

UNITÀ DIDATTICA 7. Elementi fondamentali della teologia delle religioni 8. CAPITOLO 13 La valutazione teologica delle altre religioni

13.1. Le altre religioni nella Bibbia

La Bibbia parla a più riprese dei culti degli altri popoli, e quindi delle altre religioni, pur non avendo un concetto di religione uguale al nostro. Ne parla in termini negativi, quando ha davanti i culti delle “genti”, cioè dei pagani che adorano idoli d’argento e d’oro, di legno o di pietra, inani e morti. Questi non danno né salvezza e né vita, non possedendo in se stessi animo vitale: «Gli idoli delle genti sono argento e oro / opera delle mani dell’uomo. / Hanno bocca e non parlano, / hanno occhi e non vedono, / hanno orecchi e non odono, / hanno narici e non odorano. / Hanno mani e non palpano, / hanno piedi e non camminano; / dalla gola non emettono suoni» (Sal 115, 4-7).

Avviene qualcosa di simile nei profeti, come, ad esempio, in Isaia, che mette in rapporto la stoltezza dei fabbricanti degli idoli con la loro cecità di cuore (Is 44, 9ss. 18-20). Geremia ha toni sarcastici contro gli idoli che spaventano le genti: «sono come uno spauracchio / in un campo di cocomeri, / non sanno parlare, / bisogna portarli, perché non camminano. Non temeteli, perché non fanno alcun male, / come non è loro potere fare il bene» (Ger 10,5).

Una critica ancora più aspra si rinviene in Baruch, che mette in rapporto gli idoli con gli interessi materiali dei sacerdoti e con le pratiche orgiastiche di alcune religioni, qui, per altro, generalizzate (Bar 6, 4-71). La conclusione è tuttavia notevole perché egli afferma: «È migliore un uomo giusto che non abbia idoli, poiché sarà lontano dal disonore» (Bar 6, 72).

Ma proprio quest’ultima idea che collega la giustizia con l’astenersi dal culto idolatrico, dimostra una seconda idea biblica riguardante le genti, o i pagani: anch’essi possono essere retti e praticare la giustizia. Sembra appartenga già al patrimonio della tradizione giudaica ritenere che si possa giungere alla conoscenza del vero Dio attraverso la pratica della giustizia e l’ascolto dei dettami della coscienza.

È un’idea passata poi alla nuova Alleanza, come dimostrano alcuni brani dell’epistolario di Paolo. L’apostolo condanna le false religioni, affermando che esse hanno spesso distolto gli uomini dalla vera conoscenza di Dio. Eppure quella conoscenza era possibile attraverso l’ammirazione della creazione e la guida della coscienza. Se le religioni sono condannate da Paolo, è perché sono state motivo di depravazione e non di conversione¹.

Tuttavia, proprio in Paolo, troviamo il principio che afferma che Dio si fa conoscere e si manifesta anche ai pagani: «poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato» (Rm 1,19).

¹ Rm 1,18-32 contiene esattamente quest’argomentazione: i culti pagani sono stati per i gentili occasione di peccato, così come, dirà in seguito Paolo, la legge non osservata dai Giudei è stata causa di trasgressione.

Ogni uomo, argomenta, ha la possibilità di conoscere Dio e, quindi di pervenire alla vera religione. Se questa diventa falsa è perché soffocando la conoscenza di Dio, non lo riconosce attraverso la creazione e né attraverso la voce della sua coscienza, ma porta l'uomo a innominabili forme di depravazione. Ciò è da ascrivere a una colpa volontaria dell'uomo e non alla religione in sé. In essa si verifica, invece, l'adorazione di quel Dio "ignoto", che se ancora non si conosce, è però adorato anche dai popoli pagani. Paolo lo aveva riconosciuto ad Atene, parlando all'Aeropago davanti agli ateniesi:

«[...] Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dèi. Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annuncio. Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (At 17,22-27).

È questo Dio ignoto, cercato a tentoni e per approssimazioni, il Dio vero, che Paolo annuncia con la proclamazione del Vangelo. È un Dio non lontano, ma vicino ad ogni uomo. Così infatti prosegue l'apostolo, citando il poeta greco Arato²: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Poiché di lui stirpe noi siamo» (At 17,28).

Riaffiora l'idea della ricerca di Dio come cuore della religione e della corrispondente vicinanza di Dio a coloro che si sono già mossi alla volta di lui.

Senza parlare di «religione», se non come «timore di Dio», il libro degli Atti sembra cogliere il suo intimo movimento in tale dinamismo esistenziale, di cui i poeti sono, ancora una volta i suoi cantori privilegiati. L'appello all'unico Dio, prossimo ad ogni uomo, suo sostegno e suo spazio vitale, risulta essere un appello religioso ed etico nello stesso tempo.

La critica dell'idolatria e in genere del ritualismo rimanda all'esperienza vitale come luogo e strumento di ciò che costituisce l'essenza di ciò che noi chiamiamo religione. Senza questa dimensione profonda, tesa all'incontro e all'accoglienza del *Trascendente*, qualsiasi culto a Dio è non solo vano, ma anche peccaminoso.

Del resto, la critica che la Bibbia rivolge ai culti pagani riguarda anche il ritualismo giudaico. È, come abbiamo già visto, condanna del ritualismo in quanto tale, anche quando anche la religione d'Israele dovesse ridursi a forme culturali senza pratica di fede e di giustizia. Ciò significa che non le forme storiche delle singole religioni in se stesse, ma la vita corrispondente a queste, è oggetto di verità o di falsità, di autentica o fallace adorazione di Dio. In definitiva, una pratica culturale senza giustizia e senza misericordia è rigettata sia dalla prima sia dalla seconda Alleanza.

Volendo fare un bilancio di ciò che la Bibbia afferma dei culti dei pagani, si può concludere che si intravede una duplice linea: *negativa e positiva*³. In genere, la visione dei culti pagani muove dalla preoccupazione della contaminazione di Israele con l'idolatria e, con un intento chiaramente apologetico e pedagogico, arriva sovente al disprezzo delle pratiche culturali non israelitiche. Ciononostante, emerge anche una linea positiva: l'universalità della salvezza, che ricorre non solo nella seconda e nella terza parte del libro di Isaia, ma si trova già preannunciata in altri brani come questo:

«Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà eretto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli; ad esso affluiranno tutte le genti. Verranno molti popoli e diranno: "Venite, saliamo sul monte del Signore, al tempio del Dio di

² La citazione «di lui stirpe noi siamo» deriva da *Fenomeni*, di Arato di Soli, (poeta del III secolo a. C.). Ma lo stesso concetto si rinviene anche presso lo stoico, dello stesso secolo, Cleante nell'*Inno a Zeus*, 5. A partire da tale somiglianza dell'uomo con Dio (Gen 1,26-27; Sap 2,23; Sir 17,1-8), il monoteismo giudaico argomentava contro l'assurdità del culto agli idoli.

³ Cf. L. ARTISAS, «Teologia della religione», in *La Scienza della religione oggi*, LAS, Roma, 1981, 256.

Giacobbe, perché ci indichi le sue vie e possiamo camminare per i suoi sentieri". Poiché da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore» (Is 2, 2-3).

È netta in questa citazione l'affermazione che tutti sono chiamati alla salvezza, così come anche in altri passaggi che esprimono concetti simili. Ritroviamo lo stesso pensiero in Michea, Giona ed altri, che estendono la salvezza di Israele anche alle genti, sebbene non risulti altrettanto chiaro se essa esiga una completa adesione dei popoli alla religione di Israele, oppure possa essere conseguita anche restandone al di fuori. In ogni caso la Bibbia motiva spesso l'atteggiamento benevolo di Dio verso gli altri popoli ricorrendo alla sua imparzialità.

Interrogandoci sulle motivazioni più profonde di un simile agire di Dio, troveremo in primo luogo che il Dio d'Israele risulta imparziale e esige imparzialità nei giudizi, chiedendo esplicitamente di imitare il suo esempio. Troviamo scritto, a questo riguardo: «Nei vostri giudizi non avrete riguardi personali, darete ascolto al piccolo come al grande; non temerete alcun uomo, poiché il giudizio appartiene a Dio; le cause troppo difficili per voi le presenterete a me e io le ascolterò» (Dt 1,17).

La Bibbia afferma con chiarezza che nessun dono può corrompere Dio, perché egli non fa preferenze⁴. Il fatto che egli sia Signore dei signori e Dio degli dei è, paradossalmente, motivo di amore anche per i non ebrei, come gli stranieri, e per le categorie più indifese nello stesso popolo d'Israele⁵. Non può valere con lui ciò che succede nei rapporti tra ricchi e giudici. L'imparzialità di Dio non è nemmeno geometrica equidistanza tra diversi gruppi sociali. Prima ancora della tradizione sapienziale, già quella deuteronomista affermava con chiarezza che Dio vuole ristabilire le sorti di tutti, quelle sorti che sono state compromesse dall'ingiustizia degli uomini. Da qui discende un preciso appello etico: «Amate dunque il forestiero, poiché anche voi foste forestieri nel paese d'Egitto» (Dt 18,19).

I libri profeti riprendono il tema dell'imparzialità di Dio come giudizio verso i violenti e verso quanti opprimono il popolo e in esso gli stranieri. La giustizia di Dio è motivo di invincibile speranza, perché si basa sull'invincibilità di Dio, anche di fronte all'apparente onnipotenza delle nazioni oppressive. Per ogni oppresso e per ogni piccolo agli occhi dei potenti vale la Parola di Dio che proclama «Non temere, perché io sono con te; non smarrirti, perché io sono il tuo Dio. Ti rendo forte e anche ti vengo in aiuto e ti sostengo con la destra vittoriosa» (Is 41,10).

I libri sapienziali riprendono in un contesto didattico quanto il Deuteronomio e i profeti avevano già formulato con argomentazioni storiche. Dio, infatti, «non usa parzialità con i potenti e non preferisce al povero il ricco, e nemmeno gli appartenenti alla propria comunità a svantaggio di quanti ne sono fuori, tutti costoro sono opera delle sue mani» (Gb 34,19), «perché egli ha creato il piccolo e il grande e si cura ugualmente di tutti» (Sap 6,7)⁶. Non ha pertanto soggezione di alcuno⁷. L'imparzialità di Dio è di conseguenza collegata alla sua sovranità e alla sua giustizia, ma anche e soprattutto alla sua benevolenza verso i piccoli, gli indigenti e i forestieri.

Anche il Nuovo testamento ribadisce che Dio non si lascia impressionare dagli uomini importanti, siano essi all'esterno o all'interno della stessa comunità dei credenti⁸. La prima lettera di Pietro richiama alcuni dei motivi fondamentali che rendono quanto mai valido il richiamo all'agire di Dio come paradigma dell'agire dell'uomo: l'essere in stato di pellegrinaggio, da una parte e la gratuità di Dio, dall'altra. Il ragionamento è, insomma, il seguente: Dio non accetta nessun regalo, né ammette parzialità alcuna,

⁴ 2Cr 19,7: «Ora il timore del Signore sia con voi; nell'agire badate che nel Signore nostro Dio non c'è nessuna iniquità; egli non ha preferenze personali né accetta doni».

⁵ Dt 10,17: «Il Signore vostro Dio è il Dio degli dei, il Signore dei signori, il Dio grande, forte e terribile, che non usa parzialità e non accetta regali, rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito».

