

A proposito del documento vaticano

Il Cristo e il Buddha due realtà in dialogo ma ciò che le divide è l'idea di Assoluto

La Commissione teologica internazionale, dopo un lavoro di cinque anni (1991-1996), ha emanato un documento sul tema della teologia cristiana delle religioni e sul dialogo interreligioso, intitolato «Il cristianesimo e le religioni». Successivamente il cardinale J. Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, ha dato la sua approvazione per la pubblicazione. Ho letto attentamente e con profondo rispetto questo documento: la chiesa cattolica è impegnata da anni nella direzione del dialogo, a livello teologico e, dove è possibile, a livello pratico: importanti, a questo riguardo, gli incontri di preghiera e meditazione con monaci buddhisti zen e altre esperienze di frontiera tra cristiani e buddhisti in varie parti del mondo.

Il merito di questo documento è quello di riassumere e sistematizzare, in un unico corpo, tutto il lavoro contenuto in encicliche e scritti pontifici precedenti: nasce dalla necessità di dialogo che la mondializzazione rende ineludibile, e quindi dalla necessità, propria della chiesa, di ridefinirsi anche rispetto al senso da dare oggi alla sua attività missionaria: infatti, se tutte le religioni sono salvifiche, diciamo così, per conto loro, viene rimesso in discussione l'aspetto riguardante la diffusione missionaria del messaggio evangelico. Nello stesso tempo credo che la chiesa si renda conto che esistono confini che delimitano, probabilmente anche per il futuro, le sue possibilità di espansione (pensiamo al mondo islamico, pensiamo alle grandi religioni dell'Oriente).

I punti fondamentali del documento sono i seguenti: 1) viene riaffermato il Cristo come mediatore unico per tutte le genti. 2) viene riconosciuto il valore salvifico delle altre religioni, che pur non esprimendo la pienezza della Verità, sono orientate alla Verità da raggi di Luce, semi del Verbo. 3) il valore salvifico delle altre religioni è dovuto comunque alla presenza del Cristo mediatore unico, il quale opera misteriosamente, in un modo che noi non conosciamo, anche all'interno delle altre vie religiose. In altre parole, dove c'è salvezza, c'è il Cristo.

Questa visione pone enormi interrogativi anche alla stessa chiesa cattolica, più ricca di aperture e di fermenti al suo interno di quanto affermazioni ufficiali lascino pensare. E, per guardare alle altre religioni, basti un solo esempio: come può, infatti, un buddhista devoto al Sutra del Loto, testo che nel suo nucleo centrale afferma l'eternità del *Dharmakaya*, del Buddha cosmico a cui egli si indirizza con fede, pensare che quel libro sacro, che orienta la sua vita al bene altruistico, alla liberazione, alla trascendenza, contenga sol-

tanto dei semi di una verità che è stata invece elargita a piene mani altrove? Che cosa può pensare un buddhista? Quando si parla di buddhismo, bisognerebbe sempre specificare il quadro di riferimento: c'è infatti una grande differenza, ad esempio, tra il buddhismo «orizzontale» di coloro che si richiamano alla tradizione antica (i Theravadin) e la verticalità del Buddha eterno del Loto. Chiariamo subito comunque che anche il Buddha, analogamente a Gesù e al suo messaggio di salvezza, presenta la sua via alla liberazione (le Quattro Nobili Verità) come chiaramente superiore alle dottrine del suo tempo. Questa posizione va però poi integrata col fatto che il Buddha ha evitato con cura di prendere posizione pro o contro l'esistenza dell'anima (il sé) e dell'Assoluto. L'accento nel buddhismo viene posto sulla salvezza, sulla liberazione dell'uomo. E' evidente che la diminuita attenzione verso l'Assoluto, la convinzione di non poter parlare dell'Assoluto a causa dei nostri limiti umani, ha comportato storicamente dosi maggiori di tolleranza, di nonviolenza verso le altre religioni, e quindi una disposizione di nonviolenza verso le altre religioni. Ciò non significa che un buddhista non ritenga la sua via superiore alle altre vie, altrimenti smetterebbe di essere buddhista: solo che in genere e salvo il caso di integralismi ben presenti anche in questo ambito, egli sarà portato a ritenere la sua religione «più importante per sé», e non «più importante per gli altri». Il nocciolo del discorso è tutto qui. In questo modo egli può considerare la sua via come la più alta (*per sé*), come accade in un autentico rapporto d'amore umano, e nel medesimo tempo assegnare pari dignità alle altre vie religiose (agli altri rapporti d'amore), che egli coglie come intimamente interconnesse e volte al bene.

