

La nonviolenza come rivoluzione?: alle radici della violenza e della guerra nelle sistemazioni religiose e culturali, in particolare in quelle che connotano l'identità europea.

La Teologia della Liberazione e la costruzione della Pace nel contesto geopolitico attuale: tra monolitismo e pluralismo religioso.

Giulio Girardi

Problema della pace e problema dell'alternativa

Il presente contesto geopolitico, all'interno del quale intendiamo impostare il problema della pace, è caratterizzato fondamentalmente, come hanno mostrato le nostre analisi precedenti, elaborate in sintonia con il movimento di Porto Alegre, da due grandi fenomeni, il processo di globalizzazione neoliberale e la guerra antiterrorista...

La globalizzazione neoliberale ci si è rivelata come una guerra economico-politica di conquista e di colonizzazione del mondo, condotta da una minoranza privilegiata dell'umanità contro la grande maggioranza. La guerra antiterrorista poi non ci è apparsa come un avvenimento particolare, del quale sarebbe possibile indicare l'inizio e la fine, ma come una prassi diventata permanente, diventata cioè lo strumento "normale" di una politica di dominio del mondo da parte delle grandi potenze, in primo luogo degli Stati Uniti. La guerra economico-politica e la guerra militare sono parte dello stesso progetto neoimperialista.

In tale contesto, il problema della pace coincide con quello dell'alternativa di civiltà. Dire che "un altro mondo è possibile", che è "in costruzione", significa dire che "è possibile la pace, che essa è in costruzione". Il popolo di Porto Alegre nel suo impegno per progettare un mondo diverso ha ritenuto essenziale affermare che "un mondo senza guerre è possibile". Individuando poi nell'esercizio della democrazia partecipativa, cioè dell'autodeterminazione solidale il centro propulsore dell'alternativa di civiltà, ha chiarito che per affermare fondatamente la possibilità di un mondo senza guerre è necessario mostrare la possibilità di un mondo dal quale siano eliminate le cause della guerra, e quindi in primo luogo la volontà di dominare gli altri; è necessario inoltre mostrare che è possibile instaurare un sistema di rapporti fondato sull'amicizia e la solidarietà liberatrice, tra le persone, i popoli, le razze i continenti; tra l'umanità presente e la futura; tra l'umanità e la natura.

Non c'è pace senza sovversione (del disordine vigente)

La pace intesa come alternativa di civiltà è la pace dei popoli e non quella degli imperi. Essa ha come perno l'esercizio dell'autodeterminazione solidale di tutti i popoli e si contrappone per questo alla pace degli imperi, alla pace americana, fondata invece sulla sottomissione della maggioranza dei popoli al gruppo dei popoli più ricchi e potenti, egemonizzati dagli Stati Uniti.

Dicendo che la pace consiste in una alternativa di civiltà, vogliamo dire che essa , per essere autentica e stabile, non può consistere unicamente nella cessazione della guerra, ma che essa implica lo sradicamento delle cause della guerra, che sono oggi il processo di globalizzazione neoliberale e l'egemonismo delle grandi potenze. Quanto dire che la pace dei popoli implica la sovversione del disordine vigente; e che quindi la sua costruzione suppone una lunga lotta popolare. E' quindi esatto che "non c'è pace senza giustizia"; ma bisogna completare l'affermazione dicendo: "non c'è pace senza sovversione del disordine vigente; non c'è pace senza una lunga lotta popolare".

Ruolo delle religioni, in particolare del cristianesimo, nella costruzione della pace sovversiva

La nostra riflessione si propone di collocare in tale contesto le religioni, e particolarmente il cristianesimo. Nella costruzione della pace (quindi della alternativa di civiltà) le religioni sono (come spesso pretendono) parte della soluzione o parte del problema? Sono fattori di pace o promotori di guerre?

Una prima risposta clamorosamente negativa la fornisce oggi il terrorismo islamico, denunciato dal potere americano e occidentale come il nemico principale della civiltà. In effetti, qualunque cosa si pensi della legittimità delle guerre scatenate in nome dell'Islam, è evidente che una versione integralista di questa religione giustifica ed esalta la "guerra santa".; che quindi non è un fattore di pace ma di guerra.

Molti occidentali pensano però che, comunque, un'accusa di questo genere non si possa rivolgere al cristianesimo, che appare invece come un promotore della pace.. Dopo l'11 settembre, , il papa convocò particolarmente cristiani e musulmani all'incontro di Assisi del 24 gennaio 2002, per proclamare che "la religione non deve mai diventare motivo di conflitto". Tuttavia il nostro problema non è di stabilire ciò che le religioni, e in particolare il cristianesimo, debbono o non debbono essere, ma ciò che esse sono e sono state storicamente su questo terreno.

La stessa denuncia dell'integralismo islamico da parte dei cristiani avrebbe un tono molto diverso se fosse accompagnata dal riconoscimento che l'integralismo non è proprio dell'Islam, ma è presente in molte religioni, e particolarmente nella storia passata e presente del cristianesimo.

E' sulla storia del cristianesimo che vogliamo ora concentrare la nostra attenzione, nella convinzione che solo una coscienza critica delle nostre responsabilità possa creare le condizioni di un dialogo con l'Islam , che induca anche alcuni dei suoi fedeli a riflettere autocriticamente sulla loro storia.

Ci domandiamo quindi, alla luce della storia, qual' è nel presente conflitto geopolitico la scelta di campo del cristianesimo? Qual'è il suo progetto di civiltà? E' impegnato dalla parte degli oppressi o degli oppressori?dalla parte del diritto o della violenza? dalla parte dell'ordine imperiale o della alternativa popolare ?è un fattore di omologazione o di identità dei popoli? il suo progetto di pace coincide con quello dei popoli o con quello degl'imperi?

Le contraddizioni interne al cristianesimo

Analizzando il cristianesimo alla luce della storia , e non solo dell'ideologia, ci rendiamo conto che la risposta a queste domande non può essere univoca. Il cristianesimo è lacerato da profonde contraddizioni interne, che ci obbligano a parlare piuttosto di "cristianesimi", cioè di modelli diversi ed antagonisti , che si o sotto lo stesso nome e che assolvono storicamente ruoli diversi e contrapposti. Esistono cioè dei cristianesimi "imperiali", alleati , da Costantino ai giorni nostri ,

con i poteri oppressori ed esistono cristianesimi popolari , identificati con gli oppressi e con le loro lotte di liberazione.

Questi due modelli di cristianesimo danno alla domanda fondamentale che ci preoccupa due risposte antagoniste. Il cristianesimo imperiale ha giustificato il processo di colonizzazione e unificazione del mondo intorno agli imperi, e per ciò stesso, la violenza militare, politica ed economica che fu suo strumento; . Il cristianesimo popolare invece riconosce il diritto dei popoli oppressi all'autodeterminazione solidale e pertanto alla diversità culturale e religiosa. Lottare per la pace e per l'alternativa significa per esso impegnarsi a costruire una civiltà segnata appunto dall'esercizio dell'autodeterminazione solidale del popolo e dei popoli.

Tuttavia , come cercheremo di chiarire, le religioni e in particolare il cristianesimo possono giungere autenticamente ad essere costruttrici di pace solo se prendono coscienza del fatto che storicamente sono state spesso fattori di guerra, di guerre religiose e di guerre politico-economiche. Sono state e continuano ad essere fattori di guerra nella misura in cui hanno, come il cristianesimo, un carattere monolitico: nella misura cioè in cui si considerano le uniche religioni pienamente vere e pertanto chiamate a diventare la religione universale, il pensiero religioso unico dell'umanità. Si considerano quindi legittimate a squalificare le altre religioni ed a imporsi esse stesse con la violenza culturale e magari con la violenza politica e militare. Con questo riferimento al monolitismo religioso come fattore di guerra stiamo introducendo il tema centrale della nostra riflessione sulla pace, quello del pluralismo religioso e laico.

Il cristianesimo tra pluralismo e monolitismo religioso

In questa contrapposizione tra due modelli di cristianesimo, assume oggi particolare importanza la presa di posizione di fronte al pluralismo religioso, l'alternativa tra pluralismo e monolitismo. Il problema s'impone per varie ragioni, che desidero esplicitare.

L'impatto omologante della globalizzazione neoliberale

In primo luogo, la globalizzazione neoliberale è un processo di colonizzazione e di omologazione del mondo da parte delle grandi potenze, che conculca il diritto dei popoli all'autodeterminazione e alla diversità, non solo politica ed economica , ma anche culturale e religiosa. Ma a questa aggressione molti popoli, in particolare indigeni, cercano di resistere, riaffermando il loro diritto alla diversità anche culturale e religiosa. E' questo che come cristiani ci domandiamo : la nostra religione è schierata dalla parte del processo di colonizzazione o dalla parte della resistenza dei popoli.