⁶ Cf. anche Pr 22,2; Gb 31,15.

⁷ Cf. Gb 34,17-19; Sir 35,12; Sap 6,7-8.

⁸ Cf. Rm 2,11; Gal 2,6; Ef 6,9; Col 3,25; Gc 2,1; 1Pt 1,17.

perché è da lui che proviene ogni dono, mentre la stessa esistenza di ogni uomo sulla terra, del singolo come dei popoli, è opera del suo amore.

Ma ciò fa scivolare il discorso verso un piano teologico più profondo, portandolo da quello dell'agire di Dio a quello del suo essere. Intanto richiede un necessario riferimento al tema dell'accoglienza, come atto gratuito ed amorevole, gradino inevitabile per chi vuole portare la riflessione sull'amore di Dio e su Dio che è amore. **L'accettazione degli altri, che, nel suo etimo sembrerebbe ancora nascondere un imparentamento con la "tolleranza", si viene così caratterizzando come vera e propria accoglienza.** Anche in questo caso, soprattutto secondo quest'ultima accezione, la Parola di Dio insiste abbondantemente, a più riprese e secondo modalità differenti. Qui si possono e si devono riprendere, seppure brevemente, l'accoglienza, il corrispettivo verbo *accogliere* e i suoi sinonimi. **Come per l'amore, così anche per l'accoglienza si profila un doppio significato: passivo e attivo, o – se si preferisce – teologico e teologale nello stesso tempo. L'uomo cioè è chiamato ad accogliere l'altro (atteggiamento teologale, attivo) perché sa di essere continuamente accolto da Dio (atteggiamento teologico, dal valore contemplativo, più che passivo).**

Ad un primo sguardo, l'accoglienza da parte di Dio appare come gradimento dell'uomo e del suo agire. Dopo aver «visto» ripetutamente l'opera della creazione come opera buona, Dio **gradisce il sacrificio di Abele, perché gradisce Abele e il suo comportamento; il contrario di ciò che avviene con Caino, che appare incupito dalla prossimità del male** (cf. Gen 4,-4-7). Ripiegato su se stesso ed irretito nei suoi calcoli, Caino risulta non gradito, al pari di Onan, vittima anche lui di un comportamento non aperto al futuro (cf. Gen 38,8-10). Il contrario accade con i genitori di Sansone, che accogliendo il messaggero di Dio, si rendono disponibili al futuro che Dio stesso riserva per loro (cf. Gdc 13,8-25). Il nome dell'angelo, che rimane misterioso, adombra il mistero di Dio, e tuttavia essi si dischiudono alla sua volontà.

Dio gradisce la preghiera degli umili e di coloro che non hanno altro sostegno sulla terra, perché ascolta la loro voce quando questi gridano verso di lui. A partire dall'invocazione solitaria della prima madre affranta di cui parla la Bibbia, Agar (cf. Gen 16,11), fino alle invocazioni dei martiri dell'Apocalisse (cf. Ap 21,4), **si può dire che non c'è nient'altro che faccia breccia nel cuore di Dio quanto l'accorata preghiera di chi è oppresso o soffre un'ingiustizia. Gesù dirà lapidariamente, a questo riguardo: «E Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano giorno e notte verso di lui, e li farà a lungo aspettare? Vi dico che farà loro giustizia prontamente»** (Lc 18,7-8a).

I profeti avevano più volte ribadito quella stessa convinzione. Cominciando con il giudizio verso i capi e gli anziani del suo popolo, Dio li redarguisce con le parole: «Qual diritto avete di opprimere il mio popolo, di pestare la faccia ai poveri?» (Is 3,15). Dio resta dunque il sostegno dei miseri (cf. Is 25,4). I salmi esprimono con intensità la fiducia che gli umili nutrono nel loro Dio come loro unico difensore, perché egli «sarà un riparo per l'oppresso» (Sal 9,10), perché «la salvezza dei giusti viene dal Signore nel tempo dell'angoscia è loro difesa» (Sal 37,39). In questo contesto il gradimento di Dio appare più che come il risultato dall'opera dell'uomo, come la Sua risposta a chi ripone in lui la propria fiducia. È ciò che in tutte le sue variazioni esprime il pensiero «ho detto a Dio sei tu il mio unico Signore. Non ho altro bene all'infuori di te» (cf. Sal 16, 2).

Se Dio ristabilisce continuamente la giustizia sulla terra, si potrebbe affermare che ciò accade perché egli continua così l'opera della creazione, un'opera alla quale invita anche l'uomo a collaborare. Proprio questa partecipazione alla sua opera rende l'uomo gradito a lui. Paolo sintetizza il criterio cardine per essere accettati da Dio: compiere opere simili alle sue, che sono anzi il prolungamento della sua opera: **«Il regno di Dio infatti non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo: chi serve il Cristo in queste cose, è bene accetto a Dio e stimato dagli uomini»** (Rm 14,17-18). Nell'associare i suoi figli alla sua opera di costruzione della pace (Mt 5,9: «beati i facitori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio»), Dio li chiama ad assecondare la sua accoglienza. In questo contesto ha una grande importanza la prassi dell'ospitalità come accoglienza di Dio.

Di notevole interesse sono alcuni passi nei quali il Dio d'Israele parla degli altri popoli come di popoli che egli ha ugualmente a cuore. In Amos troviamo la sorprendente affermazione di Dio, secondo la quale alcuni popoli stranieri, notoriamente pagani, come gli Etiopi, i Filistei e gli Aramei, sono equiparati a Israele, al punto che si afferma che anche essi sono stati liberati, come il popolo eletto, dalla sua mano potente: «Non siete voi per me come gli Etiopi, Israeliti? Parola del Signore. Non ho fatto io uscire Israele dal paese d'Egitto, i Filistei da Caftòr e gli Aramei da Kir?» (Am 9,7).

Un'idea senza dubbio inconsueta, ma che tuttavia dimostra la sovrana libertà di Dio e la sua benevolenza verso tutti. Dimostra anzi concreti e storici interventi salvifici anche a vantaggio di popoli solitamente considerati nemici di Israele e quindi nemici di Dio. Isaia riprende l'argomento e lo spiega con la volontà misericordiosa di Dio, che vuole collegare popoli tradizionalmente ostili, attraverso le immagini delle strade dirette tra l'uno e l'altro, per instaurare una convivenza di prosperità e di pace per tutti. Il testo è letterariamente chiaro e di grande interesse:

«In quel giorno ci sarà una strada dall'Egitto verso l'Assiria; l'Assiro andrà in Egitto e l'Egiziano in Assiria; gli Egiziani serviranno il Signore insieme con gli Assiri. In quel giorno Israele sarà il terzo con l'Egitto e l'Assiria, una benedizione in mezzo alla terra. Li benedirà il Signore degli eserciti: "Benedetto sia l'Egiziano mio popolo, l'Assiro opera delle mie mani e Israele mia eredità"» (Is 19, 23-25).

Suscita non poca sorpresa l'idea che Dio benedica i popoli confinanti con Israele e che attribuisca a costoro titoli di cui solo Israele andava fiero. Tutto ciò dimostra la presenza di un filone biblico, anche se non particolarmente sviluppato, nel quale l'atteggiamento del Dio d'Israele risulta benevolo e attento verso i popoli pagani. È un'idea che si rinviene anche nel Nuovo Testamento. È confermata dall'agire di Gesù, come pure da quell'affermazione degli Atti degli Apostoli, che sembra essere una dichiarazione di principio. È espressa efficacemente da Pietro nel suo discorso a Cornelio: «Pietro prese la parola e disse: "In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto. Questa è la parola che egli ha inviato ai figli d'Israele, recando la buona novella della pace, per mezzo di Gesù Cristo, che è il Signore di tutti"» (At 10,34-36).

Su questa stessa linea si muovono alcuni passi giovannei che mettono in relazione la pratica della giustizia dell'uomo con la misericordia e benevolenza di Dio verso tutti, senza alcuna discriminazione, fino all'affermazione che chi pratica la giustizia viene da Dio. Così, per esempio, è scritto: «se sapete che egli è giusto, sappiate anche che chiunque opera la giustizia, è nato da lui» (1Gv 2,29).

La stessa idea è sottesa al racconto del giudizio finale, nel quale il Re accoglie e benedice quanti, pur non conoscendolo, lo hanno servito nel fratello affamato e assetato, forestiero e nudo, malato e carcerato (Mt 25,31-46)⁹.

A ciò si aggiunge il fatto che la tradizione dei primi decenni della Chiesa¹⁰ poteva attingere ad episodi e detti di Gesù che andavano chiaramente nella stessa direzione del discorso di Pietro. La portata universalistica della missione di Gesù si evince da tutto il contesto della sua prassi, in contrapposizione alla ideologia nazionalista e discriminante degli zeloti¹¹. Si nota, a più riprese, negli elogi che Gesù indirizza a pagani che mostrano disponibilità ad accogliere la sua parola. Ne sono un esempio alcuni testi sinottici¹²

⁹ Nel passo si parla espressamente di tutti i popoli della terra: «E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri» (Mt 25,32).

¹⁰ Preferisco scrivere *Chiesa* con la lettera maiuscola, anche se nei testi citati il termine viene scritto diversamente.

¹¹ Cf. G. MAZZILLO, *Gesù...*, cit., 39-41.

¹² Si veda, ad esempio, Mt 15,28: «Allora Gesù le replicò: "Donna, davvero grande la tua fede! Ti sia fatto come desideri". E da quell'istante sua figlia fu guarita»; Mt 11,21-22 «Guai a te, Corazin! Guai a te, Betsàida. Perché se a Tiro e a Sidone fossero stati compiuti i miracoli che sono stati fatti in mezzo a voi, già da tempo avrebbero fatto penitenza, rinvoltate nel cilicio e nella cenere. Ebbene io ve lo dico: Tiro e Sidone nel giorno del giudizio avranno una sorte meno dura della vostra» e Mt 8,10-11 (=Lc 7,9): (vedendo la fede del centurione, Gesù disse:) «In verità vi dico, presso nessuno in Israele ho trovato una fede così grande».

che preparano e spiegano l'esclamazione: «Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e sederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre, ove sarà pianto e stridore di denti» (Mt 8,11-12 = Lc 13,28-29).

L'idea di una salvezza e persino della benedizione per i popoli, come per i singoli, che praticano la giustizia, ha dei precedenti nella prima Alleanza. Così, ad esempio, nel libro dei Proverbi, si trovano espressioni che affermano un'evidente **relazione tra prassi di giustizia e salvezza**, come: «La giustizia dell'uomo onesto gli spiana la via; per la sua empietà cade l'empio. La giustizia degli uomini retti li salva, nella cupidigia restano presi i perfidi» (Pr 11,5).

Non si tratta di una semplice constatazione dettata dal buon senso, ma piuttosto della realtà dell'universalità dell'amore di Dio, che non esclude nessuno, ma si intenerisce anche per popoli pagani, come quello di Ninive. Al profeta Giona, deluso per la non avvenuta distruzione della città, Dio risponde con la parabola del ricino che, essendosi seccato, aveva provocato nuove proteste del passionale messaggero di Dio:

«Ma il Signore gli rispose: "Tu ti dai pena per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta e in una notte è perita: e io non dovrei aver pietà di Ninive, quella grande città, nella quale sono più di centoventimila persone, che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali"» (Gn 4,10-11).

