico – vi sia una presenza dell'auto-comunicazione divina nelle altre religioni. I due problemi sono in realtà aspetti della stessa domanda, che investe la relazione fra “la Parola”, che è Gesù Cristo, e “le parole”, il complesso cioè delle realtà create e delle potenzialità umane, di cui Dio può servirsi per comunicarsi agli uomini. Come le parole umane possono accogliere ed ospitare la Parola di Dio? Quali sono le condizioni di possibilità di questa accoglienza? Quali i sen-

tieri che ad essa conducono e lungo i quali di fatto essa potrebbe realizzarsi, in particolare nei mondi religiosi diversi dal cristianesimo?

La corrispondenza esistente fra l'ordine della creazione e l'ordine della salvezza emerge chiaramente dai testi biblici: la fede d'Israele giunge alla confessione del Dio creatore partendo dall'esperienza del Dio salvatore, per percorrere poi, nello stesso orizzonte di lettura e celebrazione credente, l'itinerario inverso che dalle opere della creazione giunge alla confessione dell'esistenza ed alla glorificazione del Signore dell'universo (cf. i *Salmi* 8; 19; 29; 104; 148). Nel Nuovo Testamento il rapporto fra creazione e redenzione è già implicitamente valorizzato nei discorsi di Gesù, in cui il mondo è visto quale parabola della signoria divina e della salvezza escatologica. Gli stessi miracoli – compiuti per manifestare sensibilmente la Gloria dell'avvento divino e stimolare o confermare l'assenso della fede (cf. *Gv* 2,11) – implicano una valorizzazione del diritto della creatura umana a compiere un ossequio ragionevole di fronte alla rivelazione del Mistero. Nei discorsi missionari degli Atti degli Apostoli Paolo evidenzia come il Signore dia prova di sé nella natura e nella storia (cf. *At* 14,16s.; 17,22-28), mentre nelle Lettere parla della conoscenza di Lui possibile a partire dalla realtà creata, specialmente dalla coscienza (cf. *Rm* 1,19s. e 2,14s). Perfino Giovanni, che imposta il suo vangelo sulla “crisi” che si determina nell'impatto fra la luce e le tenebre in cui essa viene, presenta un'accezione positiva del mondo accanto a quella negativa: lo stesso mondo che odia Cristo e i suoi (cf. *Gv* 7,7; 15,18), è stato fatto per mezzo del Verbo (cf. 1,10) ed è amato da Dio al punto che Dio ha dato suo Figlio e lo ha inviato non per giudicare il mondo, ma per salvarlo (cf. *Gv* 3,16s). Peraltro, l'intera economia dei segni, che struttura il quarto vangelo, suppone una valorizzazione delle realtà mondane come veicolo possibile dell'epifania di Dio.

Il Concilio Vaticano I, che aveva rifiutato il razionalismo infiltratosi anche nella teologia cristiana, rigetta non di meno, sul versante opposto, il fideismo e il tradizionalismo, che vorrebbero Dio accessibile solo mediante la fede e la tradizione religiosa⁵: non solo si ribadisce che l'atto di fede è un “ossequio consentaneo alla ragione”⁶, ma viene anche affermata la possibilità di conoscere Dio partendo dalle realtà create⁷. Il Vaticano II riprenderà le afferma-

⁵ I nomi sono quelli di Lamennais, Bautain, Bonnetty, Ventura, de Bonald: cf. l'Enciclica *Mirari vos arbitramur* del 15 Agosto 1831: *DS* 2730-2732; le tesi sottoscritte dal Bautain (8 Settembre 1840): *DS* 2751-2756; l'Enciclica *Qui pluribus* del 9 Novembre 1846: *DS* 2775ss.

⁶ Costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica, cap. 3 *De fide*: *DS* 3009. Il testo rimanda a *Rm* 12,1.

⁷ *Ib.*, cap. 2 *De revelatione*: *DS* 3004. Sul rapporto fede e ragione cf. il cap. 4 della stessa Costituzione: *DS* 3015ss.

zioni del Vaticano I⁸, senza però armonizzare fino in fondo la prospettiva storico-salvifica da esso prescelta con quella teologico-trascendentale della “Dei Filius”, lasciando così aperto il compito di pensare la mediazione fra i presupposti trascendentali della fede e la concretezza della situazione salvifica in cui l’uomo è posto. Questa mediazione è possibile proprio partendo dall’idea di rivelazione come “parola di Dio”: in quanto tale, l’auto-comunicazione divina si serve di mediazioni storico-concrete e suppone nel destinatario la capacità di percepire attraverso di esse il mistero che gli viene proposto. È, insomma, la stessa destinazione della parola storica del Dio vivo che suppone un’apertura trascendentale dell’uomo ad accoglierla, comprenderla e lasciarsene trasformare (“homo capax Verbi”!). In questo senso, non c’è opposizione fra rivelazione storica e rivelazione naturale, intendendo con quest’ultima l’apertura al Mistero possibile a partire dalle cose create: se ci fosse una simile opposizione la rivelazione sarebbe del tutto incomunicabile.

D’altra parte, la distinzione fra le due forme della comunicazione divina non è meno forte della loro corrispondenza: la novità della rivelazione soprannaturale, non solo riguardo alla modalità di essa, ma anche riguardo al contenuto, è irriducibile a ciò che l’uomo potrebbe raggiungere con le sue sole forze. Se così non fosse, verrebbe meno proprio il primato dell’iniziativa divina, su cui tanto insiste la testimonianza biblica riguardo alla parola di rivelazione. Si potrebbe allora concludere che fra rivelazione naturale e rivelazione storica c’è un rapporto di continuità nell’infinito superamento: se la rivelazione storica conferma i contenuti di verità della rivelazione naturale, rendendoli di fatto accessibili e certi, essa ne nega non di meno i limiti di ambiguità e di errore e li trascende immensamente nell’apertura e nella comunicazione delle profondità del mistero divino. Anche nel rapporto fra le capacità umane e la rivelazione divina la grazia presuppone la natura, non la elimina né la distrugge⁹!

Alla luce di questa corrispondenza nella distinzione fra rivelazione naturale e rivelazione storica diviene lecito domandarsi in che misura sia possibile riconoscere una presenza della Parola di Dio nelle altre religioni e in particolare nei loro libri sacri: se una certa auto-comunicazione di Dio è riconoscibile nella rivelazione

⁸ Cf. DV 6.

⁹ Secondo il noto assioma scolastico: cf. J. RATZINGER, *Gratia praesupponit naturam*, in Id., *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 137-154; B. Stoekle, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Roma 1962; B. Forte, *Trinità come storia*, Milano 1985, 172ss.

naturale, non si potrà negare una presenza almeno analoga di essa in quelli che le grandi religioni riconoscono come i loro testi sacri, fondatori e mediatori del rapporto col Trascendente. Certamente, secondo la fede cristiana la pienezza dell'auto-comunicazione divina si è realizzata solo nel Verbo incarnato: perciò la Chiesa "annuncia ed è tenuta ad annunciare incessantemente Cristo che è "la via, la verità e la vita" (Gv 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a sé tutte le cose"¹⁰. La confessione della singolarità di Gesù Cristo non esclude, tuttavia, il riconoscimento della permanente trascendenza del Mistero divino, che – pur comuni-candosi nella forma storicamente più alta nella rivelazione trinitaria – resta "assoluto", e perciò libero di disporre di sé secondo altre, eventuali "economie" di auto-comunicazione, per quanto parziali e appesantite da errori umani esse possano essere¹¹.

Afferma in proposito l'Enciclica *Redemptoris Missio*: "Dio chiama a sé tutte le genti in Cristo, volendo loro comunicare la pienezza della sua rivelazione e del suo amore; né manca di rendersi presente in tanti modi non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo lacune, insufficienze ed errori"¹². Le religioni si offrono, dunque, non soltanto - come espressioni dell'auto-trascendenza dell'uomo verso il Mistero santo, ma anche come possibili luoghi dell'auto-comunicazione divina: è ancora l'Enciclica *Redemptoris Missio* ad affermare che per coloro che "non hanno la possibilità di conoscere o di accettare la rivelazione del Vangelo e di entrare nella Chiesa", perché "vivono in condizioni socio-culturali che non lo permettono, e spesso sono stati educati in altre tradizioni religiose", la salvezza di Cristo "è accessibile 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. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo: essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione"¹³. L'Enciclica precisa che "la presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni... È lo Spirito che sparge i "semi del Verbo", presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo"¹⁴.

¹⁰ Concilio Vaticano II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate*, 2.

¹¹ Cf. in proposito la Dichiarazione *Dominus Jesus* della Congregazione per la Dottrina della fede del 6 Agosto 2000, n. 8.

¹² Enciclica *Redemptoris Missio*, del 7 Dicembre 1990, n. 55; cf. Concilio Vaticano II, *Nostra Aetate*, 2; *Lumen Gentium*, 16; *Ad gentes*, 9. Cf. pure *Evangelii nuntiandi*, 53.

¹³ *Redemptoris Missio*, 10.

¹⁴ *Ib.*, 28.

In questa luce, si può ritenere che le religioni non cristiane contengano elementi autentici dell'auto-comunicazione divina, il cui discernimento tuttavia è possibile per i discepoli di Cristo solo alla luce del criterio che è la rivelazione compiutasi in Lui: considerare i loro libri sacri "parola di Dio" alla stessa stregua delle Scritture bibliche non sarebbe giustificato, come d'altra parte non risulterebbe legittimo vedere in essi solo espressioni umane segnate da insufficienze ed errori. Perciò, "anche se non si può escludere qualche illuminazione divina nella composizione di tali libri (nelle religioni che li hanno), è più adeguato riservare la qualifica di ispirati ai libri canonici". Di conseguenza, "i libri sacri delle varie religioni, anche quando possano far parte di una preparazione evangelica, non si possono considerare come equivalenti all'Antico Testamento, che costituisce la preparazione immediata alla venuta di Cristo nel mondo"¹⁵. Elementi della "parola di Dio" possono essere presenti nelle loro parole, insieme però a elementi esclusivamente storici e contingenti tali da costituire una resistenza o perfino una opposizione alla luce della Verità divina che libera e salva. Occorre allora da una parte approfondire il fondamento teologico in base al quale la presenza dell'auto-comunicazione divina è possibile nelle altre religioni, e dall'altra richiamare il criterio di discernimento che consenta di riconoscerla e valorizzarla: questo fondamento è la teologia del Regno di Dio e il criterio cui essa rimanda è la singolarità irrinunciabile della rivelazione compiutasi in Gesù Cristo.

Il rapporto che intercorre fra la Chiesa e il Regno di Dio, inaugurato in terra da Gesù di Nazaret, è stato precisato dal Concilio Vaticano II nel senso che la Chiesa non si identifica col Regno di Dio in forma compiuta, perché ne è l'inizio, il germe posto a fecondare la storia per farla crescere verso il compimento promesso¹⁶. Il Concilio sembra così proporre una sorta di identità dialettica fra Chiesa e Regno: da una parte la Chiesa è il Regno, sia pur se "in misterio" e in forma incoativa; dall'altra essa "anela al Regno perfetto", mirando a raggiungere quanto ancora non è. È dunque nella tensione fra il "già" e il "non ancora" che va superata la semplice identificazione fra Chiesa e Regno, la cui conseguenza era l'esclusivismo teso a negare ogni presenza dell'auto-comunicazione divina al di fuori di quella testimoniata nella Sacra Scrittura. Non di meno resta aperto il problema di intendere il senso della eccedenza del Regno

¹⁵ Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni* (1996), n. 92: in *Il Regno Documenti* 42(1997) 86.

¹⁶ Cf. *Lumen Gentium*, 3, che parla della Chiesa come del "Regnum iam praesens in mysterio", e 5: "La Chiesa... riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio, e di questo Regno costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo Re nella gloria".

rispetto alla Chiesa e alle sue dimensioni storiche. L'interpretazione che riserva alla Chiesa il tempo della storia e al Regno il compimento della gloria¹⁷ non può ritenersi adeguata: in realtà, tanto nel loro inizio storico, quanto nel loro sviluppo e nella loro crescita, sebbene distinti, Chiesa e Regno sono inseparabili. Nel compimento finale, poi, la loro consumata realizzazione sarà l'unica realtà della pace escatologica.

La comprensione corretta dell'eccedenza del Regno rispetto alla Chiesa va allora cercata partendo dal fatto che Gesù annuncia il Regno ed invia i suoi ad annunciarlo: nell'intenzione del Cristo la Chiesa è al servizio del Regno, di cui proclama la buona novella dell'avvento compiuto e al tempo stesso promesso in Lui. La Chiesa si presenta in questa luce come il sacramento del Regno, il segno vivo e visibile, abitato dalla realtà già presente, anche se non ancora totalmente presente del Regno inaugurato da Cristo: precisamente così il Regno trascende la Chiesa, come la "realtà ultima" comunicata dal sacramento trascende il segno. C'è, pertanto, una presenza del Regno anche al di là dei confini visibili della Chiesa, che può essere riconosciuta nei vari "semi del Verbo" effusi dallo Spirito nella storia. La trascendenza del Regno rispetto alla Chiesa¹⁸ viene, allora, ad identificarsi con l'opera di Colui che soffia dove vuole (cf. Gv 3,8), e risponde al disegno salvifico universale del Padre, che raggiunge tutti gli uomini, per vie che spesso solo la Sua grazia conosce¹⁹.

Se il Regno di Dio è presente anche al di là dei confini visibili della "Ecclesia Verbi", le altre religioni e in particolare i loro libri sacri potranno rivestire un valore che il cristiano riconoscerà in obbedienza alla fede nella buona novella dell'amore salvifico universale di Dio. È allora legittimo ritenere che le altre tradizioni religiose possano contribuire, in un modo misterioso, alla costruzione del Regno di Dio fra i loro seguaci e nel mondo. Mentre la Chiesa è nella storia il "sacramento universale" del Regno, le altre religioni esercitano una certa mediazione della presenza del Regno in rapporto ai loro membri, senza dubbio meno completa e non esente da

¹⁷ Cf. le precisazioni della Commissione Teologica Internazionale, *Temî scelti di ecclesiologia* (1985), in *Il Regno Documenti* 31 (1986), specie 10.2.: "La Chiesa e il Regno" (44s.).

¹⁸ Questa trascendenza del Regno rispetto alla Chiesa è esplicitata nell'Enciclica *Redemptoris Missio*, specie al n. 20.

¹⁹ Cf. il documento pubblicato nel maggio 1991 congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli *Dialogo e proclamazione*, specie n. 35. Qui si coglie come sia importante approfondire l'ecclesiologia in senso propriamente trinitario, con conseguenze significative anche nel campo del rapporto fra dialogo e proclamazione della buona novella ed in quello della teologia delle religioni: ho presentato la concezione trinitaria dell'ecclesiologia nel volume *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995².

resistenze ed errori, ma non per questo assente o inefficace. Questa concezione motiva l'atteggiamento di attenzione e di rispetto verso le diverse religioni, ma non giustifica alcuna indebita confusione fra la pienezza della rivelazione divina contenuta nelle Sacre Scritture e le eventuali illuminazioni variamente presenti nelle altre tradizioni religiose e nei loro testi sacri in forza dell'unico disegno salvifico universale del Padre, dell'unica e irripetibile mediazione del Cristo e dell'azione dello Spirito all'opera anche al di là dei confini visibili della comunità della salvezza, che è la Chiesa. È anzi solo l'affermazione della singolarità della rivelazione biblica che offre ai discepoli di Gesù il criterio per riconoscere il vero, il bene e il bello ovunque presenti e le vie autentiche di salvezza eventualmente offerte dall'alto nelle diverse religioni. È grazie a questa convinzione che si può affermare che "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"²⁰.

Si comprende perciò come non possa essere condivisa una valutazione puramente negativa dei mondi religiosi non cristiani e dei loro testi sacri, legata all'"esclusivismo" fondato sull'identificazione di Chiesa e Regno o giustificata con la netta contrapposizione fra la fede e la religione intesa come struttura mondana di pretesa nei confronti del divino²¹; né si può – in direzione opposta – accettare il pluralismo indiscriminato di alcune teologie delle religioni, che vanificano l'assolutezza del cristianesimo e ignorano le lacune e resistenze delle altre esperienze religiose, con l'intento di "prender le distanze dall'insistenza sulla superiorità o finalità / definitività di Cristo e del cristianesimo, muovendosi contemporaneamente verso il riconoscimento dell'indipendente validità di altre vie"²². Fra questi orientamenti contrapposti occorre perseguire il discernimento che – senza rinunciare a proclamare la grazia e lo scandalo singolari della buona novella – riconosca l'azione dello Spirito orientata alla luce del Verbo dovunque essa sia presente: "Quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un ruolo di preparazione evangeli-

²⁰ *Nostra Aetate*, 2.

²¹ Per la tesi della religione come "faccenda dell'uomo senza Dio" cf. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I/2, Zürich 1938, § 17. In particolare Barth contesta all'eredità teologica liberale "l'inversione (*Umkehrung*) del rapporto fra rivelazione e religione": 318.

²² P. F. KNITTER, *Prefazione a L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, a cura di J. HICK e P. F. KNITTER, Assisi 1994, 50s. Cf. l'intero volume, che, pur nella diversità e complessità degli approcci, può essere considerato espressione di questa posizione cosiddetta "pluralista".

ca e non può non avere riferimento a Cristo, Verbo fatto carne per l'azione dello Spirito"²³.

Un simile riconoscimento non vanifica in alcun modo il dovere missionario del discepolo di Cristo, lo motiva anzi ancora di più, perché senza il criterio costituito dalla singolarità del Signore Gesù e del Suo Vangelo non sarebbe neanche possibile per il cristiano discernere e apprezzare i valori contenuti nelle altre religioni e nei loro libri sacri e lo stesso valore dell'esperienza religiosa in essi offerta²⁴. «Anche se la Chiesa riconosce volentieri quanto c'è di vero e di santo nelle tradizioni religiose del buddismo, dell'induismo e dell'islam – riflessi di quella verità che illumina tutti gli uomini –, ciò non diminuisce il suo dovere e la sua determinazione a proclamare senza esitazioni Gesù Cristo, che è “la via, la verità e la vita”»²⁵. Perciò, il dialogo con le altre religioni “deve essere condotto e attuato con la convinzione che la Chiesa è la via ordinaria di salvezza e che solo essa possiede la pienezza dei mezzi di salvezza”²⁶. Né questo dialogo – in quanto congiunto al dovere della proclamazione della verità evangelica – è da ritenersi strumentale, poiché coniuga la fedeltà irrinunciabile all'identità del discepolo di Cristo al riconoscimento dei “semina Verbi” ovunque presenti, che proprio da quella fedeltà è reso possibile.

d)
Il “paradosso”
cristiano e
l’inseparabile
coniugazione di
dialogo e annuncio

In questa coniugazione di dialogo e annuncio della buona novella, di rispetto dell'altro e di dono sincero di sé, i cristiani potranno mettersi al servizio della realizzazione del disegno salvifico universale del Padre come popolo di Dio pellegrino nel tempo, “segno levato” tra le genti per aiutare ogni uomo a discernere tanto nella complessità della vita e della storia, quanto nelle diverse esperienze religiose e nei libri sacri di cui si nutrono, i sentieri di verità e di salvezza, attraverso i quali lo Spirito visita quanti cercano con onestà il senso ultimo, e perciò religioso, alla fatica di esistere. Questo impegno potrà essere aiutato da una corretta comprensione dell'as-

²³ *Redemptoris Missio*, 29. Un tale orientamento è ad esempio presente nel volume *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, a cura di G. D'Costa, Assisi 1994. Cf. pure B. FORTE, *Jesus Christ, Lord and Saviour, and the Encounter of Religions: The paradox of Christianity and the way of dialogue*, in Pontificium Consilium pro Dialogo Inter Religiones, *Pro Dialogo, Theological Colloquium Pune, India, August 1993*, Bulletin 85-86, 1994/1, 58-68.

²⁴ Cf. quanto afferma la Dichiarazione *Dominus Jesus* al n. 8: “Pertanto, i libri sacri di altre religioni, che di fatto alimentano e guidano l'esistenza dei loro seguaci, ricevono dal mistero di Cristo quegli elementi di bontà e di grazia in essi presenti”.

²⁵ Giovanni Paolo II, *Lettera ai Vescovi dell'Asia*, in occasione della V Assemblea plenaria della Federazione delle loro Conferenze Episcopali, 23 Giugno 1990, 4: *L'Osservatore Romano*, 18 Luglio 1990: citata in RM 55.

²⁶ RM 55; cf. *Unitatis Redintegratio*, 3; *Ad gentes*, 7.

solutezza del cristianesimo, che ne sottolinei il carattere fondamentale paradossale: il paradosso consiste nel fatto che Cristo è la parola, ma anche in certo senso il silenzio di Dio. Lo esprime la stessa idea di “re-velatio”²⁷: il prefisso *re-* ha in latino il duplice significato di ripetizione dell’identico e di cambiamento di stato. Di conseguenza, “re-velatio” (come analogamente il greco “apokàlupsis”), significa al tempo stesso un infittirsi ed un cadere del velo. Nella tradizione greco-latina la rivelazione è contemporaneamente l’ostendersi della presenza e il ritrarsi dell’assenza, lo svelarsi di ciò che è nascosto e il velarsi di ciò che è rivelato.

Questo gioco dialettico è stato perduto nella tradizione germanica: dal momento in cui il termine “Offenbarung” – evocativo letteralmente dell’atto dell’aprirsi – è stato fissato come equivalente di “revelatio” nella teologia tedesca, che domina il pensiero della fede nella modernità, la “revelatio” è stata concepita come il manifestarsi dell’aperto, fino all’interpretazione hegeliana, in cui l’assoluto della religione rivelata si costituisce dicendosi e la rivelazione diventa la fenomenologia necessaria dello spirito. Nella originaria tradizione cristiana la “revelatio” è invece il gioco del Dio rivelato e nascosto, “revelatus in absconditate, absconditus in revelatione”. Alla “revelatio” corrisponde perciò l’obbedienza della fede, intesa come l’ascolto profondo (*oboedientia* da *ob-audio* = up-akoé), l’ascolto di ciò che sta sotto e oltre (*ob-*, upò) rispetto alla parola immediatamente udita. Si accoglie la parola soltanto quando la si trascende, le si obbedisce solo ascoltando ciò che sta oltre e dietro e più in profondo rispetto ad essa. Ascoltare la parola del Cristo significa allora ascoltare l’al di là della parola, e quindi il silenzio dell’origine, da cui essa proviene: il Cristo parola rimanda alle profondità del Padre. Perciò accoglie la parola soltanto chi ascolta il divino silenzio; si apre alla rivelazione soltanto chi accetta lo scandalo del rivelarsi del nascosto nel contemporaneo, ineliminabile nascondersi del rivelato.

Da questa concezione dialettica della rivelazione e dell’obbedienza della fede derivano alcune importanti conseguenze per l’interpretazione della singolarità di Gesù Cristo e dell’assolutezza del cristianesimo e per il rapporto del cristianesimo con le altre religioni: si lasciano intravedere tre prospettive. In primo luogo, se la rivelazione è carica della tensione dialettica fra parola e silenzio, l’ascolto obbediente della fede sarà sempre inevitabilmente congiunto allo *scandalo*: il cristianesimo è e resta nel suo annuncio puro “pietra d’inciampo”. Un cristianesimo che perdesse questa carica dirompente dello scandalo, del suo essere irriducibile a una compren-

²⁷ Cf. su quanto segue la teologia trinitaria dell’atto di rivelazione proposta nel mio volume *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l’inizio e il compimento*, Milano 19912, Parte Prima.

sione soltanto mondana, risolverebbe la rivelazione in ideologia e sarebbe perciò inesorabilmente alienato da sé (è il “solvere Christum”, di cui i Padri accusavano le eresie). Dove non c’è più la forza dello scandalo, non c’è più la novità della rivelazione e viene meno anche la forza della fede. “Cristo è l’uomo umile e tuttavia il salvatore dell’umanità, il segno dello scandalo e l’oggetto della fede. L’invito di Cristo sta sul crocevia che divide la morte dalla vita...”; rispetto a lui “si partono due vie, l’una porta allo scandalo e l’altra alla fede, ma non si giunge mai alla fede senza passare attraverso la possibilità dello scandalo” (S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*). Lo scandalo è dunque componente ineliminabile di ogni affermazione della singolarità di Gesù Cristo e dell’assolutezza del cristianesimo: “Non è bestemmia lo scandalo che tutti in un modo o nell’altro riceviamo in Cristo; bestemmia è l’opinione che si possa fare qualche cosa con lui, dire o ascoltare qualcosa di lui senza scandalo” (K. Barth).

Elemento fondamentale di questa concezione paradossale della singolarità di Gesù Cristo è poi l’assoluta *libertà* cui appella: la libertà è la condizione e l’effetto dello scandalo. Lo lascia intuire già la sconvolgente domanda di Lc 18,8: “Ma il Figlio dell’uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?”. Nulla è garantito, nulla è scontato; il Dio biblico non è solo il Dio dei “ponti sospesi”, delle verità rivelate sul mistero, ma anche e fortemente il Dio dell’“arca spezzata”, che resta interrotta sull’abisso, segnata dal silenzioso e incomprensibile ritrarsi di Dio: il Dio dell’“esilio della Parola” (André Neher), che non dà per scontato il risultato finale. La consapevolezza del travaglio della fede e della difficoltà dell’abbandono di sé nelle mani del divino Straniero che invita renderà allora sempre ammissibile per il cristiano la possibilità del rifiuto all’annuncio di Gesù Cristo. Cristo non può essere imposto a nessuno, può essere solo proposto. Egli è l’appello radicale all’audacia della libertà, perché legge fondamentale della “revelatio” è il nascondimento che appella all’obbedienza della fede e richiede perciò il libero ascolto della profondità del silenzio, rivelato nella parola. Il rispetto assoluto della libertà della coscienza è condizione irrinunciabile della proclamazione dell’unicità di Gesù Cristo, Salvatore del mondo.

La *decisione* consapevole e libera è pertanto il terzo elemento richiesto dal ripensamento dell’assolutezza del cristianesimo nel senso del “paradosso”. Essa è lo spazio della libertà di ciascuno dinanzi alla buona novella, quando essa gli sia pervenuta in modo credibile attraverso la memoria evangelica della vivente tradizione cristiana. Non si tratta di una scelta intimistica, puramente soggettiva, che si svolga esclusivamente fra l’anima e Dio: essa è la presa di posizione di fronte a un dato esterno al soggetto, che gli viene rappresentato nel vivo di una mediazione umana comunitaria. “Come

potranno credere, senza averne sentito parlare? e come potranno sentirne parlare, senza uno che lo annunzi? e come lo annunzieranno, senza essere prima inviati?” (*Rom 10,14-15*): nella comunione del popolo di Dio risuona la parola, a cui la fede acconsente, e si apprende il linguaggio attraverso cui questa parola diventa sempre più comprensibile e comunicabile agli altri. La decisione, a cui l’annuncio invita, è cioè sempre fondata in un “extra nos”. La fede nasce dall’ascolto: essa non nascerà, se non c’è un altro che parla. La chiamata alla fede viene dal di fuori, è sfida, affacciarsi dell’avvento nella vicenda del singolo e della comunità. Nessun disimpegno missionario è così giustificato per la coscienza cristiana.

Nel rapporto con le altre religioni la concezione “paradossale” dell’assolutezza del cristianesimo fonda allora anzitutto un atteggiamento di apertura e di rispetto, nella consapevolezza che Cristo non può essere imposto a nessuna fede, ma soltanto proposto e incontrato nello scandalo, nella libertà e nell’audacia di una decisione vissuta nello Spirito. In questa luce, ogni mondo diverso dal cristiano va accostato dai cristiani nella sua dignità e consistenza, che non può essere vanificata da alcuna interpretazione ideologica dell’assolutezza del cristianesimo. Questo atteggiamento di rispetto però non esimerà il cristiano dal vivere la novità della sua fede in maniera piena e totalizzante. La missione cristiana non sta nell’esportare una visione tranquillizzante del tutto, ma nel trasmettere, per contagio e trasparenza, nello scandalo e nella libertà della fede, l’esperienza dell’incontro vivo e trasformante col Signore Gesù. Così si presentò originariamente l’inizio del movimento cristiano; così deve offrirsi anche oggi l’appello che la fede rivolge ad ogni uomo che voglia aprirsi ad essa nella libertà. Su questo stile di dialogo ed insieme di proclamazione si gioca l’autenticità della presenza dei cristiani nelle più diverse situazioni storiche e il loro contributo alla causa dell’incontro fra i popoli, le culture e le religioni. Solo in questa duplice e unica fedeltà – al dono della rivelazione divina in Gesù e al sacrario delle coscienze e della loro libertà – essi potranno porsi al servizio della crescita della qualità della vita per tutti, nella giustizia e nella verità, secondo l’universale disegno di Dio.

S

Seconda Relazione. Per una spiritualità del dialogo tra le religioni

Prof. Mons. PIERO CODA

1. “V’è un atteggiamento che la Chiesa cattolica deve assumere in quest’ora della storia del mondo... la Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio”.

Così Paolo VI, nella sua prima enciclica, *l’Ecclesiam suam*, promulgata nel ‘64, al cuore della celebrazione del Concilio Vaticano II: testo vibrante di profezia, ponte ideale tra l’ispirazione che indusse Giovanni XXIII a indire il Concilio, e quella che ha spinto Giovanni Paolo a realizzare quell’icona “a fatti” del Concilio ch’è diventata la Giornata di preghiera per la pace ad Assisi, nel 1986 e nel gennaio di quest’anno.

In verità, poche parole hanno rischiato in questi decenni il fraintendimento come la parola “dialogo”. Dando luogo su sponde opposte, ma in fin dei conti per insufficienza di rigore teologico e di discernimento schietto di “ciò che lo Spirito dice alla Chiesa” (cf. Ap 2,7), ora a enfasi ingenua ora a preconcette chiusure.

Il magistero, a parole e a gesti, di Giovanni Paolo II e la teologia più avvertita ci hanno resi consapevoli che la prospettiva dialogica non può più esser intesa come un che di accessorio e dunque alla fin fine d’opzionale rispetto alla missione della Chiesa. Tutt’al contrario, il dialogo – pur godendo, dal punto di vista antropologico e filosofico, d’una ricca memoria d’esercizio e teorizzazione, da Platone al pensiero dialogico dei nostri tempi – riceve *teologicamente* la sua forma e il suo significato specifici e originali *nell’orizzonte della rivelazione cristologica*.

Questo è il punto: tanto evidente quanto spesso trascurato e, proprio per questo, fonte di spiacevoli fraintendimenti. Sarebbe sufficiente riflettere sul fatto che quando Paolo VI introduce il tema del dialogo parla di *colloquium salutis*, dove il genitivo *salutis* va inteso in senso tanto oggettivo quanto soggettivo: essendo esso, per l’ap-punto, quel dialogo che riceve la sua forma dal *mysterium salutis* e che di esso, come tale, è intrinseca espressione.

Ecco come s’esprime Paolo VI: “Andate, dunque, istruite tutte le genti, è l’estremo mandato di Cristo ai suoi apostoli. Questi, nel nome stesso di apostoli, definiscono la propria indeclinabile missio-

ne. Noi daremo a questo interiore impulso di carità, il nome, oggi diventato comune, di dialogo” (n. 66). È dunque del tutto fuorviante la contrapposizione che non di rado s’è voluta riproporre tra missione e dialogo, nonostante le precisazioni del documento varato in tandem dalla Congregazione per l’evangelizzazione dei popoli e dal Pontificio Consiglio per il dialogo tra le religioni, che porta appunto il titolo *Dialogo e annuncio* (1991), nonché dell’enciclica *Redemptoris missio* (1990).

L’autocoscienza ecclesiologica maturata nel Vaticano II non permette più d’intendere l’evangelizzazione come evento che prescinda dal dialogo, né il dialogo cristianamente ispirato come esercizio che prescinda dall’intima adesione a Cristo, che s’esprime nella rispettosa testimonianza e nel rispettoso annuncio di Lui. Anche in questo caso, “distinguere per unire” come sapientemente invitavano a fare gli Scolastici.

In realtà, è la forma stessa della rivelazione di Dio in Cristo – dicevo –, e della fede che l’accoglie, che per sé comporta *l’inscindibile nesso tra verità e libertà* e, di conseguenza, *tra annuncio e dialogo*. Così la *Dei Verbum*: “Con questa rivelazione Dio invisibile nella sovrabbondanza del suo amore rivolge la sua parola agli uomini come ad amici e con essi conversa per invitarli ed accoglierli nella comunione con Sé” (n. 2). Di qui la dottrina sulla libertà religiosa insegnata nella *Dignitatis humanae*, testo basilare del Concilio. Il dialogo non è né compromesso né buonismo: è *fedeltà alla forma della rivelazione della verità di Cristo nel suo proporsi gratuito alla libertà*.

Ma si può andare più a fondo nell’esplicazione di quest’aserto, nel solco della prospettiva tracciata dal Concilio in fedeltà alla rivelazione. Il dialogo, in effetti, risulta esigito non soltanto dal riconoscimento della *libertà* dell’interlocutore, ma anche dal riconoscimento dell’*azione universale dello Spirito di Cristo* ovunque lo spirito umano è aperto alla verità e al bene (cf. *LG 16; GS 22*) e, in particolare, là dov’è viva e operante, in virtù dello stesso Spirito, un’autentica esperienza e tradizione religiosa. Su questo punto, il magistero di Giovanni Paolo II costituisce un indubbio e coerente sviluppo del Concilio.

In tale orizzonte, il dialogo si mostra via privilegiata per il dispiegarsi stesso, lungo la storia, della pienezza della rivelazione della verità donata all’umanità in Cristo. Di ciò dà conto la *Novo millennio ineunte*, là dove – a quanto mi consta per la prima volta in un testo magisteriale d’analogia autorevolezza – propone un ardito accostamento tra il compito dell’“inesauribile approfondimento teologico della verità cristiana” e quello del “dialogo cristiano con le filosofie, le culture, le religioni” (cf. n. 56).

Già nella *Redemptoris missio*, Giovanni Paolo II affermava: “Il dialogo si fonda sulla speranza e sulla carità e porterà frutti nello

Spirito. Le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti" (RM 56). I segni della presenza di Cristo e dello Spirito, inoltre, nelle diverse religioni possono aiutare "gli stessi discepoli di Cristo a comprendere più profondamente il messaggio di cui sono portatori" (Nmi 56).

2. *Che ne viene da tutto ciò per la figura che la Chiesa, fedele al mandato di Cristo, è chiamata oggi ad assumere?* Non si tratta di ragionare e costruire ipotesi a tavolino. Si tratta di seguire, nella logica della comunione ecclesiale, l'impulso dello Spirito che ha preso forma nel Concilio.

La Giornata di Assisi – al dire di Giovanni Paolo II – è risultata in tal senso un'icona insieme inaspettata e luminosa di *quell'ecclesiologia del Vaticano II* che, faticosamente, sta facendosi strada nella storia: "Quell'evento – sono parole del Papa – non poteva rimanere isolato. Aveva, infatti, una forza spirituale dirompente: era come una sorgente". Per questo s'è cominciato a parlare dello "spirito di Assisi", locuzione che non pare fuori luogo leggere con la "S" di Spirito al maiuscolo: lo Spirito che, attualizzando la Pentecoste del Concilio, ha parlato ad Assisi.

I drammatici eventi dell'11 settembre, la tragedia in corso nella terra di Palestina e tante altre tragedie, gridate o sorde, sono una piaga conficcata nel nostro cuore. E ci spingono, come Chiesa, a un'esigente e improcrastinabile esercizio di conversione a Cristo per essere all'altezza della sfida odierna.

"Il dialogo tende alla purificazione e conversione interiore che, se perseguita con docilità allo Spirito, sarà spiritualmente fruttuosa" (RM 56). Ma dire che il dialogo è via della Chiesa, non significa ancora esser capaci di *vivere* il dialogo per ciò che ha da essere: *colloquium salutis*, dialogo di salvezza.

È certo, infatti, che una pertinente teologia del dialogo deve camminare di concerto con una robusta *spiritualità del dialogo*, intendendo con ciò la conformazione esigente e alta alla vita in Cristo, nell'ascolto disarmato del suo Spirito. Spiritualità cui da anni, ormai, il Pontificio Consiglio per il dialogo tra le religioni – dopo aver individuato nel dialogo delle spiritualità e della mistica il terreno d'elezione per l'incontro tra le religioni – sta dedicando studio e attenzione, verificando le ricche esperienze fiorite in questi decenni nel Popolo di Dio, in vista della pubblicazione d'un apposito documento.

Parafrasando la *Novo millennio ineunte*, si può dire che la Chiesa, per realizzare concretamente la sua identità e missione di segno e strumento dell'unione con Dio e dell'unità di tutto il genere

umano (cf. LG 1), deve diventare anche la casa e la scuola del dialogo, promuovendone una *spiritualità* e “facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l’uomo e il cristiano” (Nmi, 43).

3. Quali i punti-forza di una tale spiritualità? Ne indico qui soltanto alcuni, nati dall’ascolto dello Spirito del Vangelo, verificati nell’esperienza e vagliati dal discernimento teologico.

3.1. Dialogare a partire dall’esperienza vitale

Occorre innanzi tutto badare al fatto che un’autentica e profonda relazione interreligiosa *implica ed esige come sua costante atmosfera d’esercizio un dialogo spirituale*: non solo nel senso d’uno scambio di esperienze suscitate dallo Spirito, ma nel senso della messa in atto di quelle *condizioni spirituali* che permettono l’evento stesso del dialogo.

Ciò presuppone un atteggiamento reciprocamente positivo dei *partners*, accompagnato e guidato da un sincero discernimento come obbedienza interiore alla verità cui si crede. Tale atteggiamento è fondato non solo sul riconoscimento del fatto che nelle autentiche tradizioni religiose brillano raggi della “Luce vera che illumina ogni uomo” (cf. Gv 1,9); ma anche del fatto che nella genesi e trasmissione di esse è all’opera l’unico Spirito di Dio: “non di rado – ha notato Giovanni Paolo II – all’origine delle diverse religioni troviamo dei fondatori che hanno realizzato con l’aiuto dello Spirito di Dio, una più profonda esperienza religiosa. Trasmessa agli altri tale esperienza ha preso forma nelle dottrine, nei riti e nei precetti delle varie religioni”¹.

Puntare, nel dialogo, sulla propria esperienza spirituale – quale personale assunzione e riproposizione del nucleo sorgivo e dinamico della tradizione in cui e di cui si vive – e accogliere quella dell’interlocutore, significa collocarsi nella disposizione di cogliere, in sé e nella reciprocità del dialogare, il soffio dello Spirito di Dio.

3.2. Attivare l’ethos della regola d’oro

L’atteggiamento positivo nei confronti dell’altro, che permette d’aprirsi alla verità e bellezza dell’altrui esperienza religiosa, esprime l’*ethos* profondo e originario presente nel patrimonio di tutte le tradizioni religiose condensato, in genere, nella *regola d’oro*. L’ha riconosciuto autorevolmente l’assemblea del parlamento delle religioni mondiali di Chicago nel 1993, approvando una *Dichiarazione per un’etica mondiale*. Per il cristiano, addirittura, si tratterà di riconoscere nell’altro una presenza di Cristo: “ogni qual volta avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me” (Mt 25,40). Ma per tutti, e in ogni caso, vivere la regola d’oro

¹ “L’Osservatore Romano”, 10.09.98.

significa porre la premessa perché cadano le barriere pregiudiziali e si possa realizzare uno scambio aperto e sincero.

Non si tratta di proporre una riduzione al minimo comun denominatore delle religioni, né di astratto o utopico idealismo irenico (come non vedere la carica di violenza di cui possono essere portatrici e strumenti le tradizioni religiose?), ma di saper scoprire e far sbocciare l'intrinseca innervatura e vocazione antropologica in esse presente.

Inoltre, la formulazione più astratta della "regola d'oro" trova la verifica della sua concretezza e addirittura della sua categorica imperatività, quando il prossimo assume il volto del tutto spoglio del povero e del sofferente. Mai come nel volto sfigurato di chi soffre, traspare la figura di chi è l'uomo – creato a immagine e somiglianza di Dio.