La risposta o le risposte a questo interrogativo fondamentale dipendono dall'atteggiamento di fronte alla teologia del pluralismo religioso. Se la si respinge e condanna, come fa il magistero cattolico, ci si allinea alla tendenza omologante del processo, dissociandosi dalla resistenza dei popoli, delle culture, delle religioni che rivendicano il diritto all'autodeterminazione ed alla diversità. Se invece si riconosce questo diritto , come fa la teologia del pluralismo religioso, ci si schiera al fianco della resistenza e dell'alternativa popolare al neoliberalismo.

La tras migrazione di popoli, culture e religioni

Ma l'urgenza di questo problema dipende anche da altri fattori. Il processo di globalizzazione neoliberale ha tra le sue conseguenze una spinta senza precedenti alla tras migrazione di masse popolari verso i paesi ricchi, in cerca di lavoro e di sopravvivenza. Con i popoli, tras migrano necessariamente le loro culture e religioni. Particolarmente numerosi i fedeli musulmani.

Di fronte a questo fenomeno, gli europei assumono atteggiamenti contrastanti, sia a livello economico sia a livello culturale e religioso. A livello economico, gli "extracomunitari" rappresentano per alcuni una minaccia, che toglie il lavoro ai nazionali, che promuove il narcotraffico ed altre forme di delinquenza, che crea in molti quartieri condizioni di insicurezza; sono per altri una risorsa di cui le economie europee hanno urgente bisogno.

Anche a livello culturale e religioso, gli extracomunitari, in particolare i musulmani, sono per alcuni una minaccia di contaminazione e di corruzione delle nostre religioni. Assai diverso sarebbe l'atteggiamento dei cristiani che fossero aperti alla teologia del pluralismo religioso e che quindi potessero vedere nell'incontro con altre culture e religioni uno stimolo capace di aprire nuovi orizzonti ai rapporti di collaborazione, scambio e fecondazione mutua fra culture e religioni.

Nei confronti, in particolare, dell'Islam, è molto diffusa la convinzione che esso sia per sua natura integralista e che quindi non possa diventare l'interlocutore di un autentico dialogo. Ma quasi a dissipare questo pregiudizio è uscito recentemente un quaderno della rivista "Alternatives Sud", intitolato "Teologie della liberazione", nel quale compaiono due articoli sulla teologia islamica della liberazione. Questi contributi rivelano la presenza di un certo pluralismo all'interno dell'Islam e incoraggiano la ricerca di interlocutori musulmani non integralisti.

La guerra contro il terrorismo islamico

Ma vi è un altro fondamento dell'attualità di questo problema che vogliamo segnalare. Come abbiamo ricordato in apertura, uno dei fenomeni che segnano la nostra epoca è la guerra antiterrorista. In occidente poi, il terrorismo viene associato all'integralismo islamico. Questa situazione determina una demonizzazione dell'Islam, associato quasi automaticamente all'integralismo ed al terrorismo. Per cui l'ipotesi di aprire un dialogo fecondo con sorelle e fratelli musulmani non viene neppure preso in considerazione.

Ora, è doveroso domandarsi: in che misura la teologia e l'educazione cristiana dispongono i fedeli, i sacerdoti, i vescovi a questa demonizzazione e quindi a questa guerra culturale e religiosa? Che cosa cambierebbe su questo terreno nel comportamento dei cristiani se essi si aprissero ad una prospettiva pluralista? Quale potrebbe essere in questa prospettiva il loro contributo alla pace culturale e religiosa e quindi alla pace senz'altro?

Il cristianesimo, e concretamente ogni cristiano ed ogni cristiana, si trova quindi nella necessità di scegliere tra monolitismo e pluralismo; ed ognuna di queste opzioni è carica di implicazioni politiche e teologiche antagoniste, che è necessario esplicitare.

Questa scelta impone ai cristiani ed alle comunità che l'assumono, di affermare la loro autonomia nei confronti della gerarchia e quindi di ridefinire la loro identità senza includervi la sottomissione alla gerarchia, ma in funzione dell'identificazione con gli oppressi e le oppresse come soggetti. Mentre cioè riconosciamo il diritto degli altri all'autodeterminazione religiosa, difendiamo lo stesso diritto per i cristiani e le loro comunità nei confronti della gerarchia.

La nostra riflessione sulla pace si concentrerà in primo luogo sul monolitismo religioso, specialmente cristiano e islamico, come ispiratori di violenza e di guerra; per poi parlare del pluralismo religioso e laico come costitutivo essenziale della pace. Tra le forme di pluralismo religioso daremo particolare rilievo al macroecumenismo popolare indo-afro-latino-americano; per concludere

domandandoci se il macroecumenismo popolare abbia un futuro in Europa e particolarmente in Italia.

I- IL MONOLITISMO CRISTIANO-CATTOLICO ISPIRATORE DI VIOLENZA E DI GUERRA

Vogliamo ora concentrare la nostra attenzione su uno dei più gravi ostacoli alla pace, su una delle radici della violenza: il monolitismo religioso, più spesso denominato "integralismo" o anche "settarismo". Per "monolitismo religioso" intendo la convinzione di una religione di essere l'unica vera e l'unica salvifica, e quindi di essere chiamata a diventare la religione universale e la norma etica fondamentale della società e del mondo.

Perché il monolitismo religioso è una delle radici della violenza? Perché la convinzione di essere l'unica vera e salvifica induce facilmente una religione a volersi imporre con la violenza non solo culturale ma anche, dove possibile, politica e militare, squalificando, reprimendo e perseguitando le altre, contrapponendo il diritto di Dio e della vera religione al diritto delle persone e dei popoli all'autodeterminazione (particolarmente religiosa).

La costruzione della pace implica l'individuazione e lo sradicamento di tutte le forme di violenza. La pace non si può definire assenza di guerra, ma assenza di qualsiasi forma di violenza, ossia di qualsiasi violazione dei diritti delle persone e dei popoli, primo fra tutti il diritto di autodeterminazione politica, economica, culturale e religiosa.

La formula "assenza di violenza" è apparentemente negativa, ma sostanzialmente positiva. Significa infatti il riconoscimento effettivo dei diritti di tutti, riconoscimento che suppone una visione solidaristica dei rapporti tra le persone e tra i popoli.

La formula "assenza di violenza" è apparentemente statica, in realtà è dinamica e conflittuale: in una società segnata dalla violenza dei rapporti di dominio, l'eliminazione della violenza, cioè la riaffermazione dei diritti violati, non può che essere l'approdo di una lunga e ardua lotta: in una società segnata dalla violenza dei rapporti di dominio, l'eliminazione della violenza, cioè la riaffermazione dei diritti violati, non può che essere l'approdo di una lunga e ardua lotta.

Il monolitismo cristiano-cattolico, ispiratore della conquista.

Per noi l'aspetto più importante ed anche più incandescente del problema è quello che nasce dal monolitismo cristiano cattolico. La storia del cristianesimo da Costantino ad oggi è forse il documento più evidente e più clamoroso del rapporto fra monolitismo religioso e violenza: "a partire da Costantino", cioè da quando il cristianesimo, prima emarginato e perseguitato, diventa religione ufficiale dell'impero. Si apre allora una storia infinita di violenza, esercitata in difesa della "verità rivelata", quindi in nome di Dio: esercitata contro i seguaci di altre religioni ed anche contro i cristiani che rifiutano di sottomettersi alla dottrina ufficiale. In occasione del giubileo l'attenzione del mondo è tornata a concentrarsi, per esempio, sul destino di personaggi come Gerolamo Savonarola o Giordano Bruno. Le femministe hanno denunciato con forza la caccia alle streghe, come espressione epocale della violenza religiosa contro le donne. Ma probabilmente il momento più significativo e più tragico del rapporto fra monolitismo cristiano e violenza, è quello della conquista dell'America, ricordato e celebrato dalla chiesa cattolica come quella della "prima evangelizzazione" del continente.

Significativo e tragico per l'evidenza con cui si manifesta il ruolo della religione nella giustificazione e nell'esercizio della violenza conquistatrice e colonizzatrice. Conquista e colonizzazione sono giustificati, anzi sacralizzati dalla chiesa, perché

renderanno possibile l'evangelizzazione di quelle popolazioni. Evangelizzazione necessaria per la loro salvezza, in forza del principio: "fuori della chiesa non vi è salvezza". E' quindi il monolitismo della chiesa che legittima e consacra la violenza: sia la violenza politica e militare della conquista, sia la violenza culturale e religiosa implicata nell'evangelizzazione conquistatrice.