Si comprendono in quest'ottica **brani dell'Antico Testamento, nei quali persino un re pagano, come Ciro, può essere chiamato da Dio «mio eletto»** e su di lui può manifestarsi una particolare sua assistenza, con promesse che Dio riserva di solito al suo popolo Israele o addirittura al suo *Messia*¹³. Collegata all'idea della misericordia verso i popoli, è l'idea della benedizione che si estenderà a tutte le genti. Abramo ne sarà il segno e il punto di riferimento: «Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce» (Gen 22,18); «La tua discendenza sarà come la polvere della terra e ti estenderai a occidente e ad oriente, a settentrione e a mezzogiorno. E saranno benedette per te e per la tua discendenza tutte le nazioni della terra» (Gen 28,14).

Tutto ciò non rimane una vaga promessa. L'Apocalisse mostra la realizzazione di quelle parole, quando descrive: «Dopo ciò, apparve una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua. Tutti stavano in piedi davanti al trono e davanti all'Agnello, avvolti in vesti candide, e portavano palme nelle mani» (Ap 7,9).

La linea dell'universalismo di Dio è dunque indiscutibile ed è sovente collegata ad alcuni **elementi centrali della teologia biblica, quali la Parola, la Sapienza e la Ruach di Dio**, cioè il suo Spirito. Sapienza e Parola, da una parte e *Ruach* dall'altra sono però per la teologia cristiana stadi dottrinali che precorrono la figura del *Logos*, la Parola di Dio fattasi carne, in quanto *Verbo incarnato*, e la realtà dello *Spirito Santo* che sarà conferito (per la verità *alitato*) da Gesù agli apostoli la sera di Pasqua (cf. Gv 20,22-23). **È lo stesso Spirito che si effonderà visibilmente sulla Chiesa nascente nel giorno della successiva Pentecoste**. Si tratta comunque di aspetti dell'agire di Dio nella storia indirizzato a tutta l'umanità e a tutto il cosmo. Il cosmo era stato creato appunto dalla Parola e in forza dello Spirito che aleggiava sulle acque primordiali (cf. Gen 1,1ss), attraverso la medesima Sapienza che era con Dio fin dal principio (cf. Pr 8,27-31); la stessa che «attraverso le età entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti» (Sap 7,27) e in forza della quale Dio nulla disprezza di ciò che ha creato perché tutto ama e tutto conserva in vita (cf. Sap 11, 23-26).

Quanto allo Spirito di Dio, lo si vedeva agire anche al di fuori dei confini istituzionali, già nella prima Alleanza. **A Giosuè che avrebbe voluto impedire l'esercizio profetico di Eldad e Medad, Mosè aveva risposto augurandosi il dono della profezia per tutti:** «Sei tu geloso per me? Fossero tutti profeti nel popolo del

¹³ «Dice il Signore del suo eletto, di Ciro: "Io l'ho preso per la destra, per abbattere davanti a lui le nazioni, sciogliere le cinture ai fianchi dei re, per aprire davanti a lui i battenti delle porte e nessun portone rimarrà chiuso"» (Is 45,1-7).

Signore e volesse il Signore dare loro il suo spirito!» (Nm 11,29). Ma non era nemmeno prerogativa esclusiva del popolo d'Israele. Lo Spirito di Dio aveva ispirato anche pagani, come ad esempio, Balaam (cf. Nm 22,24-23,30), del quale si dice più volte: «Il Signore andò incontro a Balaam, gli mise le parole sulla bocca e gli disse...» (Nm 23,16). Del resto la promessa salvifica di Dio vale per tutti gli uomini: «io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie» (Gl 3,1). È una promessa che Pietro vede realizzata il giorno di Pentecoste (cf. At 2,14-18). È comunque lo Spirito del Signore che «riempie l'universo» (Sap 1,7; cf. Sal 139,7ss.). Per questo il salmista conclude: «Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra» (Sal 104,30).

13.2. Il valore delle religioni secondo i Padri della Chiesa

I Padri della Chiesa risentono della duplice linea biblica. In generale, sono molto critici verso l'idolatria, nel loro confronto con le religioni pagane del tempo, viste come potenze demoniache e quindi come fonte di errore e di perversione. Anche se spesso i culti pagani vengono drasticamente liquidati, occorre dire che, non potendo negare la salvezza del singolo da parte della volontà libera e sovrana di Dio, i padri adducono varie argomentazioni per ciò che riguarda la salvezza personale. Alcuni prendono una posizione risolutamente radicale contro la salvezza dei non cristiani, come ad esempio, Taziano, Tertulliano, Teofilo d'Antiochia. Altri, invece, negli stessi primi secoli della storia della Chiesa, appaiono più impegnati nel dialogo con la cultura ellenistica, dalla quale spesso provengono e presentano una concezione della salvezza e della stessa rivelazione di Dio certamente più universalistica di quanto troviamo nei secoli successivi.

Tra questi il più noto è Giustino, anche a causa di una sua concezione più corposa sul Verbo (il *Logos*), che egli presenta come *consacrato* (e dunque come *Cristo*) fin dalla fondazione del mondo. Dal momento che Giustino attribuisce tutti gli interventi di Dio nel mondo al *Logos*, la conseguenza è che il *Logos* ha funzioni non solo storiche, dovute alla redenzione, ma anche cosmologiche. Affermando la presenza di Cristo nella storia degli uomini già nella creazione, Giustino la ritiene efficace attraverso i secoli che precedono la stessa incarnazione e, sebbene in altre modalità, anche successivamente ad essa.

Il Verbo, in definitiva, ha agito laddove sono vissuti esseri umani conformemente al Verbo e pertanto meritevoli del nome di cristiani¹⁴. Giustino non si limita al principio. Porta l'esempio degli stoici, dei poeti e degli uomini saggi dell'antichità (come Socrate, Platone ed altri), ricorrendo alla celebre dottrina dei «semi del Verbo», (*spérma tou lôgou*), o della semente della Parola di Dio, che egli ritiene «innata (*émphuton*) in tutto il genere umano»¹⁵, sebbene in forma non completa, dato che la completezza si ha nell'incarnazione della stessa Parola. Si riconduce alla teologia di Giustino l'idea della «preparazione evangelica» e della «pedagogia divina», che richiedono pertanto uno specifico intervento divino, una «rivelazione» tutta particolare, anche nei confronti dei pagani¹⁶.

Gli elementi fondamentali dell'universalismo di Giustino sembrano più sistematici e sono meglio armonizzati in Ireneo, che li articola intorno alla dottrina del *Logos rivelatore*. Egli scrive:

«Poiché sin dall'origine [il *logos*] è col Padre; è lui che ha fatto vedere al genere umano la visione dei profeti e i diversi carismi, [...] ha compiuto tutta quest'economia, mostrando Dio agli uomini, presentando l'uomo a Dio, preservando

¹⁴ Il testo di Giustino recita «coloro che hanno vissuto secondo il Verbo sono cristiani, pur essendo passati per atei» (GIUSTINO, *1 Apol.* XLVI,1-4). Cf. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 82, che rimanda anche a J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1975. Sarebbe interessante approfondire il senso del vivere «secondo il Verbo» a partire da un'accurata esegesi dei testi di Giustino. Sul testo di Dupuis, che per alcune affermazioni è stato oggetto di esame della Congregazione per Dottrina della Fede, torneremo in seguito.

¹⁵ GIUSTINO, *2 Apol.* VIII,1.

¹⁶ Cf. L. ARTIGAS, *Teologia della religione*, cit. 81, 257 e passim. Per un aggiornamento su questo argomento cf. G. BOF, «La dottrina sui "semi del Verbo": origine e sviluppi», in *Crederoggi* 9 (1989/6) 51. L'intero quaderno (54) è dedicato a «La pienezza di Cristo e i semi del Verbo».

l'invisibilità del Padre [...], ma peraltro rendendo Dio visibile agli uomini con numerose teofanie [...] Perché la gloria di Dio è l'uomo vivente, e la vita dell'uomo è la visione di Dio»¹⁷.

La funzione rivelatrice del Verbo, commenta ancora Ireneo, non riguarda solo l'era cristiana, «come se il Verbo avesse cominciato a manifestare il Padre solo quando è nato da Maria, ma è presente alla totalità del tempo. Sin dall'inizio in effetti il Figlio, presente alla sua creazione, rivela a tutti il Padre, a coloro cui vuole, quando vuole e come vuole. Ed è per questo che per tutti non c'è che un solo Padre, un solo Figlio e un solo Spirito»¹⁸.

Per i commentatori non si tratta della semplice conoscenza naturale di Dio. Questa non può essere infatti separata dall'attività del Verbo, il quale si rivela a tutti gli uomini, perché essendo «innato negli animi, li muove e rivela loro che c'è un solo Dio, Signore di tutte le cose»¹⁹.

Ritroviamo la dottrina del *Logos* in Clemente d'Alessandria, che distingue la conoscenza naturale di Dio attraverso la ragione umana (il *logos* della mente) dalla conoscenza che invece è sotto l'influsso del *Logos*. È un influsso che va al di là dell'ebraismo e del cristianesimo, al punto che si deve ritenere che abbia ispirato anche i profeti del mondo pagano²⁰, per operare un «modo di avanzamento» fino «alla perfezione della fede», predisposto da Dio. Per realizzare questo scopo, Dio ha dato la *legge* agli Ebrei e la *filosofia* ai Greci, ma l'una e l'altra sono testamento di Dio (*diathéke*) e costituiscono la base della filosofia cristiana²¹. Clemente non vede pertanto limitato il campo dell'azione del Verbo alla sola filosofia greca, ne vede l'opera anche nei gli altri saggi e nelle differenti dottrine fiorite nell'umanità. Tra questi annovera i gimnosofisti e i buddhisti indiani²². Ritene che la stessa illuminazione dei sapienti proviene dal *Logos* «luce per gli uomini»²³ e invita infine tutti i pagani ad affidarsi interamente a Lui²⁴.

Anche in questo caso si noterà che secondo i Padri, il messaggio evangelico si innesta in un *humus* filosofico e spirituale, predisposto dalla pedagogia divina, secondo un movimento che è contemporaneamente di correzione e di integrazione²⁵. Arriviamo a risultati tanto sorprendenti, da far dire a uno studioso come P. Rossano che il cristianesimo assimilò i valori religiosi dell'antichità in sintesi totalizzanti. Lo dimostrerebbero in Oriente il *Corpus Aeropagiticum*, che si può considerare la più imponente sintesi della fede cristiana con il pensiero religioso neoplatonico, e in Occidente la lettera di Agostino al sacerdote Deogratias²⁶.

In conclusione, la valutazione globale delle religioni appare per i Padri di grande interesse anche se non è priva di problemi teologici. Oscilla tra la condanna del mondo pagano e l'ammirazione per particolari figure, soprattutto del mondo letterario e filosofico che hanno presagito una qualche presenza dell'azione di Dio nel mondo e nella storia. Quanto ai «semi del Verbo», questi si vanno configurando come germogli della verità, e quindi della Parola di Dio che opera in ogni luogo e in ogni tempo. Ad essi è collegata la dottrina della rivelazione per «ispirazione segreta», secondo la quale Dio ha svelato in maniera misteriosa la sua volontà anche ad altri popoli non ebrei, né cristiani²⁷.

¹⁷ IRENEO, *Adv. Haer.* IV,20, 6-7.

¹⁸ IRENEO, *Adv. Haer.* IV,6,7.