In questo modo il buddhismo può guardare al pluralismo religioso senza cadere nel relativismo. Il dialogo tra persone di diverse religioni ma con le stesse aspirazioni di pace, di bene altruistico, di trascendenza è appena iniziato: per questo occorre incontrarsi nel cammino, scambiarsi quelle parole di pace che rendono possibile, nella condivisione compassionevole, al cristiano di essere illuminato dalla grande luce spirituale dell'Asia, e al buddhista di pensare che il Cristo che misteriosamente interviene nella sua salvezza sia un ulteriore dono dell'Altro. La separazione è solo una grande illusione.

Gianpietro Sono Fazio

Cent'anni di sionismo/Z David Bidussa analizza i mutamenti del movimento

Fine del messianesimo laico e retorica dell'antipolitica

«Basilea lanciò un messaggio di impegno attivo nella storia che non prendeva in considerazione l'elemento religioso come fondante dell'identità ebraica». È in crisi l'idea di un progresso materiale.

«Il sionismo ha rappresentato una rottura e non un processo di compimento nella tradizione ebraica perché si è proposto di essere un intervento attivo nella storia. Il suo limite è l'aver racchiuso in un ambito essenzialmente materiale l'idea di progresso, sottovalutando l'elemento della spiritualità pur presente nella cultura e nella tradizione ebraiche. La negazione dell'elemento spirituale-religioso, come presupposto e insieme come orizzonte di ricerca, nella formazione dell'identità individuale e collettiva indebolisce il pensiero sionista». A sostenerlo è David Bidussa, direttore della Biblioteca della Fondazione Feltrinelli di Milano e autore del saggio «Il sionismo politico» (Edizioni Unicopli). Proseguiamo con lui la riflessione avviata con l'intervista a Fausto Coen, sul sionismo cent'anni dopo il Congresso di Basilea che ne segnò la fondazione.

Cosa ha significato il sionismo nella storia del popolo ebraico?

«Ha rappresentato senz'altro una rottura nel modo di rapportarsi alla storia: il sionismo, cioè, si è proposto di essere un intervento attivo nella storia e non si è posto in una posizione passiva, da spettatore degli eventi storici. Questo aspetto non è frutto di improvvisazione, non c'è in altri termini un'idea politica che forma o fonda "ex novo" questa mentalità. Un modo nuovo, più attivo di guardare i fatti della storia già stava modificando il mondo ebraico trent'anni prima della nascita del movimento sionista. Il sionismo, a mio avviso, incarna la nascita di una mentalità politica all'interno di un "contenitore" generale che gli preesiste. Ciò non toglie che nella sua prima fase, il sionismo venga percepito come una sorta di messianesimo laico, sia dalle componenti che ortodosse non sono e che riversano nel sionismo una domanda di riscatto, sia da parte di quelle componenti ortodosse che lo percepiscono come una "pantomima" del messianesimo e come tale da rigettare. Queste due posizioni sono legittimate dal fatto che nella cultura di Herzl, e comunque dei pionieri sionisti, l'elemento ortodosso, religioso, è sostanzialmente inesistente. Quello che invece esiste nel movimento sionista sono due componenti non ortodosse che si scontrano tra loro: la prima, è una versione più militante, di tipo filantropico, per cui il sionismo è l'appuntamento di un movimento d'opinione che pensa di indirizzare il proprio impegno verso una parte ben definita del mondo ebraico, la parte più emarginata, negletta, guardando soprattutto alla realtà ebraica del centro-est europeo. Questo filone è composto da emancipati di stampo liberale, portatori di ideali universalistici di solidarietà e giustizia sociale. La seconda componente parte invece dal presupposto che il mondo ebraico ha una sua specificità culturale che ritiene debba esprimersi dando vita ad una for-



Erem Lukatsky/Ap

ma di società che si chiama "società ebraica".

Come è concepita?