Non è un caso che la straordinaria pagina matteana del giudizio finale (25,31-46) conferisca alla nuda prassi della compassione la valenza escatologica dell'attestazione di fedeltà alla volontà divina. E che Luca traduca il precetto di santità del *Levitico* (cf. 19,2) nei termini della misericordia: "Siate misericordiosi come il Padre vostro è misericordioso" (*Lc* 6,36). A ragione, Giovanni Paolo II, nella *Nmi*, è giunto a dire che la scena del giudizio finale non è una semplice pagina di parenesi, ma "di cristologia", e ha sottolineato che "su questa pagina, non meno che sul versante dell'ortodossia, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo" (n. 49).

Un mezzo peculiare che Cristo ha di attirare tutti a sé – ha sottolineato P. Raniero Cantalamessa –, "è di attirare ... verso gli altri. Verso chi è affamato, assetato, malato, carcerato, forestiero, perseguitato per la giustizia, indifeso ... 'L'avete fatto a me!'" . Il povero, il sofferente, l'emarginato, lo sconfitto – e in forma del tutto incondizionata – sono il punto d'incontro e di verifica decisivo, nell'ortoprassi, della fedeltà alla rivelazione del Dio che è misericordia e compassione.

In quest'appello etico e in questa conseguente prassi, v'è un'istanza d'improcrastinabile ecumenismo e una risorsa di creativa eticità per la società planetaria verso la quale siamo inarrestabilmente avviati: sotto il peso, ormai intollerabile, d'un'ingiustizia collettiva che interessa un'innumerabile folla di uomini e donne, e che grida, sempre più forte e lancinante, al cospetto di Dio.

Per il cristiano, tutto ciò diventa esigente *sequela del Crocifisso*, nell'assunzione della fatica, del dramma e persino della tragedia della conflittualità, dello scacco, dello stallo, del rifiuto anche nell'esercizio dell'arte esigente e difficile del dialogo.

3.3. *Kenosi di sé per vivere l'altro*

Tale assunzione ha la sua radice, per il cristiano, nella *kenosi* di Cristo. Come ricorda F. Whaling, "Conoscere la religione dell'al-

tro significa qualcosa di più dell'essere informati sulla tradizione religiosa. Implica entrare nella pelle dell'altro, camminare con le sue scarpe, vedere il mondo come l'altro lo vede, porsi le domande dell'altro". Ciò diventa possibile, solo quando ci si fa uno con l'altro, facendo tacere per amore il proprio pensiero e la propria parola per accogliere la sua parola e la sua esperienza.

In questo spirito Amos Luzzatto ha richiamato "la necessità, per chi vuol comunicare, di mettersi nel ruolo dell'altro: non soltanto acquisire la coscienza di sé per mezzo dell'altro, ma porsi nel ruolo dell'altro". E ha spiegato: "se qualcuno vuol conoscermi deve lentamente venire a capire le mie categorie. E allora capirà molte cose – forse. Ma con le categorie proprie della cultura che vuol conoscere. E per conoscerla deve avvicinarsi. Non c'è altro da fare. Provare a viverla. Quelli che ci conoscono, quelli coi quali si riesce a dialogare con parole che non siano ambigue, son quelli che lentamente e faticosamente hanno cercato tale immersione".

In definitiva, perché possa avvenire l'incontro, occorre esser scorzati come due rami che vengono tagliati sul vivo per l'innesto. Ciò rende possibile una comunicazione viva, non fatta di parole soltanto, ma di realtà. Della "realtà" più preziosa che ognuno reca in sé.

3.4. *Comunicare nello Spirito*

Dove la capacità d'ascolto e d'accoglienza raggiunge questa radice, si può realizzare un'autentica *comunicazione*. Essa può avvenire solo grazie a quello Spirito che ha suscitato le diverse esperienze religiose e che, perciò, le può reciprocamente far donare e accogliere, senza stravolgerne l'identità, ma giudicandono le mancanze e le deviazioni e portandole a gratuito e progressivo compimento.

Come testimonia il quarto vangelo, la trasmissione dello Spirito è collegata allo spirare del Cristo crocifisso, il quale, nell'atto del morire, "consegnò lo Spirito" (cf. Gv 19,30). Così, a livello antropologico, là dove gl'interlocutori del dialogo vivono in reciprocità una *kenosi* d'ascolto, d'accoglienza e d'offerta, avviene per partecipazione, anche tra loro, una comunicazione nello Spirito.

Ciò vale non solo per il cristiano che è configurato alla morte e alla risurrezione di Cristo (cf. Rm 6,3ss) e come tale partecipa del Suo Spirito, ma anche per i membri di tutte le religioni, così come per tutti gli uomini, per tutti nell'esercizio di una retta coscienza. Essi – sottolinea il Vaticano II – ricevono dallo Spirito Santo, in virtù dell'efficacia salvifica universale della morte/risurrezione di Gesù Cristo, "la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale" (*Gaudium et spes*, 22). Il che avviene esistenzialmente nella forma più piena quando si "crocifigge" il proprio io per vivere l'altro.

Nella *Relazione finale* del Sinodo dei Vescovi dell'85 si legge: "il dialogo autentico tende a far sì che la persona umana apra e comunichi la sua interiorità al suo interlocutore", cosicché "Dio può servirsi del dialogo (...) come via per comunicare la pienezza della grazia"².

Ancora più esplicito quanto affermato da Giovanni Paolo II a Madras ai rappresentanti delle religioni non cristiane: "Il frutto del dialogo è l'unione fra gli uomini e l'unione degli uomini con Dio (...). Attraverso il dialogo facciamo in modo che Dio sia presente in mezzo a noi, perché mentre ci apriamo l'un l'altro nel dialogo, ci apriamo anche a Dio"³.

Non posso non riportare qui un intenso testo di Mons. P. Rossano a proposito del dialogo "come grazia e compimento", testo da cui affiora non soltanto la finissima sensibilità teologica dell'Autore, ma la sua grande e appassionata esperienza sul campo:

«La vera comunicazione dialogica non si raggiunge con una semplice programmazione tecnica e razionale. È un evento che rimanda alle sfere più misteriose e insondabili dell'essere umano. Attraverso la parola, attraverso l'esempio, sotto forma di un contagio esistenziale più che che per mezzo dialettico avviene la comunicazione dialogica. Allora un quid imponderabile ma determinante passa dalla mia sintesi culturale a quella del mio interlocutore e provoca, in tempi brevi o lunghi, fermentazione e cambiamenti in lui. Al tempo stesso, per spontanea corrispondenza, qualche cosa di nuovo sorge in me, cosicché io ritorno dall'incontro dialogico diverso e più ricco di quando l'ho intrapreso. Ma che cosa trasmette il cristiano in tale incontro dialogico? Che cosa offre il suo interlocutore? Offre il lievito del rapporto interpersonale che scaturisce dalla fede e provoca, come nella parabola evangelica, la fermentazione della massa della cultura. In altri termini: con la punta di diamante della sua fede tocca le profondità del cuore dell'interlocutore per stimolarne il rapporto personale con l'Assoluto e con gli uomini; mediante la sincerità del suo rapporto fraterno con l'altro, alimentato dallo Spirito di Cristo, esercita un'azione maieutica sul mondo spirituale dell'interlocutore, il quale spontaneamente sarà indotto a riformulare la sua visione del rapporto sociale; la novità inaudita dell'"essere per l'altro", in virtù dell'intervento storico di Dio che ha voluto "essere per noi", sarà la provocazione cristiana che inciderà, dopo un periodo di breve o lunga incubazione, sulla compagine culturale dell'interlocutore non cristiano»⁴.

² *Relazione finale*, II. B. d. 5; in W. KASPER (a cura di), *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985*, Queriniana, Brescia 1986.

³ Discorso a Madras, *Ai Capi delle religioni non cristiane*, 5 febbraio 1986.

⁴ *Dialogo con le culture*, in Id., *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 177-192, qui 190.

3.5. Partire da quel tanto d'unità che già c'è

La comunicazione interreligiosa così intesa punta a realizzare una sempre più profonda comunione con Dio e tra gl'interlocutori, ma *partendo da quel tanto d'unità che già c'è*: in virtù dell'unicità del disegno salvifico di Dio, escatologicamente realizzato in Cristo e dinamicamente universalizzato per l'azione dello Spirito Santo; e spinge ad attualizzarne tutte le potenzialità.

Il dialogo – così ancora Rossano – è “una relazione interpersonale che avviene nel rispetto dell'alterità dell'interlocutore, *sulla base di una comunione già esistente, in vista di un avvicinamento e di una unione più profonda*, per un giovamento reciproco”⁵.

Le dinamiche sin qui delineate possono sembrare di carattere soltanto formale, poiché esprimono le condizioni obbedendo alle quali è possibile realizzare un'autentica comunicazione. In realtà, in quanto mettono in atto ciò che vi è di più proprio nella fede cristiana (la *kenosi* di Cristo, il dono dello Spirito, l'*agape* reciproca, ...), dischiudono un insieme di contenuti salvifici, che possono venir sperimentati atematicamente dall'interlocutore e che poi, con la pazienza e il discernimento suggeriti dallo Spirito, possono esser esplicitati e sviscerati al momento opportuno.

L'essenziale è che accada qualcosa di simile a ciò ch'è accaduto ai discepoli di Emmaus: che, anche grazie al nostro farci uno con l'altro, il Risorto si renda presente, sconosciuto ancora e quasi nascosto, e irradiando il suo Spirito faccia ardere il cuore in petto nel mentre si spezza il pane del dialogo: sino a che, quando e come Lui stesso vorrà, si possa spezzare il pane dell'annuncio della Parola di Dio. E gli occhi si aprano, stupiti e nuovi, sulla sua presenza.

4. Se, come s'è detto, la via del dialogo sgorga dal mistero della salvezza e ha da innervare la missione della Chiesa, se evangelicamente è “via che conduce alla vita”, allora essa non sarà mai né facile né larga né spaziosa, ma impegnativa, stretta e angusta come quella tracciata da Cristo (cf. *Mt* 7,13-14).

La via del dialogo è quella stretta del Figlio di Dio che “non considerò un tesoro geloso la sua eguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo...” (*Fil* 2,7).

È la via che l'apostolo delle genti imparò dal Crocifisso, potenza e sapienza di Dio (cf. *1Cor* 1,24), che, Risorto, l'aveva a sé conquistato: “Mi son fatto Giudeo con i Giudei... con coloro che sono sotto la legge son diventato come uno che è sotto la legge... con

⁵ *Il concetto e i presupposti del dialogo*, in *Id.*, *Dialogo e annuncio cristiano*, cit., 13-26, qui 15.

coloro che non hanno legge son diventato come uno che è senza legge... mi son fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno. Tutto io faccio per il vangelo, per diventarne partecipe con loro” (1Cor 9,22).

Quando s’entra, per amore di Cristo, in dialogo autentico col fratello capita come quando s’entra, da Lui convocati, in dialogo con Dio: lo Spirito ci strappa a noi stessi e ci conduce, crocifissi la mente e il cuore, nella terra inesplorata e santa della nuova e universale alleanza – dono di grazia che viene dal Padre.

Questo, nella speranza che sgorga dal Signore Crocifisso e Risorto, è il cammino che c’attende come Chiesa.



comunicazione.

L'“avventura” ecumenica in Italia

Appello per una storia dell'ecumenismo in ogni diocesi in Italia

Dott. RICCARDO BURIGANA, CEDOMEI, Livorno

1. Introduzione

Il XX secolo è stato il secolo del dialogo tra i cristiani, che hanno scoperto la ricchezza e la centralità della reciproca conoscenza in una prospettiva di comprensione della ricchezza delle tradizioni diverse, dopo secoli di accuse e condanne. Si è trattato di una straordinaria “avventura” che si è dipanata, in modo non lineare, attraverso percorsi spesso clandestini, talvolta grazie all’opera di figure pionieristiche, coinvolgendo le chiese in tempi e modi diversi, in stretta connessione con le vicende storico-teologiche del XX secolo; questo dialogo tra cristiani ha preso le mosse dall’esperienza delle comunità locali e ha investito la chiesa universale per ricadere poi in una dimensione locale, secondo un processo ciclico. Questa “avventura” attende di essere ricostruita in modo sistematico, con un processo di storicizzazione che metta in evidenza i pochi elementi di continuità con eventuali esperienze simili nei secoli precedenti, e le profonde e radicali discontinuità nella riflessione e nella prassi dei cristiani, cogliendo così i passaggi storici e i contenuti teologici del movimento ecumenico. Non si tratta di una ricerca da compiere *ex novo*, poiché la bibliografia sull’ecumenismo è ricca e si va ampliando di anno in anno, anche se, spesso, le sintesi introduttive e le testimonianze autobiografiche mostrano solo alcuni aspetti di una “avventura” dalle dimensioni storiche, teologiche e spirituali, tanto vaste quanto profonde, nella chiesa e nella società del XX secolo. Si tratta di un limite che appare superabile solo grazie a una ricerca storico-teologica sistematica e puntuale, che parta dal recupero della documentazione, non solo cartacea, con la quale ricostruire, contestualizzare e comprendere i passaggi fondamentali del dialogo ecumenico.

I limiti e le prospettive appena esposti sono ancora più veri e necessarie per quanto riguarda l’Italia. Infatti la storia del dialogo ecumenico attende, con ansia, una sua sistematizzazione, che per-

metta di uscire da un'impostazione semplicemente memorialistica e episodica; finora tale impostazione ha determinato l'idea che il dialogo ecumenico in Italia nasca con concilio Vaticano II (1962-1965), ignorando così totalmente quel fiorire di iniziative locali che testimoniano la ricerca di una nuova dimensione dei rapporti tra le chiese, da parte di una esigua, ma qualificata, minoranza di cristiani. L'intenso lavoro, oscuro e personale, di questi pionieri ha dato i suoi frutti nella lunga stagione della recezione ecumenica del Vaticano II, oltre che giocare un ruolo non-secondario negli stessi lavori conciliari.

La ricostruzione della storia del dialogo ecumenico in Italia è uno degli scopi del Centro di Documentazione del Movimento ecumenico italiano (CeDoMEI) di Livorno; il Centro, sorto per iniziativa di un gruppo di "pionieri" dell'ecumenismo in Italia (mons. Alberto Ablondi, vescovo emerito di Livorno, mons. Pietro Giachetti, vescovo emerito di Pinerolo, mons. Luigi Sartori, docente di ecumenismo, mons. Vincenzo Savio, vescovo di Belluno, e la prof.ssa Maria Vingiani, fondatrice del SAE e attualmente presidentessa emerita, e il compianto mons. Clemente Riva), si propone "di documentare e arricchire la memoria storico-teologica del Movimento Ecumenico in Italia, con l'apporto e a servizio di singoli, gruppi e istituzioni che lo hanno promosso o lo incrementano, nonché con iniziative adeguate a salvaguardarlo e svilupparlo". Per questo, fin dalla sua inaugurazione (10 gennaio 2000), il Centro si è articolato in una biblioteca e in un archivio; a promosso incontri di riflessione e di studio in campo ecumenico, con la partecipazione di docenti italiani e stranieri; ha pubblicato una rivista semestrale "Oecumenica Civitas" e una collana multimediale "Oecumenica Italica". Nell'ambito delle proprie iniziative ampio spazio è stato dato proprio alla dimensione storica del dialogo ecumenico tanto che, fin dalle prime settimane, ha preso l'avvio la raccolta della documentazione (cartacea, audio e video) delle molteplici iniziative – dagli incontri pubblici, alle corrispondenze personali, ai lavori di gruppo di studio – per la ricostruzione, secondo il metodo storico-critico, della "avventura" del movimento ecumenico in Italia. In questa fase particolare preziosa è stato il contributo offerto dagli stessi fondatori, che hanno messo a disposizione non solo le proprie carte ma anche la propria "memoria storica", tanto che si è costituito una sezione dell'archivio contenente la registrazione su nastro del loro impegno in campo ecumenico.

Inoltre è bene ricordare che la stessa scelta di Livorno portava in sé proprio il desiderio di un approfondimento della dimensione storica del dialogo ecumenico, dal momento che la città toscana aveva goduto di una particolarissima condizione di tolleranza religiosa, assicurata dal granduca di Toscana dalla fine del XVI con una serie di provvedimenti che consentiva la residenza e, pur con alcu-

ni limiti, la libertà di culto. Ragioni economiche e politiche erano alla base di questo complesso legislativo, ma di fatto Livorno, fin dalla sua rifondazione da parte della famiglia Medici, godette di una situazione di tolleranza, ignota in gran parte dell'Europa dell'età moderna. La scelta di Livorno nasceva anche dal fatto che mons. Ablondi era stato a lungo vescovo della città: il suo episcopato, prima come ausiliare di mons. Emilio Guano nel 1966, e poi vescovo *sede plena* nel 1970, si sarebbe concluso nel dicembre 2000; si tratta di un episcopato segnato da un impegno ecumenico a vari livelli, che ha visto un'attenzione quotidiana allo sviluppo della dimensione ecumenica nella Chiesa locale, non semplicemente con l'apertura di una stagione di amicizia e dialogo con le comunità cristiane non-cattoliche e con la comunità ebraica di Livorno, quanto con il tentativo di permeare della dimensione ecumenica la vita quotidiana delle comunità cattoliche, con un processo di recezione della lettera e dello spirito del concilio Vaticano

In questa sede mi è particolarmente grato presentare quindi il progetto *Per una storia dell'ecumenismo in ogni diocesi* sotto forma di "appello", così come indicato nel programma del convegno, proprio per sottolineare come il CeDoMEI si offre di coordinare e promuovere tutte le iniziative che consentano la ricostruzione del movimento ecumenico, ma questo può avvenire soprattutto in virtù dell'ascolto dell'"appello", che qui viene rivolto alle diocesi e alle realtà ecclesiali, impegnate in campo ecumenico, per una loro attiva partecipazione nella raccolta della documentazione e nella disponibilità a assecondare richieste e proposte utili per la realizzazione del progetto. Prima di inoltrarmi nella descrizione del progetto mi pare opportuno proporre una breve sintesi dell'esperienza ecumenica in Italia.

2 Il movimento ecumenico in Italia

Per gran parte del XX secolo il movimento ecumenico in Italia è stata un'esperienza elitaria e frammentaria; ha percorso itinerari spesso carsici, legati a esperienze personali, delle quali, solo negli ultimi anni, cominciano a emergere testimonianze e ricostruzioni, di scambi epistolari e di esperienze spirituali. Si avverte la carenza di ricerche sistematiche: in particolare sulla diffusione della teologia ecumenica prima del Vaticano II e sulla nascita di una sensibilità nei confronti del popolo ebraico nel dopoguerra. Le vicende storiche italiane, dai governi liberali al regime fascista, allo stato repubblicano, hanno giocato un ruolo non secondario nella creazione o nella distruzione di una cultura in favore del dialogo e dell'accoglienza, soprattutto in relazione alla vita dei cristiani.

Nel dopo-guerra apparentemente la Chiesa italiana segue le disposizioni romane, con le quali si invitano i vescovi a vigilare sul-

l'eventuale presenza di cattolici a incontri di carattere ecumenico; in una situazione di profonda stagnazione maturano esperienze destinate a svolgere un'azione profonda nella Chiesa italiana. Infatti risalgono a questi anni i primi incontri, organizzati da Maria Vingiani con i rappresentanti delle confessioni cristiane presenti a Venezia; M. Vingiani, allora assessore alla cultura, ricorreva a ragioni di carattere culturale per promuovere tali incontri, che, per lei, rappresentavano un'irrinunciabile azione per lo sviluppo della dimensione ecumenica della Chiesa, che ella aveva scoperto durante la redazione della sua tesi di laurea. Al tempo stesso i suoi rapporti con A.G. Roncalli, allora Patriarca di Venezia, aveva sempre più radicato in lei l'idea della necessità di creare occasioni di dialogo e confronto tra credenti. L'incontro, sempre a Venezia, con Jules Isaac era stata l'occasione per "un patto" di amicizia, nella prospettiva di un dialogo ebraico-cristiano, come fondamento primo e irrinunciabile della riflessione ecumenica; da quell'incontro, per certi versi casuale e profetico, nei ricordi di M. Vingiani, doveva germogliare una sensibilità, che percorre tutta l'attività del SAE fin dai suoi primi passi, caratterizzando il movimento ecumenico in Italia per la sua attenzione alle radici ebraiche. Inoltre è opportuno ricordare che M. Vingiani seppe alimentare questa dimensione della riflessione ecumenica durante il concilio Vaticano II, quando il cardinale Agostino Bea, presidente del Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani, si impegnò a lungo per la redazione di un documento autonomo sul popolo ebraico; alla fine, dopo aver visto il fallimento del tentativo di inserirlo nello schema sui principi dell'ecumenismo cattolico, dovette accettare l'idea di una dichiarazione sulle religioni non-cristiane.

Negli stessi anni, nei quali M. Vingiani muoveva i primi passi nel dialogo ecumenico a Venezia, un giovane prete della diocesi di Ventimiglia, Alberto Ablondi, ottiene dal proprio vescovo il permesso di organizzare dei momenti di preghiera con i rappresentanti delle confessioni cristiane nella sua città, San Remo; aveva così inizio un'esperienza di profonda condivisione, in un luogo neutro, un albergo, pur tra le perplessità del vescovo. Gli incontri di preghiera erano momenti di lettura in comune della Scrittura e il tornare alla Scrittura, senza altro scopo che non il pregare il Signore, rappresenta un elemento di forte continuità nell'impegno ecumenico di Ablondi durante la sua vita, prima da parroco e poi da vescovo.

Il concilio Vaticano II vede una Chiesa italiana fortemente dibattuta al suo interno riguardo all'ecumenismo, fin dalla fase antepreparatoria. Infatti non mancano i vescovi che esprimono nei loro *vota* per il futuro concilio istanze ecumeniche, anche se in modo assai diverso: c'è chi chiede una condanna, ancora più esplicita, di coloro che nella Chiesa cattolica inseguono l'idea "pancristiana" in nome di un semplicistico irenismo, tentati dalle iniziative di "sci-

smatici e eretici”, mentre questi non sono altro che tentativi di introdurre nella Chiesa cattolica idee errate, già condannate in precedenza dal magistero. C’è chi chiede al concilio di trovare delle strade per il recupero di “scismatici e eretici”, perché l’unità della Chiesa è necessaria per combattere i nemici del cristianesimo, cioè i comunisti. Non mancano però le voci che si spendono in favore di un ripensamento della dottrina cattolica riguardo alla questione ecumenica, sottolineando il fatto che il concilio diventi realmente un’occasione di dibattito e confronto il più ampio possibile; talvolta si tratta di proposte singolari, come quella di invitare i capi della religione mussulmana, ma in ogni caso testimoniano la volontà di uscire da una situazione di non-conoscenza e dalla semplice riproposizione di una teologia del ritorno. Quindi i *vota* indicano una pluralità di sensibilità e di posizioni, che, talvolta, una certa storiografica ha liquidato sbrigativamente, tanto da far sospettare che la puntuale lettura e la contestualizzazione dei *vota* sia stata sostituita, in queste frettolose analisi, dal pregiudizio della pigrizia e dell’ignoranza dell’episcopato italiano prima e durante il concilio. I *vota* consegnano così una Chiesa cattolica, attraversata da una pluralità di posizioni, sulle quali sarà necessario, in futuro, soffermarsi con maggiore attenzione per cogliere la continuità di tali posizioni durante la fase preparatoria, anche sotto la spinta del pontificato di papa Giovanni, e poi nel Vaticano II.

Durante il Vaticano II gran parte dell’episcopato segue i lavori conciliari e *vota* compatto a favore degli schemi ecumenici, anche se non mancano le voci fortemente critiche, come Luigi Carli, vescovo di Segni, che deve la sua “celebrità” ai suoi numerosi interventi assolutamente contrari a una svolta nella riflessione sul rapporto tra la Chiesa cristiana e il popolo giudaico. Al tempo stesso laici e sacerdoti si mobilitano in modo massiccio in favore dell’ecumenismo, dando vita a iniziative di rilievo internazionale. In questo panorama, quanto mai frastagliato, si deve ricordare la prima sessione del Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), nell’estate 1964, a concilio ancora aperto; la sessione affronta il tema di *Ecumenismo vocazione della Chiesa*, mostrando così di saper cogliere la novità profonda dei lavori del Vaticano II in campo ecumenico.

Il SAE, che nel 1964 assume inizialmente il nome di SAI (Segretariato Amicizia Intercontinentale), era stato creato da M. Vingiani, che si era trasferita a Roma, alla notizia dell’indizione del concilio ecumenico da parte di Giovanni XXIII: la sua decisione nasceva dal desiderio di vivere fino in fondo la vocazione ecumenica che aveva scoperta. Di questa decisione aveva informato Loris Capovilla, ricevendone un tacito assenso; le non-poche difficoltà logistiche, imposte da un trasloco da Venezia a Roma, da un radicale cambio di vita, non sembrano aver influito nella sua attività, tanto che proprio durante la preparazione si era adoperata per l’udienza

di Jules Isaac con papa Giovanni. L'udienza, nonostante un estremo tentativo per una sua cancellazione, aveva segnato una svolta significativa nel dialogo ebraico-cristiano e M. Vingiani si era sentita incoraggiata a proseguire su questa strada. Durante il Vaticano II M. Vingiani si era dedicata, in stretto contatto con il card. Bea, a tutte le iniziative che potevano promuovere il dialogo ecumenico, sempre con un'attenzione particolare al dialogo con gli ebrei. Di fronte alla profonda ignoranza delle tradizioni cristiane e della metodologia ecumenica in Italia si era sviluppata in lei la consapevolezza che fosse necessario offrire una formazione ecumenica a tutti i cristiani in Italia; era così nata l'idea della creazione di un organismo di laici di confessioni cristiane diverse al servizio della Chiesa, senza una dipendenza diretta dalla Chiesa locale, come invece alcuni auspicavano. Redatto lo Statuto e difesa l'autonomia laicale dell'associazione, pur non mancando di sottolineare i profondi legami con le comunità cristiane, il SAE divenne ben presto luogo di incontro di pastori, teologi e laici attraverso un radicamento territoriale molto forte, tanto che si assiste alla moltiplicazione dei gruppi locali. I gruppi erano chiamati a operare sul territorio e a incontrarsi in occasione della sessione di formazione estiva, dove si viveva la dimensione ecumenica della Chiesa nel pieno rispetto delle diverse tradizioni religiose in uno spirito di formazione permanente. Infatti una settimana di incontri, gruppi di studio, momenti di preghiera, celebrazioni liturgiche costituivano un patrimonio ecumenico che doveva alimentare i gruppi durante il faticoso procedere nelle comunità locali, dove cattolici e evangelici erano spesso restii a abbandonare la tradizionale posizione di reciproco rifiuto. La puntuale pubblicazione degli atti della sessione, sempre a disposizione dei soci del SAE in occasione della sessione successiva, testimonia, anche a distanza di tanti anni, la ricchezza e la profondità dei contributi dei relatori e dei gruppi di studio. Nei ricordi dei protagonisti del SAE, tra i quali va ricordato mons. Luigi Sartori e il pastore Renzo Bertalot, emerge una realtà non facile da gestire, in una situazione sempre a limite, come dimostrano anche i pellegrinaggi ai quali furono costrette le sessioni estive: La Mendola, Camaldoli, Napoli e ancora La Mendola.

Al tempo stesso nella Chiesa italiana cominciava a affermarsi nuove sensibilità ecumeniche, anche grazie all'opera di alcuni vescovi, come mons. Ablondi, mons. Agresti, mons. Gottardi, mons. Giachetti e mons. Riva, solo per ricordarne alcuni; la loro azione si dispiegò non solo in ambito pastorale, ma fu in grado di rendere sempre più fruttuoso il lavoro della Commissione episcopale per l'ecumenismo, dove trovava eco diretto o indiretto l'impegno ecumenico che era alla fonte della vita di un sempre maggior numero di laici, molti di loro all'interno dei movimenti ecclesiali. Di fronte a una Chiesa cattolica, sempre più votata al dialogo ecumenico, pur

tra entusiasmi e fraintendimenti, i cristiani non-cattolici si trovano a vivere una situazione completamente nuova. Infatti veniva loro offerto di dialogare dopo che per decenni si era verificata una situazione di dura contrapposizione ideologica; in particolare la Chiesa valdese conservava al suo interno un forte sentimento anti-cattolico, frutto di secoli di persecuzioni e discriminazioni. Tra difficoltà e resistenze seppure però avviarsi un confronto teologico, assai profondo, su temi come i matrimoni interconfessionali, e un comune impegno per la traduzione interconfessionale della Bibbia, della quale si era fatta promotrice la Società Biblica in Italia.

Proprio a partire dal concilio Vaticano II si è sviluppato un dialogo non facile, mai pacifico, sempre ricco di fermenti e richieste, teso a sottolineare gli aspetti peculiari delle confessioni cristiane in Italia, senza però rimanere prigioniera di essa, guardando così all'orizzonte più vasto del dialogo ecumenico, in una società italiana, con un sempre più evidente processo di secolarizzazione e nuove presenze religiose, tra le quali una crescente comunità musulmana. La nuova stagione ecumenica, inaugurata dalla firma della *Charta Oecumenica* (2001), chiede ulteriori passi da parte dei cristiani chiamati a un impegno quotidiano, nella riflessione e nella prassi, sulla strada dell'unità visibile della Chiesa. In questa nuova stagione la Chiesa in Italia si presenta con la ricchezza di una molteplicità di esperienze ecumeniche di base, che mostrano una diffusa sensibilità ecumenica, talvolta non radicata in una riflessione dogmatica, ma sempre animata da un profondo desiderio di condivisione dei peccati e del perdono, sulla linea indicata dal pontefice. L'azione dei movimenti, come la Comunità di Sant'Egidio e i focolarini, ha ulteriormente alimentato questa molteplicità di esperienze, poiché proprio attraverso la preparazione e la celebrazione di incontri internazionali la dimensione ecumenica della testimonianza cristiana ha assunto maggiore visibilità e ha raggiunto ampi strati della società in Italia.

3.
Il progetto per una
"Storia
dell'ecumenismo in
ogni diocesi"

Pur nella sinteticità e provvisorietà di questa presentazione del movimento ecumenico in Italia emerge l'importanza di una ricostruzione puntuale della "straordinaria avventura" del dialogo ecumenico in modo da rimuovere leggende e miti e consegnare alle comunità cristiane un patrimonio di esperienze e di riflessioni, in gran parte da scoprire e ricostruire. Appare quindi mai opportuno procedere in modo sistematico, così come viene indicato nella formulazione del progetto, che prevede una struttura per diocesi. Non si tratta di una struttura che vuole ingabbiare e/o appiattare l'articolazione delle iniziative, delle riflessioni in campo ecumenico, limitandosi a un'analisi dell'attività delle commissioni e degli uffici dio-

cesani per l'ecumenismo. Il ricorso alla categoria "diocesi" vuole offrire un'opportunità perché questa ricostruzione storica abbia un'immediata ricaduta in un contesto locale, in una chiesa locale, consegnando a essa un patrimonio di conoscenze storico-teologiche, che possano accompagnare il suo cammino, illuminando le gioie e le speranze del cammino ecumenico. Proprio per questo l'attività della commissione e/o dell'ufficio diocesano assume un ruolo, solo talvolta centrale, nella ricostruzione delle dinamiche ecumeniche, messe in moto dal concilio; infatti si deve comprendere la complessità del dialogo ecumenico in una diocesi attraverso un recupero dei passi compiuti dai soggetti interessati alla sua promozione o al suo ritardo, per non dire al suo affossamento, superando le barriere confessionali e istituzionali.

Un primo passaggio fondamentale è l'individuazione della documentazione che possa illustrare il cammino ecumenico in ogni diocesi; la documentazione cartacea, di varia origine e di varia natura (manifestini, ciclostilati, interventi sul Bollettino diocesano, opuscoli, corrispondenza, diari personali, etc..), costituisce una fonte irrinunciabile, ma accanto a questa va intrapresa la raccolta della memoria orale dei protagonisti, così come di tutto il materiale audio-video, che illustri i passi del dialogo ecumenico. Le fonti identificate dovranno essere poi raccolte e inventariate; il CeDoMEI viene quindi a sollecitare la compilazione di un modulo nel quale indicare notizie che possono essere utili per procedere in questa fase: la data di nascita della commissione/ufficio diocesano sull'ecumenismo; la sua composizione fin dalla sua istituzione; l'esistenza di altri gruppi ecumenici, come il SAE, nel territorio diocesano; la presenza di fondi archivisti e/o di una biblioteca; le eventuali pubblicazioni sull'attività ecumenica della diocesi.

La documentazione raccolta e inventariata non solo rappresenta una ricchezza da condividere a livello di Chiesa italiana, nella prospettiva di promuovere ricerche specifiche e di diffondere strumenti per la consultazione della documentazione, ma soprattutto consente di identificare temi comuni nel movimento ecumenico in Italia, in modo da indicarli come un punto di partenza per ulteriori riflessioni. Inoltre tale documentazione potrebbe contribuire alla comprensione della recezione del concilio Vaticano II e della sua natura pastorale, dal momento che proprio sull'ecumenismo si può valutare il salto qualitativo operato dalla Chiesa cattolica e da tutti i cristiani con la celebrazione del Vaticano II, con una particolare attenzione all'"aggiornamento" delle categorie con le quali esprimere in modo intellegibile la dottrina della Chiesa.

Si tratta indubbiamente di una ricerca non facile, da attivare diocesi per diocesi, sapendo che le risposte saranno assai diverse e, talvolta, anche assenti; può sembrare una ricerca ambiziosa, destinata a durare anni, a approdare a risultati parziali e provvisori, ma

tutte queste difficoltà costituiscono ricchezze e stimoli per procedere in un recupero storico-teologico della “straordinaria avventura” del dialogo ecumenico, che ha contribuito a fondare una riflessione e una prassi dell’ascolto e dell’accoglienza, denunciando l’assordante silenzio della prospettiva puramente apologetica e controversistica con la quale, colpevolmente, i cristiani si sono alimentati per secoli. La dimensione ecumenica della fede cristiana costituisce un elemento irrinunciabile per la Chiesa del terzo millennio, chiamata a essere annunciatrice e testimone del “vangelo della Pace” per la giustizia e la pace nel mondo; a questo impegno il CeDoMEI vuole contribuire promuovendo e coordinando il progetto per una *Storia dell’ecumenismo in ogni diocesi*: i primi risultati, frutto di un cammino comune tanto più ampio quanto più condiviso, saranno proposti nella pagina web del CeDoMEI in modo da essere messi a disposizione di tutti “gli uomini di buona volontà”.



Terza Relazione.

Dialogo e annuncio oggi nella Chiesa in Italia, tra libertà di coscienza e conversione

S. E. Mons. MICHAEL L. FITZGERALD
Presidente Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso

È per me un piacere essere qui oggi ed avere con voi condiviso la Concelebrazione eucaristica di questa mattina. Come sapete, l'invito odierno era stato rivolto a Sua Eminenza il Cardinale Arinze che ben volentieri aveva accettato. Ma la sua recente nomina a Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti non gli ha consentito di essere oggi presente. Ho avuto quindi io l'opportunità di condividere con voi parte di questa giornata e lo faccio in qualità di Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso.

Guardando il programma che gli organizzatori hanno preparato mi sembra di poter dire che la riflessione sul dialogo interreligioso, in particolare da parte della Chiesa italiana, sia andata avanti ed affronti temi sempre più specifici e complessi quali la teologia e la spiritualità del dialogo interreligioso. Anche il nostro Dicastero è sempre più impegnato in una simile riflessione ed è quindi mio auspicio che si possa proseguire insieme in questo nostro apostolato a servizio della Chiesa.

Il Consiglio per il Dialogo Interreligioso si occupa di promuovere all'interno della Chiesa il dialogo con le altre religioni a tutti i livelli. In particolare è nostro compito e desiderio che questo dialogo sia promosso e condotto dalle Chiese locali che conoscono con molta più esattezza le esigenze e la situazione del proprio paese. È quindi particolarmente importante il Convegno promosso dalla Conferenza Episcopale Italiana e dalla Commissione Episcopale per l'Ecumenismo e il Dialogo e perciò desidero ringraziare tutto coloro che lo hanno reso possibile e tutti voi che vi partecipate.

Il tema che mi è stato affidato riguarda due dimensioni fondamentali del nostro essere cristiani: il dialogo e l'annuncio. Come tutti noi sappiamo, l'una non esclude l'altra ma, come ci dice Papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris Missio*: "Il dialogo in-

terreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa” (RM, 55). In tal modo tutti noi, in quanto discepoli di Gesù inviati in questo mondo, siamo chiamati ad annunciare il Vangelo della salvezza e al contempo siamo invitati ad incontrare con sincerità di cuore ed apertura evangelica tutti coloro che per diversi motivi non condividono la nostra fede.

I. La realtà del pluralismo religioso

Non mi soffermerò a lungo su questo punto, ma ritengo che sia una premessa necessaria per comprendere meglio in quale contesto siamo chiamati ad annunciare il Vangelo e a dialogare con gli altri. È fuor di dubbio, e voi lo sapete anche meglio di me, che la situazione storica in cui viviamo oggi è fortemente segnata dalla presenza nella nostra società di genti diverse, provenienti da vari paesi e appartenenti a culture e religioni differenti dalla nostra. Il mondo non si può più vedere come se fosse diviso in blocchi. Sappiamo che il fenomeno migratorio ha suscitato profondi mutamenti nella nostra società. La globalizzazione, l'interdipendenza, la facilità delle comunicazioni e degli scambi sono tutti fattori che hanno contribuito a rendere le nazioni europee, e tra esse l'Italia, delle società pluraliste.

Quest'orizzonte pluralista che si è affermato negli ultimi decenni è un dato di fatto di fronte al quale non si può tornare indietro. È evidente che tutti questi cambiamenti pongono dei problemi alla nostra società. Sappiamo che, se da un lato, non è facile e immediata l'integrazione di persone che provengono da culture e da situazioni tanto diverse dalla nostra, dall'altro la presenza degli immigrati suscita spesso dei risentimenti che possono anche sfociare in razzismo e violenza. Purtroppo la situazione internazionale, in special modo dopo l'11 settembre 2001, non rende certo facile la strada della convivenza e del dialogo.

Per noi credenti la risposta di fronte a tutto questo non può essere né chiudere gli occhi né rifiutarsi di aiutare chi è nel bisogno, di incontrare chi è diverso e con la sua diversità ci pone domande e sfide.

La Chiesa italiana grazie alla sua storia, alla sua presenza, alla sua organizzazione è certamente in grado di dare il suo contributo perché si possa vivere in una società che sia giusta per tutti e che sappia accogliere con intelligenza e lungimiranza coloro che bussano alle porte dell'Italia.

Partendo da queste brevi riflessioni cercherò di delineare quale sia il rapporto tra il dialogo e l'annuncio nella missione della Chiesa in una società pluralista. Vorrei quindi iniziare parlando di quale sia l'atteggiamento della Chiesa di fronte al pluralismo religioso tra libertà di coscienza e conversione.

Qual è l'atteggiamento della Chiesa verso tale pluralismo? Possiamo dire, senza dubbio, che l'atteggiamento è cambiato dal Vaticano II e che la Chiesa vede in maniera molto più positiva le religioni. Ricordiamo i documenti del Concilio. La *Dignitatis Humanae* che riconosce il diritto alla libertà religiosa come uno dei diritti fondamentali dell'uomo; la *Nostra Aetate* che parla della stima e del rispetto dovuti ai credenti a motivo dei valori delle diverse tradizioni religiose; e forse soprattutto la *Lumen Gentium* che caratterizza la Chiesa come sacramento, cioè segno e strumento, dell'unione con Dio e dell'unità tra gli uomini.

La Chiesa si pone quindi in dialogo con altri cristiani e con altri credenti, con quelli segnati dall'ateismo o dall'indifferentismo. Nella già citata *Redemptoris Missio*, Papa Giovanni Paolo II precisa che il dialogo ha propri metodi e finalità. Non deve cercare altrove la propria giustificazione. È un'attività a sè stante anche se, non può mai prendere il posto dell'annuncio esplicito del nome di Gesù, unico Mediatore e Salvatore.