¹⁹ IRENEO, *Adv. Haer.* II,6,1. Per i commenti cf. J. DUPUIS, *Verso una teologia...* cit, pp. 85-92, che riporta in nota numerosi testi di approfondimento, anche relativamente agli altri padri suindicati. Cf. anche G. DE SIMONE, «Giustino e Clemente: teologi del dialogo», in *Vivarium* 5 ns (1997) 209-223.

²⁰ «Per riflesso e per trasparenza i filosofi greci più autentici intravedono Dio» (*Strom.*, I,19).

²¹ CLEMENTE AL., *Strom.* VI,8.17.

²² *Ivi*, I,15.

²³ CLEMENTE AL., *Protrept* IX,84.

²⁴ *Ivi*, XII,120-122.

²⁵ G. THILLS, *Religioni e Cristianesimo*, Assisi, 1970, 37.

²⁶ P. ROSSANO, *Il problema teologico delle religioni*, Catania, 1975, 9.

²⁷ Cf. voce «Teologia delle religioni», in *Grande dizionario ...*, cit., 2120-2126.

Sono spunti teologici della massima importanza, che tuttavia, soprattutto nel passaggio alla chiesa costantiniana, non solo non sono ripresi, ma sono sempre più limitati. Subiscono un notevole restringimento d'orizzonte, anche in seguito al problema della valutazione teologica degli eretici, un problema che confluisce in quello dell'adozione del cristianesimo come religione dell'impero.

Si afferma in questa situazione complessa e problematica l'assioma «fuori della Chiesa non c'è salvezza». L'assioma si fa risalire a Cipriano, ma almeno inizialmente sembrava dovesse valere solo per gli eretici, perché non riguardava il problema della salvezza di quanti erano invece lontani, non per loro colpa, da ogni istituzione ecclesiastica. Tuttavia alcuni padri successivi lo interpretano in maniera restrittiva, non ammettendo alcuna salvezza per i non cristiani. Padri come Ambrogio, Gregorio di Nissa e lo stesso Giovanni Crisostomo partono infatti dal presupposto che ci sia una chiusura ostinata a Cristo sia da parte dei pagani sia da parte degli Ebrei²⁸. Sebbene diversamente interpretato, un passo di Agostino parla di alcuni che, pur sembrando fuori della Chiesa, sono invece al suo interno e viceversa²⁹. Alla prova dei fatti, egli però ritiene i pagani africani a lui noti al di fuori della salvezza, a motivo della loro indegnità. Lo stesso avverrebbe dei bambini, a motivo della loro colpa originale. È una posizione esclusivista non peregrina, che però non fu condivisa dal suo discepolo Prospero, per il quale valeva anche per i pagani un principio, che solo dopo secoli la Chiesa avrebbe rivalutato e che recita: «Non abbiamo alcun dubbio che, nel giudizio nascosto di Dio, è stato fissato un tempo anche per la loro chiamata, allorché udranno ed accetteranno il vangelo che per ora rimane loro ignoto. Anche ora essi ricevono la quantità di aiuto generale che il cielo ha sempre concesso a tutte le persone»³⁰.

13.3 Interpretazioni teologiche e interventi magisteriali prima del Vaticano II

La complessità del pensiero dei padri sull'argomento che stiamo trattando è dimostrata dalle differenti interpretazioni della loro dottrina da parte di alcuni teologi contemporanei. Un problema è stato particolarmente dibattuto: riguarda il valore da dare alle religioni dopo la pienezza della rivelazione operata da Cristo. Per non pochi autori il ruolo teologico della sapienza umana, e in questo contesto anche delle religioni che la mediano, non era ritenuto estinto dai padri dopo venuta di Gesù. Tutto ciò ha fatto parlare di un'interpretazione abbastanza larga della «promulgazione del Vangelo», che tuttavia è stata oscurata nelle posizioni magisteriali dei secoli successivi e, si potrebbe aggiungere, fino all'epoca del Vaticano II. Di fronte al problema se gli uomini appartenenti alle altre religioni si lascino effettivamente guidare dallo Spirito di Dio (o dal *Logos*, pur sempre nel suo storico riferimento al Cristo e quindi all'incarnazione e allo Spirito del Risorto) fino a conseguire la giustificazione, è da registrare nella teologia contemporanea innanzi tutto una posizione più restrittiva del pensiero dei padri. È quella di chi ritiene che si tratta ancora di una giustizia imperfetta e intermedia³¹.

Altri, come Congar, hanno affermato la presenza della stessa grazia nei cristiani e nei pagani predisposti a Cristo, sebbene ci sia una differenza di «regime» e di «qualità di doni spirituali»³². Altri, infine, sulla base di una *teologia della storia* hanno potuto vedere, al pari di De Lubac, un'effettiva rivelazione cosmica nella posizione dei padri, che ritenevano fondative di tale rivelazione soprattutto le prime due alleanze (quella di Adamo e di Noè); mentre consideravano di carattere più storico la terza (quella sinaitica di Mosé) e la

²⁸ Si è rimandati qui per Ambrogio a *In Ps 118 Sermo* 8,57: PL 15, c. 1318, per Gregorio di Nissa a *Oratio catechetica* 30: PL 45, cc. 76-77; per il Crisostomo a *In Epist. Ad Rom. Hom.* 26,3-4: PG 60, cc. 641-642.

²⁹ *De baptismo* 5,27,38.

³⁰ *De Vocatione omnium gentium* 2,17: PL 51, c. 704.

³¹ Così, ad esempio, P. HACKER, «The Religions of the Gentiles as Viewed by Fathers of the Church», in ID., *Theological Foundations of Evangelization*, Steyler Verlag, St. Augustin 1980, 35-60 e CH. SALDANHA, *Divine Pedagogy: A Patristic View of non-Christian Religions*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1984. Cf. anche F. – X. DURRWELL, «Évangélisation nécessaire», in ID., *Le mystère pascal source de l'apostolat*, Ed. Ouvrières, Paris 1969.

³² Y. CONGAR, «Ecclesia ab Abel», in M. REDING (ed.) *Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952,79-108, qui 84.

quarta (quella di Cristo)³³. In questa prospettiva sono da **inquadrare le origini della Chiesa spinte da alcuni padri fino ad Abele e da altri fino a Adamo**, due posizioni che al Vaticano II sono – sebbene di passaggio – recepite entrambe³⁴.

In ogni caso c'è **uno sviluppo teologico che supera una visione alquanto restrittiva** presente in alcuni grandi teologi precedenti. Tra questi, Tommaso d'Aquino parlava della religione come **rapporto dell'uomo con Dio, al quale l'essere umano può e deve pervenire in forza della ragione**. Per questo motivo riteneva la religione «naturale» solo come **una preparazione al vangelo**, una sorta di avviamento pedagogico al cristianesimo. Considerava le religioni non cristiane, invece, un male in quanto religioni³⁵. **Al pari di Origene, di Agostino e di altri, anche Tommaso ammetteva la possibilità della rivelazione e dei miracoli presso i non cristiani**³⁶. Riguardo alla fede, lo stesso teologo riteneva che poteva essere implicita solo per i pagani vissuti prima di Cristo, dopo la sua venuta, invece, essa deve essere esplicita. Nonostante tali affermazioni, anche Tommaso doveva concludere che Dio ha nelle sue mani, e secondo i suoi imperscrutabili disegni, anche la salvezza dei pagani.

Successivamente a Tommaso, soltanto Nicola Cusano ha sviluppato una visione inequivocabilmente chiara sul valore delle altre religioni, al punto di prestare il fianco a successive accuse di sincretismo o di indifferentismo. **Partendo dall'idea biblica che ogni uomo è immagine di Dio, Cusano affermava che il Logos si rispecchia nelle sue immagini, volendo raccogliere tutti gli uomini, ma senza forzare la loro diversità**. Sicché Cusano considerava la predicazione di Maometto un riflesso dello stesso Logos e rapportava i segni culturali di altre religioni ai sacramenti cristiani. Il cardinale filosofo arrivava ad una sintesi di tutte le religioni nella celebre formula che indicava una sola religione nella varietà di riti differenti: *una religio in rituum varietate*³⁷.

Gli interventi magisteriali da parte cattolica sulla materia non sono stati nel corso dei secoli né specifici, né sistematici. **Le prese di posizione, dal Concilio Lateranense IV (1215) alla bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII**, muovono dal problema dell'unità della Chiesa; le accentuazioni rigoriste sembrano indirizzate principalmente **verso un obiettivo: gli eretici**. Di solito riprendono le affermazioni restrittive di Cipriano e di Fulgenzio di Ruspe, simili a quelle che troviamo nel Decreto per i copti del Concilio di Firenze (1442). Sul valore dogmatico delle affermazioni riguardanti **l'indispensabilità della Chiesa, gli interpreti ritengono che non escludono dalla salvezza tutti coloro che si trovano al di fuori della Chiesa istituzionale**. Al contrario, già al Concilio di Trento si è affacciata la teologia del desiderio della Chiesa, sebbene nella forma dei suoi sacramenti fondamentali quali il battesimo e l'eucaristia. Come vedremo meglio in seguito, il chiarimento magisteriale definitivo sul senso da dare all'*extra ecclesiam nulla salus* verrà con la lettera del Sant'Ufficio all'Arcivescovo di Boston, dell'8 agosto 1949.

Dopo le controversie del 1800, alle quali abbiamo fatto riferimento e sulle quali ritorneremo, la posizione attuale sul valore da dare alle altre religioni è quella del Vaticano II. L'ultimo concilio ecumenico riassume il rapporto corretto tra la Chiesa e i valori religiosi e culturali degli altri popoli in tre verbi: **purificare, assumere, perfezionare**³⁸. Il fondamento di questo nuovo modo di guardare alle altre religioni è il mistero pasquale della salvezza. Con questa precisazione:

³³ Cf. H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969.

³⁴ «Coloro che credono in Cristo, li ha voluti convocare nella santa chiesa, la quale, già prefigurata fin dall'origine del mondo, preparata mirabilmente nella storia del popolo di Israele e dell'antica alleanza, istituita in questi ultimi tempi, manifestata dall'effusione dello Spirito Santo, otterrà il suo compimento nella gloria alla fine dei secoli. Allora, come si legge nei santi padri, tutti i giusti a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella chiesa universale» (LG 2: EV/1, 285).

³⁵ *Summa Th.* II-II, q 10 ad 11, dove si affronta il problema se siano da tollerare i riti degli infedeli.

³⁶ *Summa Th.* II-II, q 2 a 7 ad 3.

³⁷ Sono idee espresse da N. Cusano nel: *De pace fidei*.

³⁸ LG 17, EV/1 327.

«E ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»³⁹.

Il passaggio dalla teologia precedente (che si esprimeva non di rado in termini di esclusione e di contrapposizione) alla teologia conciliare si può sintetizzare, con l'espressione di L. Sartori, nei termini di un **passaggio «da un'assolutezza escludente a una pienezza includente»**: «Non rapporto secco fra un "sì" ("sì, solo la Chiesa cattolica è vera Chiesa, sacramento di salvezza") e un "no" ("no le altre non sono vere Chiese"); ma un rapporto fra ciò che può dirsi "integrale" (cattolico) e ciò che invece resta ancora "parziale»⁴⁰.