«La radice di questa idea è la rottura del vincolo territoriale e limitante del ghetto. A cui si sostituisce la convinzione che si debba determinare un assetto sociale più ampio, fondato su una struttura lavorativa di tipo industriale. Di conseguenza uno dei primi vincoli da rompere riguarda i costumi, gli stili di vita. L'esperienza storica della prima fase del sionismo, quella pre-'48, presenta queste tre caratteristiche: una presenza di supporto che viene in gran parte dal mondo ebraico europeo e americano, anche se dal punto di vista quantitativo, la "società ebraica" è formata soprattutto dalla

componente dell'est europeo. Sul piano della mentalità, ci troviamo di fronte a una rottura del vincolo tradizionalista di un mondo, che accomuna sia gli ebrei americani che quelli dell'Europa dell'Est. In questo scenario, manca completamente il mondo ortodosso, che fa da spettatore sia al processo di modernizzazione degli stili di vita che alla costruzione dello Stato d'Israele. Il problema sorge quando nella realtà israeliana, in quella diasporica successiva alla Seconda guerra mondiale e dopo il 1948, entrano come rappresentative del mondo ebraico due figure "mutate" nel precedente paradigma».

Di quali figure si tratta?

«La prima è data dal mondo ortodosso europeo, la seconda è determinata dal mondo ebraico nordafricano e mediorientale. Tutte e due queste figure-tipo sono il prodotto dell'espulsione dalle loro società di provenienza, e sconvolgono il ritratto e l'autoritratto del mondo ebraico costruiti fino alla metà del '900».

Nella formazione dell'identità nazionale d'Israele, un peso consistente lo esercita il codice religioso. L'importanza di questo elemento non sfugge a Herzl e ai pionieri del sionismo?

«Certamente. Il dato religioso non è presente nella testa dei fondatori del sionismo. Ritenevano, infatti, che la normalizzazione fosse il risultato di un'emancipazione sociale sommatà all'adesione ad una idea liberale della vita che ha funzionato finché i protagonisti materiali e ideali si riconoscevano in due versioni politiche della modernità: quella liberal-democratica e quella socialdemocratica, laburista. La componente che guardava alla costruzione di una società ebraica, quella centro-europea, aveva in mente il mito di Prometeo, cioè misurava il riscatto essenzialmente sul piano del successo materiale. Ora, le altre due componenti non sono ingiungibili in un ambito meramente contemplativo, ma appartengono a un'altra matrice culturale della modernità. In sostanza, il loro processo di modernizzazione non include la desacralizzazione. Può piacere o no, ma non v'è dubbio che nel mondo culturale ebraico-israeliano, al contrario che nella Diaspora, è la componente dei radicali-religiosi la più innovativa».

Cent'anni dopo la sua nascita, cosa è rimasto di attuale e cosa è superato dell'ideale sionista?

«Quello che rimane ancora presente è l'assunzione in prima persona del proprio destino. Ciò che risulta più debole è una difficoltà propria di tutte le ideologie moderne: la crisi di un'idea di progresso. Nel senso che la felicità o il desiderio di felicità non è conseguente, o non lo è solo, ai risultati, pur soddisfacenti, della propria condizione materiale. In questa partita tra una visione "materialistica" della vita e la precedente svalutazione della spiritualità, ciò che ritorna in campo è l'idea più spesso il mito, che basti recuperare quella spiritualità per conseguire la felicità tradita dalle sirene del moderno».

In Israele, ma non solo, l'elemento religioso si fa politica, tornando a condizionare le grandi scelte del paese. Quale indicazione generale si può trarre da ciò?

«La politica rischia di essere percepita come una scatola vuota senza valori né spiritualità. E dunque può accadere che si affermino politiche corporative, accompagnate dalla retorica dell'antipolitica».