L'atteggiamento più aperto della Chiesa, il suo rispetto per la libertà umana in campo religioso e la sua lotta affinché il diritto alla libertà religiosa sia riconosciuto e applicato, possono indurre alcuni ad elevare a sistema il pluralismo religioso. Cioè non viene più considerato come un fatto, ma proposto come un ideale. Conseguentemente si loderà la creatività in campo religioso e si accoglieranno tutte le forme di espressione religiosa.

Tale frammentarietà è una caratteristica del nostro tempo, cosiddetto post-moderno, dove i sistemi globali sono visti con grande sospetto. Non si accetta più una religione con tutte le sue esigenze; l'uomo si fabbrica una religione a sua misura.

La Chiesa non accetta una tale visione delle cose. Non spetta all'uomo farsi un suo Dio secondo il proprio desiderio. È Dio che ha fatto l'uomo per sè, affinché possa partecipare alla sua vita divina. Ha tanto amato l'uomo che ha dato suo Figlio per la salvezza dell'umanità. Incarnandosi il Figlio di Dio si è unito, in modo misterioso, ad ogni membro della famiglia umana. Così si crea in Cristo una solidarietà nella salvezza; la sua passione, morte e resurrezione aprono un passaggio alla vita; e lo Spirito Santo offre a ciascuno la possibilità di associarsi al mistero pasquale. Questi insegnamenti della tradizione cristiana, ribaditi con grande chiarezza dal Concilio Vaticano II, specialmente nella *Gaudium et Spes* n. 22; fanno sì che il cristianesimo non possa essere considerato una religione tra le tante, una via di salvezza fra molte. Unico è Dio, fonte e fine di ogni cosa. Unico è il Mediatore, Gesù Cristo, Salvatore e Signore. E la Chiesa è il "sacramento universale di salvezza" (LG 48), cioè segno e strumento dell'unione con Dio e della comunione fra gli uomini (LG 1). La Chiesa, entrando in dialogo, non può dimenticare la propria identità. Sono queste le verità fondamentali che la dichiarazione *Dominus Jesus* ha voluto ricordare.

“Che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza, né impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità alla sua coscienza privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata” (*Dignitatis Humanae*, 2). Così con molta nettezza si pronuncia il Concilio Vaticano II. In che cosa consiste propriamente il diritto alla libertà religiosa? In un “diritto naturale della persona umana alla libertà civile, cioè all’immunità da coercizione esteriore, entro giusti limiti, in materia religiosa, da parte del potere politico” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, § 2108).

Vorrei qui aiutare la nostra riflessione con le parole di una persona a noi nota che è il compianto Mons. Clemente Riva che, introducendo il lettore ad una lettura della *Dignitatis Humanae*, osservava come la dichiarazione conciliare costituisse “un contributo dei più seri alla coesistenza, o meglio alla convivenza degli uomini e dei popoli di questo mondo”. Ed aggiungeva: “Essa rappresenta una testimonianza sincera della Chiesa cattolica di coerente esemplarità nell’attuazione di quel mandato divino di annunciare agli uomini il messaggio cristiano di salvezza e di pace su questa terra. Vi è un rispetto dell’uomo, in ogni suo momento, essenziale all’insegnamento evangelico e richiesto profondamente dalla dottrina cristiana”. (J. HAMER-C. RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II*, Lac, Torino - Leumann 1967).

Proseguendo il pensiero di Mons. Riva vorrei dire che, proclamando il diritto alla libertà religiosa, la Chiesa non solo dà testimonianza del suo rispetto per l’uomo, ma attua il proprio specifico dovere di annunciare agli uomini il messaggio cristiano. Per il credente il riconoscimento che la libertà religiosa e di coscienza sono un valore altissimo è una conquista irrinunciabile, perché si fonda sulla piena e matura consapevolezza dell’universale paternità di Dio.

Ogni essere umano, o gruppo di persone, ha il diritto alla libertà di culto e di religione, compreso il diritto ad avere un luogo di culto e a proporre la propria religione agli altri (cf. *DH*, 2). Le minoranze religiose non perdono questo diritto solo perché la loro religione non è quella della maggioranza del paese. Non voglio qui entrare in merito al dibattito, tanto vivo in Italia, sulle richieste di intese con lo Stato da parte di vari gruppi religiosi come i musulmani, i buddisti o altre denominazioni. Ricordo solo che se è giusto reclamare il diritto a professare la propria religione vi sono anche dei doveri verso lo Stato di cui si deve tenere conto.

Accettare il principio della libertà religiosa nella teoria e nella pratica è necessario per la giustizia, la collaborazione interreligiosa, la pace sociale e l’armonia fra popoli.

Vorrei qui dire una parola sul tema della reciprocità. Forse il termine, mutuato dal commercio e dai negoziati politici, non è il mi-

gliore, ma indica un'esigenza nei rapporti interreligiosi. Si tratta di un tema delicato da proporre e da affrontare. Non mancano tuttavia le occasioni nel campo del dialogo interreligioso di discutere di questo tema. Come cristiani siamo invitati ad accogliere e sostenere i fedeli di altre religioni perché possano liberamente professare la loro fede nel nostro paese e, allo stesso tempo, siamo chiamati ad invocare lo stesso diritto per i nostri confratelli che si trovano in situazioni di minoranza. Desidero ricordare alcune parole che Papa Giovanni Paolo II ha pronunciato in occasione dell'inaugurazione della moschea di Roma, il 21 giugno 1995: "È significativo che a Roma, centro della cristianità e sede del Successore di Pietro, i musulmani abbiano un loro proprio luogo di culto nel pieno rispetto della loro libertà di coscienza...auspicio vivamente che ai cristiani e a tutti i credenti sia riconosciuto in ogni angolo della terra il diritto ad esprimere liberamente la propria fede" (in *Attività della Santa Sede*, 1995).

Mi soffermo brevemente a sottolineare che riconoscere la libertà di coscienza ai singoli e alle comunità vuol dire anche acquisire gli strumenti necessari per operare un discernimento. Mi riferisco in particolare alla problematica posta dai nuovi movimenti religiosi o sette. Come sappiamo pongono non pochi problemi alle nostre comunità e rappresentano una realtà in costante movimento e mutamento. È necessario distinguere, fra la varietà di proposte religiose, le religioni ben radicate e la più fluida religiosità di nuovi movimenti o della corrente New Age.

Vorrei attirare l'attenzione su un altro tema che emerge da una situazione di pluralismo religioso come è quella dell'Italia e dall'incontro con credenti di altre religioni che è la ricerca della verità. Non si può oggi, in nome del pluralismo anche legittimo che si vive nella società, eludere l'interrogativo sulla verità di un cammino religioso. Per questo il Concilio Vaticano II all'inizio del decreto sulla libertà religiosa dichiara: "Tutti gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa, ed accoglierla dopo averla conosciuta e aderirvi...In conseguenza della loro dignità di persone...tutti gli uomini sono stimolati per natura e vincolati da un obbligo morale a cercare la verità religiosa. Sono anche tenuti ad aderire alla verità conosciuta, e regolare tutta la loro vita conforme alle esigenze della verità...La verità tuttavia deve essere cercata in maniera conforme alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale. Tale ricerca deve essere libera..." (*DH*, nn. 1.2.3).

Di fronte a questa realtà complessa e diversificata si pone per noi cristiani la questione fondamentale dell'annuncio e del dialogo.

Il dialogo è un incontro tra credenti per “camminare insieme alla ricerca della verità e per collaborare ad opere di interesse comune” come si legge nel documento *Dialogo e Missione*, pubblicato dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso nel 1984 (DM 13). Si deve notare l’idea del cammino, cogliendone tutto il dinamismo. Il dialogo non è animato da uno spirito lassista, non è l’accettazione di un apartheid spirituale, di una semplice “coesistenza pacifica”. Si tratta piuttosto di un viaggio di reciproca scoperta, o meglio di un comune pellegrinaggio. Si potrebbe dire che il suo fine sia la conversione nel senso biblico del termine: “il ritorno di un cuore umile e contrito a Dio, con il desiderio di sottometterGli più pienamente la propria vita” (DM 37). Ce lo spiega Giovanni Paolo II. Nel dialogo, dice, “non ci deve essere nessuna abdicazione nè irenismo, ma la testimonianza reciproca per un comune progresso, per il superamento di pregiudizi, intolleranze e malintesi. Il dialogo tende alla purificazione e conversione che, se perseguita con docilità allo Spirito, sarà spiritualmente fruttuosa” (RM 56).

Per essere più concreto sulle possibilità del dialogo interreligioso vorrei portare alcuni esempi seguendo le quattro forme in cui si usa distinguere il dialogo: dialogo di vita, dialogo di collaborazione, dialogo formale o teologico, dialogo dell’esperienza religiosa.

Con **dialogo di vita** si intende uno sforzo vero per conoscere il fratello di un’altra religione, un’apertura di cuore che mi permetta di dividerne gioie e sofferenze, che mi spinge a dare e a ricevere, ossia, indica una volontà di comunione malgrado la diversità di credenze. Tale atteggiamento può esprimersi in diversi modi: con gli auguri in occasione di una festività (per questo è necessario sapere quando è la festa!); nelle visite reciproche; nei semplici gesti di amicizia, di solidarietà.

Alcuni diranno che questo non è dialogo. È vero che qui intendiamo il vocabolo in un senso più ampio. Ma è altrettanto vero che la forma di incontro che chiamiamo ‘dialogo di vita’ si contrappone all’apartheid, al lassismo, alla ghettizzazione, al disprezzo e alla discriminazione religiosa. Se qualcuno domanda quale sia il valore di tale dialogo, direi che è un’espressione della carità secondo l’insegnamento di Gesù nella parabola del Buon Samaritano.

E se lo scopo del dialogo di vita è vivere insieme in armonia e pace, ricordiamoci che la pace è un aspetto del Regno di Dio che desideriamo realizzare già su questa terra.

Prima di passare al dialogo di collaborazione, vorrei accennare ad una forma molto speciale del dialogo di vita. Mi riferisco ai matrimoni misti, tema sul quale la Commissione per l’Ecumenismo e il Dialogo della CEI ha ampiamente riflettuto. Non vorrei

essere frainteso. Non sono qui per promuovere matrimoni tra persone di diverse religioni. Credo che la differenza di fede possa suscitare dei problemi e creare delle tensioni in più in una relazione che non è mai semplice. Ci sono casi di fallimento, ma ci sono anche dei successi. Se ne parlo, è soltanto per incoraggiare i pastori ad un'attenzione pastorale che esige un grande rispetto e molta delicatezza. Non è solo questione di decidere se raccomandare o no la richiesta della dispensa canonica; non è solo questione della celebrazione del matrimonio; si tratta anche di dare un sostegno alle coppie miste, forse mettendole in contatto con altre coppie di questo genere.

La convivenza ed il buon vicinato includono l'idea di aiuto vicendevole, di piccoli servizi reciproci: interessarsi di un malato o di una persona anziana, accompagnare qualcuno dal medico o all'ospedale, occuparsi dei bambini, e così via. Quando l'aiuto diviene più organizzato possiamo parlare di **dialogo delle opere**.

Tale forma di dialogo può essere praticata a livello locale, azioni di quartiere o di paese, o ad un livello più vasto, attraverso organizzazioni nazionali o internazionali. Vorrei qui citare un paragrafo del documento **Dialogo e annuncio**: "È necessario inoltre sottolineare l'importanza del dialogo per ciò che riguarda lo sviluppo integrale, la giustizia sociale e la liberazione umana. Le Chiese locali, quali testimoni di Gesù Cristo, sono chiamate a impegnarsi in questo campo in modo disinteressato e imparziale. È necessario che lottino a favore dei diritti dell'uomo, che proclamino le esigenze della giustizia, e che denuncino le ingiustizie non solo quando ne sono vittima i propri membri, ma indipendentemente dall'appartenenza religiosa delle vittime. È necessario anche che tutti si associno per cercare di risolvere i grandi problemi che la società e il mondo devono affrontare, e per promuovere l'educazione a favore della giustizia e della pace" (DA 44).

Vanno sottolineate le parole "che tutti si associno". Non si tratta qui soltanto dell'azione della Chiesa, per esempio dei vari uffici della Caritas che fanno un magnifico lavoro di assistenza a tutti quelli che hanno bisogno senza badare all'appartenenza religiosa. Non è soltanto agire *in favore* di persone di altre religioni ma agire *con* loro. Ciò suppone un vero dialogo perchè prima di impegnarsi in un progetto comune, condividendo le responsabilità anche finanziarie, si deve costruire un rapporto di fiducia.

Pur con più difficoltà esiste anche il *dialogo teologico*. Non credo che questa forma di dialogo sia molto sviluppata in Italia. Possiamo però ricordare l'accordo accademico tra le Università dell'Ankara e la Pontificia Università Gregoriana e quello tra l'Università al-Zaytouna di Tunisi con la P.U. Gregoriana e il PISAI. Lo scambio inter-universitario è una via del dialogo da esplorare e da potenziare.

Ancora una volta è necessario chiarire lo scopo di tali scambi. Non è un lavoro ecumenico che mira ad un accordo perfetto, per dire che si ha la stessa fede anche se espressa in modi diversi nelle nostre rispettive tradizioni. Mi sembra che il fine che si persegue sia più modesto. Si tratta meno dell'accordo sulle credenze che della chiarezza a loro riguardo. È facile che ci siano dei fraintendimenti perchè i termini, ad esempio "rivelazione", "salvezza", "unità" non hanno un identico significato. Ci vogliono molta pazienza ed apertura di cuore per poter confrontare le rispettive credenze senza scendere in polemiche. Il dialogo teologico può essere fruttuoso se basato sull'ascolto dello Spirito Santo e sulla fede nell'azione dello Spirito nelle tradizioni religiose.

L'ascolto. È un elemento essenziale del dialogo, altrimenti si perviene unicamente ad un succedersi di monologhi. Nella quarta forma di dialogo, quello dell'esperienza religiosa, la presenza, il silenzio, l'ascolto sono più importanti delle parole. Esiste un fruttuoso dialogo tra monaci cristiani e buddisti, nel quale, sperimentando dall'interno la vita monastica dell'altra tradizione, se ne possono apprezzare le affinità e le diversità. Siccome in Italia le fondazioni buddiste sono in aumento, si potrebbero sviluppare i contatti con loro. Ciò sarebbe occasione per testimoniare, anche davanti a quei cristiani attirati dal buddismo, le ricchezze della tradizione contemplativa cristiana.

Nel contesto del dialogo dell'esperienza religiosa, si possono includere gli incontri di preghiera. Qui vorrei soltanto sottolineare la necessità di un dialogo preparatorio per ogni incontro organizzato con credenti di altre religioni. Possiamo qui applicare il detto "Lex orandi lex credendi". È una mancanza di rispetto sottoporre ad altri credenti formule di preghiere e gesti che potrebbero essere in contrasto con la loro fede. La prudenza è di regola, ma ciò non impedisce uno spirito di iniziativa.

Scrivono Giovanni Paolo II nella *Redemptoris missio*: "Tutti i fedeli e le comunità cristiane sono chiamati a praticare il dialogo, anche se non nello stesso grado e forma" (RM 57). Sottolineo questa affermazione perchè talvolta si crede che il dialogo interreligioso sia una missione riservata agli specialisti. Se ci vuole una certa preparazione per partecipare al dialogo teologico, le altre forme di dialogo sono accessibili a tutti secondo le attitudini di ciascuno e le varie circostanze. In particolare nessuno dovrebbe sentirsi escluso dal dialogo di vita.

Annuncio. Vorrei esaminare con voi quanto detto in questo documento sul rapporto fra queste due dimensioni della missione evangelizzatrice della Chiesa.

Il termine *annuncio* è inteso nel senso di comunicare il messaggio evangelico. Comprende, comunque, un invito alla fede in Gesù Cristo e ad entrare tramite il battesimo nella Chiesa (cf DA, 10). Ciò porta a notare il duplice significato di *conversione*: come un cambiamento di cuore, o un movimento generale verso Dio, o come un cambiamento di appartenenza religiosa, in particolare il muoversi per abbracciare la fede cristiana (cf. DA, 11). Questa distinzione è di importanza capitale. Il dialogo interreligioso intende la conversione nel primo significato, sebbene riconosca che possa avere luogo anche un cambiamento di appartenenza e il diritto dell'individuo a cambiare religione sia difeso con forza come parte integrale della libertà religiosa.

Il documento sottolinea con vigore che l'unica via di salvezza è in Gesù Cristo. Rimane aperta la questione di come coloro che non conoscono Gesù Cristo possano partecipare al mistero di salvezza, sebbene venga suggerito che ciò potrà essere attraverso "la pratica sincera di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e nel seguire i dettami delle loro coscienze" (DA, 29).

Sulla natura e sulle forme del dialogo interreligioso ho già parlato diffusamente in precedenza. Mi soffermo solo per sottolineare che "l'impegno della Chiesa a dialogare non è meramente antropologico ma primariamente teologico" (DA, 38). Infatti, come già osservato, il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa.

L'importanza dell'annuncio evangelico viene sottolineato nonostante i vari ostacoli che si possono incontrare sia dovuti ai cristiani stessi o a cause esterne. Il dialogo da parte dei cristiani comprende la testimonianza a Cristo mentre l'annuncio è necessario che sia dialogico.

Se Dio vuole la salvezza di tutti, allora sicuramente Dio provvederà i mezzi per questa salvezza. Di conseguenza coloro che non per loro colpa non possono accettare esplicitamente Gesù come Signore e Salvatore devono essere in grado di entrare nel Mistero Pasquale che è la via della salvezza. L'annuncio sarà appropriato ed efficace se lo Spirito apre i cuori alla Buona Novella. Il dialogo svilupperà l'attenzione verso quegli elementi delle diverse tradizioni religiose che possono contribuire alla partecipazione esistenziale al Mistero Pasquale, e perciò sarà un vero dialogo di salvezza.

L'annuncio di Gesù Cristo quale unico Signore e Salvatore di tutta l'umanità è il punto più alto, l'apice dell'evangelizzazione. Gesù ha mandato la sua Chiesa con un chiaro mandato: "Andate dunque ed ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome

del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato” (Mt 28, 19-20).

Nel documento conciliare *Nostra Aetate*, che mostra rispetto e stima verso le altre religioni, si afferma inequivocabilmente che la Chiesa: “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 trovano la pienezza della vita religiosa e nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose” (NA, 2).

Possiamo allora dire che dialogo e annuncio, sebbene non allo stesso livello, sono entrambi elementi della missione evangelizzatrice della Chiesa. Si completano l’uno con l’altro. Il dialogo promuove una migliore conoscenza e comunicazione fra persone di diverse appartenenze religiose. Con il dialogo possiamo anche apprendere come meglio presentare Cristo e il cristianesimo a persone di altre religioni e culture. Il dialogo interreligioso incoraggia relazioni amichevoli fra credenti di diverse religioni e può aiutare ad eliminare, quantomeno a ridurre, pregiudizi, esclusivismi ed intolleranze. Tutto ciò va anche a favore dell’annuncio.

7. Conclusione

Spero che le mie parole possano essere state un contributo, anche se parziale, alla riflessione che state conducendo.

Siamo consapevoli che il cammino che abbiamo da percorrere non è privo di difficoltà. Il momento storico che stiamo vivendo alle volte ci può fare dubitare dell’efficacia e dell’utilità del dialogo interreligioso. Io credo che sia invece sempre più necessario percorrere la strada del dialogo che alle volte è veramente l’unica che si può praticare.

Voglio concludere richiamando alla memoria la Giornata di Preghiera per la Pace che abbiamo vissuto insieme lo scorso 24 gennaio ad Assisi e per la cui preparazione è stata fondamentale la collaborazione della Chiesa italiana.

Al termine della Giornata alcuni rappresentanti di diverse religioni hanno letto un impegno comune per la pace. Ne cito uno che può forse servirci come motivazione del nostro impegno nel dialogo: “Noi ci impegniamo a dialogare, con sincerità e pazienza, non considerando quanto ci differenzia come un muro invalicabile, ma, al contrario, riconoscendo che il confronto con l’altrui diversità può diventare occasione di migliore comprensione reciproca”.



Quarta Relazione.

Lo stato del dialogo con le due religioni monoteiste di origine abramitica: ebraismo e islam

P. THOMAS MICHEL, SJ

Il dialogo
con l'Islam

Lo scopo del mio intervento è spiegare lo stato del dialogo con le due religioni monoteiste di origine abramitica, cioè l'islam e l'ebraismo.

Prima parlo dell'islam, perché la maggior parte della mia esperienza è con i musulmani. In quest'ultimo anno, dopo l'attacco terroristico in America a settembre dell'anno scorso, ci sono state più iniziative di dialogo di prima. I cristiani si rendono conto di non conoscere molto dell'islam, anche perché, secondo l'informazione che riceviamo, spesso l'islam è presentato come una religione violenta, xenofobica, che non vuole vivere insieme con gli altri, che vuol dominare. L'attacco di settembre scorso voleva rafforzare molti pregiudizi che i cristiani hanno verso l'islam.

Allo stesso tempo, abbiamo molte iniziative dalla parte dei musulmani che non vogliono nessuna guerra tra l'occidente e il mondo islamico. Inoltre, non desiderano assolutamente finire marginalizzati nella comunità internazionale: isolati a livello diplomatico, in seno alle Nazioni Unite, o nel commercio, a livello accademico. I musulmani non vogliono vedere questo.

In tutti questi incontri si può registrare un discorso molto più franco, molto più sincero che prima. Sono coinvolto nel dialogo con i musulmani da trent'anni e ho visto che nel passato spesso abbiamo evitato le vere questioni che ci dividono.

Ma in quest'ultimo anno ci siamo parlati molto di più delle cose serie e con una franchezza che non avevo mai visto prima.

Una questione molto importante è quella relativa alla violenza. Che atteggiamento abbiamo, come persone di fede, verso la violenza? Che cos'è il terrorismo? Se diciamo che il terrorismo è la violenza contro innocenti civili per motivi politici, allora questa questione diviene una sfida molto forte non solo ai musulmani, ma anche ai nostri cristiani.

Se noi vogliamo parlare degli attentatori suicidi in Palestina, i musulmani vogliono parlare delle stragi della Bosnia, del Kosovo e della Cecenia.

Se noi vogliamo parlare del terrorismo alle torri gemelle, loro vogliono parlare del bombardamento dell'Afghanistan che ha ucciso innocenti civili, forse il doppio di quelli uccisi a New York: si parla di tremila a New York e di seimila in Afghanistan. Se ci sarà una guerra contro l'Iraq, sicuramente molti innocenti civili moriranno.

Tutto questo è una sfida per noi tutti. Perciò sono contento di vedere, in questi ultimi mesi, come la gerarchia cattolica stia parlando in modo forte su questi problemi.

Il dialogo arriva a una nuova maturità quando arriviamo a parlare delle cose difficili. Nel marzo scorso in Arabia Saudita, a Riad. Due anni fa sarebbe stato impensabile che i sauditi chiedessero a un prete cattolico di parlare pubblicamente in Arabia Saudita; ma non c'ero solo io lì. C'erano gli intellettuali egiziani di sinistra (da molto tempo i loro libri sono stati vietati in Arabia Saudita). C'era un gruppo di donne saudite ben preparate che hanno parlato in modo molto esplicito delle loro preoccupazioni. C'era anche una delegazione iraniana, sciita, che ha offerto la sua interpretazione dell'islam post moderna in contrasto con quella tradizionalista saudita. Ma quello che mi ha colpito di più durante quella riunione è stato un professore saudita all'università di Gedda. Mi ha chiesto: "Puoi dirci che cosa noi musulmani dobbiamo fare perché il mondo cristiano e l'Occidente non ci guardino come nemici?". Una richiesta sincera. Voleva sapere: che cosa dobbiamo fare? Abbiamo discusso su questo ed è stato importante.

C'è poi il dialogo a livello morale che è molto cresciuto in questi ultimi anni. Nella metà degli anni '90 ci fu quella riunione al Cairo, organizzata dalle Nazioni Unite, sui diritti e i metodi di riproduzione, sulla popolazione e lo sviluppo. A quel tempo lavoravo al Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e ricordo che il Papa chiamò il Cardinal Arinze per incoraggiarlo a lavorare su questi temi assieme ai musulmani. Così abbiamo invitato rappresentanti delle organizzazioni islamiche più importanti e abbiamo studiato dai rispettivi punti di vista il documento del Cairo. Abbiamo chiarito l'un l'altro le nostre posizioni e poi abbiamo informato del lavoro svolto altri cristiani e musulmani. Il giorno dopo, con mia grande sorpresa su *La Repubblica* e su *Il Corriere della sera* ho visto articoli con titoli molto simili: "cattolici fondamentalisti e musulmani fondamentalisti attaccano la dichiarazione del Cairo"!

Si stravolgeva quello che, a mio modo di vedere, è quello che tutti le persone consapevoli dovrebbero fare: c'è un documento e dobbiamo studiarlo e se possiamo studiarlo in modo interreligioso è anche meglio.

Ho visto un grande cambiamento in questi ultimi quindici-vent'anni. Io lavoravo nel Pontificio Consiglio per il dialogo nel 1986, quando abbiamo preparato la prima giornata di preghiera ad Assisi e posso dire che è allora fu molto difficile trovare dei musulmani. Alla fine ne abbiamo con noi ad Assisi tre solamente. Era una cosa nuova e molti musulmani avevano paura di essere strumentalizzati dalla Chiesa. Forse avevano paura di essere presenti ad Assisi e che il Papa avesse predicato loro di diventare cristiani o cose del genere. Probabilmente avevano paura anche dei loro correligionari. Se loro andavano ad Assisi, al ritorno nel loro Paese non sarebbero stati ben accolti. Invece quest'anno, quando il Papa ha chiamato la terza la giornata di preghiera a gennaio, si è dovuto limitare il numero dei musulmani, perché tanti musulmani volevano venire!

Alla fine erano presenti cinquantacinque musulmani: Ho partecipato alla preghiera dei musulmani e alla fine il mufti di Bosnia ha detto: "prima di terminare, desidero dire una cosa". Ha parlato per dieci minuti, dicendo: "non pensate che voi siete venuti qua solo per vedere Roma e Assisi. Il dialogo è una cosa essenziale per noi tutti. È una cosa seria e tutti voi dovete essere coinvolti veramente". Era un clima molto diverso da quello che si poteva vivere nel 1986.

In quest'ultimo anno, parliamo molto della violenza e delle connessioni tra religione e violenza. Dobbiamo farlo, perché è la questione del momento. Ma sarebbe una cosa molto pericolosa limitarci a questo tema; infatti abbiamo molte altre cose di cui parlare con i musulmani e non dobbiamo lasciare che i giornalisti e i politici si immischino nelle nostre discussioni. C'è una questione fondamentale che ci sta dinanzi ed è il rinnovamento spirituale del mondo moderno. Questa è la questione centrale. I musulmani ne avvertono anche loro l'importanza e su questo terreno il loro contributo può essere ricco.

Noi moderni o noi occidentali abbiamo creato una cultura senza Dio, non solo a livello delle decisioni in campo politico, economico e sociale, ma anche nelle telenovelas, nei film: gli attori qui fanno tutte le cose che gli uomini fanno, ma non pregano. C'è tutto quello che esiste in questo mondo, ma non c'è Dio. È lo stesso per la televisione. Anche qui ci sono tutte le esperienze umane: amore, paura e solitudine. Tutto, tutto, ma non c'è Dio, non c'è un Dio che è presente nella nostra vita per aiutarci ad affrontare tutti questi problemi che incontriamo nel nostro cammino. Per certi versi, dobbiamo ringraziare i musulmani, perché hanno fatto entrare Dio nella riflessione e nel discorso pubblico occidentale. Forse non siamo sempre d'accordo con le loro conclusioni, ma è innegabile che siano loro che parlano della possibilità di posti per pregare al lavoro, che parlano del velo (cioè un costume in accordo con la fede religiosa), che parlano dell'istruzione religiosa nelle scuole.

L'islam è forte perché ha simboli e atti simbolici che ancora hanno molto significato per i suoi seguaci. Forse quello più forte è il digiuno del Ramadan. Lo sforzo di osservare tutti insieme un digiuno rigoroso (niente da mangiare, niente da bere, dall'alba fino al tramonto) che si conclude con la preghiera comune la sera, è una pratica molto coinvolgente. Così, come arrivare a rinnovare a livello spirituale il nostro mondo moderno è molto più importante che discutere solo di violenza e di terrorismo. A volte siamo troppo timidi nel dialogo e anche i musulmani lo sono. Timidi non solo nel senso che abbiamo paura di parlare delle cose difficili, ma anche timidi nel pensare che cosa possiamo fare insieme. Io sogno di dar vita ad una scuola di pace e di tolleranza islamico-cristiana nei luoghi di conflitto, come Sarajevo o Beirut. Lì si deve dare una testimonianza comune: quelli che credono in Dio devono vivere insieme. È un sogno che si può realizzare e di cui il mondo ha bisogno. Così l'ho suggerito a quel professore saudita che voleva sapere che cosa possiamo fare: un istituto interreligioso per lo studio della pace.

Nel mondo islamico ci sono pochi istituti per lo studio della pace. Nel mondo cristiano ce ne sono di più, soprattutto tra quelle Chiese che tradizionalmente sono molto coinvolte su questo tema, come i mennoniti e i quaccheri. Nelle nostre Università cattoliche gli istituti per la pace sono pochi. Così ho suggerito al Pontificio consiglio per il dialogo che forse ci dovrebbe essere un'Accademia pontificia per la pace, come adesso abbiamo la pontificia accademia per le scienze e per le scienze umane.

Spesso siamo troppo timidi. Ma il dialogo non deve essere una cosa d'élite, solo per i professori, solo per i capi religiosi, ma deve coinvolgere le persone normali. Noi cristiani, a questo livello, abbiamo due "luoghi" importanti per questo: la parrocchia e la scuola. Dobbiamo fare molto di più nella parrocchia e nella scuola. La scorsa estate sono stato in quattro diocesi della Malesia. Non sono stato nelle scuole o nelle università, ma nelle parrocchie e abbiamo lavorato molto a questo livello. In diversi Paesi dell'Asia abbiamo programmi comuni con i musulmani per sviluppare un curriculum di studi per la pace che possiamo presentare alle nostre facoltà di teologia, ma anche ai loro imam e ai loro mufti.

Il dialogo con gli ebrei

Nel dialogo con gli ebrei sono quattro i punti o i campi di dialogo più importanti.

Il primo è la relazione teologica tra le due religioni: Spesso nel tempo passato gli ebrei si sono risentiti per alcune dichiarazioni della Chiesa che davano l'impressione che l'ebraismo fosse solo una preparazione alla pienezza di verità che noi cristiani troviamo in

Gesù Cristo. In questo contesto, l'ultima Dichiarazione della Commissione teologica è un passo avanti, che gli ebrei trovano accettabile. Forse è la prima Dichiarazione della Chiesa cattolica che gli ebrei hanno accettato pienamente. Nelle diocesi sarebbe importante programmare una giornata per studiare quel documento.

Un secondo aspetto riguarda la riconciliazione e la guarigione delle memorie. La questione centrale è quando il perdono è possibile e quando non lo è.

Come si può avere il perdono, come si può arrivare veramente al perdono? Quali sono gli effetti del non perdonare e del risentimento che ne consegue? Questo è un campo d'indagine da esplorare, insieme con gli ebrei.

Un terzo aspetto è il significato dello Stato d'Israele per gli ebrei e per l'ebraismo. Israele è, da meno di un secolo, un fatto nuovo nella storia ebraica e crea nuovi problemi per gli ebrei stessi e sicuramente per le nostre relazioni con loro.

Infine, il quarto campo di incontro è il pensiero ebraico post olocausto e post coloniale. È un momento del pensiero ebraico di cui noi cristiani conosciamo poco. Personalmente, non sono coinvolto in questo dialogo direttamente con gli ebrei. La mia unica esperienza è quando, dovendo organizzare degli incontri di dialogo con gli ebrei per i gesuiti, ascolto i loro discorsi.

In conclusione, volevo dire qualcosa sulla Turchia e sulle recenti elezioni politiche che ci sono state in quel Paese. Personalmente guardo con favore a questo nuovo partito che ha vinto in Turchia. Spesso noi occidentali abbiamo detto ai musulmani che dovevano favorire nei loro Paesi elezioni libere e multipartitiche. Questo processo di democratizzazione forza tutti a presentare i loro programmi, in un contesto politico misto e pluralista. Dieci anni fa, restai un po' deluso circa risultato in Algeria. Allora – per la prima volta – i musulmani islamisti entrarono nell'arena politica e vinsero le elezioni. Ma il processo elettorale fu bloccato. Adesso speriamo che in Turchia non avvenga lo stesso. Conosco personalmente alcuni dei candidati che hanno vinto con questo nuovo partito. Non sono dei fondamentalisti, sono persone ottime, di fede, non molto diverse da noi.

Questo nuovo partito si designa come un partito di ispirazione religiosa, ma non con un progetto politico. I turchi danno il loro voto a partiti come questi perché offrono un governo più efficace e più onesto, mentre i partiti laici, che hanno governato per quarant'anni in Turchia sono così corrotti che non rispondono più ai bisogni del popolo. Così conosco anche dei cristiani in Turchia che hanno sostenuto questo nuovo partito.



vinta Relazione.

Lo stato di dialogo con le religioni mistiche orientali: Induismo, Buddhismo e Taoismo.

Prof.ssa JAE-SUK LEE

Secondo la lettera Apostolica *Ecclesia in Asia*, 2, 29, la Chiesa è chiamata di dialogare con le altre religioni nella sua missione della nuova evangelizzazione all'inizio del terzo millennio del Cristianesimo. Asia non è solo oggetto di nuova evangelizzazione per motivo del suo vasto territorio dove vivono circa due terzi della popolazione mondiale, ma richiama una intensa attenzione al dialogo perché è la culla delle maggiori religioni del mondo (quali Giudaismo, Cristianesimo, Islam, Induismo) ed è il luogo di nascita di molte tradizionali spirituali, quali il Buddhismo, il Taoismo, il Confucianesimo, lo Zoroastrismo, il Giainismo, il Sikhismo e lo Shintoismo nonché di altre religioni tradizionali (Cfr. *Ecclesia in Asia*, 6) dai quali sono state plasmate la spiritualità e mentalità della gente, lo stile della loro vita, le culture e civiltà stesse dell'Asia.

Dialogando con queste diverse culture, religioni e spiritualità (orientali) e conoscendo queste religioni tradizionali asiatiche, i cristiani comprendono più profondamente il messaggio di Cristo, l'amore del Padre, l'attività dello Spirito Santo nella storia umana, e, in conseguenza, possono portare a compimento la missione ricevuta da Lui. Il dialogo promuove la conoscenza di sé e degli altri; è un arricchimento reciproco che offre a vivere in modo autenticamente cristiano ritornando alla spiritualità originaria del messaggio di Cristo nel recupero della propria identità. Max Müller, famoso storico delle religioni, ribadisce: «Chi conosce una religione, non conosce nessuna». Il dialogo interreligioso appare come elemento costitutivo della stessa fede in Gesù Cristo e della missione della Chiesa (Cfr. *Redemptoris Missio*, 55). Dio continuerà a rivelarsi mediante lo Spirito santo che porta a compimento l'opera di salvezza in forme diverse nella storia dell'umanità, anche grazie anche alle religioni e tradizioni orientali. Purché in una situazione di pluralismo religioso il dialogo potrebbe costituire talvolta una seria sfida per la fede, ci vuole una decisa formazione ad una spiritualità dialogica per saper raccogliere la sfida e sapere anche rispondere con le ragioni proprie della fede cristiana.

In questa ottica il dinamismo della mia relazione si concentra su 3 punti che sono: 1) la nuova evangelizzazione e la teologia inculturata o inter-culturata; 2) una breve presentazione delle dottrine delle religioni orientali (Induismo, Buddhismo e Taoismo) e la loro dimensione mistica; 3) lo stato del dialogo con queste tre religioni nel passato e nel momento attuale.

1. La nuova evangelizzazione e la teologia inculturata

La nuova evangelizzazione chiama in causa sempre più direttamente l'inculturazione – o meglio la dimensione inter-culturale –, in quanto la mediazione culturale è un elemento chiave dell'annuncio che riconosce il valore e la ricchezza delle altre culture come espressione della tradizione religiosa di ciascun popolo. Di fatto, lo stesso Cristianesimo trae origine dal contesto del mondo religioso del suo tempo. Il cristianesimo non è legato ad una determinata cultura, però non si può prescindere dalla cultura del popolo cui il Vangelo viene annunciato. In Asia, in linea con la teologia apofatica, si parla del «Nulla» (*Shunyata*), o meglio «si parla» in silenzio, perché le parole finiscono là dove incomincia il Mistero. Gli asiatici cercano di vivere in armonia con il Divino e umano, con il trascendente e con l'immanente. Sia nella riflessione filosofica e teologica che nelle forme di culto, essi cercano di conciliare l'apparente contraddizione tra gli opposti, per esempio Yin e Yang. Ciò potrebbe costruire un punto di partenza di presentare Gesù Cristo agli asiatici, poiché il divario tra il divino e l'umano è stato colmato dall'incarnazione, dalla morte e dalla glorificazione. In Lui l'infinito e il finito, la morte e la vita, la debolezza e la potenza, il temporale e l'eterno si sono riconciliati e il trascendente è diventato immanente. In Gesù è stata stabilita l'armonia tra i paradossi apparenti con i quali si deve confrontare l'esistenza umana¹. La teologia dell'armonia è la teologia di profonda solidarietà con il contesto asiatico, di apprezzamento delle teologie, delle religioni e culture dell'Asia, più importante per tutti i paesi dell'Asia. Tale teologia diventa capace di comunicare solo se tiene conto dei contesti storici concreti e della loro autonomia.

Per questo motivo la FABC (*Federation of Asian Bishop's Conferences*: Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche) sottolinea l'importanza e la necessità della teologia dell'armonia² in Asia.

¹ Assemblea speciale per l'Asia del Sinodo dei vescovi, *Relatio ante disceptationem* II, in *L'Osservatore Romano* (22 aprile 1998) 5.

² La nozione di armonia, sebbene non il termine stesso, è un argomento tra i principali del cristianesimo; quest'armonia è considerata come pace (*shalom*) o regno di Dio o riconciliazione (*kataallage*) di tutte le cose; inoltre comunione (*koinonia*), giustizia (*sedaka*), benedizione (*beraka*), alleanza (*berith*) rappresentano i diversi aspetti dell'armonia. Cf. *FABC Paper*, n. 75 - *Asian Christian Perspectives on Harmony*, 1996.

Tale prospettiva è strettamente legata alla cristologia, perché oggi la Chiesa ed i teologi asiatici avvertono l'urgente necessità di elaborare una cristologia inculturata, offrendo una immagine di Gesù intelligibile alla mentalità e alle culture asiatiche, come Giovanni Paolo II ribadisce in *Ecclesia in Asia*, 22. Tale progetto comporta una riscoperta del volto asiatico di Gesù, individuando dei modi nuovi attraverso i quali le culture asiatiche possano afferrare l'universale significato salvifico del mistero di Cristo e della sua Chiesa (*Ecclesia in Asia*, 20). Fin ora Gesù pur essendo nato in Asia, è rimasto in grande misura un estraneo a questo vasto continente. In seguito al colonialismo occidentale la Chiesa predicava un Cristo occidentale ed europeo, non un Cristo asiatico, che non poteva penetrare nel cuore della gente e creare un legame con la fede vissuta. Ovviamente in questa elaborazione di una cristologia asiatica va evitata una re-invenzione della figura di Gesù Cristo.