Secondo questa interpretazione si rendono anche ben comprensibili e teologicamente adeguate le espressioni che si trovano in molti documenti successivi al Vaticano II. Tra questi ci sembra esemplare un testo del 1979 dei Vescovi dell'Africa del Nord, che vivendo in un contesto prevalentemente musulmano, scrivono:

«Il Regno di Dio non si realizza soltanto là dove gli uomini ricevono il battesimo. Tale regno avviene dovunque l'uomo è impegnato nella sua autentica vocazione, dovunque è amato, dovunque crea delle comunità nelle quali si impara ad amare: famiglie, associazioni, nazioni. Avviene dovunque il povero è trattato come un uomo, dovunque gli avversari si riconciliano, dovunque la giustizia viene sviluppata, dove la pace prende piede, dove la verità, la bellezza e il bene fanno crescere l'uomo»⁴¹.

13.4. Il Vaticano II: la religione come coscienza del valore dell'uomo

Il **Concilio ecumenico Vaticano II costituisce un punto di riferimento indispensabile** non solo per l'autocomprensione della Chiesa cattolica e della sua fede, ma anche per la definizione che essa dà della religione in genere. Accade non perché al Concilio si sia determinata una sorta di conferenza mondiale delle religioni, cosa che non era né negli intenti, né nelle possibilità storiche del tempo. In verità, quell'avvenimento costituì lo sforzo, più *simpatetico*, e perciò più valido, mai compiuto dal cattolicesimo, di cogliere dall'interno della realtà umana, aperta alla trascendenza, il valore di ogni religione e della religione in assoluto.

L'atteggiamento di rispetto e di favorevole accoglienza verso tutto ciò che esprime la grandezza e la sofferenza dell'uomo, caratteristico dell'approccio conciliare, creava le condizioni ideali per superare il tono apologetico e la pregiudiziale tradizionale, negativa e senza possibilità d'appello, nei confronti delle altre religioni. Il mutato afflato spirituale e teologico era dovuto alla prospettiva nuova con la quale si guardava al rapporto dell'uomo con Dio, una prospettiva che non era più quella della *verità o non verità oggettiva* delle altre religioni, ma quella della ricerca dei significati e dei profondi bisogni che si esprimono in qualsiasi religione. Delle religioni si intendeva cogliere il valore intrinseco, con un metodo che si potrebbe chiamare *dell'immanenza e della trascendenza* nello stesso tempo. Ma ciò accadeva e riusciva, perché questo concilio guardava all'uomo, a tutto l'uomo e a tutti gli uomini con simpatia e, si può dire senza retorica, con amore.

Lo spostamento prospettico avveniva **dal piano oggettivo-veritativo (solo la religione cattolica è vera, le altre religioni sono tutte false) a quello storico-antropologico (che cosa hanno espresso ed esprimono le religioni sul mistero della vita umana?)**. Era un fatto culturale, ma anche *religioso*. Rappresentava uno sforzo di approccio illuminato dalla speranza ed anche da una certa fede nell'uomo e nelle sue possibilità,

³⁹ GS 22, EV/1 1389.

⁴⁰ *Jesus* 8 (1986/10) 9. Sull'argomento lo stesso teologo è ritornato con sistematicità in L. SARTORI, *L'unità della Chiesa*. Un dibattito e un progetto, Queriniana, Brescia 1989, cf. particolarmente pp. 26-38.

⁴¹ Citato da M. D. Chenu in *Jesus*, cit., 4.

nella sua realtà fondamentale e nelle sue potenzialità. La fede nel Dio biblico giudaico-cristiano diventava, in un certo modo, criterio e motivo di fede nell'uomo di oggi e nell'uomo di sempre.

Dell'uomo il Concilio coglieva anche le ansie e le paure, le sofferenze e gli aneliti verso una realizzazione che era nello stesso tempo umana e religiosa. Incentrava tale ricca e promettente problematica sul tema cardine della *vocazione dell'uomo*, che, a quanto è dato di sapere, costituisce la vera svolta tematica e teologica dell'ultimo concilio⁴², una nuova prospettiva che è stata spesso chiamata *antropologica* e che, come si fa giustamente notare, è legata al contributo dato al Concilio da K. Rahner e da altri teologi contemporanei⁴³.

Si può allora affermare che con il Concilio la *ricerca dell'uomo* rimanda anche alla *ricerca di Dio* e viceversa, perché le due domande sono profondamente correlate⁴⁴. La genesi dell'uomo, l'*antropogenesi*, è condizionata e determinata dalla sua vocazione. Questa quale costituisce l'orizzonte ermeneutico dell'idea biblica che se l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, è esattamente per questa ragione che va alla ricerca di Lui, mentre tenta di venire a capo dei punti brucianti e affascinanti che impastano il suo mistero⁴⁵. Il senso della vita e della morte, il valore dell'amore e della solidarietà interumana, il posto dell'uomo nella storia e la meta finale di questa non sono disgiunti dal senso religioso, anzi costituiscono il risolto di ciò che proprio la religione cerca di cogliere e di esprimere. Dobbiamo al Vaticano II la feconda correlazione tra questi due aspetti di un'unica realtà, che pervade tutti i documenti e, si potrebbe affermare, tutte le pagine del suo dettato, ma che affiora come tema esplicito soprattutto in alcuni testi dedicati all'argomento religioso: il documento sulla libertà religiosa e quello sulle religioni non cristiane. Considereremo brevemente la cronistoria e i punti qualificanti e innovativi di entrambi i documenti, soprattutto in riferimento al rapporto che la Chiesa cattolica intende instaurare con le altre religioni. Metteremo non di meno in rilievo come con il tema delle religioni sia legato anche quello teologicamente rilevante della possibilità della salvezza per tutti gli uomini.

13.4.1. La dichiarazione sulla libertà religiosa

La dichiarazione si trovava originariamente nel cap. V dello schema sull'Ecumenismo. Il testo fu sottoposto ai Padri conciliari una prima volta nel Novembre 1963. Le reazioni furono contrastanti. Rielaborato in commissione per ben sei volte, diventò una dichiarazione distinta dallo schema sull'ecumenismo ed ebbe questi punti tematici fondamentali: il concetto di libertà religiosa, studiato sul versante dei rapporti sociali e non nei confronti di Dio; la fondazione della libertà sulla dignità della persona umana; l'indicazione dei diritti delle comunità religiose; la limitazione dell'esercizio della libertà religiosa. Il titolo *Dignitatis Humanae* esprime la scelta del taglio teologico per il quale ha optato il concilio.

Discusso successivamente nel settembre 1964, lo schema fu accusato da alcuni di dare adito a confusioni e di **subordinare l'ordine oggettivo (la «vera religione») a quello soggettivo (la coscienza dell'individuo)**. L'appiglio di tale accusa era il «dato tradizionale» del magistero precedente, che - si diceva - **non riconosceva la libertà religiosa, identificandola con l'indifferentismo verso la religione. In realtà, tale**

⁴² Può essere menzionato, a questo riguardo, un testo che emblematicamente e con chiarezza riassume molti altri passaggi dei documenti conciliari nei quali ricorre il concetto della vocazione dell'uomo (con tutte le varianti del *chiamare, chiamata* ecc.): «La fede infatti tutto rischiarava di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida la intelligenza verso soluzioni pienamente umane» (GS 11, EV/1 1352). Rimandiamo anche, senza pretendere di essere completi, al tema «Vocazione dei laici...» in EV/1 916ss; LG 40, EV/1 388; DV 11, EV/1 889: «Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità».

⁴³ Sul contributo di K. Rahner e sulla centralità della *vocazione dell'uomo* cf. E. KLINGER, «La fede nell'uomo, un compito dogmatico», in *Vivarium* 6 (1985/1-2) 25-42.

⁴⁴ Cf. J. ALFARO, «Die Frage nach dem Menschen und die Gottesfrage», in AA. VV. *Glaube im Prozeß. Christsein nahe dem II Vatikanum. Für K. Rahner*, Herder, Freiburg 1984, 456ss.

⁴⁵ L. SCHEFFCZYK, «Die antropogenese in theologischer Sicht», in AA. VV. *Glaube im Prozeß*, cit., 580-596.

identificazione bloccava spesso la ricerca non consentendo alcuna soluzione. Di fronte al quesito se ammettere o no altre religioni, accanto all'unica e vera religione, quella cattolica, l'insegnamento magisteriale antecedente sembrava non dare adito a dubbi: le altre religioni sono erronee, non hanno nessun valore e quindi non hanno neanche diritto di esistere. Sono fuorvianti per l'uomo e non possono portarlo alla salvezza eterna. Se l'uomo può salvarsi, ciò accade per sovrana e libera iniziativa di Dio e non per merito delle religioni.

Riprendendo in mano alcuni testi, si rinviene nel *Syllabus* di Pio IX (1864) la condanna dell'indifferentismo religioso in questi termini: «[15] (Si condannano le affermazioni che ritengono:) **Ogni uomo ha la libertà di abbracciare e coltivare quella religione che egli ritiene vera**, perché condottovi del lume della ragione. [16] Gli uomini possono raggiungere la via della salvezza eterna e la salvezza eterna nel culto di qualsivoglia religione»⁴⁶.

Il testo condanna le due affermazioni come erronee, in quanto esse manifestano l'indifferentismo che asserisce la sostanziale uguaglianza di tutte le religioni, negano qualsiasi differenza storica e oggettiva tra queste e, in sostanza, riducono la religione, ogni religione, a un livello superstizioso o almeno immaturo del progresso dell'umanità.

Tale riprovazione non include, tuttavia, una sorta di condanna eterna di tutti gli acattolici, perché sarebbe in piena contraddizione con altri dati magisteriali molto più solidi, nei quali si trova chiaramente espressa l'idea della presenza della grazia e della salvezza anche fuori della Chiesa cattolica⁴⁷. **Del resto nessuno, nemmeno un papa, potrebbe limitare la libertà sovrana di Dio di manifestarsi a chiunque e di condurlo alla salvezza**. Le espressioni condannate sono piuttosto espressioni teoriche, che mettono sullo stesso piano qualsiasi religione, vanificando la rivelazione storica di Dio e l'incarnazione del Verbo. Pio IX aveva affrontato l'argomento già nel 1863 nell'enciclica *Quanto conficiamur* con queste parole: «Occorre inoltre ricordare e condannare **il gravissimo errore in cui sembrano cadere non pochi cattolici**, che ritengono che **gli uomini pur vivendo negli errori ed essendo lontani (*alienos*) dall'unità cattolica possono pervenire alla vita eterna**. Ciò che è sommamente contrario alla dottrina cattolica» (DS 2865).

Ma aveva controbilanciato la severa affermazione con l'altra che ammette **la possibilità della salvezza di quanti sono in errore non per propria colpa, ma per «ignoranza invincibile»**. Su questa strada sono da menzionare coloro che con una vita onesta, e certamente sotto l'influsso della Grazia, pur lontani dalla religione cattolica, possono conseguire la salvezza per la bontà e la misericordia di Dio⁴⁸.

Sulla libertà vera e propria è successivamente intervenuto **Leone XIII** con la già citata enciclica ***Libertas praestantissimum***. Parlando della libertà come del dono più alto che l'uomo riceve dalla natura, il papa asseriva che essa sta sommamente a cuore alla Chiesa, che l'ha spesso difesa anche contro gli eretici⁴⁹. Analizzava la libertà in rapporto alla legge naturale e a quella umana, ribadendo che quest'ultima non può contraddire la norma di Dio. L'enciclica escludeva l'accezione della libertà, «chiamata libertà di coscienza» ma l'intendeva nel senso di ritenere «che **si può coltivare (*colere*) Dio secondo il proprio arbitrio** o non lo si può coltivare» (DS 3249).