Umberto De Giovanni

(2 - segue)

Il Commento

Famiglia, gaffe vaticane

ALCESTE SANTINI

Due casi diversi, ma rivelatori di una stessa mentalità conservatrice, hanno messo alla prova una Chiesa che, fatti propri con il Concilio Vaticano II i principi del diritto dell'uomo e i valori del pluralismo, trova ora difficoltà ad applicarli. Il primo fatto: la S. Sede non ha consentito che il Papa ricevesse il presidente del Portogallo, antico Paese cattolico e oggi laico e democratico, insieme con la moglie, perché sposati soltanto civilmente. Il vecchio protocollo vaticano prescrive che, per essere ricevuti dal Papa o dal coniuge, i capi di uno Stato cattolico siano sposati in chiesa. Diversamente, mentre il capo di Stato va in udienza, il coniuge viene ricevuto poi, con la delegazione. Così, il presidente Jorge Sampaio, in visita in Italia, si è sentito rispondere «no» a una richiesta di udienza presentata lo scorso gennaio. La sua replica è stata secca: «Non accetto questo protocollo e non andrò in Vaticano». Si è guadagnato il sostegno anche di alcuni vescovi portoghesi, fra cui monsignor Januarjo Torgal Mendes Ferreira, ausiliare del cardinale di Lisbona. Incidente diplomatico e autentica gaffe. La Segreteria di Stato vaticana non poteva non sapere che i tempi di Salazar e dei suoi successori militari sono passati da un pezzo e che il presidente portoghese, socialista, in carica dal 9 marzo '96, è stato eletto democraticamente. Come doveva essere informata dal nunzio apostolico a Lisbona che Sampaio era sposato «soltanto» civilmente. Fra l'altro, non ci sono stati problemi con Giovanni Paolo II accolto nel novembre '89 Mickail Gorbaciov, presidente dell'ex Urss, insieme con la moglie Raissa.

Il secondo fatto: «L'Osservatore Romano» di ieri ha attaccato pesantemente la decisione del Consiglio comunale di Pisa di inserire nel registro delle unioni civili anche le coppie di fatto, omosessuali ed eterosessuali, purché «coabitanti da oltre un anno». Si tratta di una decisione coraggiosa che, come tutti gli atti che rompono una tradizione per dar luogo a nuove esperienze, può far discutere i cattolici come i laici. Ma non si può sostenere - come fa il quotidiano - che «si tratta di un regresso della civiltà personalista», che «aggiunge un'altra mina corrosiva all'istituto familiare, fondato sul matrimonio regolare», per cui «una società che opera una tale scelta prepara a se stessa e alle nuove generazioni un clima di deresponsabilizzazione e di fuga da valori e da impegni che esaltano la persona». Nessuno contesta al Papa e al suo giornale di ritenere valido soltanto il matrimonio tra uomo e donna. E nessuno può vietare ai cattolici di testimoniare, in nome della libertà d'espressione garantita dalla Costituzione. Ma la Chiesa, poiché persegue sul piano pastorale la carità, non può non favorire la comprensione e il rispetto per chi vive situazioni di omosessualità né considerarla una colpa.

Giorgio Girardet

«Ehi, Pietro la sai l'ultima sul parroco?»

Un autista di bus e un prete arrivano in cielo. S. Pietro fa entrare prima l'autista e col prete si giustifica: «Quando lui era al volante del suo mezzo, la gente pregava dallo spavento, ma quando predicava tu, in chiesa, la gente dormiva». Queste e altre barzellette raccontate da preti in Germania, sono presentate ieri da «Vita pastorale», mensile del gruppo periodici S. Paolo per i parroci, che le ha tradotte dal volume «Anche Pietro ride». Altri esempi: «Spara bene il parroco» domanda uno. «Non c'è male, ma la Provvidenza è dalla parte delle lepri», risponde l'altro. Un turista osserva il parco auto del Vaticano e commenta: «E pensare che tutto è cominciato con un asinello».

La «questione irrisolta» del papato come monarchia assoluta, dal Rinascimento arriva ai giorni nostri

Concilio, arma in mano ai papi, o contro i papi?

Nel libro di Aldo Landi lo sconcerto di teologi, prelati e credenti, davanti a una Chiesa incerta fra spiritualità, corruzione e politica.