Il momento della conquista-evangelizzazione è particolarmente significativo e tragico anche per l'entità e molteplicità della violenza che viene scatenata e giustificata in nome della religione. Violenze che i popoli indigeni, nella loro recente presa di coscienza, non esitano a qualificare come genocidi: genocidi fisici, ma anche culturali e religiosi; violenze che il diritto moderno qualifica come crimini contro l'umanità.

Finalmente, il momento della conquista-evangelizzazione è particolarmente significativo e tragico perché esso è all'origine della civiltà occidentale cristiana e dei rapporti di dominio che la caratterizzano. La nostra civiltà è segnata nelle sue origini da questo crimine contro l'umanità che è il genocidio fisico, culturale e religioso dei popoli indigeni.

Le strutture politiche ed economiche generate da questo crimine, sono l'istituzionalizzazione e perpetuazione di esso, l'istituzionalizzazione e la perpetuazione del genocidio. La logica criminale che segna le strutture della nostra civiltà diventa particolarmente evidente e particolarmente distruttiva oggi, nel processo di globalizzazione neoliberale, che rappresenta il passaggio della guerra di colonizzazione dell'America alla guerra di colonizzazione del mondo.

Quando denunciando, doverosamente, la violenza scatenata dal processo di globalizzazione neoliberale, non dimentichiamo di denunciare anche il monolitismo cristiano che ne ha segnato le origini.

La realtà di questo monolitismo diventa più chiara alla luce della storia. Si tratta di un cristianesimo ispirato ad un progetto storico di "cristianità", ossia di cristianizzazione del mondo intesa come affermazione a livello mondiale dell'autorità della chiesa. Questo modello di cristianesimo è teorizzato dalla teologia della cristianità, le cui affermazioni essenziali sono le seguenti:

- 1) Il cristianesimo è l'unica religione vera e salvifica.
- 2) Il bene superiore delle persone e dei popoli esige che i diritti della verità cristiana, che sono i diritti di Dio, prevalgano sui diritti della libertà culturale e religiosa, delle persone e dei popoli. In altre parole: il diritto all'autodeterminazione delle persone e dei popoli non è assoluto, ma subordinato ai diritti di Dio e della chiesa.
- 3) È pienamente legittima la violazione del diritto di autodeterminazione delle persone e dei popoli, quando sono in gioco i diritti della verità di Dio, e della chiesa.
- 4) È legittima, anzi doverosa, l'evangelizzazione intesa come impegno per convertire al cristianesimo persone e popoli che praticano altre religioni.

In una parola, la teologia della cristianità è una legittimazione religiosa della violenza; è quindi incompatibile con una teologia della pace.

Il monolitismo cattolico attuale, sorgente di violenza?

Ci rimane da affrontare un problema decisivo: il cristianesimo di cui stiamo parlando è solo quello di altri tempi, del medioevo o della conquista, oppure è ancora attuale? La teologia della cristianità è solo quella che ha ispirato la conquista o anche quella che ispira oggi la pastorale missionaria della chiesa?

Il problema si è imposto drammaticamente all'attenzione dei cristiani in occasione delle celebrazioni e contro-celebrazioni del V centenario della cosiddetta scoperta d'America, e della cosiddetta prima evangelizzazione del continente. I cristiani si trovarono allora a dover decidere se associarsi alle celebrazioni di quell'avvenimento o dissociarsi da esse, se associarsi alla celebrazione della "prima evangelizzazione" o dissociarsi da essa. Prendere tale decisione significava valutare in una prospettiva cristiana quell'avvenimento, quella svolta nella storia dell'umanità e del cristianesimo. E' stato un grande progresso, come affermavano le potenze occidentali, promotrici della celebrazione? Oppure è stato un crimine, come denunciava la resistenza indigena negra e popolare gridando: "non abbiamo nulla da celebrare, come potremmo celebrare il centenario del nostro genocidio"? Emersero allora tra i cristiani due risposte antitetiche, che corrispondevano a due concezioni contrapposte del cristianesimo:

- un modello di cristianesimo identificato con le grandi potenze occidentali, con i conquistatori, per il quale l'evangelizzazione rappresentava un'enorme estensione del potere della chiesa, e quindi un grande progresso per il cristianesimo.
- un modello di cristianesimo segnato dalla scelta degli oppressi e quindi identificato con la resistenza indigena negra e popolare, per il quale l'evangelizzazione conquistatrice non era autentica, perché non era il messaggio di liberazione annunciato da Gesù, ma era diventata un invito alla sottomissione ed alla rassegnazione, uno strumento di colonizzazione culturale e religiosa, la giustificazione della dominazione politica ed economica.

In una parola, si contrapposero e si contrappongono tuttora, un cristianesimo imperiale ed un cristianesimo popolare. Il cristianesimo imperiale, rappresentato dalla chiesa cattolica istituzionale, si associò pienamente alle celebrazioni del centenario, assunse anzi in esse un ruolo di protagonista, preparando il '92 con un novenario di nove anni. Con queste celebrazioni la chiesa cattolica affermava la sua fondamentale continuità con la chiesa della conquista e con la sua concezione dell'evangelizzazione.

Come la chiesa della conquista, essa si considera l'unica vera religione, chiamata ad affermarsi in tutto il mondo, a cristianizzare l'intera umanità. Come la chiesa della conquista, essa ritiene legittima e doverosa un'evangelizzazione che induca le persone e i popoli ad abbandonare le loro religioni tradizionali ed a convertirsi all'"unica vera religione". Come la chiesa della conquista, essa non riconosce il diritto dei popoli all'autodeterminazione religiosa, o comunque lo considera subordinato al diritto di Dio e quindi della stessa chiesa. Come la chiesa della conquista, essa giudica positivamente la conquista e la colonizzazione, la violenza che esse hanno esercitato, perché hanno reso possibile l'evangelizzazione e quindi il progresso del cristianesimo.

La persistente attualità della teologia della cristianità ha avuto una conferma nella dichiarazione Dominus Jesus, emanata dalla Congregazione per la dottrina della Fede nell'agosto del 2000. Essa è una decisa condanna della teologia del pluralismo religioso, ed una riaffermazione della chiesa cattolica come depositaria esclusiva della rivelazione piena e definitiva. Il documento ha suscitato numerose e vivaci reazioni entro e fuori della chiesa cattolica, perché considerato come una grave minaccia per l'ecumenismo e il macroecumenismo. Fra queste reazioni ricorderò quella di Don Pedro Casaldaliga che ha chiesto perdono ai fedeli di altre religioni per la ferita loro inferta.

Su queste posizioni la Congregazione per la dottrina della Fede è tornata nel febbraio 2001 con una notificazione al P. Jacques Dupuis, teologo gesuita di origine belga, professore emerito della pontificia università gregoriana, a proposito del suo libro "Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso". Pur conoscendo la volontà dell'autore di rimanere nei limiti dell'ortodossia, la notificazione segnala nel suo pensiero notevoli ambiguità e difficoltà su punti dottrinali di rilevante portata, che possono condurre il lettore a opinioni erranee e pericolose.

È in questo clima di vigilanza e di sospetto che deve muoversi il macroecumenismo indoafrolatinoamericano. Mi sembra necessario prenderne coscienza nel momento in cui vogliamo proporre queste scelte all'attenzione dei cristiani europei di base.

II IL MONOLITISMO ISLAMICO, LEGITTIMAZIONE DELLA VIOLENZA E DELLA GUERRA SANTA

Presentiamo il monolitismo islamico nella versione che conosce oggi una tragica attualità, quella rappresentata da Osama Bin Laden come giustificazione ed esaltazione della guerra santa. Lo facciamo senza dimenticare che si tratta appunto di una versione dell'Islam, lasciando aperta la questione della sua fedeltà o meno al messaggio originario di Maometto; e anche della sua rispondenza all'esperienza di fede di tutti i musulmani.