Per le sue attività di nuova evangelizzazione la Chiesa dell'Asia deve intraprendere un dialogo interreligioso autentico e vivo con le religioni orientali i quali portano in sé la grande dimensione dell'armonia non solo individuale e sociale, ma perfino cosmica³. L'armonia, in Asia, non è una idea o nozione spirituale astratta, osserva giustamente la FABC; è piuttosto una realtà, che può essere percepita e realizzata su diversi livelli: armonia in sé come integrazione personale del corpo e spirito; armonia con il cosmo; armonia con gli altri nell'accettare, rispettare e apprezzare ciascuna cultura, etica o identità religiosa; armonia nella creazione di comunità in libertà e fratellanza; alla fine armonia con Dio o l'Assoluto, percepito come ultimo orizzonte di vita⁴. Un tale dialogo si nutre profondamente dalla dimensione mistica del dialogo, toccando l'esperienza religiosa e spirituale del Induismo, Buddhismo e Taoismo.

2. a. l'Induismo (misticismo dell'onnipresenza)

L'induismo non esiste come unica corrente religiosa. Oggi gli studiosi preferiscono parlare di «religioni indiane» o «religioni indu» per indicare la varietà di religioni nate all'interno delle più svariate culture indiane. «L'induismo», etichetta impostata dall'esterno, significa in realtà un museo di religioni, e il filo conduttore at-

³ È giustamente osservato anche da Moltmann che il Confucianesimo è una religione dell'armonia sociale mentre il Taoismo antico è una religione dell'armonia naturale e il Buddhismo una religione dell'armonia interiore e spirituale (Cf. J. Moltmann, *Creating a Just Future*, SCM, London 1989, 88-89).

⁴ Cf. FABC, «A Call to Harmony», Thailand, 29 Aprile 1994, *Buddhists and Christians in Dialogue*, no. 3.2, in: Franz-Josef Eilers (ed.) «For All the People of Asia», Documents from 1992 to 1996, Vol. II, p. 151.

traverso culture e secoli diversi potrebbe essere appunto l'esuberanza della sorgente divina che si manifesta in forme innumerevoli. Nella religiosità indiana vale tutto e il suo contrario, ma generalmente vengono elencati quattro elementi comuni che costituiscono il dorso del cammino salvifico. Per gli Indù la somma felicità coincide con la salvezza come liberazione (*moksha*) dal ciclo delle rinascite (*samsara*), dovute all'ammasso del *karma*, cioè dell'attaccamento egoistico, all'interno di una norma universale e concreta (*dharma*).

Principalmente ci sono due correnti religiose riguardo alla salvezza finale. L'una, la scuola non dualistica (*advaita*), considera la salvezza come immersione nell'Assoluto (Brahman), principio supremo. L'uomo si libera dalle catene della vita fenomenica, passando ad uno stato d'essere infinito, onnipresente e immortale, e quindi la liberazione consiste in una fusione o unione totale con lo spirito cosmico. L'altra corrente considera la salvezza come liberazione dai vincoli della rinascita nell'unione amorosa con Dio senza perdere la propria identità individuale, perciò la liberazione consiste nell'eternarsi dell'esistenza personale in Dio, nell'amore e nell'unione con lui. Chiunque conosce la verità mistica della natura di Dio è liberato dalla rinascita e si unisce a Dio.

Il Brahmanesimo è la corrente più diffusa in India. Esso conta attualmente più di trecento milioni di seguaci. Il famoso poema della *Bhagavad gita* (*Il Canto del Beato*: 200 a.C.) mostra le varie vie della salvezza, per liberarsi (*moksa*) dalla reincarnazione e dal *karma*, secondo le capacità e il carattere della persona.

Queste vie di esercizi fisici e spirituali, chiamate *marga* o *yoga*, dipendono dalla visione del mondo propria ad ogni scuola. e correnti. Derivato dalla radice *yui* (litt: «mettere sotto il giogo» con il significato di «unione» o «disciplina»), si esprime l'impegno ascetico di concentrarsi su un determinato «lavoro» spirituale. In pratica si cerca di aggregare mente e corpo per ottenere una perfetta unita nel controllo fisico-mentale⁵. Mediante la concentrazione su un oggetto, passando dall'aspetto fenomenico fino a quello essenziale, l'uomo si identifica con l'oggetto stesso e raggiunge lo stato intuitivo dell'«Io spirituale», cioè la conoscenza di sé stesso nell'Assoluto. Superando tutte le facoltà mentali, l'asceta arriva allo stato puro, sereno, sperimentando pace e libertà da ogni condizionamento, realizzando la divinità inerente al Sé. Aspetti essenziali sono l'immobilità, il dominio mentale e l'unione con tutto l'essere in armonia perfetta. In questa prospettiva lo yoga, accompagnato dalla rinuncia al mondo, non solo è un semplice esercizio fisico, focalizzato sul controllo del respiro, ma è una disciplina spirituale per arrivare alla liberazione, che racchiude in se una dimensione metafisico-teologico.

⁵ Cf. *Katha Upanishad*, III, 6, 10-1.

Ci sono molteplici forme⁶ del cammino (yoga) dovuto dall'adattamento alle variazioni del carattere umano. Il *Bhagavad gita* insegna tre vie (yoga) per raggiungere la liberazione, intesa come un ritorno dell'anima all'assoluto: la via delle opere o azione (*karma-yoga*), la via dell'amore (*bhakti-yoga*), e la via della conoscenza (*jnana-yoga*).

La via delle opere (*karma yoga*) si basa sull'azione mediante la quale ci si reintegra alla Realtà suprema: l'osservazione fedele dei doveri, della legge divina e sociale, praticando i modelli di condotta specifici di ognuno secondo la propria responsabilità. È fortemente caratterizzata da un punto di vista etico: l'uomo buona tornerà a vivere in un'esistenza felice; il malvagio in un'esistenza infelice. È basata sull'auto-justificazione delle caste sociali, però apre allo stesso tempo la speranza di un miglioramento del destino nell'esistenza futura (reincarnazione) a coloro che ora sono destinati a restare nella casta di nascita e ne soffrono⁷. Nel compiere il proprio dovere, l'uomo non deve attaccarsi a nessun risultato delle proprie azioni, sia buono che cattivo, poiché altrimenti produce il karma che impedisce la liberazione dal ciclo del *samsara* e la conseguente reincarnazione. Bisogna quindi trascendere tutte le cose relative, incluso il bene e il male, per cui la via dell'opere (*karma yoga*) apre una possibilità di vita contemplativa a coloro che stanno nelle caste basse, a differenza dei bramini che si dedicano alla via della conoscenza.

La via della *Bhakti* («devozione», «amore» – letteralmente *partecipazione*) consiste nel raggiungere l'unione intimo con Dio per mezzo della devozione fedele e della fiducia in Dio, sottomissione e servizio verso la benevolenza del Dio salvatore. Nel *Bhagavad gita* si trova una forte presenza della misericordia divina che rende l'uomo partecipe al suo immenso amore nella reciprocità del dare e ricevere, cioè nel rapporto amoroso tra Dio e l'anima (in questa simbologia Dio è maschile, l'anima femminile); tuttavia l'anima attende di essere abbracciata da Dio che inizia per primo la sua azione dell'amore. Fede e amore liberano l'uomo dalla condanna alla rinascita e questa via è stata propagata dalle tradizioni visnuite e kishnaite. Durante la meditazione del *Bhakti yoga* si concentra la

⁶ Una delle queste forme è lo Yoga di *Patanjali* ossia *Ashtanga-yoga* (metodo di otto gradi), come yoga classico, il suo processo comincia dall'osservanza morale per arrivare alla meditazione suprema, passando per otto tappe: 1) le regole morali (*yama*); 2) le osservanze complementari (*niyama*); 3) le posture (*asana*); 4) Il controllo del respiro (*pranayama*); 5) il ritiro dei sensi (*pratyahara*); 6) la concentrazione mentale (*dharana*); 7) la meditazione profonda (*dhyana*); 8) il raccoglimento perfetto (*samadhi*).

⁷ La salvezza nelle *Upanishad* non è solo compiuta dalle buone opere, ma l'uomo prega alla divinità di essere salvato per misericordia: Cf. *Maitrayaniya Upanishad*, I, 4: «Salvami, perché in questo mondo io mi sento come il ranocchio nella fontana priva di acqua».

mente su un unico punto, per esempio sul Dio Vishnu, la sua bontà o le manifestazioni della sua divinità (*Krishna*). Lo scopo di questo cammino consiste nell'avvicinamento alla divinità fino alla completa fusione con essa.

La via della conoscenza (*jnana-yoga*) è una via più prestigiosa e diretta per la conoscenza di Dio. È stata elaborata nelle *Upanisad* e propagata dalle scuole del *Vedanta*. Si basa sulla retta conoscenza del rapporto tra corpo e anima e del *purusa* (Sé divino), il vero Atman. La salvezza si raggiunge con la conoscenza giusta che distingue l'anima pura (l'Atman) dal corpo materiale, realtà precaria, relativa e transitoria, separandola dalla conoscenza superficiale in quanto condizionato da tempo, spazio e dalla legge di Causa ed Effetto. Il *Bhagavad gita* insegna la ultima e piena verità che consiste nel trascendere ogni dualismo e distinzione, affermando una identità essenziale tra l'anima individuale e l'Assoluto di cui tutti sono emanazione. Ciò vuol dire che liberazione assoluta viene dalla conoscenza sia dell'Essenza (Brahman) e del Sé, sia della relazionalità di tutte le cose del mondo, vedendo tutti gli esseri nel Sé e nel Brahman⁸. La vera conoscenza viene soltanto dall'Assoluto che va al di là di tutto⁹; perciò la conoscenza non è teorica, ma comprensione intuitiva di Brahman, raggiungibile soltanto mediante l'esperienza intuitiva. La verità profonda viene concepita nell'esperienza meditativa e silenziosa dell'Essere supremo in cui si riconciliano armoniosamente tutte le differenze e si annullano i contrari. Questo cammino spirituale richiede pratiche ascetiche, essendo suo scopo il superamento di ignoranza, egoismo e delle apparenze illusorie dei fenomeni, accompagnate da intensa preparazione di purificazione¹⁰ del corpo e dello spirito. Tale suprema beatitudine non è legata solo alla meditazione, ma viene accompagnata dalla devozione amoroso e fiduciosa verso la divinità¹¹. La stessa idea si trova nei *Upanishad*, nella corrente teista, quando si parla di Brahman e Atman non solo come l'Assoluto impersonale, ma come Signore supremo del cosmo¹².

⁸ Cf. *Bhagavad gita*, IV, 35: «Conosciuto che tu abbia questo, non cadrà più in tale offuscamento, o Arjuna. Grazie a ciò, tu vedrai infatti tutti gli esseri, senza eccezione, nel sé, cioè in me».

⁹ Cf. *Brhadaranyaka Upanishad*, III, 7, 23: «come si potrebbe conoscere colui che dal quale emana la conoscenza di ogni cosa? Come, o diletto, si potrebbe conoscere il Conoscitore?». La conoscenza oggettiva del soggetto è impossibile in quanto egli è «veggenente non visto, l'Uditore che non viene udito, l'Intelligente che non viene inteso, il Conoscitore non conosciuto».

¹⁰ Cf. *Bhagavad gita*, IV, 38: «In verità non c'è in questo mondo cosa purificante quanto la conoscenza: e questa chi ha raggiunto la perfezione nello yoga la trova spontaneamente dentro se stesso, col tempo».

¹¹ Cf. *Bhagavad gita* VII, 19: «Alla fine di molte nascite, colui che possiede la conoscenza, mi raggiunge. Vasudeva – egli pensa – è il tutto. Un uomo dotato di un sé così grande, è difficile assai da trovare».

¹² Cf. *Svetasvatara Upanishad* V, 1.

La profonda dimensione mistica dell'Induismo va cercata nei testi delle Upanishad in cui si tratta dell'unione perfetta tra l'Assoluto (Brahman) e l'anima (Atman). Brahman viene considerato la potenza da cui tutto emana¹³ e in cui tutto ritorna, principio creatore e sorgente primordiale di ogni realtà. L'Assoluto è ineffabile, trascendente, senza difetti, è Uno, al di là degli dei. Si può esprimerlo solo per via negativa, «non così, non così» (*neti, neti*), ossia eliminando tutte le concezioni imperfette e dualiste, nominandolo semplicemente «Quello»¹⁴ (in sanscrito: *tat*). L'Atman non è altro che Brahman nella sua forma presente negli esseri viventi, il loro vero sé, altrettanto incomprensibile, indistruttibile, profondo, ineffabile ed eterno. Si trova non solo nel cuore dell'uomo, ma in tutti gli esseri come il fondamento di ogni sé e scintilla dell'universo in ogni fenomeno. Uomo e mondo non sono cose separate all'interno dell'Uno (Brahman); il Brahman soggettivo e Brahman oggettivo sono identiche: «*In verità, tutto questo mondo è Brahman. Con mente tranquilla, tu venerarlo come ciò da cui sei emerso, ciò in cui ri-dissolverai, ciò in cui respiri. Questo mio sé, situato nel cuore, è più piccolo di un granello di riso o di orzo... Questo mio sé, situato nel cuore, è più grande della terra, più grande dell'atmosfera... Ciò che contiene le opere. Tutti i desideri, tutti gli odori e tutti i giusti. Ciò che abbraccia tutto questo mondo... Esso è Brahman. In Esso entrerò lasciando questa terra*» (*Chandogya Upanisad* III, 14). L'Assoluto (Brahman) è «comune a tutti gli esseri»; non è altro che il proprio Sé (Atman) nella intima essenza dell'uomo.

L'unione mistica si realizza attraverso la vera conoscenza della realtà che si ottiene attraverso l'acquietamento dei sensi e controllo delle passioni¹⁵. È necessario ritirarsi dal mondo per cogliere l'esperienza interiore in cui si attua il rapporto tra l'Atman e Brahman che è cosa meravigliosa e più sottile da capire, anzi si può definirlo solo «l'incomprensibile». Il passaggio dall'particolare all'universale va cercato nella parte più profonda del cuore. In questa profondità si fonda la notte del sé individuale con la luce del Sé universale, col Brahman. Così si raggiunge lo stato dove si intravede la presenza che sostiene l'individuo e l'universo. Non c'è un Atman personale o un Brahman impersonale: il personale non ha sostanza,

¹³ Cf. *Bṛhadaranyaka Upanishad*, II, 1, 20: «Come un ragno va seguendo le sue fila, come dal fuoco sprizzano le faville, così da questo Atman tutti i sensi, tutti i mondi, tutti gli dei, tutte le creature si dipartono. Il suo nome mistico è realtà della realtà. I sensi sono realtà, l'Atman è la loro realtà».

¹⁴ Cf. Inizio della *Mahanarayana Upanishad*: «Colui nel quale tutte le cose qui, si assemblano e si disperdono, ciò su cui gli dei hanno ottenuto il loro trono, questo è Quello là, che fa, che è, che sarà; Quello nell'imperituro, il supremo firmamento!».

¹⁵ Cf. *Katha Upanishad*, I, 2, 20: «Più piccolo del piccolo, più grande del grande, l'Atman è posto nel segreto della creatura. Chi è privo di desideri, costui vede, libero da angosce, la grandezza dell'Atman per la grazia del creatore».

è solo un passaggio verso quello che le Upanisad chiamano il Grande Sé: «questo è quello: Atman è Brahman», e: «io sono Brahman: io sono quello che tu sei: ciò sei tu stesso».

A questo meraviglioso stato dell'armonia, non si può arrivare con l'insegnamento (parola), e neppure con l'intelletto né con dottrina né con l'azione sacrificale; solo chi ha l'animo purificato e superato ogni concetto nella meditazione vede la luce dentro di sé, conoscendo intuitivamente questo Dio immanente. Il Brahman, l'«io» (Atman) e tutti i fenomeni del mondo sono una cosa sola, libero da ogni legame della conoscenza sia esteriore che interiore, senza distinzione tra chi riconosce e chi è riconosciuto, come lo esprime il *Mandukya Upanishad*: «...quello che è privo di conoscenza delle cose interiore, privo di conoscenza delle cose esteriori, privo della conoscenza di entrambe. Esso non è costituito soltanto di conoscenza, non è conoscitore né non conoscitore. Esso è invisibile, inavvicinabile, inafferrabile, indefinibile, impensabile, indescrivibile, ha sempre caratteristica essenziale di dipendere soltanto da se stesso; in esso il mondo visibile si risolve, è serenità e benevolenza, è assolutamente non duale. Esso è l'Atman: esso deve essere conosciuto»¹⁶.

Un mistico induista intuisce il valore supremo dell'uomo, contemplando l'unicità dell'esistenza al di là dell'apparente molteplicità. Avendo realizzato in sé «Io (Atman) sono Brahman», non dovrà rinascere più e sarà liberato da tutti i peccati e mali¹⁷ e nella sua discendenza non nasce chi non conosce il Brahman. L'anima del mistico che ha gustato «*tat tvam asi*» (tutto questo universo sei tu), diventando Brahman stesso, si sente come il primogenito della legge cosmica; libera da ogni forma, vaga nel mondo, mangiando a sua piacere e rivestendosi di qualsiasi aspetto che vuole¹⁸.

b. Il Taoismo (il misticismo cosmico)

Il taoismo, in lingua cinese, viene definito con due termini: *Tao-Chia* (taoismo filosofico), fondato da *Lao-Tzu*, sviluppato dal *Chang-Tzu*, e *Tao-Chiao* (taoismo religioso), religione etnica e popolare costituita dai vari culti e credenze del popolo cinese. Tuttavia i due ambiti rimangono strettamente collegati. Per limiti di spazio tratteremo solo del taoismo filosofico che in sé racchiude la dimensione mistico naturale. L'obiettivo del taoismo filosofico è unicamente quello di tornare al Tao, all'origine delle cose, all'Assoluto e alla Verità ultima, oppure realizzare l'unione perfetta con Esso.

¹⁶ *Mandukya Upanishad*, VII.

¹⁷ Cf. *Bhagavad gita*, X, 3: «Colui che sa come io sia innato, senza principio, il grande Signore dei mondi, costui non offuscato tra gli uomini sarà liberato da tutti i peccati».

¹⁸ Cf. *Taittiriya Upanishad*, III, 10.

Secondo il *Tao-Te-Ching* (il Libro del *Tao* e della Virtù) il vero nome del *Tao* è trascendente ed eterno. Soltanto per indicarlo in modo convenzionale viene chiamato *Tao*, si potrebbe chiamarlo Grande¹⁹, ma in realtà ad esso non si può dare un nome²⁰ perché le parole umane connotano solo aspetti limitati e parziali. Si raggiunge il *Tao* solo per via apofatica come l'ineffabile, l'invisibile, l'inaudibile, l'inodorabile, il quale non assomiglia a nulla di convenzionale²¹. È un mistero che contiene due aspetti: il Principio e la Madre²². Quando non ha forma né nome il *Tao* è il Principio di tutto ciò che esiste ed ha esistito prima del cielo e della terra²³; invece quando ha forma e nome diventa Madre di tutto ciò che esiste, essendo *Causa prima* che dà vita alle creature, le fa crescere, le sostiene, le fa maturare instancabilmente, come una madre nutre il figlio. Tuttavia il *Tao* non si appropria di nulla, né agisce, né reca beneficio o aiuta a migliorare gli esseri senza che essi avvertano questa dipendenza: tale è l'azione del *Tao* che è la negazione della propria azione (Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 51²⁴). L'assoluto si è spossessato del *Tao* che lo rende capace di essere origine di tutto nella sua matrice del Vuoto²⁵. Ciò significa che *Tao* è il mistero supremo e l'origine comune dell'Essere e del Non-Essere²⁶. Nel suo aspetto femminile²⁷ viene paragonato all'abisso ed allo Spirito della valle (Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 6) «oscuro e tenebroso» che contiene l'essenza del mistero femminile. Essendo l'origine di tutte le cose, l'origine invisibile del mondo visibile, viene chiamato anche Creatore – ovviamente non in senso di un Dio personale²⁸ – che è presente in tutte

¹⁹ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap 25: «... Io non ne conosco il nome e come appellativo lo dico *Tao*, sforzandomi a dargli un nome lo dico Grande». Il termine *Tao* qualificato con l'aggettivo «Grande» si trova nei capp. 18, 34, e 53.

²⁰ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 32

²¹ Cf. *Tao-Te-Ching*, capp. 1, 4, 6,, 14, 15, 22, 25,35,79, e 67; *Chuang-Tzu* cap. 6.

²² *Tao* è abisso di mistero e porta mistica che ha due aspetti. Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 1: «(...) Senza nome è il principio del Cielo e della Terra, quando ha nome è la Madre delle dieci mila creature. Perciò chi sempre non ha brame ne contempla l'arcano, chi sempre ha brame ne contempla il termine (nome). Quei due hanno stessa estrazione seppure diverso nome ed insieme son detti mistero, porta di tutti gli arcani».

²³ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 1.

²⁴ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 34.

²⁵ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 11: «Il *Tao* è vuoto; nonostante l'uso non si riempie mai. Quanto è insondabile, come l'antenata dei diecimila esseri! Quanto è profonda, come permanesse sempre!...».

²⁶ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap 1: «... Il termine Non-Essere indica l'inizio del Cielo e della Terra; il termine Essere indica la madre delle diecimila cose, così, è grazie al costante alternarsi del Non-Essere e dell'Essere che si vedranno dell'uno il prodigio, dell'altro i confini. Questi due, sebbene abbiano un'origine comune, sono designati con termini diversi. Ciò che essi hanno in comune, io lo chiamo il Mistero, il Mistero supremo, la porta di tutti i prodigi».

²⁷ L'aspetto femminile del *Tao*, nel mettere in risalto la forza generativa, si trova nei capitoli 4, 6,9, 20, 25,32, 34,40, 52, 59,73,77 ecc., del *Tao-Te-Ching*.

²⁸ Cf. *Chuang-Tzu*, 6, 7, e 32.

le creature. Agisce secondo il modo della natura (ossia *corso naturale*)²⁹ e spontanea, secondo l'essere "naturale" delle cose³⁰. Nonostante la sua grandezza il Tao è semplice, senza nome, paragonabile al legno grezzo e al marmo da scolpire; è piccolo, umile e senza ambizioni, debole e morbido come l'acqua che scorre sempre verso il basso, ma benefica tutti³¹. Nel suo carattere di essenza e totalità dell'universo viene paragonato all'Uno³², e nella sua unità abbraccia tutte le cose del mondo: «Il Cielo e la Terra sono identici a un dito e le diecimila cose sono identiche a un cavallo» (Chuang-Tzu, cap 2).

L'esistenza di tutte le cose del mondo implica l'esistenza dell'Uno, per cui, quando si è raggiunto un estremo, si deve ritornare alla Sorgente che è il Tao: «Il ritorno è il movimento del Tao» (*Tao-Te-Ching*, cap. 40): dall'Essere al Non-Essere, dalla vivacità della crescita al ritorno alla tranquillità della radice, e di nuovo alla vita nuova. Così secondo legge dinamica del Tao tutto l'universo si trasforma costantemente secondo il movimento ciclico del ritorno (Cf. *Tao-Te-Ching*, cap.16). Tao trascendente ed eterno scende in questo mondo, e manifesta la sua essenza mediante la natura inerente delle cose create, chiamato *Te* (virtù): il Cielo ha la sua *virtù del Cielo*, la Terra la *virtù della Terra* e l'uomo la *virtù dell'Uomo*, ecc..Tao dimora in tutto ciò che esiste nel mondo perfino nel letame, e secondo questo punto di vista si può definire il taoismo come religione del pan-Tao-ismo ossia del pan-Te-ismo. Tao della natura umana, chiamato *Te* (virtù), non è altro che la manifestazione del Tao. Tale virtù non viene intesa dai taoisti in senso generale come una disposizione o qualità morale dell'uomo, anche se non si deve escludere la sua dimensione morale, ma piuttosto come «forza mistica» o «potenza vitale», innata a tutte le creature nel suo carattere di produrre, allevare, far crescere, maturare e nutrire (Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 51).

Tale potenza misteriosa (virtù) viene sviluppata al massimo quando l'uomo vive nel *wu-wei*, nella dinamica del Tao. Il *wu-wei* (non-azione) non significa assenza di azione o fatalismo, bensì un'attitudine di spontaneità, naturalità, flessibilità, libertà assoluta, semplicità che zampilla dal nostro essere quando agiamo con naturalezza. Non-agire può essere inteso come l'umiltà dell'uomo nei confronti del Tao, della natura, di altri uomini e di se stesso.

Con *wu-wei*, tranquillità dell'anima, l'uomo entra nell'unione perfetta con Tao, lasciando agire il Tao, «l'essere come tale (natura)», dentro di sé. Staccandosi dall'egoismo e dall'attaccamento alle

²⁹ Tao come Natura o Corso naturale appare nei capitoli 17, 23, 51, e 64 del *Tao-Te-Ching*.

³⁰ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap 25 e 34; *Chuang-Tzu*, 12.

³¹ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 8.

³² Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 39, e 42.

cose create, si lascia scorrere semplicemente il Tao dentro e fuori della propria vita: non «io» agisco, ma Tao agisce mediante il mio essere; allora la volontà dell'uomo si conforma con la volontà del Tao nel vuoto del proprio sé. Vivendo questa spiritualità del non-agire (*wu-wei*), l'uomo può ottenere tutto³³. La virtù dell'uomo, secondo Chuang-tzu, consiste nel rispettare la dignità degli altri, nel dedicare la propria vita a tutti gli esseri, e nel mantenere un'armonia perfetta aiutando gli esseri senza che questi si sentono dipendenti. In questa prospettiva, la salvezza del taoismo consiste nel portare a compimento la propria natura (virtù), conformandola al Tao³⁴, mediante un movimento di ritorno vissuto grazie al *Te* (virtù misteriosa) che richiede semplicemente di vivere secondo l'essenza e la dinamica della Realtà ultima (Tao) con semplicità, umiltà, modestia («senza nome»), tranquillità, naturalità, non-agire (*wu-wei*), ecc.. Per esempio, per conformarsi al Tao l'uomo che vive l'essenza del Tao, è simile all'acqua³⁵, caratterizzato da debolezza e morbidezza (*Tao-Te-Ching*, cap. 40), grazie alla quale può essere forte e ferrigno. Niente al mondo è più malleabile e debole dell'acqua, ma nell'avventarsi contro ciò che è duro e forte, niente può superarla; quindi, la debolezza vince la durezza. La spiritualità dell'acqua, paragonata al somma bene, insegna ad essere umile, a stare nel posto più basso possibile, quale posizione inalta l'uomo al primo posto³⁶ e lo assicura a vivere integro e a lungo nella società (Cf. *Tao-Te-Ching*, cap.22). Inoltre questa morbidezza, tenerezza e debolezza sono importanti per i taoisti nel loro cammino spirituale perché essi appartengono alla vita, mentre durezza e rigidità sono figli della morte: «Quando l'uomo vive è tenero e debole, quando muore, invece è duro e rigido. Quando le diecimila cose, le piante e gli alberi vivono sono teneri e delicati. Quando muoiono sono avvizziti e inariditi... Ciò che è duro e rigido è posto in basso; ciò che è tenero e debole è posto in alto» (*Tao-Te-Ching*, cap 76).

Come si può accogliere e sperimentare la presenza del Tao, in quanto totalmente trascende i sensi umani, come si può unire con Esso per trovare l'«io» profondo? Per ottenere la conoscenza autentica del Tao, si raccomanda che ogni persona entri nella propria interiorità a fare la propria esperienza di riflessione e di contempla-

³³ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 15: «...Coloro che mantenevano questa Via(Tao) non desideravano essere riempiti. Infatti, poiché non erano riempiti, potevano consumarsi senza essere rinnovati».

³⁴ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 29.

³⁵ Cf. *Tao-Te-Ching*, capp. 8, 43, e 40.

³⁶ Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 66: «La ragione per cui il Fiume e il mare possono essere re delle cento valli è la loro facoltà di essere più basso di esse: così possono essere re delle cento valli. Perciò se il santo desidera essere al di sopra del popolo, è necessario che si ponga al di sotto di esso con le sue parole...»; *Tao-Te-Ching*, capp. 61, 24, 39, e 72.

zione del Tao, non affidandosi troppo alle parole degli altri. Due vie indispensabili sono:

1) la via della *contemplazione*, basata sulla contemplazione del proprio mondo particolare, attraverso la quale si può conoscere gradualmente il corso naturale (Tao) del mondo universale. Partendo da se stesso, dalle cose sensibili, piccole, semplici e facili, si raggiunge gradualmente la conoscenza più completa e piena dell'universo fino a intuirne l'origine misterioso nel Tao. Tutto questo serve per arrivare alla realizzazione dell'uguaglianza delle cose e dell'unità del Tao. Il mondo visibile porta a vedere e scoprire il mistero che è Tao: vedendo un fiore o una roccia si entra nella sfera dell'unità. La contemplazione fa anche capire che le conoscenze sensibili sono relative: osservando la natura e la vita umana, ci si accorge dell'esistenza di molti fenomeni contrastanti. Ma analizzandoli attentamente, si scopre che i loro contrasti sono mutevoli e, per di più, derivati dal punto di vista oggettivo dell'uomo, mentre nella natura tali contrasti non esistono³⁷. L'opinione delle persone e i valori di questo mondo non sono quindi assoluti; sono relative in quanto confluiscono nell'unico Tao. Abbracciare l'unità non solo riguarda il livello spirituale, ma anche corporale per vivere a lungo e sano poiché sia corpo che spirito provengono dal *Ch'i* (vitalità cosmica ossia Tao); abbracciare l'unità significa non separarsi in nessun momento dal principio supremo. Se uno sa abbracciare l'Uno mettendo in risalto la tranquillità mentale, rinunciando ai piaceri dei sensi e alla bramosia del possesso (*Tao-Te-Ching*, cap 12), coltivando la propria vitalità morbida come un lattante³⁸, allora è assicurata la lunga vita. Quest'ultima non è altro che una potenzialità innata nell'uomo fin dalla sua nascita.

2) La via dell'intuizione, ossia la via della *non-conoscenza*. L'unione con il Tao in quanto profondo e misterioso, non avviene mediante la conoscenza comune che di solito si poggia sugli studi e conoscenze teoriche, ma piuttosto attraverso la via dell'eliminazione della conoscenza e dello svuotamento di sé: «*Colui che si applica allo studio aumenta ogni giorno. Colui che pratica il Tao diminuisce ogni giorno. Diminuendo sempre di più, si arriva al Non-agire (wu-wei). Non agendo, non esiste niente che non si faccia*» (*Tao-Te-Ching*, cap. 48).

Troppo sapere, troppa conoscenza accumulata come arte artificiale, contrario allo stato naturale, conducono alla rovina³⁹. Per mantenere lo stato naturale ci vuole l'arte di mantenere purezza e tranquillità. Tao abita solo là dove c'è un cuore vuoto. Secondo

³⁷ *Chuang-Tzu*, cap. 2.

³⁸ Cf. *Tao-Te-Ching*, capp. 28, 10, e 55.

³⁹ Cf. *Chuang-Tzu*, cap. 23.

Chuang-Tzu ci sono due modi⁴⁰: a) *Zuo-wang* (seduta per dimenticare). Sedersi in un posto tranquillo per diventare uno con l'Assoluto nel dimenticare tutte le norme etiche e morali della società umana, il proprio corpo, il proprio sé⁴¹. È un esercizio mentale di meditazione che libera la mente dell'uomo dall'attaccamento al mondo esterno e al proprio sé, portandolo ad una visione mistica che il suo corpo diventa come un legno secco e il suo spirito come cenere spento; b) *Shin-chai* (digiuno del cuore o purificazione dello spirito) significa sospendere le attività dei sensi, unificando l'attenzione, per raggiungere il vuoto e la tranquillità⁴² del Tao stesso. Bisogna solo ascoltare allo Ch'i (lo spirito del Tao, il Soffio) in quanto vuoto supremo. Con questi metodi si arriva a dimenticare gli affari del mondo, a distanziarsi da ogni relazione di spazio e tempo. Libero dalla condizione sociale in cui gioia, sofferenza e preoccupazioni sono legati all'attaccamento e all'affermazione di un ego, si vive la vita quotidiana con semplicità del Tao. Il vero santo evita di mettersi in mostra, passando inosservato. Per raggiungere tale condizione si deve vivere il puro dono della vita in tranquillità, allontanando tutto ciò che è artificiale e intenzionale⁴³. L'uomo che si lascia portare dalla virtù innata (Te), trascende tutto ed entra in un stato mistico.

Nel trascendere tutte le cose condizionate, con il superamento totale delle differenze e dei pregiudizi (la visione relativa), l'uomo potrebbe acquisire una libertà assoluta, diventando uomo vero e santo, privo di «io» personale (svuotamento totale), così attirando a sé gli esseri e convertendoli al bene senza che essi se ne rendono conto. Colui che arrivato a questo stato armonioso, viene chiamato nel taoismo *Zhiren*⁴⁴ (uomo perfetto), *Shengren*⁴⁵ (uomo santo),

⁴⁰ Cf. *Chuang-Tzu*, cap. 4.

⁴¹ Cf. *Chuang-Tzu*, capp. 6, 2, e 22.

⁴² Tranquillità come la caratteristiche del Tao vede: Cf. *Tao-Te-Ching*, capp. 25, 37 e 4.

⁴³ Cf. *Chuang-Tzu*, cap. 16; *Tao-Te-Ching*, cap. 47.

⁴⁴ *L'uomo sommo*, è colui che afferra l'unità essenziale delle cose fenomenali alla conseguenza estrema fino ad arrivare ad una dimensione incommensurabile, in cui può passare là dove non c'è apertura, camminare nel fuoco senza bruciarsi e si muove al di sopra di diecimila creature senza tremare. Per arrivare a questo stato, l'uomo deve conservare il suo *Ch'i* che è essenza unificante di tutto l'universo come il Tao. Afferrando questa essenza, le apparenze delle cose non lo potranno più condizionare né ostacolare. Allora potrà muoversi liberamente nell'universo e trascende tutte le cose, anche di se stesso (Cf. *Chuang-Tzu* capp. 19 e 33).

⁴⁵ *L'uomo santo*, è colui che ha il Cielo come principio, il Tao come fondamento, il Te come porta e prevede i cambiamenti. Il santo che abbraccia in sé uniti il Cielo e la Terra, beneficia tutto ciò che è sotto il cielo senza che si conosca il suo causa... l'opera non è raccolto in lui, il suo nome non viene in risalto (Cf. *Chuang-Tzu*, cap 24).

*Zhenren*⁴⁶ (uomo vero) o *Shenren*⁴⁷ (uomo spirituale o uomo divino). Ciascuno di questi uomini ideali ha il suo carattere peculiare, ma avendo raggiunto il principio del mondo, dispongono di un potere spirituale comune. Una volta acquisito la libertà assoluta di vivere nel *wu-wei*, nell'immensità della trascendenza del Tao, pongono le loro radici nel cielo e irradiano dai loro corpi la luce divina con una vibrazione energetica benefica, possiedono una visione chiara del passato, presente e futuro⁴⁸; essendo vuoti da ogni impurità, l'universo intero e la molteplicità degli esseri vi si riflettono fedelmente.

Il culmine della realizzazione di un mistico nell'unione mistica con il Tao si intravede in questi uomini divini, che hanno due qualità: una è forza, vitalità, ferinità (*Yang*); l'altra è passività, vacuità, quiete, umiltà e accoglienza (*Yin*), in armonia con lo *Yin* e lo *Yang* dell'universo. Talvolta questo ideale dell'uomo divino viene raffigurato come uomo immortale, il vero mistico. Egli ha un cuore all'interno del cuore, gode nella sua libertà assoluta del cosmo infinito dove non c'è più la distinzione tra presente, passato e futuro; egli fa «vagabondaggio a piacere», muoversi liberamente nell'universo infinito senza la minima preoccupazione, e padroneggia la sostanza dell'universo, sa utilizzare la potenza dei sei soffi, si sposta cavalcando il vento, vola al di là delle nuvole⁴⁹, la sua pelle è simile alla neve scintillante, guarisce le malattie degli esseri, porta a maturare la raccolta e vive in eterno con il proprio corpo. L'uomo immortale non dipende da nulla e trascende vita e morte⁵⁰: la vita è il cammino verso la morte, la morte l'inizio della vita⁵¹; è libero dalla moltitudine infinita delle forme e dei nomi («*senza-io, senza gloria, senza fama*»), non dipende più da nulla, perché il ciclo di vita e morte è legge naturale del Tao. Il mistico taoista non solo speri-

⁴⁶ L'uomo vero è riferito ad alcuni uomini dell'antichità senza specificarne i nomi e colui che è giunto a un certo livello di unione mistica con il tao fino a vivere una vita diversa dagli altri uomini comuni. È chiamato l'uomo vero probabilmente perché si è unito profondamente al Tao, la vera origine dell'uomo (Cf. *Chuang-Tzu*, cap. 22).

⁴⁷ L'uomo spirituale o sovranaturale è colui che si allotta da ciò che è essenziale, un esempio di «*shren*» viene descritto in cap 1. È evidentemente un racconto fantasioso, ma traspare comunque un'idea secondo cui, se l'uomo concentra il suo spirito e vive solo delle cose naturali, potrà acquistare un potere straordinaria sulle natura (Cf. *Chuang-Tzu*, cap. 33).

⁴⁸ Cf. *Chuang-Tzu*, cap. 17.

⁴⁹ Cf. *Chuang-Tzu*, cap. 1: «egli cavalca la rettitudine fondamentale del cielo e della terra, dirige il concreto dei sei soffi e passeggia nell'infinito».

⁵⁰ Per *Chuang-Tzu* la morte e vita sono due aspetti di una stessa realtà. In definitivo, si tratta di un autentica fede in una vita superiore, una vita e, in particolare, dalla morte. Il ciclo vita e morte è accettato come una delle leggi della natura del Tao in quanto immanente nel mondo. Cf. *Chuang-Tzu*, cap. 22: «la vita è seguace della morte, la morte è principio della vita, ma chi ne conosce le leggi?... Poiché vita e morte sono compagne l'una dell'altra. Per questo uomo santo onora l'Uno»; *Tao-Te-Ching*, capp. 2, 20, 58. Lao-Tzu considera il bene e il male come due concezioni puramente umane, che non hanno valore assoluto e eterno. Il bene eccessivo può accicare gli uomini e diventargli un male, mentre il Tao abbraccia sia il buono che il malvagio (Cf. *Tao-Te-Ching*, cap. 62).

menta l'unione con la Realtà ultima, la sua Sorgente, ma altrettanto con i diecimila esseri, godendo l'unità del «Cielo, della Terra e dell'uomo» nell'unità misteriosa del Tao.

Nell'unione con il Tao universale⁵² l'io non si distingue più dal «non-io», poiché non c'è più differenza tra «io» e «mondo»; quindi il vero misticismo taoista consiste nel abbracciare sia il dualismo che il non dualismo in perfetta armonia. Questa unione mistica nel passare la porta meraviglia e nel sperimentare il mondo della Realtà ultima (Tao), regno della bellezza e gioia suprema⁵³, è stata raggiunta da taluni saggi nella storia taoista, indubbiamente anche da Lao-Tzu e Chuang -Tzu.

C. Il Buddhismo (misticismo del Vuoto)

La salvezza nel Buddhismo consiste nel rompere totalmente la catena del karma e della rinascita che portano eternamente dolore e sofferenza. La realizzazione del nirvana in cui tutti i desideri e le sofferenze dell'uomo sono totalmente estinti, è il fine ultimo, il *Summum bonum* ossia la liberazione perfetta. Nirvana non è tanto una verità che bisogna credere o conoscere in modo razionale, ma lo stato salvifico verso cui bisogna protendersi. Per raggiungere il nirvana è necessario porre la fede, come atto spirituale, nel *triratna* (*triplice gioiello*) cioè in Buddha, Dharma (dottrina) e Sangha (la comunità). Tale fede viene chiamata «fede della comprensione», una fede che si basa sulla comprensione della Legge di causa ed effetto (ossia la Legge della causalità o Legge cosmica e universale) per mezzo della quale possono essere spiegati tutti i fenomeni come prive di sostanza autonoma e in continuo mutamento. Tutto nell'universo è condizionato ed interdipendente, staccato da qualsiasi «essere in sé»; i fenomeni sorgono contemporaneamente e dipendono totalmente dalle condizioni che li producono:

⁵¹ La vita e morte sono le diverse manifestazioni naturali dell'unico *Ch'i* che unisce tutto l'universo. Perciò non c'è da preoccuparsi per la vita o per la morte. L'importante per l'uomo è conservare l'unità del Tao, che in questo caso è manifestazione nel *Ch'i* (Cf. *Chuang-Tzu*, cap. 22.)