Che il papato debba assumere le forme di una monarchia assoluta non è, per la Chiesa cattolica, una verità di fede: altre forme per esercitare il primato sono possibili, come è stato affermato dallo stesso Giovanni Paolo II. La storia conferma che si tratta di una «questione irrisolta», e viene ben messo in luce da Aldo Landi, nel suo ultimo lavoro («Concilio e papato nel Rinascimento - 1449/1516 - Un problema irrisolto», ed. Claudiana, 1997), che narra le vicende della cristianità romana alla metà di questo secondo millennio. Emerge dalle 472 pagine (e dalle significative illustrazioni) il travaglio della drammatica involuzione spirituale e politica che la Chiesa cristiana conobbe nel '400, fra le lotte delle grandi famiglie italiane per conquistare il soglio pontificio, fra i frequenti episodi di corruzione e simonia, le congiure, i veleni, le spedizioni militari per assicurare al Papa il controllo dell'Italia centrale. Emerge anche lo sconcerto di prelati, teologi e semplici credenti, per la profonda mondanizzazione della corte

romana e per la radicale politicizzazione del «ministero petrino», che pur era considerato essenziale per la purezza della dottrina, la santità della vita cristiana, l'unità della Chiesa.

Landi racconta con ricchezza di dettagli la reazione spirituale di settori importanti del popolo cristiano contro il malgoverno della Chiesa: la spiritualità evangelica della «devotio moderna», le visioni apocalittiche del Savonarola e, soprattutto, il permanere dell'idea conciliare i tutti coloro che, teologi, giuristi, predicatori e alcuni sovrani ritenevano che un Concilio fosse necessario per porre rimedio a tale drammatica situazione. Una riforma era necessaria, invocata e costantemente promessa. Ma chi la doveva fare? Il Papa senza dubbio, si rispondeva, e ogni Papa infatti si impegnava, all'inizio del suo pontificato, a rifo-

mare la Chiesa dagli abusi, a convocare un Concilio e a indire una crociata. Promesse che venivano regolarmente disattese. L'idea conciliare, cioè la convinzione che il Concilio fosse superiore al Papa, e che lo potesse deporre, era stata affermata dai concili di Pisa (1409) e soprattutto di Costanza (1414) e Basilea (1449): un'idea che lo stesso Landi aveva illustrato nella sua opera precedente («Il Papa e l'idea conciliare nel Grande Scisma», ed. Claudiana, 1985).

Allora si era voluto dare uno sbocco positivo al Grande Scisma, quando due e perfino tre papi si erano contesi il soglio pontificio a suon di alleanze politiche, di scomuniche, di nomine di personaggi incredibili alle più alte cariche della Chiesa. Ma poi il Papa, chiusi quei concili, aveva ripreso il controllo della situazione, riaffer-

mando la sua autorità e lasciando in piedi corruzione e mondanizzazione del potere ecclesiastico, legato ai cardinali, agli aristocratici, al gioco delle grandi potenze: re di Francia, imperatore persino sultano.

Nel libro Landi mostra come l'idea conciliare venisse costantemente riaffermata e vanificata, fino al grande fallimento del 1511, quando a un Concilio faticosamente «autoconvocato» a Pisa (per iniziativa di cinque cardinali con l'appoggio del re di Francia) il papa Giulio II aveva opposto il «suo» Concilio, il Lateranense V, che sarebbe stato chiuso, con un nulla di fatto, dal suo successore, il banchiere e simoniacò Giovanni de' Medici: Leone X, il Papa che nulla avrebbe capito delle critiche di fondo del frate Martin Lutero alla pratica delle indulgenze.

Erano i tempi, avverte Landi, in cui si andavano formando gli stati nazionali moderni, fondati sul potere centralizzato delle monarchie assolute. Il Papa monarca assoluto si richiamava a tale concezione, mentre l'idea con-

ciare esprimeva quella opposta, organica e solidale, di una società fondata sull'equilibrio fra i diversi poteri, locale o di categoria, o di gruppo sociale. Era la società medievale che si opponeva agli albori della modernità?

Nei fatti le pretese assolutistiche del Papa trovarono il consenso delle monarchie nazionali e per ciò nessuno dei nuovi stati giocò seriamente la carta del Concilio contro il Papa.

Allora il papato vinse, ma perse la Chiesa. Il nodo irrisolto dell'autorità nella Chiesa e delle modalità per attuare la riforma interna fu una delle cause, forse la principale, che avrebbe dato spazio, pochi anni più tardi, alla rivolta di quasi metà dell'Europa e che avrebbe contribuito a fare della Riforma protestante un movimento cristiano fuori e contro Roma, e non come era nelle intenzioni dei riformatori - il principio di un profondo rinnovamento interno, di una riforma cioè di tutta la Chiesa.