La jihad, guerra di liberazione e di affermazione dell'Islam

La jihad, terrorismo legittimo e necessario

La denuncia dell'imperialismo americano e della sua aggressione politica, militare, economica e religiosa contro l'Islam fonda per Bin Laden la giustificazione, anzi l'esaltazione della reazione terroristica contro di esso. "Il terrorismo può essere lodevole o biasimevole. Terrorizzare una persona innocente è discutibile e ingiusto...Ma terrorizzare i criminali e i ladri è necessario per la salvezza delle persone e per la sicurezza dei loro beni...Ogni stato ed ogni civiltà deve ricorrere al terrorismo in alcune circostanze per abolire la tirannia e la corruzione. Il terrorismo che noi praticiamo è del tipo più lodevole, perché è diretto contro i tiranni e gli aggressori, i nemici di Allah e coloro che commettono atti di tradimento contro i propri paesi, la propria fede, il proprio profeta e la propria nazione. Terrorizzare costoro è legittimo e necessario...Ci strappano le nostre ricchezze, le nostre risorse e il nostro petrolio. Attaccano la nostra religione. Uccidono e massacrano i nostri fratelli. Compromettono il nostro onore e la nostra dignità, e se osiamo dire una sola parola di protesta contro l'aggressione ci chiamano terroristi." (p.98) "Se liberare il mio paese mi porta ad essere bollato come terrorista, è un grande onore per me esserlo". (p.101). "Se l'istigazione alla jihad contro gli ebrei e gli americani, volta a liberare la moschea di Al Aqsa e la santa Ka'ba è considerato un crimine, la storia mi sarà testimone che io sono un criminale."(p.101)

La jihad, fondamentale dovere religioso

Questa violenza, che si caratterizza come difensiva e liberatrice, non è solo giustificata, è anche un fondamentale dovere religioso. La sua espressione più completa è la jihad o guerra santa. "Il nostro appello a ogni musulmano perché partecipi alla jihad contro Israele e contro l'America la definiamo un dovere religioso. Nel Corano il nostro grande Allah ci ha più volte incoraggiato a combattere per lui....Abbiamo fatto una promessa ad Allah, di continuare la lotta fin quando avremo sangue che scorre nelle vene o un occhio che vede ancora."

(pp.91-92) "L'ostilità verso l'America è un dovere religioso, e noi speriamo per questo di essere ricompensati da Dio, lode e gloria a Lui...Essere chiamati *nemico numero uno* o *numero due* non ci preoccupa. Quello che ci sta a cuore è compiacere Dio, lode e gloria a lui, facendo la jihad per la sua causa e liberando i luoghi sacri dell'Islam" (p.100) "Non esiste alcun dovere più importante che respingere il nemico americano fuori dalla terra santa...Non c'è altro dovere, dopo la fede, che combattere il nemico che sta corrompendo la vita e la religione." (p.126) "La jihad è parte della nostra religione e nessun musulmano può dire di non voler fare la jihad per la causa di Dio, lode e gloria a lui. Questi sono i dogmi della nostra religione, e noi chiediamo: *c'è un altro modo per respingere gli infedeli?*" (p.92)

La giustificazione e sacralizzazione della jihad si fonda da un lato, come abbiamo visto, sul fatto che essa reagisce all'intrusione sacrilega dell'imperialismo nei paesi islamici e in particolare all'occupazione dei luoghi santi; si fonda d'altro lato sugli obiettivi che essa persegue, cioè la liberazione di questi paesi e di questi luoghi, la restaurazione dello stato islamico e l'affermazione nel mondo intero dell'Islam, chiamato a diventare la religione universale.

"La nostra chiamata all'Islam è stata rivelata da Maometto. E' una chiamata rivolta a tutto il genere umano. Siamo stati incaricati di seguire le orme del Messaggero e di portare il suo messaggio a tutte le nazioni, quello appunto di abbracciare l'Islam, la religione che invoca la giustizia, la solidarietà e la fratellanza tra le nazioni... Siamo incaricati di diffondere questo messaggio a tutte le genti.. E nello stesso tempo lottiamo contro i governi e le genti che approvano l'ingiustizia contro di noi. Combattiamo quei governi che attaccano la nostra religione e che rubano le nostre ricchezze, ferendoci il cuore. E li combattiamo nella stessa maniera e con gli stessi mezzi con cui essi combattono noi." (pp.89-90)

La jihad, guerra contro l'imperialismo con i suoi stessi metodi

Particolarmente significativo mi pare il riconoscimento della affinità che questa guerra antimperialista dichiara con i modi e mezzi dell'imperialismo che combatte. Essa riconosce di muoversi nella stessa logica del suo nemico, quella del diritto del più forte; riconosce pertanto di non rappresentare un'etica politica né una civiltà alternativa nei suoi confronti." Nei massacri di Sabra e Chatila, ebrei e americani hanno demolito le case sopra le teste dei bambini. E l'unico metodo che abbiamo per difenderci da questi assalti è di utilizzare gli stessi metodi." (p.90)

Come il terrorismo nordamericano, il terrorismo islamico di Bin Laden giustifica anche l'uccisione di innocenti, se questa è necessaria per colpire il nemico: "Supponiamo che gli americani abbiano attaccato una nazione islamica e rapito i miei bambini, i bambini di Osama Bin Laden, per usarli come scudo, e quindi abbiano cominciato ad uccidere musulmani, come hanno fatto in Libano, Palestina e Iraq, o come quando hanno aiutato i serbi a massacrare i musulmani in Bosnia. Secondo la legge islamica, se ci asteniamo dal colpire gli americani per non uccidere i musulmani usati come scudo, causiamo un male maggiore a tutti i musulmani che sono sotto attacco, male che supera di gran lunga il bene di salvare quelli usati come scudo. Ciò significa che, in casi come questo, quando diventa chiaro che sarebbe impossibile respingere gli americani senza attaccarli, anche causando la morte di musulmani, la legge dell'Islam impone di attaccare." (p.112)

Come l'imperialismo che combatte, Bin Laden afferma la legittimità di tutte le armi, per esempio delle armi chimiche ed atomiche. Interrogato sulla sua intenzione di usare armi chimiche, egli dichiara: "La domanda presuppone che io posseda armi chimiche ed è volta a capire come noi le useremo. Io rispondo che ottenere armi chimiche per la difesa dei musulmani è un dovere impostoci dalla religione. Cercare di possedere armi chimiche che possano contrastare quelle possedute dagli infedeli è un dovere. Se io avessi tali armi, sarebbe perché ho assolto questo dovere e ringrazierei Dio di avermelo permesso... Sarebbe un peccato per i musulmani non provare a possedere le armi che preverrebbero gli infedeli dal causare del male ai musulmani. Ma come potremmo usare tali armi e se le possediamo, è affare nostro." (p.114)

Credo che noi cristiani, prima di qualificare questi discorsi come "deliranti" dovremmo riflettere sull'affinità che la jihad presenta con le crociate indette per la liberazione dei luoghi santi, alle quali Bin Laden rimanda costantemente qualificando i nemici americani come crociati; dovremmo anche riflettere sull'affinità tra la jihad e le guerre di conquista, benedette dalla chiesa come strumenti di evangelizzazione e di istaurazione della cristianità; dovremmo riflettere infine sulla nostra mobilitazione contro il comunismo ateo e le guerre che essa ha giustificato.

III -IL PLURALISMO RELIGIOSO E LAICO NELLA COSTRUZIONE DELLA PACE

Come sorge in prospettiva cristiana il problema del pluralismo religioso

Il pluralismo religioso non è evidentemente un fatto nuovo. Fin dalle origini dell'umanità i popoli hanno percorso strade diverse nella scoperta, la concezione e il culto di Dio. Tuttavia, la comunicazione tra i diversi popoli era assai limitata. Ogni popolo, anzi ogni comunità, rappresentava per la persona l'orizzonte ultimo della sua conoscenza e della sua vita; rappresentava, in una parola, il suo mondo. Pertanto la religione della sua comunità era la religione del mondo.

La storia dell'umanità si può considerare come un processo indefinito di scoperta della pluralità dei popoli e delle culture, in un rapporto di scambio o di conflitto. Questa scoperta avanza soprattutto con il progresso dei mezzi di comunicazione e di trasporto. Si potrebbe quindi tracciare una storia dell'umanità assumendo come criterio di periodizzazione questo progresso.. Ma ciò che ritengo interessante qui non è di ricostruire la storia, ma di prendere coscienza di quello che significa la scoperta della pluralità, e particolarmente della pluralità delle culture e delle religioni, all'epoca della mondializzazione e soprattutto l'impatto di questo nuovo contesto sulla situazione interiore di ogni credente.

Situazione che può diventare drammatica e inquietante specialmente per i fedeli di religioni che, come la cristiana, si considerano chiamate ad essere professate da tutta l'umanità. Situazione drammatica e inquietante per le domande che solleva, forse per la prima volta nella storia: se il cristianesimo è chiamato da Dio ad essere la religione universale, come si spiega che dopo duemila anni di azione missionaria, appoggiata dai poteri forti politici, economici e militari, continui a coesistere con molte altre religioni? che alcune di queste religioni, per esempio il buddismo e l'islamismo, stiano crescendo e diffondendosi vigorosamente? che lo stesso cristianesimo continui ad essere minoritario nel mondo? che le previsioni per il suo futuro, fondate sull'incremento demografico dei vari popoli e continenti, vadano nel senso di una condizione sempre più minoritaria?