⁵² Considerando tutto l'universo una realtà unitaria che proviene da Unico Tao nel quale gli aspetti opposti delle cose co-esistono e si trasformano reciprocamente (Cf. *Tao-Te-Ching*, capp. 2, 22, 26 e 58). La realtà è una e mutevole, e quando una parte arriva al suo culmine si converte e ritorna a questa opposta. nessuna cosa può rimanere sempre uguale, tutto si cambia e si trasforma. Chi riesce ad afferrare questo senso di unità e di mutevolezza dell'universo e a mantenere un giusto equilibrio in esso, vivrà tranquillo e a lungo Cf. *Tao-Te-Ching*, capp. 9, 22, 26, 28, 39 e 58).

⁵³ Cf. *Chuang-Tzu*, cap. 21: «Confucio gli chiese allora di spiegare su queste strane passeggiate» arrivando là, esclamò Lo-Tan, c'è la bellezza suprema. La Gioia suprema! Ottenere la bellezza suprema e imbattersi nella gioia suprema, questo è la sorte del mistico»; *Chuang-Tzu*, cap. 13.

«Quando questo c'è, quello c'è;
Apparendo questo, appare quello;
Quando questo non c'è, quello non c'è;
Cessando questo, cessa quello». (*Majjhima-nikaya*, III)⁵⁴

Ciò vuol dire che tutte le cose, incluso l'uomo, non hanno alcuna esistenza autonoma, ma sono condizionati e interdipendenti. Mentre i fenomeni all'apparenza sembrano reali, in realtà sono interamente vuoti (*sunyata*). La saggezza del buddhismo consiste nella consapevolezza della *sunyata* di ogni cosa. Quindi l'attaccamento all'«io» e «mio» sono atteggiamento insensato. Il soggetto, essendo vuoto, coincide con oggetto; «l'io» essendo vuoto, non esiste e di conseguenza non è possibile afferrarlo o distinguerlo dall'«altro»: il prossimo, il «tu» e «l'io» sono una cosa sola. Si tratta dunque di una conoscenza di sé che sfocia nella conoscenza dell'altro e va oltre sé stesso. Acquistando tale consapevolezza e saggezza l'uomo può vedere la realtà come veramente è, cioè la Vera Realtà. La giusta visione (*samma ditthi*) deriva dall'accurata analisi della realtà e dalla conoscenza intuitiva dei componenti che costituiscono i fenomeni (*dharma*). Essa porta allo stato incondizionato (*asamskṛta*), che è liberazione totale dalla legge della causalità mediante la comprensione delle *Quattro Nobili Verità* e dell'*Ottuplice sentiero*, il quale conduce alla santificazione della vita attraverso l'assidua pratica di moralità, meditazione e sapienza. Con la meditazione i buddhisti raggiungono il vero distacco da passioni, sofferenze e gioie. Essa è il mezzo per non perdersi nell'inganno del mondo; dall'altro versante, però, la meditazione non è mai isolata dalla vita quotidiana, ma la penetra con l'amore compassionevole.

Il primo incontro con la dimensione mistica possiamo rintracciare nel momento dell'illuminazione del Buddha. Avendo percorso per sei anni una vita ascetica esasperata seguendo una regola austera di digiuno e mortificazione, il Buddha la abbandona e tuttora segue una «via media», il nobile sentiero, come mezzo che conduce alla liberazione. Sotto l'albero della *bodhi* (saggezza),

⁵⁴ Cf. *Samyutta -nikaya (Discorsi in gruppi)* II, 29: «Così, quello essendo, questo è; quello sorgendo, questo sorge; quello non essendo, questo non è; quello dissolvendosi, questo si dissolve». Questa legge di causa ed effetto viene spiegata in una formula dettagliata chiamata *Pratityasamutpada*, la Sorgente condizionata, di dodici elementi: 1) Dall'ignoranza sono condizionate le azioni volontarie o le formazioni karmiche; 2) Dalle azioni volontarie è condizionata la coscienza; 3) Dalla coscienza sono condizionati i fenomeni mentali e fisici; 4) Dai fenomeni mentali e fisici sono condizionate le sei facoltà; 5) Dalle sei facoltà è condizionato il contatto (sensibile e mentale); 6) Dal contatto è condizionata la sensazione; 7) Dalla sensazione è condizionato il desiderio, la sete; 8) Dal desiderio è condizionato l'attaccamento; 9) Dall'attaccamento è condizionato il divenire; 10) Dal divenire è condizionato la nascita; 11) Dalla nascita sono condizionati 12) la vecchiaia, la morte, i lamenti, il dolore, ecc..

nella notte della luna piena del mese del maggio, essendosi svotato di ogni pensiero di «io» e «mio», si risveglia alla verità suprema, diventando l'illuminato (ossia il «risvegliato»: Buddha). Nel momento del suo risveglio alla conoscenza suprema intuisce il mondo della grande totalità, descritto nel *Avatamsaka* sutra con il nome del «regno del Dharma» (*Dharmadhatu*). Tale mondo del passato, presente e futuro in perfetta armonia dove tutto è inserito nell'unica natura che è il Vuoto, si spiega come pura relazione di «interdipendenza reciproca» e «penetrazione senza ostruzione» in cui coesistono i fenomeni in modo misterioso e nella quale si manifesta il vero aspetto della Realtà, ugualmente presente in ogni realtà particolare.

Nel momento dell'illuminazione la terra si scosse sei volte e l'intero universo fu illuminato dallo splendore soprannaturale dei raggi provenienti dal corpo raggianti del Buddha. Egli rimase in tale beatitudine per sette settimane in cui provò desideri corporei, ma si cibò della gioia della illuminazione; poi il Buddha decise di predicare il contenuto della sua illuminazione, il Dharma⁵⁵, spinto dall'amore compassionevole e misericordioso per la gente che egli vedeva in sofferenza e dolore a causa dell'ignoranza della verità. Grazie alla natura del Buddha che è presente in tutti gli esseri come un seme naturale, puro e trasparente, qualsiasi persona può sperimentare questo stato mistico, splendente e numinoso, e tutti possono diventare Buddha. L'uomo porta in sé semi dell'illuminazione, non soggetto al cambiamento. Il buddhismo mahayana li chiama *Tathagata-garbha*⁵⁶ (utero del Buddha), considerando l'uomo grembo (matrice) e al contempo «embrione» del Buddha. *Tathagata-garbha* è anche *Sunyata* (vuoto), presente in tutti gli esseri e al tempo stesso trascendente sia ogni singolo essere che il mondo interno. *Tathagata* viene talvolta interpretata come *Tathagata* («così venuto», ad indicare il Buddha storico del passato) oppure *Tatha-gata* («così andato», ad indicare il Buddha eterno e

⁵⁵ Il Dharma è, perciò, il contenuto dell'illuminazione del Buddha che è un punto basilico del Buddhismo: ogni uomo, in potenza, è in grado di fare questa esperienza. Dal lato umano Buddha è un illuminato che ha scoperto una Via nascosta da lungo tempo (*Samyutta Nikaya* 22, 87; *Itivuttaka* 92), ma dal lato del Dharma, nel Risveglio del Buddha alla Verità, esso si è rivelato o si è auto-comunicato. Per questo ragione *Samyutta Nikaya* (22, 87; *Itivuttaka* 92) recita: «Chi vede il Buddha, vede il Dharma». Tuttavia il Dharma è più grande del Buddha che quindi Buddha non è la meta ultima da raggiungere, ma è soltanto la manifestazione e il mediatore autorevole del Dharma, ed è un modello da imitare e da seguire.

⁵⁶ La parola *Tathagatagarba* è composta da *Tathagata*, la quale indica Buddha o l'Essenza universale rivelata in Buddha o in colui che diventa come altri buddha, e dalla parola *Garba*, cioè utero o embrione. Quindi *Tathagatagarba* significa «utero del Buddha», «embrione del Buddha». L'uomo è metaforicamente un utero, una potenzialità del Buddha illuminato, l'attenzione del corpo universale della Legge che è *Dharmakaya*.

futuro): la realtà viene e va, non è un possesso ontologico, ma l'uomo, come il grembo materno (*garbha*) che riceve il seme e successivamente partorisce l'embrione, non la può trattenere per sé; la riceve e la condivide, diventando un canale di vita. Questa spiritualità dinamica lascia vivere l'uomo e tutte le cose del mondo nell'interdipendenza del «ricevere e dare», lo libera dall'attaccamento all'«io-e-mio» e lo inserisce nel flusso della vita. Vivendo questa interdipendenza con gli altri esseri come sua «natura dell'illuminazione» (*Tathagata-garbha*), l'uomo raggiunge uno stato al di là della transitorietà della sua esistenza.

Per quanto concerne la dimensione mistica generale, si trova in tutte le scuole del buddhismo, sia nel Theravada e Mahayana che nella tradizione tibetana; per limiti di spazio vorrei illustrare solo lo Zen (o meglio za-zen: meditazione seduta) come un esempio del buddhismo Mahayana. Lo scopo dello Zen non è altro che quello di comunicare e di sentire da cuore a cuore, andando al di là di ogni dualismo così da vedere le cose come realmente sono, per mezzo della introspezione intuitiva. Il fine dello zen, l'illuminazione, è comune a tutte le forme del buddhismo, ma allo zen vi si lega in maniera particolare, più in rapporto forse con la natura stessa dell'illuminazione. Fondata da Bodhidharma (470- 543 ca.) nell'anno 527 in Cina nel monastero di Shao-Lin, presso Loyang, lo Zen si può collegare, in una linea diretta di successione, agli insegnamenti personali del Buddha storico. Il Buddismo zen è stato più approfondito da Hui-neng (637-712) e l'essenza del suo insegnamento si basa sul *Sunyata* (vuoto) piuttosto che sulle parole e sulla dottrina, perché solo con l'introspezione intuitiva l'uomo può accedere alla realizzazione misteriosa dell'autentico Sé (natura originale), cioè allo stato del Buddha. Si evoca il fatto che il Buddha stesso mostrava la trasmissione della verità nel sentire e comunicare da cuore a cuore, al di fuori di parole, lettere e intelletto. Quando egli insegnò ai suoi discepoli, alzò un fiore di loto in silenzio. Mentre gli altri non capirono il suo gesto, solo Mahakashyapa consentiva con un sorriso al Buddha. Lo Zen propone di affrontare la verità direttamente senza mediazione alcuna dell'intelletto, per cui anche i canoni del buddhismo con le parole del Buddha e l'esposizione dottrinale sono considerati senza valori: «*L'universo stesso diventa la scrittura dello zen*».

L'illuminazione non è qualche cosa che possa essere raggiunto neppure con la minima attività umana. Bisogna solo vivere il vuoto stesso, al di là dei legami del dualismo, intravedendo le cose come realmente sono. Tale spiritualità è ben espresso in un verso di Hui-neng, che risponde a Shen-hsiu, sesto patriarca dello Zen. Shen-hsiu dice: «Questo corpo è l'albero della bodhi (illuminazione). La mente (cuore) è come uno specchio chiaro; abbi cura di

mantenerlo sempre pulito e non lasciare che la polvere vi si accumuli». Hui-neng rispose: «Non vi è nessun albero della bodhi, né sostegno di specchio lucido, poiché tutto è vuoto. Dove si può posare la polvere?».

Come si può arrivare alla pienezza della verità e vivere il vuoto stesso? Prima di tutto è necessario abbandonare il modo abituale di pensare, distaccarsi da tutto ed accedere ad un altro livello di coscienza, cioè prendere coscienza della «natura originale», come diceva Hui-neng, volendo, per così dire, «vedere il proprio volto come era prima della nascita». Il meditante deve svegliarsi alla saggezza (*prajna*) che è la facoltà di cogliere le cose al di là di ogni dualismo nella loro unità originaria che trascende ogni dialettica tra soggetto e oggetto, tra essere e non essere, tra pensiero e non pensiero. Il *Prajnaparamita sutra* (sutra della sapienza perfetta) afferma che: «*Qui la forma è vuoto, e il vuoto è forma; la forma non è altro che vuoto e il vuoto non è altro che forma; ciò che è forma è vuoto e ciò che è vuoto è forma... Ogni cosa qui è caratterizzata dal Vuoto; non è nata e non è distrutta; non è contaminata e non è pura, non aumenta e non diminuisce. Quindi nel Vuoto non c'è forma*».

Il vuoto (*Sunyata*), è essere e non-essere allo stesso tempo, transcendendo ogni dualismo nell'unità del vuoto. Non si tratta di un concetto nichilista, ma realistico, affermando che la sorgente naturale dell'essere è al di là di ogni descrizione e di ogni nome, anche di quello di un volto personale di Dio. Alla persona che semplicemente vive questa saggezza del vuoto, si concede l'illuminazione come un lampo, risveglio istantaneo ed indipendente da ogni pensiero. Lo zen non si poggia su una vita ascetica graduale, pur non escludendo questa dimensione, ma è focalizzato piuttosto su un momento saliente di intuizione personale. L'illuminazione dello zen non è una realizzazione dell'io, ma del vuoto stesso; perciò non è il meditante che medita, ma «un Altro». Tuttavia questa meditazione tocca nello stesso tempo la persona quando l'uomo comprende che tutti i fenomeni sono vuoti, che tutto si trova in assoluta armonia. La mente trascende ogni limitazione; soggetto e oggetto sono uno nel Vuoto.

Per questo motivo le immagini dei Buddha celesti con forma personale non sono altro che l'espressione della mente (natura) originale, affermando la Realtà ultima del Vuoto oltre il linguaggio: «Secondo i maestri zen, Amitabha indica ciò che Hui-neng chiama la "mente originaria" e Huang-po "vuoto". Per questi maestri, l'interpretazione ordinaria di Amitabha è un giocattolo da bambini. Lo zen afferma che l'infinita luce o l'infinita vita (Amitabha) non è altro che il Vuoto, la quale può ricevere molti nomi: Mente, Buddha, Natura del Buddha, Dharma, ecc... Siamo di fronte all'inevitabile necessità di presentare profonde verità spirituali in forma di perso-

ne o di oggetti per beneficio dell'umanità intera, sollevandola alla maturità spirituale»⁵⁷.

L'uomo illuminato, essendo leggero come una nuvola e fluido come l'acqua, vive di totale spontaneità, flessibilità e passa liberamente da uno stato di coscienza all'altro, perché non vi vede opposizione assoluta. Ma questo mistero, l'unione perfetta e mistica con il Vuoto Assoluto, va accolta come dono e deve essere condiviso con gli altri, come testimoniata dalla vita del Buddha storico.

Lungi dal sfuggire al contrattempi quotidiani, lo zen insegna di vivere in armonia con le mutevoli circostanze della vita, in modo speciale di praticare una compassione infinita in sintonia con il carattere della Realtà ultima. Si può quindi affermare che virtù e benevolenza non soltanto distruggono l'attaccamento all'ego, ma affermano l'identità del proprio interesse verso gli altri, nello «svuotarsi», nel «sacrificio di sé» e nel totale armonia con la compassione del Realtà ultima (Buddha cosmico ossia Vuoto). Praticare l'amore compassionevole vuol dire che non c'è più spazio per «io» e «mio», ma totale dedizione di sé verso gli altri.

3. a. Dialogo con l'Induismo.

Brahmabandhav Upadhyaya (1861-1907), un brahmano bengalese, che si convertì al cattolicesimo nel 1891, era un profondo conoscitore delle filosofie indiane. Utilizzando la sistematica indù, espose e difese la dottrina cattolica sulla rivista *Sophia*, da lui fondata, e tradusse, con precisione e sicurezza, nella terminologia indiana l'insegnamento tradizionale della Chiesa sui dogmi fondamentali della fede, come ad esempio quello dell'incarnazione. Egli progettò un ordine contemplativo i cui membri dovevano adottare la vita mendicante ed itinerante dei sannyasin e unire allo studio della patristica, della tradizione della Chiesa e della Summa teologia di San Tomasso quello del Vedanta.

I cristiani si sono sentiti chiamati ad una comprensione sempre nuova della Chiesa e della sua missione universale, non tanto da riflessioni astratte, ma alla luce di determinate situazioni pastorali e le loro esigenze. Oggi, in India ogni diocesi ha un centro di dialogo con l'Induismo.

⁵⁷ Cf. D. K. SWEARER (a cura di), *Buddhadasa, Io e mio*, Ubaldini Editori, Roma 1991, 105.

Le modalità del dialogo si estendono generalmente a tre livelli:

- prima è il livello accademico, in cui si discute un argomento di comune interesse, introdotto da relatori delle rispettive tradizioni;
- un secondo livello riguarda la comune celebrazione delle feste nazionali e tradizionali, in modo secolare, senza l'impegno della propria fede. Anche i cristiani usano simboli e riti comuni, provenienti dalla millenaria tradizione non-cristiana. Ad esempio, nella festa della luce, Diwali, si usa la luce come simbolo della distruzione del male. Durante la festa viene invocato Dio come il «padre di tutti», senza menzionare un nome determinato e preciso di una certa divinità, e si recita, nello stesso tempo, qualche brano della Bibbia, Corano, Upanisad, o si canta certi inni dei santi;
- un terzo livello di dialogo si attua per costruire la pace nel mondo in certe occasioni o in una situazione particolare.

Lo scambio di esperienze religiose e mistiche viene attualizzato negli *ashram* (monastero contemplativo), dove vivono insieme gli Indù e cristiani nella mutua conoscenza attraverso lo studio, lavoro, preghiera e contemplazione; spesso partecipano anche buddhisti o musulmani, superando i propri segni e simboli. I seminaristi e teologi qualche volta si trovano negli ashram degli Indù, specialmente durante settimane di esercizi spirituali (*Sadhana*). Questi momenti sono segnati da scambi sulle dottrine a livello accademico, lavoro comune, preghiera e canti; ognuno fa parte della comunità e trova occasione di ritrovare se stesso. La vita nell'*ashram* non è riservata solo ai monaci o monache, ma a tutti fedeli. Qualche volta i sacerdoti vengono invitati a predicare a tempio Indù e viceversa su un argomento di comune importanza, come sui santi, la pace, la testimonianza dell'amore, l'impegno per i poveri. Nella celebrazione eucaristica della Chiesa vengono qualche volta recitate e cantate le letture bibliche secondo l'usanza degli Indù, e con questi adattamenti si tocca facilmente il cuore dei credenti. Nelle scuole cattoliche, mantenendo sempre un clima cristiano, si rispetta le altre fedi in un clima di dialogo reciproco verso gli studenti indù e musulmani. In occasione del Natale, per raffigurare la Santa Famiglia di Nazaret, i bambini indù e musulmani, assieme ai bambini cristiani rappresentano i ruoli di Maria, Giuseppe, Gesù bambino. Per quanto riguarda l'arte cristiana è facile trovare nelle immagini di Gesù, della Madonna o dei santi sembianze alle figure di guru o divinità indù. Tale inculturazione iconografica testimonia la vitalità e la maturità del cattolicesimo in mezzo alla tradizione indù (per esempio, la statua di Cristo di Kamandalu, opera di uno scultore indù, ha l'aspetto di Krishna che suona il flauto). Il dialogo viene svolto non solo da parte dei cristiani, ma anche da parte degli indù.

Di fatto, tanti indù, Sikh o Parsees hanno una profonda conoscenza della Bibbia e ammirano la persona di Gesù Cristo, mentre dalla parte dei cristiani manca una conoscenza dei testi sacri di loro.

b. Dialogo con il Taoismo

I primi contatti tra il cristianesimo e il taoismo risalgono ai secoli VII-IX, quando il cristianesimo fu introdotto per la prima volta in Cina da alcuni monaci nestoriani della Siria. La loro missione non ebbe una lunga durata, però lasciò delle testimonianze storiche in Cina, tra cui la più importante l'iscrizione su una stele intitolata *Doqin Jingjiao Liuxing Zhonggui Bei* (La Stele sulla diffusione della religione luminosa di Daqin in Cina). Il testo fu iscritto nel 781 ed una copia si trova anche a Roma nei musei Vaticani e nella Pontificia Università Gregoriana. Nel suo contenuto si narra la storia di salvezza cristiana, l'arrivo dei missionari in Cina ed i loro rapporti con la corte imperiale Tang. Proprio in questa iscrizione si nota il primo incontro del cristianesimo con il taoismo, in quanto viene tradotto, per esempio, il concetto di Dio uno e Trino, *Jing Jing*, in cinese. Gli autori dell'iscrizione, adoperarono il termine taoista *San-yi* (Tre-uno), usato nel capitolo interno del *Baopuzi* e in tanti altri testi taoisti religiosi. Inoltre *Jing Jing* imitò alcune espressioni del *Tao-Te-Ching*, paragonando il cristianesimo al Tao vero e costante e denominandolo «*Jing-jiao* (religione luminosa)» in quanto illumina gli uomini ma è difficile da nominare. Si usò anche altri termini ricorrenti del *Tao-Te-Ching*, come *Xuan* (mistero), *Miao* (meraviglia), *Wu-wei* (non agire). In un altro testo nestoriano cinese, *Zhi Xuan Anle Jing* (Racconto sacro del mistero di pace e felicità), si nota l'impiego frequente di termini taoisti come *wu-wei* (non agire), *wu-yu* (non avere desiderio), ecc. Dalle ricerche risulta che i missionari nestoriani in Cina conobbero il taoismo e ne adottarono alcuni termini per rendere comprensibile il cristianesimo ai cinesi. In quasi tutte le traduzioni della Bibbia in cinese fatte dai protestanti nel XX secolo, il termine Verbo (Logos) del Prologo del Vangelo di Giovanni è stato tradotto con Tao. Anche in campo cattolico, Wu Jing Xiong e il gruppo di traduttrici del *Mulin Shenjing* (La Bibbia pastorale) tradussero con Dao il concetto del Logos giovanneo. Questo piccolo esempio del campo linguistico illustra quanti punti di studio e discernimento si aprono per il rapporto teologico tra la cultura taoista e quella cristiana. (Quanto riguarda il dialogo con il confucianesimo, va ricordata per la Chiesa Cattolica la figura di Matteo Ricci intorno all'anno 1600).

Ad oggi il cristianesimo è diventato una delle cinque religioni più influenti in Cina (contano come religioni separate il buddhismo, il taoismo, l'Islam, il cattolicesimo e il protestantesimo). Le riunio-

ni periodiche dei responsabili delle varie religioni, convocate spesso dal regime, hanno poi favorito la conoscenza reciproca, la simpatia, l'amicizia personale e perfino una certa solidarietà tra di loro perché si sentono ugualmente controllate e a volte perseguitate dal regime ateo per lo stesso motivo religioso. Questo rapporto di conoscenza e di simpatia prevale oggi tra i responsabili delle varie religioni in Cina anche se, non hanno ancora potuto organizzare qualche incontro ufficiale di dialogo interreligioso o di preghiera per la pace. Quindi il dialogo interreligioso non è praticato a livello ufficiale tra i gruppi religiosi della Cina continentale per motivi politici e pratici, ma qualche segnale positivo si vede in campo accademico. A tale riguardo sono già stati tradotti o pubblicati diversi libri nell'ultimo decennio. Per esempio: nel 1990 è stato pubblicato *Le religioni cinesi e il Cristianesimo* (Julia Ching e Hans Küng); nel 1977 è stato pubblicato *Duihua; Ru Shi Dao Yu Jidujiao* (Dialogo: il Confucianesimo, il Buddhismo, il Taoismo e Cristianesimo). Nell'ultimo libro, curato dall'Accademia delle Scienze Sociali della Cina (un istituto di ricerca a servizio del regime comunista), sono stati inclusi alcuni articoli di pastori protestanti di Hong Kong, ma purtroppo non c'era nessun rappresentante cattolico). Lo scopo del libro era di confrontare le quattro religioni su temi specifici come l'epistemologia, l'ontologia, la teologia, la visione del mondo, dell'uomo, della cultura e della storia ecc.

La Chiesa in Cina è oggetto di persecuzione severa da almeno 50 anni e quindi non è in grado di aprire un dialogo creativo di inculturazione. Tuttavia i cattolici cinesi hanno sparso il seme della speranza con molto amore e sofferenza, come dimostra l'aumento della popolazione cattolica in Cina, che è passata da tre milioni nel 1949 agli attuali 10 milioni circa. A causa delle condizioni oppressive della società molti cattolici della Cina continentale sono piuttosto tradizionalisti e poco aperti alle novità del Concilio Vaticano II e del dialogo inter-religioso. Anche sui siti Inter-net della Chiesa cattolica in Cina, non ci sono finestre dedicate al dialogo interreligioso. Per l'evangelizzazione *ad gentes* si usano le argomentazioni tradizionali basate prevalentemente sulla vita quotidiana e sui testi biblici. Tuttavia qualche spiraglio si vede nel campo accademico e tra gli studiosi di religione. da parte della Chiesa cattolica, qualche tentativo «unilaterale» è stato fatto per inculturare il Cristianesimo nel contesto cinese, che si manifesta soprattutto nell'assimilazione di alcuni elementi del Confucianesimo nel campo pastorale e liturgico della Chiesa. Un vero dialogo interreligioso, «bilaterale o multilaterale» è ancora da augurare per la Chiesa cattolica e per le altre religioni presenti in Cina affinché, conoscendosi e rispettandosi reciprocamente, le religioni possano contribuire a promuovere la concordia, la pace, la giustizia e il progresso integrale del popolo cinese e di tutti i popoli del mondo.

In campo pastorale si integrano le virtù confuciane dell'amore, della pietà filiale e della fedeltà con l'osservanza dei dieci Comandamenti e dei precetti ecclesiali: Si insiste molto sulle preghiere quotidiane e sulla devozione alla Madonna e ai santi per la salvezza delle anime. Ciò lascia pensare un po' alle pratiche della Scuola buddista della Terra Pura. Per rendere il cristianesimo più cinese e meno straniero, si cominciano a costruire gli edifici sacri secondo lo stile dei palazzi imperiali o dei templi taoisti cinesi. Per esempio: di fronte alla Chiesa nord di Pechino, sono stati costruiti due padiglioni in stile cinese; nel santuario Dong-er-gou, presso Taiyuan nella provincia di Shan-Xi, la chiesa è stata costruita sul modello del palazzo Ti-an-men (Porta della Pace celeste) di Pechino, mentre l'altare è collocata sotto un padiglione a forma del Tempio del Cielo, sempre di Pechino. Inoltre, nelle celebrazioni festive, si suonano degli strumenti musicali cinesi per lodare Dio e solennizzare le feste. Si compongono e insegnano canti nuovi secondo l'ispirazione cristiana e la musica cinese. Negli ambulatori, gestiti prevalentemente dalle suore, si integrano la medicina tradizionale cinese con quella occidentale.

c. Dialogo con il Buddhismo

In molti paesi dell'Asia fioriscono le iniziative di dialogo con i buddhisti. Sull'esempio del monaco trappista Thomas Merton, deceduto tragicamente a Bangkok nel 1968 durante uno dei suoi dialoghi, molti religiosi cattolici hanno stabilito frequenti contatti con religiosi buddhisti in cui si scambiano esperienze spirituali e si partecipa alla vita religiosa altrui. Speciale menzione va fatta, in questo contesto, di alcuni religiosi cristiani che sono stati autorizzati ad insegnare la meditazione cristiana nello stile dello Zen, cioè che cercano di integrare il metodo buddhista di introspezione contemplativa con la spiritualità cristiana. Questi tentativi hanno avuto una risonanza notevole anche al di fuori dell'Asia. La Congregazione per la Dottrina della Fede in un documento del 1989 su «alcuni aspetti della meditazione cristiana» ha precisato alcuni orientamenti in questo riguardo.

A livello accademico esistono ormai diverse associazioni di studi buddhisti-cristiani sia in Asia che in altre parti del mondo, tra cui la prestigiosa IBCTE (Incontro teologico internazionale buddhista-cristiano). Su iniziativa del teologo americano John Cobb e il filosofo buddhista Masao Abe si incontrano ogni anno rappresentanti di tutte le scuole buddhiste e di chiese e denominazioni cristiane, tra cui anche un professore della Pontificia Università Gregoriana, per discutere problemi controversi di etica e dottrina religiosa. Masao Abe (1915-), filosofo e teologo, è attualmente l'ultimo rap-

presentante della cosiddetta «scuola di Kyoto», un gruppo di filosofi giapponesi che hanno elaborato una filosofia globale, attingendo da una profonda conoscenza del cristianesimo e del buddhismo. Per loro è particolarmente affascinante il dialogo sulla *sunyata* (vuoto assoluto) buddhista e la *kenosi* di Dio in Gesù Cristo. L'inno cristologico in Filippesi 2, 5-11 è diventato per loro un importante documento di contatto tra le due tradizioni.

In Corea, nel campo pastorale e spirituale, fedeli, sacerdoti e religiosi sono favorevoli a imparare il metodo dello zen (meditazione seduta) poiché corrisponde alla sensibilità e mentalità asiatica di interiorizzazione, silenzio contemplativo, ascetica. Applicandola alla preghiera cristiana o alla meditazione, si è disposto più profondamente a realizzare il significato della Sacra Scrittura ed entrare più efficacemente nell'unione con Dio Padre. Talvolta i monaci buddhisti sono invitati nelle parrocchie per il dialogo interreligioso, per esempio durante la catechesi della preparazione al sacramento di confermazione. I cristiani hanno così la possibilità di conoscere la dottrina, il cammino spirituale e la pratica religiosa del Buddhismo per affrontare i problemi quotidiani.

Negli ultimi anni sono state organizzate tre conferenze di dialogo dal Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso in Taiwan (1996), in India (1998) e recentemente a Tokyo (2002) che dimostrano il grande interesse in questa forma di scambi teologici. Dai tempi del Concilio Vaticano II, alla cui ultima sessione aveva partecipato come unico osservatore non-cristiano il presidente Nikkyo Niwano della Rissho Kosei-kai, questa associazione di laici buddhisti ha stabilita contatti intensi con il mondo cattolico e ha mandata, tra l'altro, alcuni studenti a Roma per studi teologici. Va anche menzionato che alcuni dei movimenti cattolici hanno iniziato dialoghi con i buddhisti, sia a livello di incontri che in forma di scambio personale specialmente tra gruppi di giovani.

Un altro campo di dialogo si apre sul livello dello sviluppo sociale ed umanitario. Orientandosi alle attività cristiane nel campo educativo o assistenziale, alcuni esponenti del «buddhismo impegnato» hanno creato imponenti opere assistenziali, come l'aiuto ai profughi, la prevenzione della prostituzione e lo sfruttamento dei minori, l'educazione professionale o la lotta contro ogni forma di ingiustizia e discriminazione. Questo «dialogo della compassione» in difesa della vita sta creando una rete operativa di associazioni cristiane e buddhiste.

Il dialogo con il Buddhismo in Italia si svolge in due direzioni. Da un versante esiste a Lodi la comunità «Stella del mattino» del padre Mazzocchi dove si pratica la meditazione cristiana secondo lo stile buddhista, affiancato da una lettura «buddhista» della Sacra Scrittura (Cf. la collana «*Il Vangelo di ... secondo lo Zen*»). Alcuni monasteri, specialmente della tradizione benedettina e francescana,

ospitano monaci e monache buddhiste che desiderano conoscere il ritmo della vita religiosa. Le attività buddhiste, dall'altro versante, convergono nell'UBI (Unione buddhista italiana) con la quale è stata firmata l'intesa del governo. Contatti frequenti esistono con il centro tibetano di Pomaia (Pisa) ed il monastero Sotô Zen di Salsomaggiore, guidato dall'abate Fausto Guareschi. Un caso particolare sono le attività della Sokagakkai, associazione laica buddhista, che dimostra un atteggiamento esclusivista. Pur essendo molto diffuso in Italia, non fa parte dell'UBI, e la loro presenza nella società italiana si indirizza piuttosto a contatti culturali e non propriamente religiosi.

Conclusione

Giovanni Paolo II in occasione della Giornata di Preghiera per la Pace nel mondo ad Assisi (gennaio 2002) ha riaffermato che tutte le religioni devono impegnarsi al servizio della pace, della giustizia e libertà. Dialogo interreligioso trova quindi la sua ultima ratio nella difesa della vita; è ben più che un modo per favorire la conoscenza e l'arricchimento reciproci o una semplice strategia diplomatica per una pacifica coesistenza tra i popoli, ma costituisce una parte essenziale della missione della Chiesa per proclamare Gesù Cristo e dare testimonianza che il «nome dell'unico Dio diventa sempre di più, qual è, un nome di pace e un imperativo di pace» [Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte* (2000), 55].

S

esta Relazione. "Aspetti e problemi dell'ospitalità e dell'integrazione sociale e civile"

Relatori: Don GIAMPIERO ALBERTI e Dott.ssa BARBARA GHIRINGHELLI,
del CADR di Milano

Don GIAMPIERO ALBERTI

Il Dialogo Interreligioso, come sta evidenziando questo convegno, ha mille volti. E questi non possono essere visti separatamente, perché sono sfaccettature dell'unica realtà, al punto che tralasciando alcuni aspetti si rischia di non affrontare in maniera completa il problema.

Se vogliamo parlare di ospitalità e di integrazione sociale dobbiamo mettere sul tavolo e risolvere, o almeno avere chiari, tutti insieme, i problemi religiosi, giuridici, sociologici, psicologici che tale fenomeno comporta.

Il dialogo interreligioso va quindi affrontato dentro una lettura della storia passata con i momenti facili e difficili, entro i testi sacri dei singoli popoli con gli aspetti teologici ed ecclesiologici che ne scaturiscono, entro le reti giuridiche che sottendono questi mondi, entro il divenire sociologico, psicologico tradizionale di una società.

Ringraziamo gli organizzatori del Convegno, che hanno lavorato in questa ottica. Abbiamo visto l'aspetto teologico del dialogo con mons. Forte, abbiamo una relazione sulla spiritualità del dialogo interreligioso di mons. Coda. Mons. Fitzgerald e Padre Michel hanno parlato dell'attualità del dialogo e sottolineato la valenza ebraica e islamica e la prof.ssa Jae-Suk Lee ha completato il quadro della situazione del dialogo con le religioni d'Oriente.

Ecco adesso l'altro aspetto con cui si deve affrontare il dialogo interreligioso, quello sociologico psicologico. Aspetto che non verrà enunciato come teoria, ma come esperienza che con la dott.ssa Ghiringhelli stiamo vivendo. Esperienza che ci ha obbligati a collaborare con enti civili, di alto livello quali la Presidenza del Consiglio e Commissioni Parlamentari, e di comune livello come i Comuni e le semplici famiglie. Esperienza che ha fatto emergere che

c'è un bisogno in tante enti di formare i propri operatori sociali, che ha fatto emergere l'urgenza di essere presenti nelle scuole con progetti educativi di interculturalità. Dialogo interreligioso che ci ha fatto incontrare i molti musulmani presenti in Italia, responsabili e amici vicini di casa o incontrati per i matrimoni misti.

Documenti congiunti CCEE-KEK

Il Comitato del CCEE/KEK "Islam in Europa", in questi anni di lavoro e di esperienze, ha pensato di produrre un documento che, nello spirito della *Carta oecumenica* firmata a Strasburgo nel 2001 dalle principali Chiese d'Europa, vuole essere un aiuto alle Chiese europee nel valutare la posta in gioco dell'incontro con i musulmani. Lo scopo è di cercare di essere meglio in sintonia con il Vangelo, tenendo presente l'esortazione evangelica di essere "*prudenti come serpenti e semplici come colombe*", consapevoli della difficoltà di essere nello stesso tempo audaci e prudenti nello Spirito quando si deve cercare la soluzione più evangelica in una situazione complessa.

Il documento che per ora si intitola "INCONTRARE I MUSULMANI?", deve essere ancora ritoccato e sarà pronto per la prossima primavera. Intanto gli incaricati delle Conferenze Episcopali europee stanno lavorando su questa bozza per renderla consona alle esigenze della realtà europea e produrranno così un *Vademecum*.

Lo schema è articolato secondo i seguenti punti:

- I. misurarsi con la società pluralista
- II. consultarsi con la Scrittura guardando in particolare all'atteggiamento di Gesù
- III. vedere se l'ecclesiologia può dare delle chiavi interpretative;
- IV. prendere in considerazione la vita, l'azione e il pensiero di alcuni pionieri del dialogo;
- V. analizzare le tappe dell'incontro con i musulmani;
- VI. formulare delle proposte per la formazione dei cristiani.

Nel **primo punto**, *misurarsi con la società pluralista*, ci si chiede se un atteggiamento difensivo possa essere ancora valido e se è evangelico. Ci si chiede se la stretta correlazione tra etnia e religione possa essere ancora un modello valido in un mondo diventato un villaggio senza frontiere. Si fa notare che le Chiese si sono rese conto che una testimonianza data a Parigi, Londra, Mosca o Istanbul, ha sempre più un impatto su tutti gli altri. Suggestisce che occorre avere uno sguardo sempre giovane per scrutare insieme i cam-

biamenti allo scopo di meglio far cogliere un messaggio, che non cambia, a gente in continua evoluzione. Parla della necessità di testimoniare e annunciare la nostra fede trinitaria con la nostra vita, nel rispetto dell'altro. Vedere ciò che è conforme al Vangelo oggi, senza arroccarsi a degli atteggiamenti superati. Non rischiare di incorrere nel rimprovero di Gesù di *non vedere i segni dei tempi* (Cf. Mt 16,3)

E come segni dei tempi si elencano e analizzano brevemente:

- 1) Le migrazioni volontarie o forzate delle popolazioni
- 2) La trasformazione del senso religioso in Europa
- 3) La secolarizzazione (con i suoi effetti positivi e negativi)
- 4) La globalizzazione (sempre con i suoi aspetti positivi e negativi)
- 5) La ricerca dell'unità che conduce alla riconciliazione delle Chiese cristiane

E si conclude che

- 6) il tempo è favorevole per considerare le relazioni tra cristiani e musulmani

Il **secondo punto** è ricco di *referimenti scritturistici* da Abramo, Elia, Michea, Isaia a Gesù con i suoi atteggiamenti verso la Samaritana, il Centurione romano, la donna Cananea, l'indemoniato di Gerasa, in cui si vedono chiaramente atteggiamenti di apertura.

Il **terzo punto** vede la Chiesa segno e sacramento di alleanza e di fraternità. Si cita Isaia 54,2-3 *"Allarga lo spazio della tua tenda, le tele delle tue dimore, che siano distese! Non spostare nulla! Allunga le corde e i picchetti, fa che tengano, poiché a destra e a manca tu borderai"*.

Si riconosce che lo Spirito ci precede nel cuore degli altri e che noi in quanto messaggeri non possiamo decidere al posto di Dio il percorso dell'altro.

Si parla di **due tipi di missione**: **la prima**: far nascere e accompagnare una comunità verso il radicamento di una Chiesa nella sua pienezza sacramentale; **la seconda**: accompagnare sotto forma di testimonianza coloro che non si sentono chiamati ad entrare nelle nostre comunità ecclesiali.

Il **quarto punto** accenna ai *pionieri del dialogo*, dagli inizi ai nostri giorni, (da Giovanni Damasceno a Massignon) da parte cristiana (cattolica, ortodossa, protestante) e da parte musulmana.

Si fa notare che anche se per secoli la preoccupazione era piuttosto da disputa polemico/apologetica, tuttavia si stabiliva comunque un legame tra le due comunità.

Il **quinto punto** indica in modo molto realistico *le tappe dell'incontro e del dialogo*, bastano i titoli delle tappe per chiarire un

percorso significativo, che si fonda sul Vangelo, e tiene conto della realtà psicologica dell'uomo e delle comunità, oltre che degli avvenimenti storici.

Le tappe sono:

1. Prendere coscienza delle nostre ferite
2. Guardare l'altro con gli occhi di Dio e amarlo con il cuore di Dio
3. Esprimere i nostri valori
4. Riconoscere le nostre mancanze
5. Voler essere fratelli e sorelle con le nostre somiglianze e differenze
6. Rendere conto della nostra speranza (1 Pietro 3,15)
7. Favorire la pace nella differenza e nel mutuo rispetto.