⁴⁶ H. DENZINGER, *Enchiridion*.... cit., nn. 2915-2916 (nuova numerazione). Nostra traduzione dal latino. D'ora in poi l'opera sarà abbreviata con la sigla DS.

⁴⁷ Sulla presenza della Grazia anche tra i pagani e gli appartenenti ad altre religioni cf., ad es., DS 2305, 2429 (contro il Giansenismo); 3014 (Vat. I: «Dio aiuta e spinge con la sua grazia anche gli erranti»). Sulla salvezza anche di chi in buona fede segue un'altra religione torneremo in seguito.

⁴⁸ Cf. DS 2866 e l'allocuzione *Singulari quodam* (1954)(*PII IX Acta* 1/I, 626): cf. DS, pp. 570-571.

⁴⁹ Cf. DS 3245-3246. Tra coloro che hanno negato la libertà difesa dalla chiesa si menzionano i Manichei, gli avversari del Concilio di Trento, i giansenisti e i fatalisti.

Ammetteva, invece, come cara alla Chiesa l'accezione della libertà religiosa nel senso che «all'uomo, in ragione della sua coscienza, è lecito nella società seguire la volontà di Dio e adempierne le leggi, senza alcun impedimento» (DS 3250).

Da queste premesse, come abbiamo visto, si arrivava anche alla tolleranza, in senso più generale, ricorrendo all'esempio di Dio, che, pur potendo far tutto, tollera il male nel mondo (DS 3251).

Nel dibattito conciliare del Vaticano II alcuni sostennero un'interpretazione rigorista di questi e di altri testi simili e, restando ancora sulla linea della concezione paternalistica dello stato e della Chiesa, continuavano a negare al singolo la libertà di diffondere le sue «dottrine erronee». Con quest'interpretazione tradizionalista tentarono di opporsi alla dichiarazione della libertà religiosa anche in linea di principio. Il testo passò attraverso varie redazioni, finché l'ultima trovò una via d'uscita nell'evitare la problematica oggettiva della vera e della falsa religione, per affermare la libertà in quanto diritto inviolabile della persona umana. Ciò è significato anche dal titolo attuale del documento che recita *Dignitatis Humanae*. L'attuale testo, votato per parti nell'ottobre 1965 e successivamente ancora rielaborato, fu votato complessivamente e approvato il 7 dicembre 1965 con 2308 sì, 70 no e 6 voti nulli.

Il tema specifico non è dunque il problema della verità e della vera religione, ma quello della libertà dell'esercizio individuale e sociale delle proprie convinzioni religiose, con la supposizione che si tratti di coscienza retta (anche se erronea). Per questo motivo, la dichiarazione conclude che la propria coscienza non può non essere assecondata⁵⁰. La formulazione appare duplice: 1) *nessuno può essere costretto ad abbracciare qualsiasi religione contro la sua volontà*; 2) *nessuno può essere impedito di manifestare la sua religione*. Tale doppia libertà deve essere tutelata, preparata nell'educazione, garantita da disordini ed atti che possano nuocere al bene comune. Sono queste le uniche limitazioni possibili. Il testo recita: «Si commette quindi ingiustizia contro la persona umana e contro lo stesso ordine stabilito da Dio per gli uomini, se si nega all'uomo il libero esercizio della religione nella società, una volta rispettato il giusto ordine pubblico»⁵¹.

In questo modo, il concilio rispondeva anche alle obiezioni di quanti vedevano il pericolo dell'indifferentismo e della caduta della tensione missionaria, come esito di un ragionamento errato che il testo non autorizza in nessun modo: se le religioni sono tutte vie alla salvezza e ogni religione è lecita, non c'è più bisogno della diffusione del Vangelo, né delle missioni. Ribatteva dicendo che la Chiesa deve adempiere il suo dovere missionario della predicazione del Vangelo, perché Cristo è sempre punto di riferimento centrale della fede e di ogni religione. Nondimeno, sull'esempio dello stesso Cristo, la Chiesa deve però avere rispetto, amore e prudenza verso quanti professano un'altra religione⁵².

13.4.4. La dichiarazione *Nostra Aetate*

L'attuale dichiarazione proviene dallo schema preparato dal Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani. Era nato come presa di posizione contro l'antisemitismo, ed era stato annesso, nella seconda sessione conciliare, come cap. IV allo schema sull'ecumenismo. Contrastato in vari modi, fu esteso al rapporto con le altre religioni non cristiane e discusso come schema a sé, finché ottenne l'approvazione il 28.10.1965, con 2221 sì e 88 no.

Pur nella sua brevità, il documento contiene idee tipicamente conciliari, improntate non solo al dialogo con il mondo delle altre religioni, ma anche al dialogo con l'uomo di ogni tempo. Il taglio spirituale ed antropologico emerge dal fatto che non si dà una descrizione astratta, metafisica dell'uomo, ma si parla dell'uomo concreto e storico, problematico e assetato di senso. Proprio quest'uomo, che si interroga su se

⁵⁰ DH 3, EV/1 1049.

⁵¹ DH 3, EV/1 1050.

⁵² DH 14, EV/1 1081.

stesso e sull'ultimo significato del vivere, si vede all'opera nelle differenti religioni⁵³. Il concilio riconosce in queste espressioni il fondamento universale di tutte le religioni:

«Dai tempi antichi fino a oggi, presso i vari popoli si nota quasi una percezione di quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, e anzi talvolta un riconoscimento della divinità suprema o anche del Padre; percezione e riconoscimento che compenetrano la loro vita di un profondo senso religioso»⁵⁴.

Tale sensibilità è accompagnata da una conoscenza (*agnitio*) che compenetra la vita di un profondo senso religioso. Sicché investe le due dimensioni della storia: lo spazio e il tempo. Si estende, al presente, ai diversi popoli e interessa gli uomini fin dai tempi più antichi. Talvolta, grazie ad essa, si riconosce la divinità suprema o il Padre.

L'uomo si interroga sui suoi enigmi fondamentali, ma ha anche l'avvertenza (*perceptio*) e il sentore (*agnitio*) della forza arcana «presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana». È questa la base di ogni sentimento religioso. Alle domande esistenziali dell'uomo vengono incontro le religioni, esse infatti sono «legate al progresso della cultura, si sforzano di rispondere alle stesse questioni con nozioni più raffinate e con un linguaggio più elaborato»⁵⁵.

Ancora al n. 2 lo stesso documento porta l'esempio di alcune religioni mondiali. Ricorda l'induismo, di cui si riconoscono innegabili aspetti positivi: «nell'induismo gli uomini scrutano il mistero divino e lo esprimono con la inesauribile fecondità dei miti e con i penetranti tentativi della filosofia; essi cercano la liberazione dalle angosce della nostra condizione sia attraverso forme di vita ascetica, sia nella meditazione profonda, sia nel rifugio in Dio con amore e confidenza».

Menziona poi il buddhismo, affermando che in esso «secondo le sue varie scuole, viene riconosciuta la radicale insufficienza di questo mondo mutevole e si insegna una via per la quale gli uomini, con cuore devoto e confidente, siano capaci di raggiungere lo stato di liberazione perfetta o di pervenire allo stato di illuminazione suprema, sia per mezzo dei propri sforzi, sia con l'aiuto venuto dall'alto».

Nel documento si riconosce che

«anche le altre religioni che si trovano nel mondo intero si sforzano di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore umano proponendo delle vie, cioè dottrine, precetti di vita e riti sacri».

Il Concilio colloca, ancora una volta, il fenomeno religioso in una dimensione antropologica e riconosce il valore che in genere hanno tutte le religioni. Infatti il testo aggiunge:

«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»⁵⁶.

Ne deriva l'invito rivolto a tutti a praticare il dialogo e a valorizzare gli aspetti positivi delle religioni, senza trascurare il dovere di annunciare il vangelo di Cristo:

«(la chiesa) esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i beni spirituali e morali, come pure i valori socio-culturali che si trovano presso di loro»⁵⁷.

⁵³ Cf. n. 1. L'Introduzione recita: «Gli uomini delle varie religioni attendono la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo...» (EV 1 855).

⁵⁴ NA 2, EV/1 856.

⁵⁵ *Ivi*.

⁵⁶ NA 2, EV/1 857. Il testo aggiunge una precisazione volta ad evitare l'accusa di indifferentismo religioso o di voler vanificare l'annuncio del vangelo: «Essa (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» (*ivi*).

⁵⁷ NA 2, EV/1 858.

Al n. 3 la dichiarazione parla della **religione musulmana, della quale riconosce alcuni particolari valori ed i punti di vicinanza al cristianesimo**. Sono: il monoteismo, l'importanza data alla misericordia, la dottrina della creazione e della remunerazione dopo la morte, la venerazione di Gesù come profeta e l'onore riconosciuto alla Vergine Maria come sua Madre, il valore della preghiera, del digiuno, dell'elemosina⁵⁸.

Il testo conciliare **non nasconde le ombre che ci sono state nel passato**. Aggiunge:

«E sebbene, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorti tra cristiani e musulmani, il sacrosanto sinodo esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà»⁵⁹.

Il n. 4 tratta dalla **religione giudaica**. Il testo ravvisa le origini della fede cristiana proprio in essa:

«La chiesa di Cristo infatti riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti. Essa riconosce che tutti i fedeli cristiani, figli di Abramo secondo la fede, sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza della chiesa è misticamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù»⁶⁰.

La dichiarazione coglie così la continuità tra giudaismo e cristianesimo **nell'unicità della rivelazione e dell'azione salvifica di Dio**:

«Per questo la chiesa non può dimenticare di aver ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'antica alleanza, e che essa si nutre della radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico che sono i popoli pagani»⁶¹.

La riconciliazione realizzata in Cristo non fa nascondere la realtà della **non accettazione del Vangelo della maggior parte degli Ebrei**,

«Ciò nonostante, secondo l'apostolo, i giudei, in grazia dei padri, rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui chiamata sono irrevocabili»⁶².

Con queste premesse viene detta una parola definitiva per il **superamento di ogni forma di antisemitismo, sia di carattere teologico, che storico-politico**:

«E quantunque le autorità giudaiche con i loro seguaci si siano adoperate per la morte di Cristo, tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione non può essere imputato né indistintamente a tutti i giudei allora viventi né ai giudei del nostro tempo»⁶³.

Il Concilio pronuncia **una parola definitiva contro l'accusa del «deicidio»** (che in epoca preconciliare faceva ancora pregare la Chiesa, il venerdì santo, per «i perfidi giudei»), aggiunge, con una teologia non apologetica e di parte, ma biblicamente informata:

«E quantunque la chiesa sia il nuovo popolo di Dio, i giudei tuttavia non devono essere presentati né come rigettati da Dio, né come maledetti, quasi che ciò scaturisse dalla sacra Scrittura. Pertanto tutti facciano attenzione a non insegnare nulla, nella catechesi e nella predicazione della parola di Dio, che non sia conforme alla verità del Vangelo e allo spirito di Cristo».

⁵⁸ NA 3, EV/1 859.

⁵⁹ NA 3 EV/1 860.

⁶⁰ NA 4, EV/1 862.