Questa presa di coscienza imprime alla fede del cristiano una forte scossa e le impone un processo di maturazione, che consiste nel caratterizzarla sempre meno come l'adesione a un sistema di verità definitive e sempre più come una

ricerca critica personale e collettiva incessante: ricerca di senso, ricerca di Dio, ricerca di Gesù di Nazareth. Questo processo di maturazione passa per due tappe. La prima consiste nel trasformare l'adesione al cristianesimo in una opzione di fronte ad una pluralità di religioni. La seconda consiste nel ridefinire la natura del cristianesimo per il quale si opta: continua esso a considerarsi come l'unica vera religione o diventa una religione consapevole del suo carattere di verità parziale e storicamente condizionata, aperta quindi a riconoscere altre verità parziali ed a stabilire uno scambio con esse. Si tratta evidentemente di due concezioni profondamente diverse del cristianesimo. Quest'ultima, che riconosce la validità del pluralismo religioso, impone un ripensamento di tutte le principali categorie teologiche: come quelle di "fede", "rivelazione", "religione", "salvezza", ecc.; impone inoltre un riesame della divinità di Gesù. Che cos'è il "pluralismo religioso".

Una premessa metodologica

Per definire e fondare il pluralismo religioso, non credo possibile né legittimo rimanere in un'ottica teologica cristiana; è necessario, mi pare, partire da una base filosofica più generale e fondamentale. Per quale ragione? Perché rimanere in una prospettiva teologica cristiana significa fondarsi essenzialmente sulla bibbia e, per i cattolici, sul magistero ecclesiastico. Ora, come abbiamo rilevato, il magistero cattolico ha costantemente respinto la teologia del pluralismo religioso ed ha riaffermato recentemente questa condanna con la dichiarazione Dominus Jesus. Vi sono poi delle ragioni per pensare che molte chiese evangeliche hanno la stessa convinzione e interpretano la bibbia a partire da essa.

D'altro lato, la versione dei vangeli assunta dalle chiese come fondamento dell'esclusivismo cristiano è molto discutibile in fatto di oggettività storica, perché fu elaborata tra 40 e 70 anni dopo la morte di Gesù da persone che non lo avevano conosciuto personalmente e che avevano come preoccupazione centrale non quella di raccontare oggettivamente detti e fatti di Gesù, ma quella di legittimare il processo di istituzionalizzazione del movimento; in altre parole, di fondare l'origine divina della chiesa.

In ultima analisi, l'argomento principale che le chiese adducono per fondare la loro qualità di depositarie esclusive della rivelazione piena e definitiva è la loro stessa autorità. Argomento che convince solo i convinti. Per quanto riguarda poi l'Antico Testamento, è difficile una interpretazione esclusivista della rivelazione giudaica, espressa nella missione del "popolo eletto".

Per questo, credo che una teologia del pluralismo religioso suppone necessariamente come fondamento una filosofia della religione, elaborata in prospettiva liberatrice. Che cosa significa allora, più precisamente il pluralismo religioso?

Definizioni mistificate del pluralismo religioso

Credo necessario, prima di proporre una definizione del pluralismo religioso, cominciare dicendo ciò che esso non è. Perché molto spesso la critica e la condanna di questo orientamento si riferiscono a una definizione arbitraria, nella quale molti dei "pluralisti" non si riconoscono. E' il caso, concretamente della Dichiarazione Dominus Jesus. La dottrina che il documento vuole respingere è appunto la teologia del pluralismo religioso. Il Cardinale Ratzinger la definisce come "l'idea che tutte le religioni siano per i loro seguaci vie ugualmente valide di salvezza". In questa prospettiva, i cristiani dovrebbero sostituire il dialogo alla missione e all'appello alla conversione. Il dialogo pone sullo stesso piano la

propria posizione e quella dell'altro, stabilendo tra gli interlocutori una relazione di reciprocità. Invece, l'appello alla conversione suppone la convinzione che la dottrina cristiana è l'unica pienamente e definitivamente vera e intende comunicare questa convinzione all'interlocutore.

Ratzinger riconosce, nel suo intervento introduttivo, che il "pluralismo religioso" si presenta in forme molto diverse e afferma che la Dichiarazione non intende rinchiuderle in una formula unica. Ciò nonostante, essa fa esattamente il contrario, indicando come presupposto filosofico fondamentale di queste teorie il relativismo, secondo il quale ciò che è vero per gli uni non lo è per altri (4); o il relativismo religioso, che "porta a ritenere che "una religione vale l'altra" o che tutte le religioni sono per i loro fedeli cammini ugualmente validi di salvezza."(22).

Descrizione del pluralismo religioso

Nella caratterizzazione del pluralismo religioso che il documento presenta come bersaglio dei suoi argomenti, molti cristiani "pluralisti" non si riconosceranno. Poiché essi non pensano che una religione sia buona come un'altra, né che la verità sia relativa. Ciò che essi escludono è che un'istituzione umana abbia ricevuto da Dio l'autorità di definire quale religione sia vera e quale sia falsa, quali libri siano ispirati da Dio e quali no; che un'istituzione umana possa considerarsi depositaria esclusiva della verità piena e definitiva rivelata da Dio; che Dio si sia ridotto a manifestarsi attraverso un unico canale, in un'epoca e in una regione limitate della storia umana, disinteressandosi della grande maggioranza dell'umanità passata e presente. Essi pensano che tutte le conoscenze umane di Dio, comprese quelle che procedono dalla rivelazione, hanno un carattere parziale; che pertanto possono essere arricchite da altre conoscenze parziali.

Queste riflessioni sono valide, nella prospettiva pluralista, anche per le verità rivelate da Gesù di Nazareth. Anche quelli che riconoscono la sua divinità esclusiva, sottolineano il carattere autenticamente umano, e pertanto limitato, delle sue parole; il carattere autenticamente umano e pertanto limitato, delle testimonianze che riferirono, interpretarono e trasmisero le sue parole. Il fatto che queste verità scaturiscano dalla Verità Infinita del Verbo non toglie il loro carattere limitato e perfettibile.

Così pure, dialogare in condizioni di parità non significa affermare l'equivalenza di tutte le religioni, ma escludere che una istituzione abbia, per investitura divina, l'autorità di imporsi come l'unica religione vera. Nel dialogo religioso, come in qualsiasi dialogo umano, ogni interlocutore ha il diritto di considerare la propria posizione come valida; ma nessuno ha il diritto di considerarsi depositario della verità totale e definitiva.

Credo necessario denunciare una volta di più il metodo scarsamente scientifico e largamente ideologico con il quale la Congregazione per la Dottrina della Fede conduce la sua polemica. La Dichiarazione ricorda le istruzioni sulla teologia della liberazione, che questo dicastero interpretava come un sottoprodotto del materialismo ateo, il che gli permetteva di squalificarla e confutarla facilmente. Ma nessuno dei destinatari di quelle condanne si riconobbe nell'interpretazione vaticana. Questa metodologia squalifica piuttosto i documenti che li adottano e li priva di qualsiasi valore dottrinale. La sua unica efficacia consiste nell'offrire nuove armi ai difensori intolleranti dell'ortodossia.

Fondamento filosofico del pluralismo religioso e della pace

Il pluralismo religioso così inteso si fonda filosoficamente sul diritto di autodeterminazione solidale, culturale e religiosa di tutti i popoli e, in ultima analisi di tutte le persone. Perché il diritto delle persone, anche sul terreno religioso, è il fondamento ultimo del diritto dei popoli.

Il diritto di autodeterminazione è il diritto fondamentale di essere se stesso ; è il diritto all'autonomia , all'identità e alla diversità. L'aggettivo "solidale" con il quale ritengo necessario caratterizzare questa rivendicazione, specialmente nella sua versione indigena, intende distinguerla dalla versione etnocentrica e imperialista, cioè europea o nordamericana, che considera l'autodeterminazione come un privilegio dei popoli "superiori", "civilizzati", "avanzati",; che pertanto hanno il diritto di esercitare l'autodeterminazione imponendo il loro dominio ad altri popoli.

Invece, per i popoli indigeni insorti , rivendicare il proprio diritto di autodeterminazione "solidale" significa riconoscere questo diritto a tutti i popoli e a tutte le persone; significa anche esercitarlo per costruire una comunità solidale al suo interno e nella sua relazione con le altre comunità e gli altri popoli.