Il sesto ed ultimo punto tratta della *formazione dei cristiani*

Anche qui si suggerisce un itinerario significativo, che esprime la necessità di formare operando, di partire dalle amicizie, di uscire dall'aggressività ed aiutare l'altro ad uscirne, e soprattutto di sperimentare l'opera trinitaria in noi!

Da questa breve sintesi si può comunque intravedere l'importanza e l'utilità di questo documento, che speriamo venga diffuso, recepito e possa suscitare nuovi atteggiamenti, e aprire nuovi orizzonti. Ci sarà anche modo di far pervenire critiche, suggerimenti, esperienze.

Dott.ssa BARBARA GHIRINGHELLI

Oggi, concetti quali quelli di globalizzazione, multietnico, multiculturale, sono utilizzati in contesti scientifici e non per descrivere e interpretare i processi sociali in corso.

Sono oramai parte del linguaggio comune e spesso sono utilizzati in maniera errata. È allora importante prima di entrare nel cuore della questione in esame condividere la definizione dei processi ai quali questi termini fanno riferimento.

Globalizzazione

Al termine globalizzazione vengono riconosciuti significati e riferimenti diversi: di volta in volta esso designa la crescita di interdipendenza a livello planetario, l'intensificazione delle relazioni sociali mondiali, la realizzazione di un'unica società mondiale, la compressione del mondo e altro ancora. La globalizzazione viene comunque generalmente concepita come un effetto della compres-

sione del tempo e dello spazio (derivata dalle nuove tecnologie che permettono oggi di ridurre a zero le distanze spazio-temporali) che modifica alla radice le forme della vita sociale.

La compressione dello spazio e del tempo comporta a sua volta:

- l'intensificazione della comunicazione e dell'informazione;
- l'accelerazione e l'incremento dei flussi di capitali, merci e persone;
- l'ibridazione di culture (Crespi F., 1996);
- l'ibridazione di stili di vita.

La globalizzazione si caratterizza quindi per l'estensionalità delle relazioni sociali e l'intensificazione delle forme sociali. (Giddens A., 1992).

Ciò che è importante evidenziare è che la globalizzazione è un fenomeno che fa riferimento a diverse dimensioni della società: quella economica, politica e culturale. Per questa sua complessità ancora oggi il dibattito sulle diverse interpretazioni della globalizzazione è vivace e aperto, proprio perché la sua prima caratteristica è la multidimensionalità, in uno con l'essere fondata su e da elementi contraddittori quali le seguenti dicotomie: identico/diverso, globale/locale, universalismo/particolarismo, libertà/costrizione.

Multietnico

Il termine multietnico – dal latino *multus*, molto, e dal greco *ethniko's* derivato da *éthnos*, popolo – è definibile come una situazione di compresenza in un determinato spazio fisico o relazionale di differenti gruppi etnici portatori di diversi patrimoni culturali.

Oggi è indubbio che la comunanza di origine, reale o presunta, abbia costituito e continui a costituire l'elemento qualificante l'etnicità (Schellenbaum P., 1998. P. 187).

Ma è importante sottolineare che una società viene definita multietnica non solo se comprende al proprio interno molteplici gruppi etnicamente differenti, ma anche se i membri di ciascuno di essi ritengono di possedere una propria cultura distinta da quella degli altri gruppi ed esprimono la volontà di preservare la propria identità comune per la quale viene richiesto un riconoscimento ufficiale. La società multietnica si configura quindi come un "aggregato sociale costituito da componenti etniche che interagiscono tra loro e che organizzano il loro comportamento sulla base di una supposta diversità etnico-culturale, rivendicata all'interno del gruppo o imposta dall'esterno" (Cesareo V., 2000, p. 13).

Con il termine multiculturale – dal latino *multus*, molto e *cultura*, derivato di *cultus*, participio passato di *colere*, coltivare – si fa riferimento a una società in cui tutte le differenze di cultura, costume, etnia sono ugualmente rispettate tanto dal potere centrale quanto reciprocamente senza che ci sia disomogeneità fra maggioranza e minoranza. In politica il multiculturalismo dovrebbe quindi esprimersi in provvedimenti che garantiscano a tutti le pari opportunità di accesso agli strumenti culturali, di produzione economica e di potere. Il problema che in tale scenario si pone è il conflitto eventuale tra integrazione e tolleranza e tra libertà e diritti umani (Gindro S., 1998, p. 186-187).

La multietnicità implica necessariamente la multiculturalità in quanto i diversi gruppi etnici, presenti su uno steso territorio, possiedono per definizione una propria cultura con elementi diversi da quelli delle altre. Non si può invece sostenere il contrario, cioè che la multiculturalità implichi sempre la multietnicità, in quanto le diversità culturali sono ascrivibili non solo all'etnicità ma anche a altre differenze quali quelle religiose, ideologiche, ecc.

La nostra realtà statale diventa sempre più multietnica in quanto al suo interno sono presenti sempre più numerosi e consistenti gruppi etnici differenti, che assumono un rilievo non solo quantitativo ma anche sociale, culturale, economico e politico.

Contemporaneamente oggi in Italia si registrano spinte all'omogeneizzazione e spinte alla differenziazione. Le prime derivano dal processo di cosiddetta globalizzazione, le seconde sono testimoniata dalle svariate manifestazioni di revival etnico.

Come allora gestire la convivenza interetnica in una società multietnica?

Le tre grandi prospettive storicamente individuate sono il monocolturalismo, il pluralismo culturale e il multiculturalismo(i).

Posizioni dottrinali e differenza etnica

Tradizione liberale: l'attenzione è orientata al sostegno e alla difesa dei diritti umani fondamentali, intesi come libertà di parola, di pensiero, di coscienza, di associazione, prescindendo dall'appartenenza a particolari gruppi sociali ed etnici.

In base al pensiero liberale "classico", nella misura in cui questi diritti individuali vengono garantiti si attua una tutela indiretta delle stesse differenze etnico-culturali. In questa prospettiva è superfluo introdurre garanzie per le minoranze etniche, coloro che ci appartengono, nella misura in cui godono di un trattamento uguale agli altri cittadini a livello individuale, non sono legittimati a chiedere sostegni formali e sostanziali per conservare la loro peculiarità etnica, se non nel caso in cui si verificassero delle discriminazioni.

Tradizione socialista: vi è scarsa attenzione nei confronti delle differenze dei gruppi etnici. È possibile riscontrare anche degli atteggiamenti ostili nei confronti di essi: poiché le piccole società sono destinate a soccombere di fronte all'espandersi delle grandi società, uniche portatrici di reali cambiamenti e per lo scarso rilievo riconosciuto ai fattori culturali, da quelli religiosi a quelli etnici, concepiti quali strumenti del potere economico per frenare il processo di formazione delle classi.

Tradizione individualista: è posto al centro l'individuo e si trascura la dimensione etnica collettiva.

Teorie differenzialiste: sostengono il primato dei diritti delle singole etnie, rifiutano il principio dell'universalità dei diritti dell'uomo e contestano l'idea di unità della specie umana.

Teorie comunitariste: sostengono il primato dei diritti collettivi rispetto a quelli individuali e la richiesta di riconoscimento dei primi. In questa prospettiva la comunità viene concepita non tanto come un valore in sé, quanto piuttosto come un insieme di pratiche e di modelli di comportamento, prescindendo dai quali l'individuo è incapace di costruire una propria identità. La comunità è quindi fonte non solo di unità identitaria, ma anche di sostegno ineludibile alla singola persona.

(Cesareo V., 2000)

La posizione monoculturalista per definizione non dà spazio alle differenze etnico-culturali. In tale prospettiva le differenze vanno eliminate ricorrendo a processi di assimilazione, di espulsione o di ghettizzazione. Nella visione monoculturalista le differenze etni-

che e culturali sono ritenute causa di divisioni pericolose per la conservazione della società, la quale, per mantenersi necessita di un certo grado di consenso generalizzato.

Il pluralismo culturale ammette invece l'esistenza e il manifestarsi delle differenze etniche e culturali. Queste ultime, devono però esprimersi in ambito privato e non in quello pubblico. È così possibile conservare, per i gruppi minoritari, dei tratti culturali specifici, ma è anche loro richiesto di adeguarsi e di condividere un certo numero di valori e di norme comuni. Alla base del pluralismo culturale troviamo l'attenzione per i diritti individuali legittimati dal fatto che ogni individuo, al di là della sua appartenenza a un gruppo sociale, a una classe, a una razza, a un'etnia, condivide con gli altri esseri umani una eguaglianza sostanziale. Alla prospettiva pluralista sono quindi riferibili le forme di regolamentazione che si basano sulla tolleranza delle differenze solo però nell'ambito della vita privata.

Le opzioni multiculturaliste, al contrario delle precedenti prospettive illustrate, mettono al centro i diritti etnici. Solo infatti quando si pone la questione dei diritti etnici si entra in una logica multiculturalista che, a sua volta, conosce differenti configurazioni che variano a seconda dell'estensione e degli spazi riconosciuti alle differenze etniche e delle procedure adottate per conseguirne il riconoscimento.

La principale distinzione a questo riguardo è quella che differenzia tra multiculturalismo temperato e multiculturalismo radicale.

Il primo riconosce i diritti etnici nella misura in cui essi sono conciliabili con la salvaguardia dei diritti fondamentali della persona. In tale proposta si riconosce il tentativo di conciliare diritti collettivi e diritti individuali, si riconosce il tentativo di trovare un equilibrio capace di realizzare il rispetto della differenza e il rispetto dei diritti universali. Questa prospettiva è conosciuta come neo-liberale proprio in quanto riconosce i diritti dell'individuo proponendo uno spazio per i diritti etnici.

Il secondo, il multiculturalismo radicale, detto anche comunitarismo, conosce due versioni: l'essentialista, in cui è contestato il principio dell'unità della specie umana, quindi l'affermazione dei diritti individuali, in quanto si ritiene che esistano delle differenze sostanziali tra i diversi gruppi etnici che vanno mantenute e la versione comunitarista, che subordina i diritti umani ai diritti etnici. L'essere umano necessita, in questa prospettiva, di un ancoraggio forte con la sua comunità. Di qui la necessità di difenderla nella sua identità, nei suoi confini territoriali e simbolici, ricorrendo anche a forme di controllo sociale. Ogni manifestazione di devianza è così drasticamente repressa e negata. Ecco che regole precise e imposte possono far sì che su di uno stesso spazio politico coesistano comunità diverse.

La differenza tra queste due espressioni del multiculturalismo radicale sta nel rapporto diritti universali – diritti etnici: la versione essenzialista tende a negare i diritti universali, la versione comunitarista tende a subordinarli ai diritti etnici.

Si identificano poi altri due modelli di multiculturalismo indicati quali multiculturalismo critico e multiculturalismo neo-mercantilista. Il primo riconosce le differenze per promuovere una maggiore giustizia sociale e una democrazia sostanziale fondata sull'uguaglianza, il secondo, nettamente diverso dal primo, parte dalle differenze per studiare e pilotare il mercato. In tale modello la cultura è riconosciuta come prodotto commerciabile al pari degli altri beni, così i gruppi etnici sono settori specifici di consumatori e ispiratori di nuovi consumi.

Il panorama descritto evidenzia pertanto come la risposta "multiculturale" può realizzarsi in forme diverse, ognuna delle quali mette in evidenza una specifica modalità di riconoscimento dei diritti etnici:

Multiculturalismo temperato neo-liberale MTNL	I diritti etnici sono ammessi e riconosciuti a condizione di non pregiudicare i diritti individuali
Multiculturalismo radicale essenzialista MRE	I diritti etnici vengono considerati al punto da negare i diritti individuali
Multiculturalismo radicale comunitarista MRC	I diritti etnici sono considerati, la loro primazia comporta la subordinazione ad essi di quelli individuali
Multiculturalismo critico MC	I diritti etnici sono considerati allo scopo di di raggiungere e realizzare la liberazione dell'essere umano
Multiculturalismo neo-mercantilista MNM	I diritti etnici sono considerati in maniera strumentale in quanto capaci di creare nuove nicchie di mercato e nuovi bisogni

Ognuno di questi modelli si realizza e prende vita nell'ambito di determinate situazioni: specifico contesto politico, specifica relazione pubblico-privato, specifico riconoscimento del valore delle differenze culturali.

A questo proposito si delinea una situazione di questo tipo:

Nel MTNL, il contesto di riferimento è costituito dallo stato nazionale, la relazione pubblico-privato si configura in termini dialettici e proprio il gruppo etnico assume il ruolo di mediatore, è riconosciuta l'importanza della dimensione etnica nella costruzione delle personalità individuali, le differenze etniche non devono comunque essere subordinate ai diritti di cittadinanza.

Nel MRE e nel MRC, il contesto di riferimento è dato dagli stessi gruppi etnici e dalle comunità, la relazione pubblico-privato non ha motivo di essere in quanto è solo il gruppo etnico o comunitario a definire l'individuo sotto il profilo culturale e identitario, la specificità etnica è l'elemento principe, a volte unico, della formazione di ogni individuo.

Nel MC, il contesto di riferimento è costituito dallo stato nazionale, la relazione pubblico-privato si specifica a vantaggio del pubblico e le differenze etniche sono riconosciute nella misura in cui consentono di cogliere le contraddizioni societarie.

Nel MNM, il contesto di riferimento è l'ambito transnazionale, elemento centrale è il privato, in quanto l'orientamento è dato dal mercato, le differenze etniche vengono considerate e valorizzate in termini di mercato (e di marketing).

È evidente come l'interrogativo base della prospettiva multiculturale sia allora relativo alla legittimità del riconoscimento dei diritti etnici, che si qualificano quali diritti collettivi e del loro rapporto con i diritti individuali.

Le riflessioni di oggi riguardano pertanto domande quali la possibilità di conciliare i diritti etnici con i diritti individuali, così come la possibilità di garantire l'unità dell'ordinamento statale che implica necessariamente l'applicazione di un potere legittimo e l'adozione di decisioni vincolanti per tutti i cittadini al di là della loro distinzione etnica. E ancora: le identità culturali possono avere una rilevanza pubblica? E questa rilevanza è da riconoscere a tutte le culture al di là delle loro caratteristiche?

Anche qui troviamo differenti posizioni che possiamo ricondurre ai modelli già presentati del monoculturalismo, del pluralismo culturale e del multiculturalismo (i).

Il monoculturalismo analizza e risponde a queste questioni partendo da una posizione etnocentrica. Tale posizione consiste nel rifiuto o mancato riconoscimento delle culture altre.

Un atteggiamento tollerante nei confronti della diversità culturale è invece proprio della prospettiva del pluralismo culturale. Si riconosce la cultura altra, alla quale però non viene riconosciuta pari dignità.

È solo nella prospettiva multiculturale che si raggiunge il pieno riconoscimento delle culture altre, attraverso un'attribuzione di pari valore e dignità.

La questione del riconoscimento pone quindi al centro il dibattito relativo alla primazia dei diritti individuali o di quelli etnici che si presentano come riconoscimento di specificità collettive. In altri termini, la questione si concretizza in richieste di trattamento differenziato affinché realmente si realizzi un trattamento egualitario per gli individui. Non riconoscere le richieste può portare a una chiusura e a

rivendicazioni radicali, accogliere tutto può portare al caos e alla disgregazione sociale. È ancora una volta il giusto equilibrio da trovare e gli esperti sono concordi che il punto di equilibrio possa e debba trovarsi nel rispetto di questi due principi: occorre rispettare i diritti umani fondamentali di ogni individuo; occorre il rispetto e l'esistenza di una parte di cultura condivisa che agisca da collante per la società. In altri termini il riconoscimento dei diritti etnici non può avvenire a discapito dei diritti umani e dell'integrazione societaria.

Il pericolo insito nella battaglia per il riconoscimento di specifici diritti collettivi è la messa in discussione dell'esistenza di diritti umani universali. "Il multiculturalismo infatti, facendo proprio il postulato che tutte le culture abbiano uno stesso valore, spesso si esprime con un approccio marcatamente relativista con il risultato che viene meno qualsiasi criterio a cui rifarsi per misurare e confrontare la validità delle singole culture, che pertanto possono vivere l'una accanto alle altre in modo spontaneo e non problematico: ogni cultura possiede propri parametri e una propria gerarchia di valori. Secondo il relativismo culturale non solo tutte le culture sono ugualmente valide, ma anche non esiste alcun principio generalizzabile di valutazione, poiché, se tutto ha valore, nulla ha valore. Questa deriva relativistica può quindi portare il multiculturalismo ad accettare, se non proprio a giustificare, qualsiasi scelta morale, qualsiasi espressione e modello culturale, come pure a negare la possibilità di stabilire una gerarchia di valori e a rifiutare ogni discorso universalista... di qui la messa in discussione degli stessi diritti umani, dei quali si contesta per l'appunto la presunzione dell'universalità e si svela la loro matrice marcatamente occidentale" (Cesareo V., 2000, pp. 158-159).

Ma la distinzione delle culture non può porsi come elemento di ostacolo alla formazione di un patrimonio condiviso di regole e principi, accettati proprio per la loro caratteristica di non cancellare e negare le diverse specificità culturali.

Perché il mondo multiculturale non "si trasformi in un campo di battaglia o in un territorio riempito di fortezze isolate, è necessario mantenere uno sfondo comune che ci consenta e ci inviti a comunicare e a confrontarci e che ci permetta di trovare parametri universali per decidere quale tipo di differenze possiamo accettare e quali dobbiamo invece respingere e combattere come una minaccia alla piena realizzazione degli esseri umani" (Colombo E., 1999, p. 162).

Sembra esservi quindi un consenso nel ritenere essenziale l'esistenza di un nucleo culturale comune.

Secondo Rex (1985), nella sfera pubblica deve prevalere una cultura unitaria fondata sul principio di uguaglianza degli individui, per Habermas (1999) è necessaria l'esistenza di una cultura comune "forte", che deve caratterizzarsi per la sua astrattezza, unica possibilità di far convivere specificità culturali ed etniche differenti.

Anche Kymlicka (1999) considera necessaria una cultura comune che identifica nella cultura sociale, che per lo studioso è una cultura che comporta la condivisione di tradizioni, valori, istituzioni e pratiche del quotidiano mentre per Touraine (1998) è importante che la società multiculturale ricorra a un principio universalista che permetta la comunicazione tra individui e gruppi differenti.

La differenziazione sociale, tratto caratteristico delle società nell'epoca della globalizzazione, pone quindi il problema di trovare basi nuove per la convivenza sociale, in relazione alle trasformazioni del rapporto tra gli individui e le loro collettività di riferimento (Bovone L., Rovati G., 1996).

Le società, le culture, gli individui fanno infatti la continua esperienza dell'oscillazione tra l'affermazione delle proprie radici e dei significati di un'appartenenza e la loro negazione o il loro superamento attraverso l'esplorazione di altre possibilità, altri modi dell'identificazione, altri significati.

Come sostiene Besozzi (1999, p. 17) la globalizzazione non produce una società globale nel senso di una società armonica e integrata, che ingloba e travalica gli stati-nazione, ma, piuttosto, continue aggregazioni e disaggregazioni, fusioni e disgiunzioni, tensioni e conflitti che non rimangono più circoscritti e localizzati. Le conseguenze per le società, le culture, gli individui sono evidenti:

- diffuso senso di incertezza, di senso del rischio, di precarietà;
- difficoltà a costruire solidarietà, a ritrovare i fondamenti della convivenza sociale;
- crisi della moralità, dell'etica nelle loro basi fondative e nella loro capacità di creare regolamentazione e vincolo sociale.

E in questo quadro assume estrema rilevanza la dimensione culturale dei processi di globalizzazione, come scrive Geertz (1999), le grandi linee di divisione tra le varie regioni del mondo, le fonti di conflitto, saranno in futuro innanzitutto di natura culturale più che ideologica o economica.

<i>Strategie</i>	<i>Elemento distintivo</i>	<i>Atteggiamento verso le culture minoritarie</i>	<i>Attese nei confronti delle culture minoritarie</i>	<i>Esito del contratto interculturale</i>	<i>Rischio degenerativo prevalente</i>
Monoculturalismo	Cultura unificante e omogenea	Intolleranza	Uniformità ai modelli prevalenti	Deculturazione (rapporto asimmetrico)	Omologazione culturale
Pluralismo culturale	Nucleo culturale condiviso e molteplici culture particolari	Tolleranza	Libera espressione delle differenze culturali limitatamente alla sfera privata	Rispetto reciproco	Esasperazione all'universalismo procedurale
Multiculturalismo	Compresenza di culture diverse e distinte	Riconoscimento	Rivendicazione delle differenze culturali anche nella sfera pubblica	Acculturazione (rapporto asimmetrico)	Disintegrazione sociale

La situazione italiana è ben rappresentativa della complessità e dell'articolazione della presenza di gruppi etnici sul suo territorio (nella scuola italiana nello scorso a.s. 2001/2002, le cittadinanze rappresentate sono state 186 su un numero di 195 Stati riconosciuti dall'ISTAT) e ben aiuta a capire quanto diverse possono essere le rivendicazioni e le richieste che ciascuno di questi gruppi può avanzare.

Le richieste possono variare in relazione

- Al tipo di soggetti proponenti;
- Alla natura del progetto migratorio da un punto di vista temporale;
- All'intensità del legame mantenuto con il paese di origine;
- All'atteggiamento verso la società di arrivo;
- Al genere di rivendicazioni espresse.

All'interno di ogni singolo gruppo è poi possibile distinguere atteggiamenti e attese diverse rispetto alle richieste e all'integrazione. In altri termini le richieste sono eterogenee non solo tra i diversi gruppi ma anche nell'ambito degli stessi gruppi (si pensi al divario tra adulti e giovani immigrati).

Se molteplici sono le rivendicazioni, così anche lo sono le risposte delle società di accoglienza.

I modelli teorici contemporanei ai quali è possibile far riferimento nell'attuale società sono:

- Il modello *dell'autoritarismo illuminato*: uguaglianza di opportunità nella sfera pubblica e omologazione culturale in quella privata. (vedi caso Francia)
- Il modello *dell'integrazione razzista*: uguaglianza formale ma non sostanziale equiparazione delle possibilità di partecipazione al sistema economico e politico, parziale omologazione dei comportamenti adottati nella sfera privata. (vedi caso Stati Uniti)
- Il *segregazionismo*: accesso differenziato da parte dei vari gruppi etnici alle risorse disponibili nella sfera pubblica, sostenuta differenza tra le varie culture. (vedi Sud Africa epoca dell'apartheid)
- Il *multiculturalismo(i)*: uguaglianza di opportunità nella sfera pubblica, possibilità di espressione autonoma in quella privata, tutela delle differenti tradizioni culturali.

Ma come può avvenire in tale panorama la costruzione del legame tra soggetti e contesti sociali di riferimento sotto il duplice punto di vista dell'integrazione sociale da un lato e della formazione dell'identità personale, sociale e culturale dall'altro? (Berti F., 1998).

Interessante a tale proposito è l'analisi delle strategie d'identità adottate dall'adolescente straniero nel processo di adattamento alla società ospite (Schimmenti V., 2001).

Resistenza culturale: l'adolescente si riferisce soprattutto ai valori culturali del paese di origine, preferisce la formazione di sottogruppi di connazionali, mantiene all'interno della propria famiglia aspetti tradizionali radicati nella cultura di provenienza. La valorizzazione della cultura d'origine viene da lui vista come una risposta

adeguata ai bisogni di identità avvertiti nella società molto differenziate, ma il riferirsi solo ai valori di appartenenza etnica, può indurre il giovane immigrato a sentirsi culturalmente e psicologicamente isolato.

Assimilazione: l'adolescente si conforma alla proposta identitaria offerta dalla società ospitante, rinnegando la cultura di origine. Il processo dell'assimilazione comporta per l'adolescente una perdita di punti di riferimento e un'incremento di insicurezza. Questa rottura è comunque fondamentale per la costruzione di una nuova identità sociale. Tale opzione può però comportare per il ragazzo oltre all'allontanamento dalla sua comunità di origine l'insorgere di una frattura con la sua famiglia (reciprocamente non ci si riconosce più).

Marginalità: l'adolescente di fronte alla proposta di un'identità ambivalente non si sente di appartenere a nessuna delle due culture di riferimento e vive ai margini di entrambe queste culture. Tale scelta comporta però rapide trasformazioni che rendono difficile sviluppare un senso di appartenenza stabile.

Doppia etnicità: l'adolescente costruisce un'identità formata dall'integrazione dei valori delle differenti culture e può strutturare un duplice senso di appartenenza. Tale strategia permette all'adolescente di mantenere la propria tradizione etnica e nello stesso tempo di stabilire il contatto con la cultura di accoglienza. La fattibilità di tale processo è strettamente dipendente dal livello di accettazione e di apertura delle due comunità: quella di origine e quella di accoglienza.

Modalità con cui le società affrontano la questione della presenza sul loro territorio di culture etniche minoritarie.

Tali modalità possono essere in qualche misura compresenti in una stessa società:

- *Esclusione:* è la posizione di chi ritiene che le minoranze etniche devono fare rientro nei loro paesi.
- *Assimilazione:* è la posizione di chi rifiuta il riconoscimento di una specificità culturale alle minoranze etniche, viene però offerto al singolo la possibilità di accedere alla cittadinanza, purché costui si impegni a diventare cittadino del nuovo paese di residenza accettandone le regole di convivenza.
- *Provvisorietà:* è la posizione di chi considera gli immigrati prevalentemente come residenti temporanei, che torneranno nel loro paese al termine di una prestazione lavorativa svolta a tempo determinato. L'attenzione è posta al singolo immigrato e alla sua famiglia, ma non viene data attenzione al gruppo etnico, in quanto è considerato una presenza provvisoria.
- *Multiculturalismo (i):* è la posizione di chi ritiene che ai gruppi etnici che avanzano richieste di riconoscimento dell'identità collettiva vadano date risposte che salvaguardano la specificità culturale.

La complessità descritta in queste pagine si ritrova e se possibile si amplifica nelle molteplici situazioni quotidiane che chi è impegnato nel sociale si trova a gestire. Tra queste:

- fratture familiari che trovano origine nella diversa velocità di acculturazione tra marito e moglie e tra genitori e figli;
- pratiche educative culturalmente connotate qui considerate vietate;
- richieste di aiuto per portare a compimento (o per far fallire) progetti familiari che nel paese di origine sono condivisi e permessi a livello sociale e giuridico e che qui vengono riproposti anche se vietati: aborti selettivi di feti femmina, matrimoni precoci, pratiche di mutilazioni su bambine;
- sostegno e consulenza a coppie e nuclei familiari misti (differenza di nazionalità, di religione, ecc.).

È allora importante continuare oggi la riflessione e il confronto che deve essere necessariamente interdisciplinare, a livello teorico e operativo, in modo da riuscire a individuare le possibili risposte da dare alla complessità presentata, nell'orientamento di quello che Habermas (1999) definisce "universalismo sensibile alle differenze" e con il fine di rispettare, tutelare e valorizzare sempre e comunque la persona.

Indicazioni bibliografiche

- BERTI F. (a cura di), *Identità e multiculturalismo*, Università degli Studi di Siena, Siena, 1998
- BESOZZI E. (a cura di), *Crescere tra appartenenze e diversità. Una ricerca tra i preadolescenti delle scuole medie milanesi*, Franco Angeli, Milano, 1999
- BOVONE L., ROVATI G. (a cura di), *Vivere in società. Tendenze della teoria sociologica contemporanea*, Liguori Editore, Napoli, 1996
- CESAREO V., *Società multietniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano, 2000
- COLOMBO E., *Rappresentazioni dell'Altro. Lo straniero nella riflessione sociale occidentale*, Guerini Studio, Milano, 1999
- CRESPI F., *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Bari, 1996
- GEERTZ C., *Mondo globale, mondi locali*, Il Mulino, Bologna, 1999
- GIDDENS A., *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1992
- GINDRO S., *Voce - Multiculturale*, in BOLAFFI G., GINDRO S., TENTORI T. (a cura di), *Dizionario della diversità. Le parole dell'immigrazione, del razzismo e della xenofobia*, Liberal Libri, Firenze, 1998
- HABERMAS J., *La costellazione post-nazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano, 1999
- KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 1999
- REX J., *The concept of a Multi-cultural Society*, "Occasional Papers in Ethnic Relations", Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick, 1985
- SHELLENBAUM P., *Voce - Multietnico*, in BOLAFFI G., GINDRO S., TENTORI T. (a cura di), *Dizionario della diversità. Le parole dell'immigrazione, del razzismo e della xenofobia*, Liberal Libri, Firenze, 1998
- SCHIMMENTI V., *Identità e differenze etniche. Strategie d'integrazione*, Franco Angeli, Milano, 2001
- TOURAINÉ A., *Libertà, uguaglianza, diversità*, Il Saggiatore, Milano, 1998.



avola Rotonda

“Esperienze di incontri e di attività interreligiose tra successi e difficoltà”

- Il Centro “Regina Pacis” di Lecce
- Il Centro F. Peirone e il dialogo cristianoislamico a Torino
- Il CADR di Milano e il dialogo interreligioso
- S.A.E. [Segretariato Attività Ecumeniche]
- Movimento dei Focolari
- Comunità di Sant’Egidio
- Il dialogo interreligioso tra cristiani e musulmani in Sicilia



I Centro "Regina Pacis" di Lecce

Don CESARE LODESERTO

Anche all'interno del *fenomeno migratorio* trova spazio e forma di manifestazione la *religiosità dell'uomo in cammino*, con le sue conflittualità, problematiche e difficoltà, come richiama il tema di questa tavola rotonda. Però, è anche giusto affermare che il fenomeno migratorio, sia regolare che irregolare, è una realtà sociale nella quale la religiosità, in tutte le sue espressioni, ha una funzione determinante.

Possiamo quindi affermare che l'immigrato carente di una personale dimensione religiosa, qualunque possa essere, rappresenta un problema ed il suo vuoto interiore, che è anche culturale, viene colmato da comportamenti e scelte che inevitabilmente degenerano in gravi forme di illegalità, trasgressione, negazione di se stesso e dell'altrui diritto.

1. L'immigrato, qualunque possa essere la condizione, è *comunicazione di religiosità*. La *Fondazione Regina pacis* nei suoi oltre cinque anni di attività ha offerto accoglienza a più di cinquantacinquemila immigrati, di ben cinquantasette differenti nazionalità, per cui si può comprendere quante differenti religiosità e non religiosità sono transitate o camminano per le strade del mondo.

Negli ultimi tempi l'immigrazione è stata interpretata come una forma di *invasione*, prendendo il posto della precedente interpretazione che preferiva definirla solo una *emergenza*. L'attuale uso del termine *invasione* si fonda sulla considerazione che l'immigrato è portatore di una diversità, che è anche religiosa. Il riferimento maggiore è rivolto proprio alla presenza islamica.

È chiaro che l'accoglienza, vissuta all'ombra dell'*evangelico messaggio dell'amore*, non potrà mai essere selettiva, non avrà mai la pretese di chiedere ad alcuno se è in possesso di un permesso di soggiorno, oppure se è di quella o di quell'altra religione. Già la domanda rischia di essere discriminante e soprattutto pone l'immigrato, soprattutto se mussulmano, nella condizione di adottare un meccanismo di difesa e diffidenza nei confronti di chi lo accoglie.

Il messaggio è lasciato allora alla *fecondità della carità*, che tutti accoglie e serve, che avrà sempre una sua efficacia e farà breccia nell'animo sensibile, rispettoso e disponibile alla convivenza. Lì dove mancherà una dimensione interiore, la risposta sarà sempre arrogante e presuntuosa, senza cogliere l'amichevole messaggio della carità.

2. All'interno delle nostre strutture di accoglienza c'è, ovviamente, la *libera professione del proprio credo religioso*, però non è

previsto alcun specifico ambiente religioso, ma viene da tutti condivisa la scelta fondamentale di vivere prima di tutto nel proprio cuore una personale rapporto con Dio, trasformando lo stesso in un *tempio gradito a Dio*.

Non è facile adottare tale scelta, soprattutto con i mussulmani, i quali hanno bisogno di considerare per i loro tempi di preghiera, una *proprietà* il luogo in cui si ritrovano, per cui, più volte gli stessi hanno chiesto di poter definire lo spazio in cui si ritrovano a pregare all'interno delle nostre strutture di accoglienza un luogo non della struttura stessa, ma di totale gestione loro. È stato fatto cortesemente comprendere che il rispetto assunto nei loro confronti, richiede anche da parte loro il rispetto di determinate regole, che mai avrebbero potuto intaccare le scelte della Fondazione e soprattutto la tipologia di accoglienza, che a tutti riconosce diritti e doveri.

L'accoglienza in questo caso deve avere anche un valore educativo nei confronti di tutti i nostri amici immigrati, che siano mussulmani, ortodossi e di tante altre frange di religiosità, che giorno dopo giorno si manifestano, tra cui, provenienti dall'Iraq, anche dei fedeli di Satana, in guerra perenne contro i mussulmani.

Ecco perché, torno a ribadire, che *la carità nel fare accoglienza deve educare alla convivenza, al dialogo, al rispetto, alla conoscenza dell'altro*, la cui diversità non deve rappresentare elemento di divisione. Nello stesso tempo si cerca di far comprendere che la *condizione di povertà*, soprattutto nel caso di coloro che sono irregolari, deve unire tutti in una condizione di solidarietà ed educare al rispetto reciproco.

3. La *Fondazione Regina pacis*, impegnata in Italia e nei paesi dell'est d'Europa, ha rapporti frequenti con il *mondo islamico* e con i *cristiani ortodossi*. Due culture religiose con le quali spesso è difficile confrontarsi: i *mussulmani* manifestano disponibilità ed amicizia, però oltre il rapporto personale, sono fortemente chiusi e non sempre sono rispettosi delle regole assunte; gli *ortodossi* sono visibilmente diffidenti e non danno spazio a nulla, se non nel momento dell'interesse personale. Con ambedue le realtà bisogna convivere e soprattutto crescere, lanciando messaggi di serenità in funzione di un miglioramento della vita sociale, che ha bisogno di uomini che credano, che preghino ed abbiano una feconda dimensione interiore.

4. Nel nostro caso, dovendo anche entrare nel merito di situazioni legate al traffico di esseri umani, allo sfruttamento della prostituzione ed alla immigrazione clandestina, è difficile dialogare lì dove non si stabilisce *il giusto confine tra la scelta religiosa e la dimensione politica*, che, oggi, negli islamici, come negli ortodossi emerge in forma crescente.

Vi offro degli esempi concreti:

- parte del mio impegno pastorale viene svolto in *Moldavia*, una piccola nazione nell'est d'Europa, dove i cattolici rappresentano lo 0,5% della popolazione, ma dove la realtà ortodossa è divisa tra il metropolita legato a Mosca ed il metropolita legato a Bucarest, e notoriamente più vicino alla Chiesa cattolica. Il primo vorrebbe la Moldavia annessa alla Russia, il secondo, invece, vorrebbe l'annessione all'Europa, per cui tutto il loro contendere teologico, se tale si può definire, si fonda su questa problematica che di fatto è politica. Vengo spesso coinvolto dall'uno o dall'altro, perché ambedue vogliono comprendere se il recupero delle vittime della tratta richieda il passaggio alla professione del credo della Chiesa cattolica e quindi possa avere la sola funzione del proselitismo, oppure da quale parte vogliamo stare, Russia o Europa, o ancora se siamo disponibili a collaborare con loro, collaborazione che significa da parte nostra elargizione di una elevata somma di denaro a loro beneficio ed acquisizione della serenità nell'operare comune.
- Oggi anche il rapporto con il mondo mussulmano soffre di alcuni condizionamenti di natura politica, non certamente derivanti dalle nostre scelte, quanto da una sempre più diffusa diffidenza. Il nuovo testo legislativo sull'immigrazione è stato interpretato, senza alcun fondamento, come persecutorio nei confronti della presenza islamica, per cui si parla di forme di razzismo verso i mussulmani, di persecuzione per la loro condizione di clandestinità. La Chiesa cattolica da alcuni viene individuata come unica speranza, da altri come ostacolo per un presunto collaborazionismo con lo Stato.

5. La volontà di creare forme di convivenza e dialogo religioso ha motivato, unitamente alla carità, l'accoglienza, tale da essere fin dall'inizio un *biglietto di presentazione* della Chiesa cattolica, la quale per prima si è assunta, ricevendone il più delle volte ingratitude e giudizi perversi, l'onere di un servizio di carità. Nei punti caldi dell'arrivo di immigrati, come la Puglia, la Calabria ed oggi soprattutto la Sicilia, ci sono stati e ci saranno sempre preti coraggiosi con accanto meravigliose comunità, convinti di avere nel cuore la forza della carità e lo strumento del Vangelo, per donare speranza, fiducia a tanti uomini e donne, differenti per credo religiosi, ma pur sempre destinatari di un messaggio cristiano di amore.

Spesso siamo stati accusati come Chiesa cattolica, ed ultimo è stato il confratello don Baget Bozzo in una diretta Rai nei giorni scorsi, di aver permesso attraverso l'accoglienza l'ingresso di migliaia di immigrati che hanno devastato gli equilibri culturali e religiosi in Italia e nel resto d'Europa. Ritengo l'accusa ingiusta, perché non tiene conto di un messaggio evangelico che per noi è fondamentale e che ci impegna nel servizio e nella disponibilità totale verso gli altri.

L'immigrazione ha insegnato a molti che *l'accoglienza è un momento importante di dialogo con le altre religioni*, vissuto con lo strumento della carità, dell'amicizia e della convivenza anche nelle forme più semplice. Per tale motivo ritorno ad affermare che *l'accoglienza offre religiosità e cerca religiosità*, divenendo incontro tra religioni che dialogano con gesti meravigliosi, che possono essere anche incompresi o strumentalizzati, ma non potranno mai intaccare, l'autenticità interiore che muove soprattutto la Chiesa cattolica. Questo può avvenire in Italia, come nei paesi dove siamo inviati come missionari del Vangelo e promotori della carità.

6. Oggi il dialogo interreligioso ha bisogno di stimoli che vengano anche dal mondo delle povertà, dove non ci sarà certamente lo spessore culturale e teologico per affrontare nel giusto modo problematiche che stanno percorrendo secoli e secoli della nostra vicenda umana, però è possibile fare comunicazione, informazione, porre le basi per quella reciproca conoscenza, che genera fiducia e speranza.

Non permettiamo che la *paura* prenda il sopravvento, che l'immigrato si senta un perseguitato, o i nostri fedeli vedano minato il loro futuro di sicurezza sociale e religiosa. Non credo che ci sia bisogno di fare la guerra ad alcuno, quanto invece ci sarà bisogno di maturare all'interno delle nostre comunità la consapevolezza di crescere nella fede e nella carità, ma soprattutto di non svendere nulla della nostra cultura religiosa.

Forse questo è il vero problema, che si coglie nell'attuale elaborazione della *Costituzione Europea*, dove in nome del rispetto delle religioni, che noi per primi vogliamo e viviamo, non si vuol riconoscere, per cui non se ne fa cenno, che l'Europa ha una sua antica tradizione cristiana, che va affermata e riconosciuta, anche in documenti di valore internazionale, e che in nulla smentisce l'altrui presenza.

Ho compreso in modo profondo e significativo il mio essere prete cattolico vivendo nei paesi dell'est, dove non conti niente, sei minoranza assoluta, sei un cattolico vigilato per quello che fai e dici, con il rischio quotidiano di una possibile espulsione, e per poter esercitare il ministero sacerdotale devi avere un permesso di soggiorno ed un permesso di lavoro.

Questi limiti mi hanno educato al dialogo religioso, ma soprattutto mi hanno appassionato nella ricerca di un modo sempre nuovo di vivere il Vangelo e proporlo come messaggio di speranza.

Entrando proprio nelle povere famiglie ortodosse, le cui figlie erano state trafficate, ho compreso quanto la *carità* possa essere una meravigliosa forma di evangelizzazione.