⁶¹ *Ivi*.

⁶² NA 4, EV/1 864. Il testo paolino citato è Rm 11,28-29: «Quanto al vangelo, essi [gli Ebrei] sono nemici, per vostro vantaggio; ma quanto alla elezione, sono amati, a causa dei padri, perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!».

⁶³ NA 4, EV/1 866. Cf., a riguardo, anche ciò che aveva asserito Giovanni Paolo II, già nel 1988 e che successivamente ha ripreso in varie forme. Il culmine di tale rettifica teologiche è avvenuto attraverso il documento *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*, Roma, 16 Marzo 1998 e nella sua visita a Gerusalemme nel 2000. L'affermazione di allora era comunque già precisa: «Storicamente responsabili di questa morte sono gli uomini indicati dai vangeli, almeno in parte, per nome... Tuttavia non si può allargare questa imputazione oltre la cerchia delle persone veramente responsabili» (*Osservatore Romano*, 20/9/1988 p. 4). Sulla morte di Gesù cf. anche G. MAZZILLO, *Gesù...*, cit., 38.

L'esclusione di ogni discriminazione, con l'invito all'impegno fattivo per la fraterna concordia nei riguardi non solo delle religioni menzionate, ma di tutti i popoli, ritorna e chiude, al n. 5, la dichiarazione.

13.4.5. Valore teologico delle affermazioni conciliari

Sarebbe riduttivo affermare che il Concilio sottolinea gli aspetti positivi delle altre religioni solo per esprimere una volontà di dialogo o per motivazioni di natura esclusivamente pastorale⁶⁴. Alla luce di quanto si è detto, risulta invece che per il Concilio **tutte le religioni hanno alcuni fondamenti in comune, che sono la percezione della presenza dell'Assoluto e il bisogno intramontabile di rispondere agli interrogativi esistenziali della condizione umana**. Delle religioni Dio stesso si serve per richiamare gli uomini ai valori spirituali ed eterni. Per questa ragione anche gli appartenenti alle altre confessioni e persino alle altre religioni hanno un innegabile legame con la Chiesa. La costituzione dogmatica sulla Chiesa precisa testualmente:

«A questa cattolica unità del popolo di Dio che prefigura e **promuove la pace universale**, sono dunque chiamati tutti gli uomini; ad essa in vari modi appartengono, oppure ad essa sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, e sia infine tutti gli uomini che la grazia di Dio chiama alla salvezza»⁶⁵.

Il valore del riferimento alla stessa Chiesa è descritto come **appartenenza e riferimento (pertinent vel ordinantur)**, sebbene «in vari modi» e si estende anche a «coloro che non hanno ancora accolto il Vangelo». Infatti

«coloro che non hanno ancora accolto il Vangelo, sono ordinati al popolo di Dio in vari modi»⁶⁶.

Il concilio continua menzionando innanzi tutto gli Ebrei. Ribadisce l'idea, già precedentemente riportata dalla *Nostra Aetate*, che ha una tale **appartenenza alla Chiesa**

«in primo luogo quel popolo che ha ricevuto le alleanze e le promesse e dal quale è nato Cristo secondo la carne (cf. Rm 9,4-5): popolo carissimo in virtù dell'elezione e a motivo dei suoi padri, perché i doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento (cf. Rm 11,28-29)»⁶⁷.

Ma prosegue immediatamente nello stesso numero che

«il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in primo luogo i musulmani che professano di tenere la fede di Abramo e adorano con noi il Dio unico, misericordioso, giudice degli uomini nell'ultimo giorno».

Non sono tralasciati nemmeno gli appartenenti alle altre religioni di qualsiasi natura, giacché:

«Dio non è lontano nemmeno da coloro che cercano un Dio ignoto nelle ombre e sotto le immagini, perché Dio dà a tutti vita, respiro e ogni altra cosa (cf. At 17,25-28), e come salvatore vuole che tutti gli uomini siano salvati (cf. 1Tm 2,4)».

L'unico popolo di Dio peregrinante nella storia e nel mondo è, pertanto, punto di riferimento teologico **per cristiani e non cristiani ed ha anche con questi ultimi un legame, sebbene non completo, tuttavia reale**⁶⁸.

Il motivo è infatti che se

«sono incorporati *pienamente* alla società della chiesa coloro che, avendo lo Spirito di Cristo, accettano l'intero ordinamento e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti»⁶⁹,

⁶⁴ Sul valore teologico complessivo del Vaticano II cf. E. KLINGER, *Der Glaube des Konzils*, in AA. VV. *Glaube im Prozeß*, op., cit., 615-626.

⁶⁵ LG 13, EV/1 321.

⁶⁶ LG 16, EV/1 326.

⁶⁷ *Ivi*.

⁶⁸ Cf. H. J. SCHULZ, *Kirchenzugehörigkeit. Von der jurisdiktionell fixierten Kirchengliedschaft zur Teilnahme am Pleroma des Leibes Christi*, in AA. VV. *Glaube im Prozeß*, op., cit., 397-417; H. FRIES, *Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums*, *ivi*, 326-355.

⁶⁹ LG 14, EV/1 323, la sottolineatura è nostra.

ne consegue che hanno una **incorporazione alla Chiesa - sebbene non plene** - anche gli altri gruppi già menzionati. Sono gli appartenenti alle altre confessioni cristiane e gli appartenenti alle altre religioni in genere. L'azione di Dio passa dunque anche attraverso le diverse forme religiose, che sono un avviamento pedagogico al Vangelo⁷⁰.

Queste ultime affermazioni consentono al concilio di risolvere il problema, già avvertito da Gregorio XIII, della contemporanea **salvaguardia del principio della salvezza universale e dell'antico assioma ecclesiologico di una salvezza inestricabilmente legata all'appartenenza alla Chiesa: *extra Ecclesiam nulla salus***⁷¹. La valutazione ecclesiologica inclusiva delle diverse modalità di cercare Dio nelle altre religioni, sarà approfondita, come vedremo, successivamente e avrà anche delle limitazioni. Intanto però è alla base di un mutato atteggiamento da parte della Chiesa cattolica, come ben era espresso da Paolo VI, quando aprendo il Sinodo dei Vescovi nel 1974, egli diceva:

«Non possiamo omettere un accenno alle religioni non cristiane; infatti esse non devono più essere considerate come rivali o come ostacoli all'evangelizzazione, ma come zone di vivo e rispettoso interesse e di futura e già iniziata amicizia»⁷².

Non si tratta solo di una mutata espressione di rapporti, ora improntati al rispetto e al dialogo, ma di una diversa considerazione teologica delle religioni. Dai testi conciliari emerge infatti chiaramente la dottrina della salvezza che, quando non è direttamente ostacolata dalla volontà umana, arriva da Dio agli uomini anche «nelle ombre e sotto le immagini». Attraverso tali ombre e sotto tali immagini, perifrasi che indica le religioni, Dio non fa mancare il necessario in ordine alla salvezza agli uomini, che egli ama e costantemente segue. La *Lumen Gentium* lo ribadisce, parlando anche della via della coscienza come via attraverso la quale Dio chiama alla salvezza:

«Infatti coloro che ignorano il Vangelo di Cristo e la sua chiesa senza loro colpa, ma cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere fattivamente la volontà di Dio conosciuta attraverso il dettame della coscienza, costoro possono conseguire la salvezza. Anche a coloro che senza colpa personale non sono ancora arrivati ad una conoscenza esplicita di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta, la provvidenza divina non rifiuta gli aiuti necessari alla salvezza»⁷³.

Un'esplicitazione di ciò si trova nelle parole immediatamente seguenti:

«Infatti tutto ciò che di buono e di vero si trova presso di loro, **la chiesa lo considera come una preparazione evangelica, come un dono concesso da colui che illumina ogni uomo, perché abbia finalmente la vita**».

Quest'affermazione viene a controbilanciare l'altra, anch'essa esplicita, della *Lumen Gentium* che dichiara:

«Perciò non potrebbero essere salvati quegli uomini che, pur non ignorando il fatto che la chiesa cattolica è stata fondata come necessaria da Dio per mezzo di Gesù Cristo, non volessero però entrarvi o rimanervi»⁷⁴.

Come si noterà, si tratta qui di **quanti volontariamente si pongono al di fuori della Chiesa, pur avendola conosciuta come via necessaria alla salvezza**, e non di quelli che non sono al corrente della sua necessaria mediazione salvifica. Il Concilio, al contrario, mette in guardia quanti contassero sulla salvezza solo per una loro incorporazione formale:

«**Non si salva però, anche se incorporato alla chiesa, colui che non persevera nella carità**, e rimane nella chiesa soltanto col corpo ma non col cuore. Tutti i figli della chiesa ricordino che la loro privilegiata condizione non si ascrive ai loro meriti, ma ad una grazia speciale di Cristo; se non vi corrispondono col pensiero, con le parole e con le opere, anziché essere salvati, saranno invece giudicati più severamente»⁷⁵.

⁷⁰ AG 3, EV/1 1092.

⁷¹ Cf. G. CANOBBIO, «Extra Ecclesiam nulla salus. Storia e senso di un principio ecclesiologico», in *Rivista del clero italiano* 71 (1990/6) 428-446. H. WALDENSFELS, «Theologie der nichtchristlichen Religionen», in AA. VV. *Glaube im prozeß*, cit., 757-775.

⁷² *Osservatore Romano*, 29 Settembre 1974.

⁷³ LG 16, EV/1 326.

⁷⁴ LG 14, EV/1 322.

⁷⁵ LG 14, EV/1 323.

Il concilio conferma la dottrina cattolica che Dio salva gli uomini tramite la mediazione di Cristo, il quale attua la salvezza mediante la Chiesa, definita «sacramento universale di salvezza»⁷⁶, ma perché ciò possa avvenire, occorre aderire a Dio con la propria disponibilità esistenziale, con il «cuore» e non semplicemente con un'appartenenza formale o anagrafica, con il «corpo». È questa la modalità vera di appartenere alla Chiesa. A questo punto affiora un altro interrogativo, così formulabile: «Come può la Chiesa raggiungere il non cristiano, quando questi non la conosce?». Il Concilio parla anche nel testo *Ad gentes* di «vie misteriose» di Dio, con le quali egli conduce alla fede - senza della quale è impossibile piacere a lui- gli uomini che ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa senza propria colpa. Dio attua il suo disegno universale per la salvezza del genere umano,

«in una maniera quasi segreta nella mente degli uomini o mediante iniziative, anche religiose, con cui essi in vari modi cercano Dio, "nello sforzo di raggiungerlo o di trovarlo, quantunque non sia lontano da ciascuno di noi" (At 17,27)»⁷⁷.

Tuttavia ciò non esclude l'impegno missionario, al contrario, come il contesto precisa, richiede un intervento costruttivo:

«tali iniziative infatti devono essere illuminate e risanate, anche se per benigna disposizione del Dio provvidente possono essere considerate talvolta pedagogia al vero Dio o preparazione al Vangelo».

Si conferma con queste conclusioni il riconoscimento del valore della coscienza personale e quello insito nelle stesse religioni che avevamo visto nella *Nostra Aetate*⁷⁸.