Ora questa distinzione è importante non solo sul terreno politico , ma anche sul terreno culturale

e religioso. Affermare il diritto di autodeterminazione solidale sul terreno religioso significa riconoscere questo diritto a tutti i popoli ed a tutte le persone; significa quindi negare a qualunque religione il diritto di considerarsi la religione universale e pertanto di imporsi come norma obbligatoria nel nome di Dio, con la violenza fisica o morale. Per tutte le persone e tutti i popoli l'itinerario verso l'affermazione o la negazione di Dio dev'essere una scelta libera, un momento fondamentale nella costruzione della sua propria identità.

Nella prospettiva di una filosofia della liberazione, il diritto di autodeterminazione solidale, con tutte le sue dimensioni, è uno dei "primi principi", di quelli che gli scolastici chiamavano verità per se notae, evidenti di per sé e fondamento delle altre verità. Tuttavia, tra i "primi principi" degli scolastici e quelli di una filosofia della liberazione vi è una differenza importante : per gli scolastici si trattava di verità naturalmente conosciute da ogni persona, di intuizioni intellettuali; per noi si tratta di verità percepite solo a partire da una presa di partito etico-politica per gli oppressi e le oppresse come soggetti, di verità quindi conosciute dalla persona nella sua integralità.

Ora questo stesso diritto di autodeterminazione solidale, che fonda il pluralismo religioso, è il perno di una civiltà e di una globalizzazione popolari, alternativa alla civiltà e alla globalizzazione neoliberale. E', in altre parole, l'essenza della pace.

Fondamento teologico del pluralismo religioso e della pace

Il riconoscimento del diritto di autodeterminazione solidale, che abbiamo affermato come principio fondamentale della filosofia della liberazione, è anche, a mio giudizio, il principio fondamentale della teologia della liberazione. Coincide infatti essenzialmente con la "scelta dei poveri", cioè , più esattamente , degli oppressi e delle oppresse come soggetti.

Certo, questo principio teologico si può fondare e si suole fondare sulla vita e la parola di Gesù. Tuttavia, mi pare, l'interpretazione del vangelo e di tutta la bibbia in una prospettiva liberatrice (come, del resto, in qualunque prospettiva), è necessariamente selettiva. Deve infatti orientarsi tra le contraddizioni della stessa bibbia. Se in questo cammino la persona non riconosce come guida il magistero di una chiesa (è questo il mio caso e quello di molti altri cristiani) , deve fondarsi in una "precomprensione" , indipendente dalla stessa bibbia, quindi in una intuizione di evidenza filosofica: la quale, in una prospettiva liberatrice, è appunto

il riconoscimento degli oppressi e delle oppresse, pertanto di tutte le persone e di tutti i popoli, come soggetti.

Ma se questo è vero, a livello teologico l'autodeterminazione religiosa delle persone e dei popoli non è solo un diritto naturale, ma, per ciò stesso, un diritto riconosciuto e conferito dallo stesso Dio, Amore Liberatore. Esiste quindi un'acuta contraddizione tra il diritto di ogni persona e di ogni popolo, fondato sulla natura umana e per tanto sulla volontà di Dio, all'autodeterminazione religiosa, e il presunto diritto delle chiese e delle altre istituzioni religiose ad operare come se, per mandato di Dio, avessero un'autorità universale. Esiste, in altre parole, un'acuta contraddizione tra la volontà amorosa di Dio e il monolitismo religioso. La teologia del pluralismo religioso e della pace, espressione di una esperienza di fede profondamente rinnovata

La teologia del pluralismo religioso e della pace non porta con sé solo un cambiamento di atteggiamento pratico nei confronti delle altre religioni: infatti, abbandonare la convinzione di essere l'unica religione vera e definitiva impone un profondo rinnovamento teorico non solo della teologia della cristianità, ma anche della stessa teologia della liberazione.

Non possiamo analizzare qui tutti i cambiamenti che questo ripensamento impone. Ma un aspetto mi sembra indispensabile segnalare: ed è che in questa prospettiva la fede cristiana cessa di essere l'assenso prestato a un insieme di verità rivelate certe e definitive e diventa una ricerca incessante, critica ed esistenziale. Critica, perché in essa sono pienamente coinvolte l'intelligenza, la scienza, la filosofia, la teologia: in una parola, tutte le manifestazioni dello spirito critico. Ricerca esistenziale, perché in essa è coinvolta tutta la persona e la comunità, cioè non solo l'intelligenza, ma l'affettività, la sessualità, la volontà, l'impegno sociale e politico.

Il "credente" così inteso è una persona in ricerca, che va elaborando le sue scelte, affrontando dubbi e crisi, scoprendo progressivamente il volto di Dio, verificando la storicità di Gesù, reinterpretando il suo messaggio al di là delle diverse interpretazioni attribuite agli apostoli, riscoprendo i cristianesimi primitivi nella loro autenticità e diversità; rendendosi conto finalmente che lo stesso Gesù, vero uomo, non aveva la sua missione totalmente chiara fin dall'inizio, ma che è andato scoprendo, rettificando e precisando i suoi obiettivi.

Si verifica così una convergenza, una comunicazione e una comunione, non più intorno ad una ortodossia comune, ad un pensiero unico, ma ad una ricerca inquietante, concreta e partecipativa. Non è certo che, come affermano alcuni, lo sbocco finale di questa convergenza debba essere una religione universale: perché si tratta di una convergenza che non sopprime le diversità e specificità, ma le valorizza.

Il diritto alla diversità porta con sé il diritto al sincretismo, cioè ad una elaborazione personale e collettiva della relazione con Dio, che accoglie elementi delle varie religioni, come succede per esempio nelle religioni cubane di origine africana. I teologi cristiani, cattolici ed evangelici, formulano abitualmente sul sincretismo un giudizio negativo. Lo considerano infatti come una forma di confusione. Questo giudizio si giustifica perfettamente se si riconoscono le istituzioni cristiane come norme dottrinali e pratiche, detentrici dell'ortodossia e chiamate in esclusiva a interpretare la rivelazione di Dio. Tuttavia, queste sono qualità che le chiese si attribuiscono, ma unicamente sulla base della loro autorità: l'autorità della chiesa fonda l'autorità dei vangeli, che a sua volta fondano l'autorità della chiesa.

Rapporto fra pluralismo religioso e pluralismo laico

Affermare il pluralismo religioso significa per un credente affermare per sé stesso e per gli altri la libertà della scelta religiosa. Significa cioè considerare la fede come una scelta libera e matura e non come la sottomissione ad una prescrizione o ad una pressione sociale.

Per questo una società laica è molto più favorevole ad una religiosità autentica che una società confessionale: perché costituisce un ambiente nel quale la fede religiosa non è subita come un'imposizione, ma rappresenta una libera scelta.

Valorizzare la libertà della fede religiosa non significa solo riconoscerla come esercizio del diritto di scegliere tra le varie religioni, ma riconoscerla anche come libertà di scegliere tra religiosità e laicità o ateismo. Significa quindi includere la laicità e l'ateismo nell'ambito del pluralismo legittimo. Per questo, nel momento in cui il problema del pluralismo religioso assume una particolare attualità ed importanza, ritengo necessario estendere la sua prospettiva anche alla scelta laica. Considero quindi il pluralismo religioso e laico come componente essenziale di una civiltà aperta; e la difesa di questo pluralismo come un compito essenziale della teologia della liberazione.

Del resto, laici ed atei non sono per nulla estranei alla ricerca religiosa, a meno che non siano laici od atei dogmatici, che hanno cessato di cercare il senso della vita, perché pensano di possedere al riguardo certezze integrali e definitive. Invece i laici ed atei in ricerca hanno recato storicamente ai credenti e recano loro tuttora un contributo determinante, svegliando e rafforzando il nostro spirito critico, obbligandoci a purificare sempre più la nostra immagine di Dio e stimolandoci

1) Altri presupposti che, secondo la dichiarazione, ispirerebbero il "pluralismo religioso" sono: la convinzione dell'inafferrabilità e ineffabilità della verità divina, anche da parte della rivelazione

cristiana; il soggettivismo di chi considera la ragione come unica fonte di conoscenza e che pertanto non arriva a cogliere la verità dell'essere; l'eclittismo di chi, nella ricerca teologica, assume idee derivate da differenti contesti filosofici e religiosi; senza preoccuparsi della loro coerenza e connessione sistematica né della loro compatibilità con la verità cristiana; la difficoltà di comprendere e accogliere nella storia la presenza di eventi definitivi ed escatologici; lo svuotamento metafisico dell'evento dell'incarnazione del Verbo eterno (4)

III-IL MACROECUMENISMO POPOLARE INDOAFROLATINOAMERICANO

Il macroecumenismo indo-afro-latino-americano è una forma di pluralismo religioso, teorizzato e praticato dai cristiani che si sono dissociati dalle celebrazioni del V Centenario dell'evangelizzazione, impegnandosi invece nelle contro-celebrazioni. Per cogliere il significato di questo movimento dobbiamo partire dalla sua genesi.