I Centro F. Peirone e il dialogo cristianoislamico a Torino

Don TINO NEGRI

L'idea di dare vita ad un organismo diocesano che servisse alle studio dell'immigrazione dei musulmani in Italia ed in Europa e a realizzare proficue relazioni cristianoislamiche, prese corpo alla fine degli anni '80. Eravamo all'indomani dell'emanazione della Legge Martelli e la Diocesi di Torino avvertì, ancora confusamente, la possibilità e necessità di dotarsi di una struttura idonea per affrontare temi e problemi del rapporto interreligioso, aldilà dell'accoglienza della carità. Il Centro F. Peirone è stato inaugurato nel 1994, intitolato al defunto Padre Federico Peirone (I.M.C.), docente di Lingua e letteratura araba all'Università e di Islamologia alla Facoltà Teologica di Torino, traduttore del Corano in lingua italiana, pioniere negli anni '70 e '80, in tempi insospettabili, della conoscenza del mondo islamico e del dialogo islamocristiano a Torino.

Le finalità del Centro sono riassunte nello Statuto diocesano (1996): *“curare corrette relazioni di dialogo e annuncio nei confronti dei fratelli e delle sorelle di fede islamica”* presenti nel territorio diocesano. In questo frase concisa e un po' aulica c'è la sintesi, certamente inadeguata, di anni di riflessioni e tentativi di dialogo, che convergono nei documenti *Lumen Gentium* N. 16 e *Nostra Aetate* N. 3 del Concilio Vaticano II per irradiarsi nella storia attuale della Chiesa impegnata nel dialogo interreligioso;

A Torino abbiamo ponderato i due aspetti dell'incontro con i musulmani, il rapporto fra musulmani e istituzioni civili e il rapporto fra musulmani e Chiesa locale, nelle sue varie istituzioni, organismi e associazioni.

Nel territorio diocesano vive una nutrita comunità islamica, che dovrebbe aggirarsi attorno alle 20-25mila presenze (il condizionale è d'obbligo, considerati gli immigrati senza permesso di soggiorno). Di essi, oltre il 50% sono Marocchini, seguono Albanesi, Tunisini, Senegalesi, Egiziani ecc. La comunità è caratterizzata dunque dalla forte presenza marocchina. Poiché i musulmani, poco o tanto, considerano la propria cultura un tutt'uno, in cui gli aspetti religioso, sociale, politico si amalgamano, ne consegue che il loro rapporto con le istituzioni civili e religiose dipende dal grado di amalgama di queste tre componenti.

È difficile, senza una ricerca sociologica seria, disegnare la figura reale dell'islàm, ovunque esso sia. Gli immigrati islamici riflettono l'ambiente di provenienza e genericamente possiamo distinguere le persone con un relativo tasso di secolarizzate da altre con un forte retaggio d'identità. L'islam si è definito "*din wa-dunyâ wa-dawla*" cioè "*religione, società e stato*". Non potendo attardarci, osserviamo che ci troviamo qui siamo al centro della scommessa dell'integrazione di popoli con basi culturali e istituzioni civili e giuridiche differenti, talvolta concernenti aspetti importanti. Possiamo tentare un'ulteriore descrizione qualitativa distinguendo fra gli "agnostici" intellettuali, i "credenti secolarizzati" la cui pratica è ridotta al minimo, i "credenti privatizzati" che praticano in famiglia o da soli, i "credenti aggregati" alle moschee, la cui frequenza è o saltuaria o assidua. Le moschee della città e dell'area torinese sono d'ispirazione wahhabita o salafita, due ideologie che appartengono alla costellazione del cosiddetto islàm radicale e/o politico. Dal punto di vista di riferimento, tutte sono aderiscono all'U.C.O.I.I. (Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia), la più numerosa delle tre organizzazioni che hanno presentato richiesta d'Intesa allo Stato italiano. Non poche punti sono problematici in particolare il riconoscimento del rito islamico di matrimonio, le festività, l'educazione, il regime scolastico. Inoltre, nella realtà locale, i diversi imàm danno alle moschee un'impronta tipica, non scevro da protagonismo talvolta deleterio. È il caso di Torino. In città ci sono sette sale di preghiera, un centro islamico e il Centro Dâr al-hikma. A parte quest'ultimo, orientato "laicamente", guidato da uno sparuto gruppetto di intellettuali che interagisce positivamente con le istituzioni cittadine, le moschee e il centro islamico gravitano invece nell'orbita dell'islàm radicale. Qualche imàm è più esposto di altri, come l'imàm Bouchta, che ha organizzato la marcia per il velo delle donne nei documenti d'identità, ha tifato pubblicamente per le azioni terroriste di Ben Laden, ha indicato (in arabo) i bersagli torinesi di rappresaglie, ha recentemente portato la sua solidarietà al popolo iraqeno, alla testa di una delegazione. Figura ambigua, che non disdegna la visibilità, per scopi poco chiari. Le altre moschee s'ispirano alla salafiyya (per capirci, l'ideologia che anima l'islàm radicale algerino) e ai Fratelli Musulmani (movimento fondamentalista egiziano). Il centro islamico appartiene a "Giustizia e carità", il partito islamico che in Marocco si è astenuto recentemente dal voto elettorale. Complessivamente, l'islàm delle moschee è fondamentalista, ghetizzato, non propenso all'integrazione (che meriterebbe un discorso a se stante, per definire qualche principio o asse portante). Non a caso abbiamo assistito a Torino a provocazioni collettive sui "crocifissi" nelle aule scolastiche, a richieste di servire carne halâl nelle mense pubbliche, a manifestazioni di preghiere in piazza, alla proibizione alle ragazze musulmane di frequentare la scuola di gin-

nastica o di nuoto, alla creazione delle scuole coraniche domenicali ecc. La società è percepita come terreno di conquista, con la forza numerica. Le moschee si sono addensate in quartieri divenuti ghetti, in poco tempo, poco più di cinque anni, per il concorso di molteplici e diversi fattori, in particolare nel quartiere del mercato di Porta Palazzo e a San Salvario. L'intenzione è evidente, arroccarsi in "cittadelle" e comunicare con messaggi dirompenti. A Carmagnola, cittadina nella provincia di Torino, l'imàm è assunto recentemente alla cronaca per le esternazioni sulle tragiche conseguenze per i militari italiani a causa di attentati di al-Qa'ida in caso d'invio di forze armate italiane in Iraq. In passato lo stesso aveva già accumulato un processo per poligamia e percosse alla prima moglie (entrambe italiane) e per un singolare progetto di quartiere-ghetto, tutto compreso, case, moschea, negozi ecc., che ha sorpreso e turbato il sia pur bendisposto sindaco. Per attuare il progetto dispone di un fondo di qualche milione di Euro, d'ignota provenienza, e certamente non fa mistero delle sue simpatie per Ben Laden. Sembra ovvio che il "dialogo" con le moschee è difficile, sia per la città sia per la Chiesa, e la condizione di coloro che vi s'impegnano è anzitutto di conoscere l'interlocutore, senza presunzione, e di non peccare d'ingenuità, che è spesso purtroppo la dote di non pochi cristiani. Ma quanti sono i musulmani che aderiscono alle moschee a Torino? Probabilmente una percentuale compresa fra il 5% e 10%, una minoranza, che pretende di rappresentare tutti i musulmani, senza distinzioni, con una lotta strisciante fra imàm per la leadership. Le istituzioni pubbliche sono da qualche tempo più accorte.

Il Centro Peirone ha tentato approcci con gli imàm, anche dopo l'11 Settembre 2001, senza raggiungere gli obiettivi auspicati. Era troppo evidente l'intenzione di ciascun imàm di fregiarsi di quest'amicizia senza concedere nulla, senza avviare un dialogo reale, difficile anche per l'inconsistenza culturale degli stessi imàm. E gli altri musulmani? È impossibile determinare il loro pensiero perché non sono ancora in grado di esprimere una rappresentanza ufficiale, dei leaders. Alcuni sono conosciuti e impiegati, in vari ambienti, come "mediatori culturali". È nata qualche cooperativa di servizi. Ma la massa vive distante dai riflettori della scena. Una parte di questi musulmani entra in contatto con le istituzioni cristiane torinesi e qui si materializza allora il dialogo.

Essi chiedono assistenza materiale e morale. Frequentano dunque i centri di ascolto, le mense e i dormitori, i centri di aiuto alla vita, alcuni iscrivono i figli alla scuola cattolica, qualche ragazzo frequenta l'oratorio. Non di rado lo stile della carità cristiana conquista l'interlocutore bisognoso, apre gli occhi sulla disponibilità di tanti cristiani e nasce allora gratitudine e qualche amicizia. È il primo passo del dialogo. Qualche oratorio più attrezzato ha avviato un percorso co-educativo e si sperimenta l'oratorio "multicul-

turale”. Non senza difficoltà progettuali, i ragazzi musulmani convivono attivamente con ragazzi italiani e di molte nazionalità, culture e religioni. L'aggregazione dei ragazzi è l'occasione di un più impegnativo contatto con le famiglie. Molte donne sono riconoscenti ai cristiani per la sensibilità e la solidarietà incontrata nei centri di ascolto e di aiuto alla vita. Probabilmente la Chiesa deve fare un ulteriore sforzo per dimostrare loro le ricchezze sconosciute del cristianesimo. Non è questione di proselitismo ma di far comprendere, far conoscere Gesù e la tradizione ecclesiale, rispetto alle quali l'educazione ricevuta nel paese d'origine ha scavato abissi contro la convivialità.

In qualche parrocchia si organizzano feste multiculturali cui sono invitati i musulmani con stand di cibi caratteristici. Anche al Centro Peirone abbiamo programmato talora una cena araba in occasione della festa della rottura del Ramadàn, con i cibi tipici preparati e commentati da donne arabe. Ad ogni nostro convegno, il catering è organizzato dalle algerine, che si fanno apprezzare per i dolci al miele e il tea alla menta.

Il Centro Peirone lavora intensamente sia sul versante della formazione che della pastorale cristianoislamica. I corsi formativi per i cristiani hanno raggiunto oltre duemila persone, senza parlare della formazione svolta in altre diocesi piemontesi ed extrapiemontesi e dei convegni a tema. Questi sono l'occasione di riflessione, scambio e dibattito su questioni di comune interesse (la scuola, la donna, la sofferenza e la morte, l'interpretazione delle scritture ecc.) e normalmente creano importanti legami fra Centro e relatori musulmani o tra questi e alcuni convegnisti, che inviteranno il relatore per altri appuntamenti nelle scuole. Da qualche anno il Centro Peirone organizza corsi di lingua araba. Questo servizio apre orizzonti culturali e crea rapporti duraturi e significativi con i musulmani insegnanti. Partecipano sia i privati cittadini sia gli agenti della Polizia municipale della Regione Piemonte. La Rivista del Centro, intitolata “Il Dialogo-al Hiwàr”, giunta al quinto anno di pubblicazioni, è ormai un filo diretto e di buon livello con l'attualità islamica e le questioni del dialogo, traducendo in “comunicazione” gli obiettivi del Centro, cercando di far conoscere l'islàm e segnalando le iniziative di “dialogo”, a nostro avviso, autentiche e non velleitarie.

Un altro ambito di dialogo potenziale sono i matrimoni “misti” fra cristiani e musulmani. Possono essere una chance o una perdizione, non si può sentenziare a priori, bisogna verificare caso per caso il progetto della coppia. Il Centro Peirone prepara le coppie che iniziano un cammino verso il matrimonio celebrato nella comunità cristiana. La nota più interessante è l'incremento di donne musulmane che sposano cristiani. Registriamo tuttavia un'importante difficoltà a mantenere rapporti con la coppia, una volta sposata.

Sembra maturo il tempo della diocesi per dotarsi di un documento di riferimento pastorale ed è in corso per questo una riflessione che porterà qualche frutto probabilmente a breve termine.

Infine, il dialogo qualche volta diventa condivisione totale dei propri beni spirituali al punto che alcuni musulmani decidono di conoscere Gesù e intraprendere un cammino catecumenale in vista del battesimo. La Chiesa di Torino accoglie con semplicità e rigoroso discernimento ciò che lo Spirito e la testimonianza della vita cristiana hanno suscitato, grati al Signore e lontani da obsoleti atteggiamenti di rivalsa e proselitismo. Anche questa possibilità rientra nelle nuove condizioni di libertà create dalla società pluri-etnica e pluri-religiosa.

Il futuro sarà come sempre un misto di necessità e fantasia creativa per dirimere le difficoltà.

Per contattare il Centro Peirone è possibile telefonare al n. 011-5612261, inviare un fax: al n. 011-5635015 o una mail all'indirizzo info@centro-peirone.it o visitare il sito www.centro-peirone.it.



I CADR di Milano e il dialogo interreligioso

Don AUGUSTO CASOLO

1. All'inizio degli anni novanta, l'attenzione in diocesi verso i non cristiani e verso l'islam in particolare, si concretizza in una presenza strutturata in forma associativa. Premesso che solo per motivi di prudenza e di praticità si è scelta la strada di una realtà "esterna" alla Curia per quanto fortemente connessa con l'ufficio diocesano per l'Ecumenismo, l'incarico del quale il CADR viene investito è quello di un supporto alla crescita della dimensione dialogica a livello ecclesiale locale e della promozione del dialogo verso i non cristiani.

2. Un primo importante contributo fu la collaborazione alla stesura della nota omelia del card. Martini "Noi e l'islam": un testo in cui si gettano le basi di un approccio al mondo musulmano. Se ne riconosce la complessità, la progressiva articolazione nel contesto italiano, la problematicità delle questioni indotte ed al tempo stesso si sollecita la comunità ecclesiale a cogliere nella storicità del fenomeno un'occasione ed una provocazione ad una posizione coerente al Vangelo capace di discernimento, di dialogo e di ricerca di possibili interazioni.

3. Negli ultimi anni l'impegno del CADR è stato quello di operare per il superamento di una visione bipolare, cristiano-islamica, verso un rapporto che si qualificasse come interreligioso: nasce così il forum interreligioso che vede come attori le diverse confessioni cristiane, i musulmani di varia connotazione, gli ebrei ed i buddisti (di varia denominazione). Nasce anche una sezione milanese del WCRP, religione per la pace, in cui però la partecipazione è a titolo individuale e non in rappresentanza di chiese o altre comunità.

4. Quale valutazione formulare dell'impegno profuso e delle risultanze emerse? Di positivo c'è l'aver creato una rete di relazioni che favorisce una mutua conoscenza; e non è poco. Di negativo va rilevato che quanto avvenuto ha interessato una fascia molto ristretta di persone nell'ambito ecclesiale. Se chi fa l'apripista non è attento a chi segue rischia di ritrovarsi avanti da solo: questo non serve gran che. Di conseguenza lo sforzo da fare è soprattutto nella direzione della base ecclesiale perché maturi la coscienza del mutato contesto socio-religioso, impari a vivere la responsabilità che ne

deriva e si muova decisamente fra conoscenza della presenza diversa dalla cristiana e confronto interno per una pastorale adeguata.

5. Una valutazione del presente del dialogo interreligioso esige peraltro la considerazione del contesto storico attuale. Come leggere l'atteggiamento reciproco delle comunità cristiane e di quelle musulmane nel mutato scenario internazionale dopo l'11 settembre? Semplificando ci sembra di dover osservare in ambito cristiano tre reazioni fra loro connesse: un certo timore anzitutto che deriva dall'espansione e dalla visibilizzazione progressiva dell'islam; crescono le moschee, aumentano gli immigrati musulmani, si fanno sentire per quanto isolate le voci degli estremisti anticristiani e antioccidentali; altrove permane la fiducia nella fraternità possibile sulla base di esperienze ed incontri che sottolineano una contiguità su vari fronti; infine si nota un certo disorientamento che deriva dalla diversificazione delle dichiarazioni magisteriali e dagli atteggiamenti pratici di alcuni pastori, molto divaricati fra di loro. Sul versante musulmano, anche qui semplificando, rileviamo una situazione con almeno due risvolti che interessano la relazione: un diffuso risentimento verso il mondo occidentale visto come nemico dell'islam con un indistinto coinvolgimento nel giudizio delle comunità cristiane; le accuse sono di sfruttamento, di cattiva coscienza, di marginalizzazione e di non sostegno alle loro iniziative. Al tempo stesso l'accresciuto numero, la migliore condizione economica, la maggiore consistenza organizzativa generano un atteggiamento di orgoglio e fierezza circa la propria appartenenza.

6. A fronte di tutto ciò ci si interroga su quale cammino pastorale indirizzarsi; su eventuali aggiustamenti di rotta; su quali obiettivi privilegiare. Anzitutto ci pare urgente non cedere alla tentazione di un ricompattamento difensivo della comunità ecclesiale; alcuni interventi e segnali che si riscontrano a vari livelli di responsabilità paiono voler accentuare la volontà di contrapposizione; diciamo no ad un ripristino di steccati e polemismi. La nostra pastorale ordinaria deve assolutamente impegnarsi nella formazione di comunità aperte e consapevoli, radicate nell'evangelo e capaci di comprensione del momento. Verso i musulmani operare un allargamento delle occasioni di incontro: esse dovranno anche fruttare accordi su interessi reciproci come ad esempio l'impegno comune a denunciare ogni intolleranza e prevaricazione ed anche a contrastare con ogni mezzo le tendenze a criminalizzare le religioni come focolai di conflitti. Infine ci pare necessario invitare i nostri vertici a fornire orientamento unitario all'azione delle comunità ecclesiali.



1. Il SAE: origine e metodo
2. Incontro e dialogo interreligioso: intuizione statutaria e istanza della base
3. Il ciclo sul dialogo interreligioso: 1997-2000
4. Difficoltà - Successi

Il SAE: origine e metodo

Il SAE ha origine per iniziativa di Maria Vingiani e con l'incoraggiamento di Papa Giovanni XXIII, negli anni intensi del Concilio Vaticano II. Una prima esperienza veneziana aveva maturato in M.V. una profonda vocazione ecumenica e l'aveva attrezzata ad affrontare – in un'epoca assai precoce – le diffidenze del mondo cristiano e in particolare del cattolicesimo, verso qualsiasi forma di dialogo e di incontro ecumenico.

L'intuizione, la passione e la tenacia di Maria, permisero la formazione di un gruppo di laici cattolici – ai quali si unirono ben presto anche dei protestanti – dediti alla ricerca dell'unità, attraverso lo studio delle Scritture e la metodologia del dialogo. Oltre agli incontri di preghiera e di studio, quel primo gruppo di laici ecumenici provvide all'organizzazione delle Sessioni di Formazione Ecumenica di cui il SAE sta oggi preparando, per il 2003, la XL edizione. Scopo del SAE, come leggiamo nello Statuto dell'Associazione, è di “espandere l'esperienza del dialogo e il servizio di formazione ecumenica, nella volontà di contribuire all'attuazione dei Documenti ecumenici e di dialogo delle varie Chiese, a partire da quelli prodotti dal Concilio Ecumenico Vaticano II e dal Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC).”... “Il SAE promuove esperienze di dialogo interconfessionale, ebraico-cristiano e anche più ampiamente interreligioso.” (Statuto del SAE, Art.1).

Il SAE si articola in gruppi locali ed è presente, oggi, sull'intero territorio nazionale con 40 gruppi, che si adoperano per coltivare e diffondere capillarmente la sensibilità ecumenica e la tensione verso l'unità di tutto il genere umano. Esso parte dalla constatazione dolorosa della divisione tra i cristiani, per individuarne le radici nella grande e primitiva frattura con l'ebraismo, con cui il SAE ha sempre coltivato e mantenuto rapporti di stima, di amicizia e di fraternità e riservato particolare ascolto e attenzione. (Alcuni ebrei sono soci del SAE e molti sono gli amici che frequentano i gruppi e le sessioni di formazione).

Già nei primi anni di attività il SAE estendeva il proprio campo d'interesse alle altre religioni e si lasciava interpellare dalle tensioni della cultura laica, spesso critica, ma sempre stimolante per gli ambienti a volte chiusi delle diverse confessioni cristiane.

Si è avviato quindi un metodo basato innanzitutto sull'ascolto e sulla conoscenza dell'altro, sull'esercizio del dialogo, sull'abbattimento delle barriere costruite dalla diffidenza e dai pregiudizi. È così che, a poco a poco, si sono accolti interlocutori di altre religioni, soprattutto quelle ricordate nel testo conciliare *Nostra Aetate*: Islam e religioni orientali. L'esperienza si è fatta più intensa negli ultimi anni, a partire dal 1997, anno in cui il SAE ha deciso di dedicare, in modo specifico, quattro sessioni al dialogo interreligioso ed esattamente alla posizione delle diverse chiese cristiane rispetto ad un confronto dialogico e non conflittuale con le altre religioni.

La scelta di affrontare un ciclo di sessioni sul dialogo interreligioso è stata suggerita da un'ampia consultazione della base e poi elaborata con la collaborazione di "esperti" appartenenti a diverse confessioni cristiane e religioni, come sempre accade nella prassi della preparazione delle sessioni del SAE. Ciò dimostra, senza ombra di dubbio, che il problema dei rapporti tra religioni è sempre più avvertito dalle comunità cristiane. Esse affrontano quotidianamente i problemi posti da un tessuto sociale sempre meno omogeneo rispetto alle fedi di appartenenza. Si avverte fortemente la necessità di una riflessione chiarificatrice, che dia maggiore consapevolezza della propria identità e dia un fondamento consistente ad un proficuo dialogo tra persone di fedi e di culture diverse.

Il ciclo di sessioni sul dialogo interreligioso, si è svolto dal 1997 al 2000 ed ha sviluppato i seguenti temi:

1. 1997 "Le Chiese cristiane e le altre religioni: quale dialogo?"
2. 1998 "Le religioni come esperienza e attesa della salvezza"
3. 1999 "La preghiera respiro delle religioni"
4. 2000 "Conflitti violenza e pace: sfida alle religioni"

Rimando agli ATTI pubblicati da Ancora coloro che vorranno conoscere la ricchezza delle riflessioni proposte e la varietà delle indicazioni scaturite nei vari ambiti delle sessioni...

L'interesse al dialogo interreligioso è rimasto presente anche nelle successive sessioni, soprattutto nell'ultima, che ha affrontato il tema "Abitare insieme la terra: comunità ecumenica e giustizia" e nella quale un'ampia sezione è stata dedicata al rapporto con l'Islam. Nel corso degli anni successivi i temi trattati dalle sessioni sono stati spesso ripresi e sviluppati nei programmi dei gruppi locali.

Vorrei ora concentrarmi sul tema specifico di questa comunicazione che riguarda le esperienze tra "successi e difficoltà". Espor-

rò prima le difficoltà incontrate, perché mi sembrano passaggi inevitabili per raggiungere eventuali successi, comunque per raggiungere gli scopi che ci si prefiggono.

4. Difficoltà e successi

4. Difficoltà:

Elencherò, per semplificare il discorso, quattro difficoltà ricorrenti.

Una **prima difficoltà**, all'inizio del ciclo sul dialogo interreligioso, è stata quella di coinvolgere esperti appartenenti a diverse confessioni cristiane per affrontare **insieme** questo tema. La Chiesa Cattolica era l'unica che aveva in qualche modo legittimato ufficialmente il dialogo interreligioso, con un testo importante come la Nostra Aetate del Vaticano II. Ciononostante, i teologi cattolici che avevano cercato seriamente un'elaborazione teologica del rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni, erano stati spesso ripresi per i sospetti sull'ortodossia delle piste che stavano esplorando. L'ipotesi di lavoro di Jacques Dupuis, sulla salvezza universale in Cristo, che non esclude un percorso di salvezza anche attraverso l'adesione ad altre religioni, era in quel momento oggetto di forti perplessità da parte della gerarchia cattolica. I teologi protestanti, sia pure dottrinalmente più liberi, non avevano una grande esperienza in questo campo, e così gli ortodossi di cui pochi, e da poco tempo, si erano occupati principalmente del rapporto con l'ebraismo.

Seconda difficoltà: trovare esperti, esponenti di altre religioni, che fossero disposti al dialogo con una realtà come quella del SAE, laica, ma pur sempre espressione di credenti cristiani. Oltre agli amici ebrei, non numerosi, ma costanti nel loro rapporto costruttivo con il SAE, in questi anni abbiamo incontrato islamici, buddhisti, induisti. Abbiamo preferito scegliere aree tematiche – la pace, la giustizia, la salvezza, la preghiera, la violenza – sulle quali confrontarci, piuttosto che fare una scelta, apparentemente più facile, di esposizione sistematica delle varie religioni. Abbiamo scelto l'incontro, il confronto, l'espressione, atti a suscitare domande più che a dare risposte pronte; certi che le domande, se serie, inducono le persone responsabili a cercare conoscenze più profonde. Alle relazioni fondamentali sui temi, affidate ad esperti di differenti fedi, secondo una prassi consolidata delle sessioni del SAE, seguivano i lavori dei gruppi, dove è stato possibile confrontarsi direttamente con l'altro, argomentare, esprimere difficoltà e trasmettere esperienze.

Terza difficoltà: la mancanza di conoscenze di base sull'ecumenismo e sulle altre confessioni cristiane in generale e in particolare sulle altre religioni, che spesso abbiamo riscontrato nei partecipanti alle nostre sessioni di formazione (peraltro di solito persone dotate di una buona cultura generale), ha reso difficile l'ascolto

delle relazioni e la partecipazione ad alcuni gruppi di studio. Ciò ci ha indotto ad arricchire la sessione di corsi base di introduzione all'ecumenismo e alla conoscenza dell'Islam. Per la migliore conoscenza dell'ebraismo, un convegno primaverile è stato interamente dedicato all'approfondimento del dialogo ebraico – cristiano, anch'esso ignorato o quasi, dai non "iniziati". Molto viene fatto, in questo campo, dai gruppi locali del SAE, spesso in collaborazione con l'Amicizia ebraico – cristiana e con esponenti significativi del mondo ebraico.

Quarta e ultima, ma non lieve difficoltà, la diffidenza, talora il sospetto di alcuni ambienti cattolici che al SAE si faccia confusione, che si scivoli verso soluzioni facili e ireniche. È significativo che pochi Seminari accolgono l'invito a mandare alcuni loro giovani ai nostri convegni, anche quando sono offerte partecipazioni gratuite. Qualche resistenza si è avuta dalla parte protestante, preoccupata di un rapporto asimmetrico tra protestanti e cattolici, che favorisse nel SAE un'egemonia cattolica pronta a prevaricare nell'impostazione e nel metodo dell'incontro interreligioso. Qualche reticenza si è avvertita anche da parte ortodossa, preoccupata che il SAE fosse quasi un porto-franco, nel quale sperimentare e vivere esperienze non consentite dalle normative ecclesiastiche ortodosse e perfino cattoliche.

Difficoltà costante del resto, in tutte le occasioni, è sempre quella di contenere gli entusiasmi eccessivi, che rischiano di rompere gli argini delle rispettive identità, e nello stesso tempo offrire strumenti di discernimento atti a cogliere il dono insito nella tradizione dell'"altro", e a dare matura e serena testimonianza della propria fede e tradizione.

Successi:

Non parlerò di successi. Il successo sottintende una categoria quantitativa a mio avviso difficilmente applicabile ad esperienze di carattere cognitivo e spirituale, come credo siano le sessioni di formazione ecumenica e le attività dei gruppi locali del SAE. Non abbiamo raggiunto grandi "successi" numerici, non raduniamo folle, non abbiamo i mezzi, né strutturali né economici, per espanderci in modo esponenziale. Offriamo un servizio alla gente che ha bisogno di incontrarsi e di capirsi, che ha bisogno di cogliere la realtà dell'altro per poter convivere nel modo migliore. Per questo le sessioni prevedono relazioni di alto livello culturale, che pongono basi solide al confronto, ma anche numerosi gruppi di dibattito sui temi più svariati, (anche sulla conoscenza e l'apprendimento di espressioni artistiche e religiose, come le danze ebraiche e la pittura delle icone,) perché si impari ad ascoltarsi, a discutere senza contrapporsi, a scoprire insieme, al fondo di ogni esperienza religiosa e umana in generale, il grande anelito alla pace insito nel cuore dell'Uomo. I

gruppi di studio, come pure i Gruppi locali del SAE, sono palestre di dialogo e scuole di convivenza civile e religiosa.

L'esperienza della preghiera comune accompagna tutta la durata delle sessioni con la celebrazione di liturgie eucaristiche delle diverse confessioni cristiane e di liturgie ecumeniche della Parola. La conoscenza delle altre religioni è stata favorita da riti spiegati e seguiti dall'assemblea. La Cerimonia del te del buddhismo, le danze indu, i canti ebraici e le preghiere d'introduzione del sabato della tradizione ebraica, sono stati spesso momenti di intensa partecipazione emotiva e spirituale alla celebrazione dell'"altro".

Tutto ciò viene fatto nell'intento di favorire il dialogo della gente riducendo lo spessore dell'estraneità, che ancora caratterizza il nostro mondo, nonostante la globalizzazione e l'indubbia interculturalità della nostra vita quotidiana.

Difficile per noi parlare di "successi". Quanto i nostri tentativi hanno maturato le coscienze, orientato i cuori verso una pace costruttiva, verso una convivenza possibile? Non lo sappiamo e forse non è ciò che dobbiamo cercare di sapere, nella consapevolezza che un ingenuo trionfalismo porterebbe indurci a sentirci parte dominante, a pensare di avere successo e ragione. Potremmo alla fine avere la tentazione di distinguerci "separandoci" dagli altri, dalla gente che ancora cerca una risposta, che avverte il dubbio e il problema. In realtà siamo anche noi, in questo campo dell'incontro interreligioso, ancora in ricerca. L'itinerario che vorremmo seguire, come cristiani, è quello di penetrare umilmente e coraggiosamente nella profondità dell'Amore e solo da quella profondità ricevere luce sufficiente ad orientare i nostri passi.

Crediamo, come afferma Tariq Ramadan che "È assolutamente necessario che il dialogo interreligioso scenda per strada, occorre promuovere manifestazioni e incontri dove cristiani, ebrei e musulmani discutano e portino testimonianza. Le diverse comunità religiose devono insieme prendere un impegno comune: Siamo tutti d'accordo sulla promozione della giustizia sociale, sulla lotta contro la violenza, sulla lotta contro la discriminazione sul posto di lavoro ecc. Allora insieme, ognuno secondo i propri principi etici e religiosi, dobbiamo impegnarci su questa via. Quindi occorre uscire dall'ambito degli addetti ai lavori e aprire la porta al grande pubblico, impegnandosi insieme su un terreno concreto, quello della vita di tutti i giorni". (Tariq Ramadan, "La rivincita del dialogo" a cura di Paolo Naso e Brunetto Salvarani, EMI, 2002)

In questa logica il SAE è stato uno dei primi firmatari dell'appello per una giornata del dialogo islamo-cristiano, lanciato da Brunetto Salvarani l'anno scorso e per la quale si propone, il 29 novembre, una partecipazione al digiuno di ramadan. Per condividere e partecipare, per comprendere e farsi comprendere, per incontrarsi.

M

ovimento dei Focolari

Sig.ra CHRISTINA LEE

Il Movimento dei Focolari si è diffuso dal 1943, anno in cui è nato, fino al '60, unicamente nella Chiesa cattolica. Dal '60 fino ad oggi ha invece irradiato il suo spirito nelle varie Chiese cristiane. E dal '77 si è aperto il dialogo con le altre religioni.

Non è un compito facile riassumere ciò che è accaduto in questi anni. Molte sono state le occasioni d'incontro con fratelli e sorelle di altre fedi. Sono ora circa 30.000 i fedeli di altre religioni che condividono, come è loro possibile, la spiritualità del Movimento; in Italia circa 1.200 tra cui 1.000 sono musulmani.

Il dialogo del Movimento si è sviluppato secondo le quattro forme descritte nel documento della Chiesa¹: dialogo della vita, dell'esperienza religiosa, di esperti, e delle opere.

Ci si potrebbe domandare quale sia la chiave del nostro dialogo e della sua evoluzione feconda. Dopo anni di esperienze si potrebbe rispondere che l'elemento decisivo e caratteristico è la centralità dell'amore nella spiritualità del Movimento che trova un'eco spontanea e immediata nelle altre religioni e culture. Ciò che si aspettano da noi i fedeli di altre religioni è soprattutto una testimonianza concreta di questo amore attinto direttamente al Vangelo, che tutti accolgono quasi fosse la risposta alla connaturale vocazione di ogni essere umano perché è iscritta nel loro DNA.

È un'arte di cui il mondo attuale ha un grande bisogno: *l'arte di amare*. Un psicologo del nostro tempo dice: "La nostra civiltà molto raramente cerca d'imparare l'arte di amare e, nonostante la disperata ricerca di amore, tutto il resto è considerato più importante..."².

Chiara Lubich, la fondatrice del Movimento, l'ha riassunto in quattro punti che, pur essendo di origine evangelica, sono condivisibili da altre tradizioni religiose:

1. *Amare tutti*, al di là di ogni sentimento o pregiudizio legato alla razza, alla nazionalità, al carattere, ecc. Il vero amore è universale, come quello del Padre che fa splendere il sole sui buoni e sui cattivi, perché sono tutti suoi figli.
2. *Amare per primi*, non aspettarsi nulla, ma cominciare noi col fare il primo passo.

¹ *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni.*

² E. FROMM, *L'arte di amare*, Il saggiaiore, Milano 1971, p. 18.

3. *Amare come sé*, che è anche la regola d'oro comune a tutte le religioni: "Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche noi fate-lo a loro" (Lc 6,31).

4. *Farsi uno* con l'altro, soffrire con chi soffre; godere con chi gode. È quello che S. Paolo dice: farsi tutto a tutti.

Farsi uno non è solo atteggiamento di benevolenza, non si limita a portare il pacchetto al povero; esige un vuoto completo di noi: spostare tutti i nostri pensieri, i nostri affetti, i nostri progetti, per ascoltare l'altro, per capire l'altro.

Per *farsi uno* occorre quell'annientarsi per amore di Gesù crocifisso e abbandonato. Questo dolore di Gesù che l'ha portato all'annientamento totale, ha un fascino tutto particolare sui fedeli di altre religioni, perché anche loro vogliono spogliarsi, perdere, distaccarsi.

Questa semplice formulazione dell'*arte di amare*, preceduta e garantita dalla testimonianza, è stata recepita e fatta propria da buddhisti, musulmani, ebrei, indù. E ha contribuito non poco a creare un ponte con i nostri fratelli e sorelle di altre fedi, che sempre ci sorprendono col loro impegno a realizzare nelle loro famiglie e comunità religiose quella vocazione all'amore.

Per quanto riguarda noi cristiani, avvertiamo che Dio vuole che perfezioniamo l'amore, ogni giorno. A volte è faticoso ed estenuante, ma è sempre vitale e fecondo.

Qualche esempio: Due buddisti thailandesi sono stati ospiti nella nostra cittadella di Loppiano, vicino a Firenze. Lì hanno visto l'amore fraterno vissuto ed hanno capito che il cristianesimo è la religione dell'amore, e che la morte di Gesù sulla croce, vista dalla loro cultura come simbolo crudele, è in realtà la più alta manifestazione d'amore. Sono caduti ostacoli che impedivano un vero dialogo fra cristiani e buddisti.

In Italia dai contatti personali con migliaia di extracomunitari per trovare soluzione ai gravi problemi di lavoro, vitto e alloggio, è nato il dialogo religioso. Tanti di loro hanno voluto partecipare alle manifestazioni del Movimento.

Finora al nostro Centro Mariapoli di Castel Gandolfo sono stati svolti 5 congressi a livello internazionale con la partecipazione di centinaia di amici musulmani, in rappresentanza di circa 6.000 in contatto con noi. (L'ultimo è stato proprio all'inizio di questo mese).

In questi convegni ci scambiamo le nostre esperienze; soprattutto sono i nostri amici musulmani a comunicare le loro, fatte in famiglia, a scuola, al lavoro vivendo quell'amore che è il fulcro della

nostra spiritualità. È un'offerta reciproca di testimonianze che hanno radici nei valori più profondi e autentici del Vangelo per i cristiani e del Corano per i musulmani. In un reciproco rispetto e ascolto, se pur vi sono marcate diversità, si può cogliere i molti punti di contatto fra le due religioni abramiche e viverli insieme. Questo dialogo costruisce la fraternità universale.

Gli amici di altre religioni in contatto con la nostra spiritualità approfondiscono la loro fede, scoprono quelle verità che sono comuni a noi presenti nella loro tradizione, che pensiamo siano i semi del Verbo, e si crea una profonda intesa con noi.

Ogni mese noi cristiani viviamo la Parola di Vita, una frase del Vangelo, e per esempio i nostri amici musulmani cercano nei loro libri sacri qualcosa di simile da vivere insieme a noi.

Dalla nostra esperienza ci sembra di poter dire che fra persone che si accettano e si impegnano ad amarsi reciprocamente senza chiusure e pregiudizi, si può sperimentare una particolare presenza del divino.

Mi ricordo di un'impressione che ci ha lasciato un musulmano marocchino alla fine di un incontro: "Se mi chiederanno cosa ho fatto a Roma, dirò che ho incontrato Dio".

È un'esperienza consolidata negli anni: "Il frutto del dialogo è – come dice Giovanni Paolo II – l'unione fra gli uomini e l'unione degli uomini con Dio. Attraverso il dialogo facciamo in modo che Dio sia presente in mezzo a noi, perché mentre ci apriamo l'un l'altro nel dialogo, ci apriamo anche a Dio"³.

Il nostro stile di dialogo è anche annuncio, evangelizzazione, perché con amore offriamo la nostra esperienza di vita cristiana che veicola le verità della nostra fede. Allo stesso tempo c'è un sincero apprezzamento per quei semi di Verità che sono sparsi abbondantemente in queste religioni. È un "annuncio rispettoso", come l'ha definito recentemente il Papa.

In conclusione, possiamo dire che con l'esperienza di questi ultimi 25 anni, non solo il dialogo è possibile, ma già esiste una forte solidarietà, una fattiva collaborazione e una grande unità di intenti con migliaia di fedeli di altre religioni.

E questa è più che una speranza, specialmente ora dopo l'11 settembre.

³ GIOVANNI PAOLO II, ai rappresentanti di varie religioni dell'India, 5 febbraio 1986, in *"Il dialogo interreligioso del Magistero Pontificio"*, Libreria Vaticana 1994, p. 385.



Comunità di Sant'Egidio

Dott. LEONARDO EMBERTI

Parlare dell'esperienza di dialogo inter-religioso di una realtà come la Comunità di Sant'Egidio, significa anzitutto parlare della vita di una comunità cristiana. La nostra realtà – ovviamente – non è nata per fare dialogo inter-religioso. Siamo una comunità cristiana; siamo una realtà cattolica. La nostra vita di comunità, guidata ed accompagnata dalla preghiera comune quotidiana, scorre tra Vangelo, servizio ai poveri, lavoro per la pace ed amicizia. Ma, proprio per questo, abbiamo sentito che una comunità come la nostra era chiamata a non sentirsi estranea alle domande del mondo e della storia. Penso, in particolare, a come, a partire dagli anni Ottanta, abbiamo sentito i problemi della pace e della lotta contro la guerra come un'importante frontiera sulla quale una comunità cristiana poteva e doveva confrontarsi. È, quindi, nell'ottica di una ricerca di vie di dialogo e di pace che abbiamo seguito situazioni di guerra in Africa ed in altre aree del mondo.

Giovanni Paolo II aveva già intuito questo legame fra dialogo interreligioso e pace, quando – nell'ottobre 86 – convocò rappresentanti di Chiese e Comunità cristiane e di diverse religioni ad Assisi, in un tempo in cui il mondo era ancora diviso in due blocchi: aveva intuito – il Papa – che le religioni e gli uomini di religione potevano essere una forza di pace. A questa intuizione del Papa – che, peraltro, affondava le sue radici nell'eredità del Vaticano II – noi della Comunità di Sant'Egidio, ci sentiamo molto legati. Ci sembra, infatti, che nell'immagine di Assisi 1986 – in questo spirito di Assisi – ci siano intuizioni semplici ma basilari per quello che è il dialogo interreligioso. Con Assisi, il dialogo interreligioso ha trovato nella ricerca della pace un approdo di grande importanza.