Genesi del movimento

Il cristianesimo popolare è rappresentato da quelle minoranze evangeliche e cattoliche che, ispirate spesso dalla teologia della liberazione, si sono identificate con la resistenza indigena negra e popolare. Questi cristiani fanno propria la rivendicazione del diritto di autodeterminazione dei popoli oppressi e quindi la critica della conquista e della colonizzazione che tale diritto hanno calpestato.

Essi valorizzano il diritto all'autodeterminazione culturale e religiosa dei popoli oppressi, in particolare degli indigeni e dei negri e quindi fanno proprie le loro critiche dell'evangelizzazione conquistatrice e del genocidio culturale e religioso che essa ha giustificato e perpetrato.

Riconoscere il diritto di autodeterminazione religiosa degli indigeni e dei negri significa anche per questi cristiani valorizzare le loro religioni millenarie come canali autentici della manifestazione di Dio e del suo amore; significa per il cristianesimo abbandonare la pretesa di essere l'unico canale autentico della manifestazione di Dio; significa stabilire con queste religioni un rapporto che non sia più di emarginazione e di persecuzione ma di dialogo e di collaborazione.

Nasce così il movimento macroecumenico indoafrolatinoamericano, che è appunto l'oggetto centrale della nostra riflessione. Tale movimento rappresenta quindi un momento importante della reazione del cristianesimo alla violenza che esso aveva interiorizzato per l'impatto della alleanza con l'impero, e pertanto nella riscoperta della non-violenza evangelica.

Questa reazione sorge dal punto di vista e dall'indignazione delle vittime coscientizzate e ribelli; si contrappone quindi frontalmente al punto di vista dei conquistatori di ieri e di oggi; ma anche al punto di vista della chiesa istituzionale, che coincide sostanzialmente con quello dei conquistatori. Il punto di vista antagonista degli indigeni non si riferisce solo alla conquista ma a tutta la storia. Suo asse è la riaffermazione del diritto di autodeterminazione solidale, politica, economica, culturale e religiosa dei popoli oppressi, in una parola del loro diritto all'identità. Questo diritto diventa per essi un'istanza critica della civiltà occidentale, costruita appunto sulla base della violazione sistematica di quel diritto; diventa anche l'asse di un progetto alternativo di civiltà, costruito sul riconoscimento del diritto di tutti i popoli all'autodeterminazione solidale.

Debbo, per onestà, aggiungere una precisazione. Il movimento macroecumenico non ha ancora, e io spero non abbia mai, una sua dottrina ufficiale. L'interpretazione che ne propongo, sotto la mia responsabilità, è quella di un teologo della liberazione, coinvolto fin dalle origini nella pratica del movimento sia nelle sue istanze continentali sia in alcune iniziative locali, per esempio a Cuba, in Nicaragua, in Brasile.

Senso del movimento macroecumenico "assemblea del popolo di Dio"

Il movimento macroecumenico indoafrolatinoamericano sorge ufficialmente nel settembre del 1992 a Quito-Ecuador, dove si riunisce il primo incontro continentale dell'"assemblea del popolo di Dio". Sorge dall'iniziativa di cristiani di base, e per questo si chiama "assemblea del popolo di Dio", per distinguersi dall'assemblea episcopale che si sarebbe tenuta a Santo Domingo il mese seguente. Si distingue dall'assemblea episcopale, e inoltre si contrappone ad essa. In effetti, l'assemblea episcopale di Santo Domingo si iscrive nelle celebrazioni del V Centenario della "prima evangelizzazione" del continente, è anzi, per la chiesa istituzionale il suo momento culminante; l'assemblea del popolo di Dio si iscrive invece tra le contro-celebrazioni.

La conferenza episcopale condivide sulla conquista il punto di vista dei conquistatori. Si muove infatti nella stessa prospettiva della teologia della cristianità che aveva giustificato la conquista. Invece l'assemblea del popolo di Dio, che condivide il punto di vista della resistenza indigena, negra e popolare; si ispira alla scelta dei popoli oppressi e alla teologia della liberazione.

Al fianco della resistenza indigena, negra e popolare, l'assemblea del popolo di Dio riconosce il diritto dei popoli all'autodeterminazione non solo politica ed economica, ma anche culturale e religiosa. Condivide la sua critica della civiltà occidentale e il progetto di alternativa che essa persegue. Condivide anche la critica del concetto di evangelizzazione che ha giustificato sia la conquista sia la squalifica delle religioni originarie e afro-americane. Afferma quindi l'urgenza di

una contestazione radicale della teologia della cristianità in nome della scelta degli oppressi e delle oppresse come soggetti, e particolarmente di una contestazione dell'esclusivismo religioso che questa teologia rivendica per la chiesa cattolica. Ritiene che questa contestazione impone la rottura dell'alleanza tra il movimento di Gesù ed i poteri oppressori; impone quindi la riscoperta del messaggio liberatore dello stesso Gesù.

L'assemblea del popolo di Dio riconosce l'autodeterminazione religiosa dei popoli indigeni e negri non solo come un diritto, ma anche come il fondamento del valore teologico delle religioni che questi popoli sono venuti elaborando nella loro ricerca di Dio. Con queste religioni, il movimento macroecumenico intende stabilire delle relazioni di dialogo, collaborazione, fecondazione mutua, in termini di uguaglianza e reciprocità. Si impegna inoltre a collaborare alla riscoperta e rivalutazione delle religioni originarie e afroamericane che per secoli le chiese hanno perseguitato e che spesso stanno ancora perseguitando.

Nuovi orizzonti aperti dal movimento macroecumenico all'ecumenismo e alla teologia

In conclusione, il macroecumenismo indoafrolatinoamericano apre all'ecumenismo nuove strade, che possiamo caratterizzare così:

- 1) 1° Riconosce la validità e fecondità di una relazione ecumenica, in termini di uguaglianza e reciprocità, con religioni non cristiane.
- 2) 2° È un ecumenismo popolare, distinto dall'ecumenismo istituzionale e autonomo rispetto adesso. Il movimento è nato infatti da un'iniziativa delle basi cristiane nell'esercizio della loro autonomia. Il suo sviluppo futuro dipende dalla capacità di iniziativa e di autonomia delle stesse basi e dalla loro capacità di resistenza alle censure inflitte dalle gerarchie e dal centralismo romano. Il macroecumenismo popolare si distingue da quello istituzionale anzitutto perché stabilisce con le altre religioni rapporti di uguaglianza e reciprocità, mentre l'istituzione cattolica, anche quando si apre nella pratica ad un nuovo rapporto con le altre religioni e confessioni, mantiene ferma la sua convinzione di essere l'unica religione pienamente vera. L'ecumenismo ed il macroecumenismo che essa promuove rimangono decisamente romanocentrici.
- 3) È un ecumenismo liberatore. Si definisce infatti come un movimento religioso, ma indissociabile da un'opzione etico-politica liberatrice, che gli impone una decisa autocritica delle alleanze stipulate lungo la storia di ieri e di oggi dalla sua istituzione di riferimento con poteri oppressori. Anche per questo tratto il macroecumenismo popolare si contrappone a quello istituzionale, che prescinde da opzioni politiche ed evita quindi l'autocritica che esse imporrebbero. Il macroecumenismo popolare quindi non intende coinvolgere nella sua apertura tutte le esperienze religiose, ma solo quelle che si schierano per la liberazione dei popoli oppressi, riconoscendo il loro diritto di autodeterminazione: quanto dire che si autoescludono dal movimento le religioni o i settori religiosi alleati dei poteri oppressori. Rimane però sempre aperta, anche con questi settori, la possibilità di un dialogo fraterno.

Nella storia della teologia, il macroecumenismo indoafrolatinoamericano rappresenta un momento di incontro fecondo fra la teologia del pluralismo religioso e la teologia della liberazione. Queste due correnti si erano sviluppate storicamente in contesti di versi e in forma autonoma. La teologia del pluralismo religioso, a differenza della teologia della liberazione, non si era preoccupata delle

scelte politiche dei credenti. La teologia della liberazione, per parte sua, si era mantenuta, prima del '92, in una prospettiva piuttosto cristianocentrica: il suo era un cristianesimo aperto, liberatore, ma che intendeva mantenere la sua centralità nel progetto di Dio.

Il macroecumenismo indoafrolatinoamericano, ispirato dalla teologia della liberazione, rappresenta per tanto una svolta anche nella storia di questa teologia, aprendola al riconoscimento delle altre religioni, ad una relazione di fecondazione mutua con esse e orientandola a superare il cristianocentrismo.

IV- IL MACROECUMENISMO POPOLARE HA UN FUTURO IN EUROPA?

Per conferire alla riflessione sul macroecumenismo maggiore concretezza, mi sembra necessario affrontare questo problema: il movimento macroecumenico, nato nel contesto indoafrolatinoamericano, può essere lanciato in Europa, particolarmente in Italia? Eventualmente, a quali condizioni? con quali interlocutori?

Domande che il nuovo contesto multietnica, multiculturale e multireligioso impone all'impegno macroecumenico dei cristiani

Una prima domanda che tale contesto impone ai cristiani, mi pare, è questa: potrebbe il macroecumenismo dare un contributo specifico alla soluzione di problemi così cruciali del nostro tempo? Per precisare il senso della domanda, credo necessario distinguere tra lo spirito e il movimento macroecumenico. Mi pare evidente che lo spirito macroecumenico dei cristiani sarebbe un contributo straordinario all'accoglienza dei nostri fratelli e delle nostre sorelle extracomunitari: contributo ad un'accoglienza non puramente economica, ma culturale e religiosa; permetterebbe infatti di scoprire le ricchezze di altre culture e religioni come anche le nuove possibilità dischiuse da questa convivenza alla ricerca interculturale e interreligiosa. Naturalmente l'efficacia di questo spirito non dipende solo dai cristiani, ma anche dagli interlocutori che essi riusciranno o non riusciranno a coinvolgere.

Ma la mia domanda vorrebbe andare più in là. Perché mi pare difficile che lo spirito macroecumenico si affermi e si diffonda, che riesca a superare la resistenza di tanti integralismi, se non sorge un movimento che assuma la diffusione di questo spirito come suo compito specifico. La domanda che sollevo è quindi la seguente: si può pensare in Europa, si può pensare in Italia, alla formazione di un movimento macroecumenico popolare, inteso a diffondere la teoria e la pratica del macroecumenismo, specialmente nelle relazioni fra cristiani e musulmani? Si potrebbe inoltre tentare di coinvolgere in questo movimento non solo musulmani, ma anche ebrei, creando le condizioni di un dialogo fra di essi?

Per chiarire il senso del problema, bisogna aggiungere due precisazioni. La prima: interrogarsi sulla possibilità e opportunità di un movimento macroecumenico, non significa puntare su una mobilitazione massiccia. In Europa come in America Latina, un movimento così innovativo e così controcorrente può sorgere solo da iniziative minoritarie, da minoranze profetiche. Minoranze che nel nostro contesto non si formano spontaneamente, ma per qualche provocazione, quale può essere quella del nostro incontro; o per il contagio dell'audacia, acceso, per esempio dalle esperienze indoafrolatinoamericane.

Altra precisazione necessaria. Stiamo parlando di un macroecumenismo popolare, non istituzionale. Non ci stiamo quindi domandando se esista nelle gerarchie cattoliche ed evangeliche europee la disposizione a promuovere tale movimento: questo mi pare abbastanza improbabile. Ci stiamo domandando se

possa sorgere da cristiani di base, cattolici ed evangelici, europei una iniziativa analoga a quella che è sorta in America Latina.

Quindi per stabilire se il macroecumenismo abbia un futuro in Europa, non dobbiamo domandarci in primo luogo che cosa pensano le gerarchie o i settori progressisti di esse; dobbiamo invece interrogarci sul livello di autonomia evangelica che le comunità cristiane hanno raggiunto o sono in grado di raggiungere, di fronte a questo nuovo appello dello Spirito. Certo, l'appoggio di qualche vescovo progressista, come quello che offre Don Pedro Casaldàliga in America Latina, sarebbe molto utile e incoraggiante. Ma non è questo il centro del problema

Il futuro del macroecumenismo coincide pertanto con il futuro del cristianesimo popolare, della sua capacità di autonomia, della sua audacia, della sua tensione utopica. Coincide con la sua capacità di svolgere l'impresa appassionante, che si sta tentando in varie parti della chiesa: la riscoperta dei cristianesimi originari e pertanto della realtà storica di Gesù. Questi cristiani in ricerca parlano "dei" cristianesimi originari per evidenziare il pluralismo che segnò fin dalle origini l'eredità di Gesù, prima che essa venisse inquadrata e sequestrata dall'istituzione ecclesiastica; parlano "dei" cristianesimi originari per valorizzare lo spirito di libertà con cui i primi discepoli interpretarono e adattarono il messaggio del Maestro.

Un movimento macroecumenico europeo sarebbe un contributo alla costruzione di un'Europa che cessi veramente di essere soltanto una comunità economica, un mercato comune, per diventare una comunità di popoli capaci di autodeterminazione e aperta alla solidarietà con tutti gli altri popoli; un'Europa che abbandoni il suo complesso di superiorità culturale per aprirsi al contributo fecondo di altre culture.

Lascio la domanda aperta come compito del nostro scambio, ma anche come tema di riflessione e di impegno delle nostre comunità per i prossimi anni.

CONCLUSIONI :

Macroecumenismo e teologia della pace

Se le premesse da cui siamo partiti sono valide, il macroecumenismo popolare si impone come un importante capitolo di una teologia della pace. Questo capitolo impone alla teologia della pace di rendere più esplicita la sua presa di posizione nei confronti della teologia della cristianità e della teologia della liberazione. La teologia della pace vuol essere un'applicazione e uno sviluppo della teologia della cristianità, un'applicazione e uno sviluppo della teologia della liberazione oppure una terza via tra queste teologie? Che cosa significa più esattamente la "pace di Cristo"?

Questo nuovo capitolo della teologia della pace impone un profondo ripensamento delle principali categorie teologiche come quella di religione, rivelazione, evangelizzazione, fede, popolo di Dio; impone in primo luogo un ripensamento del concetto di Dio.

Desidero appunto concludere questa riflessione tornando sul suo principio ispiratore, il vincolo profondo che lega la scelta di campo per i popoli oppressi e la scoperta dell'Amore Infinito di Dio. Vincolo che considero, per parte mia, anche il principio ispiratore di una teologia della pace.

Riconoscere i popoli oppressi come soggetti ci conduce a riscoprire l'amore appassionato di Dio per tutti e per ciascuno degli uomini, per tutte e ciascuna delle donne, per tutti e ciascuno degli esseri della natura; riscoprire quindi la sua presenza liberatrice in tutti i tempi e in tutti i luoghi della storia.

Ma perché parliamo di "riscoprire" ? Perché le teologie cristiane avevano coartato Dio, il suo amore e la sua grandezza, entro i limiti angusti delle nostre chiese, delle nostre culture occidentali, delle nostre tradizioni, del nostro libro sacro, della nostra epoca storica. Fuori del mondo occidentale, pensavamo, non c'è salvezza, perché non c'è Dio. Il Dio chiamato cristiano era un padre che dedicava la sua attenzione a una minoranza dei suoi figli, e si disinteressava dell' immensa maggioranza di essi.

In questo dio non possiamo più credere. Il Dio nel quale crediamo oggi è più grande del cristianesimo. La sua verità è più ricca della bibbia. Per rivelarsi al mondo, egli non ha un solo cammino, ma infiniti, nessuno dei quali è esclusivo o privilegiato; nessuno dei quali esaurisce l'infinita ricchezza del suo amore. Il vangelo di Gesù tornerà ad essere una buona notizia solo se non pretenderà di essere l'unico messaggero dell'Amore, riconoscendo che Dio è più grande. "Dio è più grande" potrebbe essere uno dei nostri motti macroecumenici.

Da questa nuova prospettiva sorge in noi il desiderio di esplorare le altre strade della manifestazioni di Dio nel mondo, di contemplare i volti di Dio che non conosciamo, di scoprire altre forme della sua presenza amorosa e liberatrice nella storia.

Ci incoraggia in questa nuova ricerca di Dio la parola di Gesù alla samaritana: " Credimi, donna, giunge l'ora, ci troviamo già in essa, in cui voi adorerete il Padre senza dover venire al monte Guerizim né andare a Gerusalemme...Viene l'ora, ed è quella che viviamo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità...Dio è Spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità." (Giov. 4, 21-24)

Così la preoccupazione per l'egemonia del cristianesimo cederà il passo alla preoccupazione per l'egemonia di Dio: del Dio Amore Liberatore di tutti i nomi.