Prima di Assisi 1986, c'era già un impegno della Comunità in ambito inter-religioso, che però non chiamerei tanto di dialogo interreligioso, quanto piuttosto di incontro, di amicizia con fedeli di religioni diverse. Ad esempio, nel nostro servizio ai poveri la Comunità ha, fin dagli anni '70, incontrato immigrati e profughi appartenenti a religioni diverse. Questi incontri con uomini e donne poveri ci hanno mostrato un mondo, e ci hanno portato a sviluppare amicizie con gente molto diversa da noi. Anche in questo caso – come in tanti altri casi – i poveri ci sono stati maestri: ci hanno aiutato a combattere contro la tentazione di cercare l'incontro solo con coloro che erano più simili a noi. Se così posso dire, il nostro “dialogo interreligioso” è legato ad un dialogo quotidiano con i poveri.

Tutto questo tessuto di amicizia e di servizio agli altri, ci sembrava essere felicemente riassunto nell'incontro di Assisi dell'86. Assisi – così sentimmo allora – non poteva però restare un fatto isolato. Da allora, da Assisi, lungo il filo degli anni la Comunità di Sant'Egidio, ha voluto provare a vivere lo spirito di quell'incontro in tempi che andavano cambiando. Da allora, infatti, la Comunità ha dato vita ad un itinerario che, anno dopo anno, ha toccato diverse città europee: Varsavia nell'89, nel clima dei grandi cambiamenti dell'Est Europa; Roma, nel decennale di Assisi; Bucarest, alla vigilia della prima visita di Giovanni Paolo II in un paese a maggioranza ortodossa; per fare solo tre esempi.

Non si tratta di congressi di specialisti di religioni, né di convegni di studi sulla pace, ma di una riflessione condotta da esponenti di diverse tradizioni religiose che rappresentano un proprio vissuto ricco e particolare. Ci siamo sempre sforzati di far sì che le personalità convocate potessero realmente rappresentare i loro popoli e, se possibile, anche incidere sulla loro stessa realtà. È in tal senso che questi incontri vogliono essere, soprattutto, incontri umani fra uomini e donne di culture e religioni differenti. Questi appuntamenti, negli anni, sono divenuti così uno spazio caro a religiosi che vi vedono una possibilità per incontrare chi non abitualmente frequentano, per uscire da situazioni di isolamento che possono condurre a visioni unilaterali e forzatamente nazionalistiche. Si è sviluppato così ciò che chiamerei “laboratorio di pace”, dove, peraltro, sono nate diverse idee e diverse forme di impegno per la pace.

Quest'anno, il sedicesimo dei nostri incontri a livello internazionale si è svolto qui in Italia, a Palermo. Promosso insieme all'Arcidiocesi palermitana, l'incontro si è centrato sul tema “Conflitto o dialogo?”. Quest'incontro aveva, infatti, una particolarità: Si trattava del nostro primo incontro del dopo 11 settembre. Per molti l'11 settembre è stato visto come la tomba, la fine di ogni possibile dialogo fra religioni e culture. È stato anche visto come una terribile smentita all'ingenuità di coloro che ancora continuavano a credere nel dialogo. “A che serve il dialogo fra le religioni di fronte ad orrori come questi?” Molti hanno iniziato a considerare sempre più il dialogo un'ingenuità pericolosa o, quantomeno, inutile. Ma, per la Chiesa cattolica, il dialogo è un cammino intrapreso dal Vaticano II. Intrapreso senza confusioni, senza sincretismi, ma con molto impegno. E – non a caso – Giovanni Paolo II, nel gennaio di quest'anno, dopo l'11 settembre, è voluto tornare ad Assisi assieme ai leader delle religioni del mondo: ha ribadito non solo il valore dello spirito di Assisi dell'86, ma anche il valore del lavoro per il dialogo.

Dopo l'11 settembre – noi crediamo – ci sia bisogno di uno sforzo straordinario di dialogo tra i mondi religiosi e le culture. Lotta al terrorismo non può volere dire meno dialogo, ma più dialogo. Questo lo hanno affermato a Palermo con grande intensità – da prospettive diverse, ma convergenti – ebrei, cristiani, musulmani, buddisti, credenti dell'India, umanisti laici. Negli ultimi anni, infatti, agli uomini di religione si sono accostati anche i laici, cioè non credenti, o credenti in maniera molto personale, che sono una componente importante della nostra società europea. Tutti hanno ribadito – con molto realismo e senza facili irenismi – ma con convinzione che oggi il dialogo non è la scelta di qualche “anima ingenua”, ma è una necessità vitale di un mondo in grande trasformazione e difficoltà. Il dialogo non è la risposta debole di chi apre la porta all'avversario minaccioso, ma, al contrario, è la medicina e la cura per svuotare i giacimenti di odio e di incomprensione. A Palermo le religioni si sono incontrate senza alcuna confusione sincretistica o relativizzazione della propria fede [noi, per parte nostra, rimaniamo più che mai convinti dell'unicità della verità del Vangelo], ma, allo stesso tempo, si sono incontrate senza pregiudizi, sentendo la necessità di dovere trovare una via di amicizia che è il veicolo necessario di ogni convivenza. Dopo l'11 settembre, di fronte alle minacce sull'orizzonte internazionale, c'è più necessità di contatti amichevoli e di dialogo. C'è più che mai necessità dello spirito di Assisi.

Per concludere, mi sembra di poter dire che a partire dall'incontro di Assisi e, via via negli incontri successivi, è emerso un messaggio per il dialogo interreligioso. Un messaggio che la Comunità di Sant'Egidio sente di dovere vivere: cristiani e religioni mondiali possono riscoprire insieme uno sguardo universale, riscoprire un'unità della gente di religione, un'unità di fronte a Dio e di fronte alle esigenze di pace nel mondo. Stare gli uni vicino agli altri malgrado le notevoli differenze, ma senza nessuna commistione sincretista. Lo spirito di Assisi, quello del dialogo amichevole tra le religioni e dell'invocazione di pace, non è morto con l'11 settembre. A partire da Assisi le religioni hanno fatto salire dal profondo e con convinzione il loro messaggio di pace. L'intuizione di Assisi, che come Comunità di Sant'Egidio abbiamo sentito e sentiamo, insieme ad altri, di dovere continuare, rimane una delle grandi intuizioni che hanno rischiarato questa nostra epoca. La forza dei credenti è fatta di santità e sapienza: è la forza interiore di chi, al di là degli avvenimenti contingenti più o meno difficili, continua a volere percorrere la via del bene.

Diceva Giovanni Paolo II nel suo discorso conclusivo di Assisi: “[...] insieme abbiamo riempito i nostri occhi di visioni di pace: esse sprigionano energie per un nuovo linguaggio di pace, per nuovi gesti di pace, gesti che spezzeranno le catene fatali delle divisioni [...]. La pace attende i suoi artefici...”.



Il dialogo interreligioso tra cristiani e musulmani in Sicilia

Mons. ANTONINO ADRAGNA

Urge in Sicilia incrementare il dialogo interreligioso tra i cristiani e i musulmani, specialmente per il fenomeno dei continui sbarchi e dell'immigrazione che ha avuto inizio nel 1988.

Le Chiese di Sicilia «*nulla rifiutano di quanto è vero e santo nella religione musulmana*» (cf il Concilio Vaticano II: «*Nostra Aetate*»). Il dialogo della Carità è molto diffuso nelle Diocesi Siciliane, grazie alla Caritas e al Volontariato, nell'accoglienza e nell'ascolto, nelle testimonianze e nel servizio agli immigrati.

Il passaggio dal dialogo della Carità al dialogo interreligioso è possibile, ma è lento.

Bisogna andare con il cavallo di San Francesco. La politica dei piccoli passi. Occorre avvicinarsi, parlare insieme, studiare insieme le due religioni: cattolica e musulmana, seduti sullo stesso banco.

Da circa 15 anni, ormai, tanti musulmani: Tunisini, Algerini, Marocchini, Albanesi, Senegalesi, Egiziani, Pakistani ecc, sbarcano in Sicilia. Tanti musulmani sono così in Sicilia: Che cosa ne sappiamo? Non tutti sono praticanti e nemmeno colti nella loro fede, però partecipano più o meno della loro tradizione religiosa. Come i nostri emigrati cristiani di una volta, che sono andati in America e in Australia.

Ci stiamo sforzando di capirli per accoglierli cristianamente o almeno civilmente.

Quello che sappiamo degli immigrati musulmani, attraverso quel «*dialogo della carità*», che sono dei credenti: «*infatti credono nel Dio Unico e Vivente, nei suoi angeli, nei suoi libri (privileggiando il Corano che abroga gli altri), nei suoi Profeti e Messaggeri (considerando Maometto come l'ultimo e dunque il "suggero" della serie), nel giudizio finale e nella predestinazione. Vivono tanti valori religiosi e morali, dato che hanno da proclamare il loro monoteismo assoluto, da pregare (cinque volte al giorno), da dare l'elemosina, da digiunare (di giorno, tutto il mese di ramadān) e da compiere il pellegrinaggio alla Mecca (una volta nella loro vita, per chi lo può). Per loro la vita è sacra, il lavoro viene elogiato, i beni terreni dovrebbero essere condivisi con equità e la famiglia gode di prestigio e di protezione giuridica (anche se non è concepita come da noi). Però rifiutano i misteri fondamentali del Cristianesimo (per loro Dio non può essere un Padre che manda il suo*

Verbo in mezzo a noi per essere Figlio perfetto, dando il suo Spirito a tutti per entrare così in comunione con lui) e pensano che la Bibbia e i nostri Vangeli sono falsificati. Hanno rispetto per Gesù e Maria, ma in modo strettamente islamico, e sanno che i Cristiani sono vicini a loro (avendo preti e monaci in mezzo a loro, come dice il Corano), anche se talvolta questi ultimi sono da loro messi alla pari dei miscredenti, oppure dei politeisti. Le cause di incomprendione sono dunque innumerevoli e vengono a rinforzare i pregiudizi esistenti» (P. Maurizio Borrmans).

Cosa fare allora, in tale situazione piuttosto difficile? Ai cristiani di Sicilia tocca vivere il dialogo interreligioso con i musulmani, specialmente praticando la coerenza con il messaggio evangelico e generosamente essere imitatori di Gesù Cristo stesso. Infatti molti Musulmani sono sensibili ai valori delle Beatitudini e dunque del Regno di Dio: sono contenti quando vedono questi valori realmente vissuti dai Cristiani, diventati «Vangeli viventi ed autentici». Si tratta dunque di «gareggiare nelle opere di bene», come dice il Corano stesso (5, 48). I discepoli di Gesù sanno che lo Spirito del Padre porta a compimento l'opera del Figlio quando quest'ultima viene continuata, umilmente, dai suoi discepoli. E così facendo i Cristiani si vedono anche costretti ad interrogarsi di nuovo sulla specificità del loro Cristianesimo.

Sono una minoranza, ma sono la seconda religione in Sicilia. Si ritrovano a pregare, benché di nazioni diverse, nei luoghi di preghiera, ma non vanno d'accordo tra loro. La possibile «*minaccia*» musulmana dipende da come noi li accogliamo e li aiutiamo ad inserirsi nel nostro contesto socio- culturale, evitando i ghetti. Il ghetto è sempre pericoloso, sia per chi è dentro, sia per chi è fuori.

Il pluralismo religioso ormai è un fatto siciliano. Alla Sicilia fa comodo la manodopera degli immigrati, dato che le nuove generazioni non si adattano più a compiere certe mansioni. Dopo le guerre del Golfo e dell'Afganistan, e un'eventuale guerra contro l'Iraq, sembra che le organizzazioni islamiche internazionali potrebbero usare la loro presenza come una «*forza missionaria*».

Anche la nuova legge «*Fini- Bossi*» che è discriminatoria, acuisce il conflitto sociale. Da questa legge gli immigrati vengono visti come strumenti di produzione, come forza lavoro e non vengono rispettati come persone.

Non possiamo tacere, anche in questa assemblea di delegati diocesani per l'*Ecumenismo e il Dialogo*, su questa legge che calpesta i diritti degli immigrati alla vita e alla famiglia.

Con questa realtà, possono inserirsi, attraverso questi sbarchi, dei musulmani integralisti che sfruttano la loro presenza per altri scopi. Spesso dai musulmani che sono in Sicilia, sentiamo dire: «*Noi facciamo figli per riprenderci pacificamente la Sicilia che ci appartiene. Noi musulmani siamo stati qui per diversi secoli. La Sicilia deve diventare musulmana. La nostra presenza, nove secoli fa, non è stata negativa, specialmente dal punto di vista artistico*».

I partiti politici «giocano» con gli extra – comunitari per ragioni elettorali, non umane. Le Chiese di Sicilia sentono il bisogno di andare incontro a tutti i sistemi religiosi. Se rifiutano il dialogo, le nostre Chiese diventano ghetto.

L'accoglienza con il dialogo della carità deve continuare da parte delle Chiese di Sicilia, è anche una esigenza economica; se vogliamo il bene di tutti, lavoratori e datori di lavoro, bisogna che l'inserimento di questi immigrati musulmani avvenga nel modo migliore. Per noi cristiani l'accoglienza è un obbligo di fede, pur sapendo che vi sono dei pericoli.

Accettiamo che la cultura sicula si arricchisca con quanto viene offerto dagli immigrati musulmani, così come i siciliani emigrati hanno arricchito la cultura di altri paesi. Oggi forse siamo invitati ad ospitare gli stranieri per rivedere anche la nostra educazione alla mondialità.

Dobbiamo essere orgogliosi e muoverci per primi, nel dialogo, verso la religione musulmana: è la specificità del Cristianesimo. Il Cristianesimo sente il bisogno di andare incontro a tutti i sistemi religiosi. Il Cristianesimo ha una sua specificità: intravede in ogni religione aspetti positivi. Da qui nasce il dialogo interreligioso come conseguenza naturale.

Come il Figlio di Dio si è avvicinato all'uomo, senza aspettare che questi facesse il primo passo verso di Lui, così devono fare le Chiese di Sicilia verso tutti gli altri credenti. Belle sono le iniziative fatte in questo campo in Sicilia. Voglio ricordare con gioia il Convegno interreligioso sulla «pace», organizzato a Palermo, nei giorni 1-3 settembre di quest'anno, dalla Comunità «S. Egidio» e dalla Diocesi di Palermo.

Ma qual è la piattaforma, in Sicilia, in cui i cattolici e i musulmani si possono incontrare?

1. Nei problemi pratici: la pace, la giustizia, la salvaguardia del creato, i matrimoni misti, i diritti dell'uomo e della donna, i luoghi di culto, l'insegnamento di religione nelle scuole.
2. Nei semi della Verità contenuti nella religione musulmana, specialmente la fede in un unico Dio, Abramo progenitore della fede, la preghiera, la sottomissione alla volontà di Dio.
3. Nella testimonianza di valori: essenzialità di vita, amore al lavoro, la dignità nella povertà, amore alla terra, il guadagno del pane con fatica, preoccupazione dei genitori bisognosi (vedi rimesse spedite in Tunisia), rispetto per gli anziani.
4. Nel rispetto alle Tradizioni (es. Ramadan), amore al «Libro».
5. Nel non frequentare sale cinematografiche che proiettano films pornografici.
6. Nell'amore alla Patria, ecc.

Alcune iniziative specialmente di movimenti cattolici ecumenici, in Sicilia aiutano il dialogo interreligioso con i musulmani: preghiera in comune per la pace, feste, incontri culturali, pranzi in comune, mense della carità, assistenza sanitaria, abitativa, legale, as-

sistenza all'arrivo durante gli sbarchi, scuola di italiano, alfabetizzazione, ecc.

Prima delle guerre del Golfo e dell'Afganistan, ci sono stati casi di integrazione, ma dopo le guerre, la maggior parte dei musulmani in Sicilia vive chiusa nel loro clan, oppure viene aiutata ad «integrarsi» velocemente: con lo spaccio di droga e relativo commercio, con lo sfruttamento della prostituzione e con la malavita organizzata. Gli «*insegnanti*» sono gli italiani. In questo saremmo contenti che non si integrassero.

Dalla scoperta dei valori di cui sono portatori i musulmani, si può promuovere il dialogo interreligioso iniziando dal mondo del lavoro e della realtà sociale. Ma purtroppo vediamo, in Sicilia: la disonestà, il malcostume, l'ingiustizia per i contratti di lavoro che non si fanno e per il lavoro nero (anche a scapito degli italiani).

Ci vorrebbe un Cristianesimo «vero» in tutti e allora ci si preoccuperebbe di più del dialogo interreligioso.

Quali sono le altre difficoltà di dialogo interreligioso con i musulmani?

L'ingiustizia, la discriminazione, il razzismo, l'ignoranza da parte dei Cattolici sulla religione musulmana, oltre una vita evangelica non vissuta da parte dei Cattolici (il Vangelo testimoniato con la vita può interpellare), differenza di lingua, cultura e mentalità.

Anche la situazione di devianza impedisce il dialogo interreligioso. Chi non riesce ad integrarsi spesso è preda delle organizzazioni criminali.

Ci sono però in Sicilia piccoli e isolati momenti di condivisione e comunione di esperienze di Dio.

Le Chiese di Sicilia devono suscitarsi, devono ascoltare gli immigrati musulmani, occorre confrontarsi con loro. Occorre far conoscere loro le iniziative pastorali e culturali per favorire il dialogo. Occorre essere attenti alle loro feste e invitarli alle nostre. Occorre preparare i nostri operatori a rafforzare la propria fede in vista del dialogo.

Purtroppo non c'è nelle Diocesi, informazione sull'Islam e sui musulmani, e ancora meno su un approccio cristiano delle loro realtà.

Le Diocesi di Sicilia non possono essere spettatrici dello «*spirito*» di Palermo (1- 3 settembre 2002), ma attori di dialogo interreligioso.

La Sicilia è terra, per natura, di dialogo. Quanta fede ho visto nei musulmani, da quando lavoro con loro. Potrei dire con Gesù : «*non ho mai visto una fede così grande*!» (Vedi il Centurione di Mt 10).

Nel cammino verso una Sicilia pluriculturale, mistilingue, ipermediale, multirazziale, abbia un forte privilegio, nel pluralismo religioso, il dialogo interreligioso.

I tragici fatti accaduti l'11 settembre 2001 in USA, e i minacciosi venti di guerra che trasmettono i mezzi di informazione non ci spingano alla chiusura.

Ci auguriamo che la Sicilia per prima rilanci gli studi teologici sull'Islam; crescano i confronti tra i teologi di ambo le religioni, mettendo in risalto elementi di dialogo e quelli di conflitto. Occorre in Sicilia una proficua diffusione di informazione sull'Islam. Il Cardinal Martini, venendo in Sicilia scriveva: *«Le occasioni per parlare [dell'Islam sono tante]: dalla pratica della carità che fa incontrare numerosi musulmani in stato di povertà, alla richiesta di disporre di locali per poter pregare; dalla circostanza di un matrimonio «misto», alla presenza scolastica del bambino musulmano accanto ai nostri figli. Si rende necessaria un'informazione meno affrettata cui deve seguire un armonico dibattito sul metodo di approccio che porti a scelte il più possibile fra di loro conformi. Nel trattare la questione della conoscenza da parte dei nostri fedeli nei confronti dell'Islam torna pressante una delle domande più frequenti: che cosa chiede Dio a noi cristiani? Là dove questo cammino di conoscenza è stato compiuto, si è avuto un ritorno positivo: conoscere meglio Gesù Cristo e il suo messaggio di salvezza.*

Abbiamo fatto scorrere alcune buone ragioni che avvalorano l'idea di dare spazio al tema «ISLAM». Ci auguriamo che esso venga accolto dai fratelli musulmani come un atto d'amore e dai cattolici come un prezioso servizio».

La mia relazione non può sicuramente essere esauriente rispetto alla complessità della realtà del dialogo interreligioso delle Chiese di Sicilia.

Si sente forte l'urgenza di un maggiore coinvolgimento e condivisione tra le Diocesi.

L'Islam in Sicilia è articolato. Si presenta con una molteplicità di immagini. Ci sono anche Siciliani che abbracciano la religione musulmana o per un matrimonio «misto», o per un incontro casuale, o per il fascino di qualche persona che fa proseliti (universalismo e missionarietà sono costitutivi dell'Islam), o il bisogno di ritornare a Dio senza passare dalla Chiesa.

Auguro alle Chiese di Sicilia di incrementare il dialogo della vita, delle opere, degli scambi formali e spirituali e interculturali con il mondo musulmano. L'approfondimento della propria fede cattolica e la conoscenza dell'Islam aumenteranno i reciproci rapporti, allontanando quelli intolleranti e polemici.

Lo scopo del dialogo interreligioso non sia l'unità, ma l'armonia e la cooperazione. Le reali difficoltà nel dialogo islamo – cristiano, le tensioni che a volte sfociano in violenza, non devono farci sottovalutare i risultati raggiunti.

Si sono aperte vie di comunicazione, vi è una crescita di comprensione e di desiderio di cooperare.

Il nostro impegno di dialogo interreligioso continua!



Conclusioni. Imparare a convivere tra diversi: è il nostro futuro!

S. E. Mons. GIUSEPPE CHIARETTI

1. Questo nostro Convegno, il primo dedicato per intero al dialogo interreligioso, è tutto orientato al nostro futuro, nel senso che l'attuale già difficile convivenza tra "diversi" (per lingua, per cultura, per fede religiosa, per abitudini e stili di vita...) è solo l'avvio di quel che avverrà, anche in forme più massicce, in un prossimo futuro. Studiare quindi il fenomeno in sé e la nostra risposta di credenti è opera saggia, necessaria ed urgente, per capire e prepararci ad affrontare da cristiani il fenomeno. È la globalizzazione delle culture e delle religioni che apre alla prospettiva d'un mondo unificato, con quella necessaria "convivialità delle differenze" che permetterà di realizzare la prospettiva tutta cristiana della "pentecoste" dopo i tragici drammi di "babele". In questo senso non è che il compiersi d'un destino che i cristiani leggono da sempre entro il mistero trinitario della loro fede. Se ne deduce che essi non dovrebbero aver paura del futuro, ed anzi dovrebbero mostrare fiducia e apertura verso questo presente pieno di inquietudini; e tuttavia subiscono anch'essi il disorientamento della società, ancora schiacciata tra sonno e ignoranza.

Avvertiamo chiaramente la necessità d'un rinnovamento spirituale del mondo moderno, nel quale la crescita della coscienza si ponga come cardine d'ogni sviluppo anche religioso. Avvertiamo parimenti la gravità del compito storico del cristianesimo, che non è una religione tra le altre, ma è chiamato ad annunciare a chiunque la centralità di Cristo, unico salvatore, e la necessità della Chiesa, "unico sacramento universale di salvezza" (GS 48).

Siamo immersi, quindi, in una situazione di "frontiera". Urge il coraggio di affrontare l'ignoto con spirito missionario non timoroso, "testimoniando" prima con la coerenza della vita per "annunciare" poi con mitezza e *parresía*. Urge anche l'accortezza di non isolarsi mai dalla comunità ecclesiale, rinnovandola al suo interno e riscoprendo sempre più chiaramente la sua vera identità per la forza dello Spirito Santo, invocato con particolare insistenza e fiducia.

2. È tempo quindi di crescere nel dialogo interreligioso, che ha il suo fondamento nei "*semina verbi*" di agostiniana memoria e

trova conforto nella prospettiva conciliare del Cristo. Egli incarnandosi, ha raggiunto la carne di ogni uomo (Cf. GS 22), e, per la visione sacramentale di Ireneo che fa della “carne” il cardine della salvezza (*caro cardo salutis*), ogni uomo si trova già nell’orizzonte della salvezza. Il Concilio, con le luminose affermazioni di *Nostra Aetate* e di *Lumen Gentium*, ha aperto autorevolmente la strada del dialogo interreligioso, subito imboccata con decisione da Paolo VI e da Giovanni Paolo II. Il magistero della Chiesa, per vincere equivoci e ritrosie, s’è fornita di strumenti ineccepibili di riflessione e di metodo, quale il documento fondante *Dialogo e annuncio*, che è la *magna charta* del dialogo interreligioso. Dialogo e annuncio sono due imperativi “coessenziali”, che si richiamano e si integrano a vicenda, ben lontani da polemiche e sterili contrapposizioni: il dialogo è per preparare la strada alla presentazione del Cristo, e l’annuncio è per l’invito – a chiunque rivolto – ad aprirsi a Cristo. C’è infatti da “innestare” Cristo nelle diverse culture e religioni, attivando in tutti, cristiani e non cristiani, un processo di conversione biblica, e cioè di conversione a Dio comunque chiamato. È il compito specifico della Chiesa, che per questo esiste, e cioè per annunciare e testimoniare Cristo unico Salvatore; e si fa segno e strumento dell’intima unione di tutti in Dio e dell’unità radicale del genere umano, ambedue da costruire *in progress* sul modello e con la forza dell’*agàpe* della famiglia trinitaria (LG 1).

Il dialogo allora non è un aprire la porta al violento o un promuovere sincretismi pasticciati, ma un favorire l’incontro con uomini e donne che vogliono sinceramente la pace religiosa, e si ingegnano perciò a star vicini tra loro senza paura delle loro differenze. Il fine ultimo d’ogni approccio, anche se non manifestato, è quello dell’annuncio di Cristo, unica nostra speranza e unico salvatore del mondo.

3. Per affrontare con lucidità e senza inutili angosce l’incontro con persone d’altra religione occorre sviluppare in ogni modo la conoscenza reciproca: è un imperativo non eludibile. Ripetiamo quanto abbiamo già detto: l’antidoto all’intolleranza non è la tolleranza, ma la conoscenza! Dice un proverbio africano: “I rami degli alberi con il vento litigano, ma le loro radici si abbracciano”. Nonostante le apparenze, i motivi per l’incontro sono di gran lunga più numerosi e fondanti delle ragioni per lo scontro: alla fine di tutto, infatti, c’è Dio e il bisogno che tutti abbiamo di Lui. Sono, come sempre, i fattori umani, divenuti volontà di potenza o ideologia totalizzante o anche mistificazione coltivata, a creare tensioni e contrapposizioni: si veda, per fare un esempio, quel che scrive l’ebreo André Chouraqui, traduttore del Corano dai testi originali, a proposito dei tradimenti del potere politico rispetto alle parole autentiche del profeta Muhammad.

D'altro canto il comportamento di Gesù con persone d'altra religione rispetto all'ebraica non è mai di intolleranza, ma anzi di benevolenza e addirittura di elogio: così con la donna siro-fenicia, cui guarirà la figlioletta posseduta dal demonio, lodandone la fede: "Per questa tua parola, v'è: il demonio è uscito da tua figlia" (Mc 6,29); o con il centurione romano di Cafarnao che chiese grazia per il suo servo malato, e fece sapere a Gesù di non disturbarsi ad andare nella sua casa ("non sono degno che tu entri sotto il mio tetto"), ottenendone l'ammirazione di Gesù che disse alla folla che lo seguiva: "Neanche in Israele ho trovato una fede così grande!" (Lc 7,9). È nota la vicenda dell'altro centurione romano, che al momento della crocifissione gli fu di guardia sul Calvario e, "avendolo visto spirare in quel modo, disse: davvero quest'uomo era Figlio di Dio" (Mc 15,39); e in quel suo riconoscimento l'evangelista prefigurò la fede della Chiesa, ormai aperta anche ai pagani.

Questo fatto ci sollecita ad operare con lo "spirito di Assisi", che è spirito di comprensione e di dialogo, con seria conoscenza dell'altro e chiara identità propria, agendo con umiltà ma anche con coraggio, come hanno fatto tutti coloro che sulle frontiere della Chiesa hanno dialogato o stanno dialogando con altre religioni: da p. Matteo Ricci a Louis Massignon, da p. Charles De Foucauld a Chiara Lubich. La forza dei cristiani è altra, come sappiamo: è la forza dello Spirito, la santità autentica, l'amore come quello di Gesù sino al perdono. I tempi ormai sono maturi per un salto di qualità anche della Chiesa, e cioè l'apertura ad ogni esperienza religiosa con l'annuncio pacifico di quella "pienezza" che è Cristo, il quale non distrugge il vero, il buono, il santo che c'è in ognuno, ma lo integra e lo perfeziona con la rivelazione dell'immenso amore di Dio e del mistero della croce. Ciò consentirà anche di passare da certa etnicità (etnia occidentale) della fede cristiana ad una piena cattolicità (universalità) di essa. Con i modi e nei tempi che Dio ha prefissato, ma sempre nella logica della speranza.

4. Per impostare al meglio nelle diocesi il dialogo interreligioso si possono suggerire alcuni accorgimenti, così come sono stati evidenziati nei dibattiti di questi giorni:

a) Occorre provvedere innanzitutto alla **ristrutturazione degli "Uffici diocesani per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso"**, integrandoli con persone competenti sia sul piano religioso che sul piano sociale e culturale, avvalendosi anche di consulenti delle religioni più diffuse, sul modello di istituzioni specifiche quali il CADR di Milano, il Centro Peirone di Torino ecc. Tra gli organismi di consultazioni non si trascuri il GRIS. Occorre anche collegarsi con la **Caritas** per i servizi di accoglienza e di assistenza; con gli **oratori** ove possono ritrovarsi ragazzi di religioni diverse dalla cat-

tolica, che vanno accolti con molta amicizia; con le stesse **scuole private** perché offrano a condizioni facilitate l'accoglienza di tali ragazzi.

Analoga attenzione sia rivolta agli Uffici interdiocesani e regionali per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso.

b) Urge promuovere sin d'ora nelle chiese locali, prima che arrivino migrazioni di stranieri ancor più massicce delle attuali, una **particolare sensibilità ecumenica e interreligiosa nella pastorale "ordinaria" di tutte le diocesi**, interessando ad essa ogni settore pastorale: l'evangelizzazione, la liturgia, la Caritas, la teologia, la formazione dei chierici, la preparazione dei ministri laici soprattutto catechisti ecc. Manca ancora nei nostri Uffici una progettualità pastorale in chiave ecumenica e di dialogo interreligioso (ad esempio tra Caritas-Migrantes-Missioni...).

Analoga attenzione va rivolta alle istituzioni civili locali e nazionali perché nel programmare iniziative riguardanti gli immigrati, ne vedano anche gli aspetti ecumenici ed interreligiosi.

c) Occorre promuovere con particolare impegno e continuità iniziative di **formazione al dialogo interculturale e all'integrazione sociale** per persone che siano responsabili di percorsi e progetti educativi (dirigenti di scuole d'ogni ordine e grado, insegnanti, educatori, catechisti, alunni di scuole teologiche, chierici e diaconi, operatori pastorali della Caritas, responsabili di associazioni – ad es. Scout – e di oratori ecc.). È pure importante collaborare a questo scopo con iniziative anche laiche (corsi di formazione nelle scuole; attività dell'IRRE o dei Sindacati ecc.), sviluppando rapporti positivi e dialogici con tutti, senza nascondere le difficoltà degli approcci.

Ai fini del conseguimento d'una tolleranza accogliente, può essere utile una denuncia comune delle varie religioni di tutti gli eccessi e i fanatismi, ben convinti che non c'è incontro serio e produttivo senza verità; un comune impegno perché non ci sia una criminalizzazione strumentale del fatto religioso come pretesa causa di violenza e di guerra; un allargamento delle occasioni di conoscenza reciproca e di incontro, per meglio collocare i vari livelli di dialogo; un discorso forte e serio sul tema della pace ecc. Si ricordi che "nessuna cultura può sopravvivere se pretende di escludere le altre" (Ghandi), e nessun individuo può essere veramente capito se non viene assunto con la sua "zolla" (radici storiche, credo religioso, relazioni, cultura, lingua, famiglia, lavoro ecc.).

d) Quanto alla richiesta dell'**istituzione d'una "giornata annuale per il dialogo interreligioso"**, o anche per un "incontro di amicizia", particolarmente attesa nei riguardi del mondo islamico,

l'iniziativa sembra ancor "prematura" per essere fatta propria dai vescovi, data la nota ritrosia del mondo cattolico per le alterazioni che ne seguirebbero dei cicli liturgici e pastorali. Iniziative del genere possono essere prese invece più correttamente da associazioni o altri organismi similari. Ogni chiesa particolare, autonoma con il suo vescovo, può sperimentare nel frattempo le iniziative che ritiene più opportune.

e) Relativamente al **rapporto specifico con il mondo musulmano**, che fa oggi problema più di altri, è utile dar vita ad una rete o a un **gruppo operativo di esperti** che possano indicare chiavi interpretative dei principali fenomeni che inquietano l'opinione pubblica, suggerire iniziative e proposte di soluzioni, promuovere collegamenti e incontri con altri organismi che operano con gli islamici (docenti universitari, PISAI, CUM, Comunità di Sant'Egidio, vescovi che vivono in paesi musulmani ecc.). Si potrà pensare, ai fini d'una puntuale e appropriata informazione, alla redazione d'un organo di collegamento, a siti Internet, a convegni specifici, partecipando anche ad altri convegni e centri di ricerca sull'argomento. In questo contesto si dovrà pensare anche ad un consultorio, o almeno ad un esperto, per coppie interetniche.

f) Dare seguito, anche in forma ecumenica, alla *Charta Oecumenica 2000*, specialmente agli ultimi tre paragrafi, con particolare attenzione ai temi di teologia pratica riassunti nella direttiva di Basilea: "pace, giustizia, salvaguardia del creato", e ricercando anche qualche evento dimostrativo comunitario.

g) Non può mai essere dimenticata, infine, nelle varie forme di approccio dialogico, la **presentazione corretta della fede e della storia cristiana**, ed anzi, in ossequio ai criteri offerti nella Regola da san Francesco e dallo "spirito di Assisi", "quando vedranno che piace al Signore annunzino la parola di Dio". Il sincretismo, cui un malinteso spirito di accoglienza sembra talora indulgere, non fa e non può fare dialogo: fa dialogo, invece, una identità chiara e specifica. "Essere certi della propria fede – dice Giovanni Paolo II – non significa in alcun modo essere intolleranti o violenti verso la fede altrui".

A

ppendice.

Saluto al Sinodo Valdese

Torre Pellice, 26 agosto 2002

Sorelle e fratelli in Cristo,

vi saluto tutti con antica e sempre nuova simpatia, a cominciare dal Presidente e dai membri del Sinodo, dal Moderatore e dai membri della Tavola,

1. L'argomento pastorale da voi prescelto per questo Sinodo, legato anche a problemi organizzativi interni, è quello della "vocazione" come risposta ad una chiamata di Dio (Non nascondo che mi sento particolarmente coinvolto in questa vostra riflessione e nelle questioni pratiche che state trattando circa il "campo di lavoro"...).

Dio chiama tutti ad una esistenza piena e significativa come collaboratori suoi, e ci guida con il suo santo Spirito. Non annulla però la nostra libertà, ma l'affida alla nostra responsabilità di persone ragionevoli e credenti.

Il dono grandissimo dell'esistenza risponde quindi ad una precisa chiamata intenzionale di Dio: per questo ogni vita è vocazione. Per noi tutti, poi, la chiamata all'esistenza è stata anche una chiamata alla fede, alla Chiesa, alla testimonianza, al servizio. Proprio perché chiamati a formare e a servire la Chiesa, corpo di Cristo che perdura per tempo, siamo pure chiamati, – ed alcuni a particolare titolo –, alla evangelizzazione. Sappiamo bene però quanto sia necessaria per la buona seminazione del Vangelo la "concordia" degli evangelizzatori, e quindi la nostra piena unità: le divisioni non ci fanno credibili! Mai come in questo momento di grandi mutazioni epocali si pone con urgenza il problema della credibilità, che è alla base della fiducia e della fedeltà.

Vengo da una visita ad una delle regioni devastate dall'odio e dalle "bombe intelligenti": il Kosovo. Ho sentito ripetere da gente semplice musulmana, che non fa distinzione tra ortodossi-cattolici-protestanti, tra Bush e il Papa, tra fatti politici e fatti religiosi, tra ideologia e storia: "i cristiani ci uccidono!". Questo giudizio secco e ingiusto mi fa soffrire atrocemente; penso però anche a quanto dovremmo intenderci di più, noi cristiani, a livello nazionale e internazionale, su queste tragiche realtà di natura politica, ricercando una qualche unità di intenti sui grandi temi biblici della "giustizia" e del "diritto"! Johannesburg è anche per tutti noi credenti un'occa-

sione di contestualizzare “insieme” la nostra fede e la nostra carità. I pronunciamenti solitari giovano poco...

La mia è, ovviamente, una semplice constatazione, ma vuole anche essere un invito a riflettere sul peso sociale e politico delle nostre divisioni. Non avvertiamo, ad esempio, una comune radicale impotenza di noi cristiani nel dire una parola univoca e forte nella tragica lotta tra ebrei e palestinesi? o dinanzi ai ricorrenti fondamentalismi che in più parti del mondo fanno strage di cristiani inermi, cattolici ortodossi protestanti che siano?

Forse è tempo di andare oltre i tradizionali confini del dialogo ecumenico riservato agli uomini di Chiesa, coinvolgendo nel dibattito e negli interventi più uomini e donne di pensiero, rappresentanti del potere culturale economico politico..., in nome della dignità di ogni uomo e di ogni donna di tutti gli uomini e di tutte le donne del mondo!

2. Il dialogo ecumenico in casa italiana, dopo un breve periodo di appannamento nell'anno del giubileo, ha ripreso a camminare con i criteri e il ritmo già sperimentati.

Quanto al dibattito teologico, che non può essere eluso, dipendiamo un po' da quel che si fa a più ampio raggio. Ci rendiamo conto che le visioni di chiesa sono diverse e talora anche contrastanti; e sappiamo benissimo che sul piano della fede da piccole divergenze possono nascere grandi derive: bisogna quindi essere saggi e prudenti nella ricerca. Siano gli esperti teologi ad affrontare con diligenza e con sollecitudine certi nodi (e penso, visto il parlare che se ne fa, anche al delicato tema della “ospitalità eucaristica”...), aiutando il nostro percorso comune con conclusioni significative, come quella ben nota sulla “giustificazione”, che ha molto rasserenato l'orizzonte, anche se occorrerà sempre del tempo prima che il pronunciamento diventi prassi consolidata.

Sembra intanto importante sviluppare la “recezione” dei documenti e dei pronunciamenti concordati ufficialmente. Essa consente di portare a conoscenza della “base” di ogni chiesa, perché tutti sappiano, i piccoli passi in avanti del dialogo teologico, e di far cambiare gradatamente mentalità e giudizi stereotipati (e ingiusti).

E tuttavia, accanto e oltre il dialogo teologico, c'è il dialogo per la prassi. In questo momento siamo impegnati a lavorare intorno alla Charta Oecumenica, che è un vero vademecum di convergenze possibili. È stata costituita una Commissione mista che sta provvedendo ad uno studio comparato dei dodici paragrafi di quel documento, esaminandoli sotto due diversi aspetti: quello **problematico**, che evidenzia i “nodi” che sottostanno a formulazioni un po' “ireniche” che non mostrano tutta la complessità del problema; e quello **pastorale**, che consente di affrontare con verifica reciproca

alcuni nodi comportamentali, sullo stile degli incontri di p. Couturier e dei dialoghi di Dombes. In questo ambito, ad esempio, sarà possibile verificare (integrare-modificare), l'informazione sull'una o sull'altra confessione che passa per i nostri mezzi di comunicazione sociale; o anche le valutazioni su singoli episodi comportamentali, talora letti più con taglio ideologico o con memoria non purificata che con lo spirito della evangelica correzione fraterna.

Proseguono poi le iniziative programmate in comune, già ben avviate con il convegno di Perugia del 1999 sul "Padre Nostro". Si terrà, infatti, nel mese di febbraio 2003, un analogo convegno a Viterbo su "Le Beatitudini oggi".

È ormai pacifico l'impegno comune intorno alla Parola di Dio, come ha dimostrato anche la grande mole di pubblicazioni di Sacre Scritture proprio nell'anno giubilare. Per questo e per altre iniziative condivise deve crescere sempre più stima ed apprezzamento reciproco, che consentiranno un po' alla volta di smaltire quel contenzioso emotivo di vecchia data che fa talora rinascere antichi peccati.

Il Signore benedica i vostri lavori sinodali, e rafforzi in tutti noi la speranza di tempi migliori.

Sia gioia e pace sul vostro cammino!

† GIUSEPPE CHIARETTI
Presidente della Commissione Episcopale
per l'ecumenismo
e il dialogo della CEI