Un'ultima precisazione, prima di passare agli sviluppi successivi al Vaticano II, riguarda l'assioma **extra ecclesiam nulla salus**. Come accennato, già la lettera del S. Ufficio all'Arcivescovo Cushing di Boston, nel 1949, citato anche in nota dalla *Lumen Gentium*⁷⁹, affermava con chiarezza che se è necessario appartenere alla Chiesa in ordine alla salvezza eterna, è sufficiente però un'appartenenza attraverso il desiderio, in quanto *votum implicitum Ecclesiae*. Un desiderio, si aggiungeva, *informato da carità perfetta*: vale a dire che asseconda l'agire dello Spirito Santo e non pone alcuna riserva alla grazia di Dio. Si tratta di un desiderio reale, quand'anche non esplicitato e formalizzato. **Diremo, a nostra volta, che si tratta di un'autentica disponibilità e di una incondizionata apertura esistenziale alla Trascendenza, sì da compiere qualsiasi atto venisse richiesto da essa**. In quanto tale, è un reale desiderio, sebbene *implicito*, della Chiesa. Se esso ha per effetto la salvezza, significa che chi ne dispone, ha una fede che proviene realmente da Dio (una fede chiamata in questo senso «soprannaturale») e viene, misteriosamente, *riferito* o *aderisce* alla Chiesa⁸⁰. Insomma è l'atteggiamento spirituale di chiunque si avvicini a Dio e aderendo alla sua volontà, è disposto a ricorrere a tutti i mezzi da lui stabiliti in ordine alla salvezza. Per tutte queste ragioni è chiamato **voto implicito**, non essendo indispensabile che sia formulato esplicitamente, come affermavano alcuni⁸¹. È sufficiente invece questa disponibilità globale, che però non è generica, ma concreta, tanto da essere sotto l'influsso della grazia e, pertanto, è già nell'ambito della fede teologale. Lo afferma chiaramente la lettera citata, quando scrive:

«Dio volle, nella sua infinita misericordia che gli effetti di quegli aiuti della salvezza, i quali per sola divina istituzione e non in verità per intrinseca necessità sono ordinati al fine ultimo, in certe circostanze siano ricevuti come validi laddove c'è

⁷⁶ Cf. LG 1 (EV 1 284); 14 (EV 1 322); 17 (EV 1 327).

⁷⁷ AG 3, EV/1 1092. La sottolineatura è nostra. È citato il discorso di Paolo all'areopago di Atene (cf. At 17,27) da noi già commentato.

⁷⁸ *Nostra Aetate*, n. 3.

⁷⁹ LG 16, nota 18, EV/1 326.

⁸⁰ I verbi utilizzati in LG 16 per indicare tale «appartenenza» sono molteplici: *ordinantur*, con citazione a S. Tommaso, *Summa Th.* III, q 8, a. 3, ad 1.; *amplectitur* («il disegno di salvezza abbraccia»), mentre parlando del *votum implicitum* la lettera all'Arcivescovo Cushing usava, citando La *Mystici Corporis* di Pio XII, il verbo *adhaerent* (aderire). Cf. DS 3871.

⁸¹ Rappresentavano e difendevano la tesi rigorista della necessità di aderire esplicitamente alla chiesa alcuni membri degli istituti teologici «St. Benedict's Center» e «Boston College». Tra i recidivi, poi condannati, è da ricordare Leonard Feeny.

anche solamente il voto o il desiderio. La qual cosa la vediamo enunciata con parole chiare nel santo Concilio Tridentino sia per il sacramento della rigenerazione che per il sacramento della penitenza»⁸².

A questo riguardo, sarà utile notare la continuità e lo sviluppo dottrinale di questo testo rispetto ad alcune affermazioni precedenti⁸³. Pio IX, ad esempio, si appellava all'errore invincibile per giustificare la salvezza di chi non è nei limiti visibili della Chiesa⁸⁴, mentre questo testo si appoggia al *votum implicitum*, come desiderio della Chiesa e dei suoi sacramenti, precisando di essere sulla linea del magistero tridentino⁸⁵. Quanto a Tommaso d'Aquino, egli parlava del *votum implicitum* in questi termini:

«Prima del battesimo si può conseguire [...] la remissione dei peccati solo in quanto si ha il desiderio esplicito o implicito di esso, e nondimeno, quando si riceve di fatto il battesimo, il condono di tutta la pena diventa più completo. Così prima del battesimo Cornelio e altri in simili condizioni hanno conseguito la grazia e la virtù per mezzo della fede cristiana e del desiderio implicito o esplicito del battesimo; nel battesimo però essi hanno ottenuto maggiore quantità di grazia e di virtù»⁸⁶.

Il documento del Sant'Ufficio estende chiaramente la sacramentalità del battesimo a quello della Chiesa in generale, dicendo che quanto detto dal Tridentino

«si deve affermare anche per la chiesa, in quanto generale sacramento di salvezza. Talora perché qualcuno ottenga la salvezza eterna, non si esige sempre che sia incorporato formalmente (*reapse*)⁸⁷ alla chiesa come membro, ma si richiede almeno che aderisca ad essa con il voto o il desiderio. Ma questo voto non si richiede che sia sempre esplicito, come accade tra i catecumeni, ma laddove l'uomo versa in un'ignoranza invincibile, Dio accetta anche il voto implicito, chiamato così, perché è contenuto in quella buona disposizione d'animo, con la quale l'uomo vuole conformare la sua volontà a quella di Dio»⁸⁸.

Si arriva così alla conclusione che il voto di appartenenza alla Chiesa è già una forma di adesione e di incorporazione, anche se non piena ed esplicita e ciò dà ragione a quella gradualità nell'incorporazione che troviamo nella *Lumen Gentium* dalla piena incorporazione dei cattolici (n. 14) alla congiunzione (*coniunctam*) dei cristiani non cattolici (n. 15) all'ordinamento (*ordinantur*), detto anche incorporazione non piena, dei non cristiani (n. 16). Se, verificandosi le condizioni suddette, c'è il voto implicito di tale incorporazione, ciò è già, di fatto, un'incorporazione, sebbene incompleta. In quanto tale, essa non contraddice ma conferma il valore teologico dell'assioma *extra ecclesiam nulla salus*.

La dottrina della possibilità di salvarsi anche al di fuori della rivelazione diretta ed esplicita di Dio è, di conseguenza, un punto inconfutabile del concilio e non sopprime certamente la necessità della missione, come si è visto anche nel documento *Dignitatis Humanae*. Piuttosto la reimposta nel senso dell'evangelizzazione come risposta ai reali bisogni dell'uomo che, del resto, traspaiono in ogni forma religiosa.

⁸² DS 3869. Questa nostra traduzione letterale rende meglio il senso di quella trovata in NEUNER-ROSS-RAHNER, *La fede della chiesa*, Studium, Roma 1966, 308. Lo stesso dicasi della traduzione dell'edizione bilingue di H. DENZINGER, *Enchiridion...*, cit. Per le affermazioni tridentine cf. DS 1524, 1543.

⁸³ Cf. Su tutta la questione dell'appartenenza alla chiesa cf. K. RAHNER, «L'appartenenza alla chiesa in qualità di membri secondo la dottrina dell'enciclica "Mystici corporis" di Pio XII», in ID., *Saggi sulla chiesa*, Paoline, Roma 1969², 53-181.

⁸⁴ Cf. *Singulari quadam*.

⁸⁵ Per il Concilio Tridentino cf. DS 1525; 1931-1933; 1970s.

⁸⁶ *Summa Theol.* III, q. 68, a.2; traduzione dall'edizione Salani, Firenze 1971.

⁸⁷ Traduciamo con *formalmente* la parola *reapse*, perché essa non coincide teologicamente con *realmente*, se l'incorporazione non fosse da intendere *realmente*, cioè *di fatto*, verrebbe meno il principio «*extra ecclesiam nulla salus*».

⁸⁸ DS 3870.

13.5. Gli sviluppi postconciliari⁸⁹

Possiamo prendere come base di partenza la già citata affermazione del Vaticano II che parla della «possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» anche per gli appartenenti alle altre religioni⁹⁰. Ci sembra un passo importante, che contestualmente alle altre acquisizioni del concilio, segna il definitivo superamento di quella che, verso la fine degli anni '80, era stata chiamata la posizione di *Cristo contro le religioni*, mentre la posizione del concilio è stata detta di *Cristo dentro le religioni*⁹¹. Sembrano vicini a questa prospettiva conciliare teologi come K. Rahner, E. Schillebeeckx, P. Rossano, A. Dulles, mentre le posizioni dei teologi successivi sono apparsi oscillanti tra il ritenere *Cristo al di sopra delle religioni* (nel senso che è egli ultima norma e finalità decisiva per esse) e ritenere *Cristo insieme alle religioni*⁹².

Le differenti posizioni all'interno di quest'ultima tendenza sono state riassunte secondo alcune strutture, che a noi sembrano collegate a vere e proprie tipologie interpretative. La *prima* è quella di un «pluralismo unitivo», nel senso che ogni religione è decisiva per quanti vi appartengono ed ha importanza universale per le altre (diversi sentieri verso la vetta, ma che per proseguire non possono ignorarsi, devono invece imparare l'uno dall'altro)⁹³. La *seconda* è quella di una particolare forma di dialogo con il giudaismo, che supera la concezione di Cristo come *Messia finale*, e quindi normativo, per ripensarlo in maniera *prolettica o paradigmatica*⁹⁴. La *terza* è indicata nella posizione di Panikkar, che insistendo su Cristo come *Logos*, vede attraverso il *Logos* la possibilità di cogliere il valore delle altre figure salvifiche più che attraverso il Gesù storico.

Nel passaggio da una posizione all'altra, Knitter adotta alcune espressioni schematiche e tuttavia espressive: dall'*ecclesiocentrismo* (Cristo/Chiesa contro le religioni) al *crisocentrismo* (Cristo dentro o al di sopra delle religioni) al *teocentrismo* (non più Cristo come normativo, né la Chiesa come indispensabile per la salvezza, ma solo Dio, come Mistero). L'autore propone un metodo simile a quello della teologia della liberazione, allo scopo di spingere a maggior dialogo i teologi delle religioni e in considerazione dei problemi più impellenti del mondo (oltre il teocentrismo verso un *soteriocentrismo*). Ciò consentirebbe, a suo dire, il superamento di schemi teorici non più proponibili, a tutto vantaggio dell'ortoprassi (puntando alla *pratica giusta*, piuttosto che alla *credenza giusta*). Più recentemente lo stesso autore ha sviluppato un'impostazione soteriocentrica, confrontando il potenziale salvifico delle religioni con i problemi più impellenti dell'umanità. Ha proposto pertanto l'assunzione, da parte di tutte le religioni, di una comune responsabilità nei confronti del mondo e del suo futuro⁹⁵. È una posizione che egli condivide con altri, come

⁸⁹ Questo paragrafo e quelli seguenti relativi alla nostra proposta della religione come incontro tra la ricerca di Dio e dell'uomo attraverso lo Spirito del Risorto riprendono come contenuti e in genere come formulazione il già citato articolo G. MAZZILLO, «Nuove prospettive nel dialogo», cit.

⁹⁰ Cf. GS 22, EV /1 1389.

⁹¹ Cf. P. E. KNITTER, «La teologia cattolica delle religioni a un crocevia», in H. KÜNG – J. MOLTMANN (edd.), «Il cristianesimo tra le religioni mondiali»: *Concilium* 22 (1986) 133-144.

⁹² È ancora l'opinione di Knitter che precisa il suo pensiero con queste parole: «Così questi teologi stanno proponendo un modello teologico che vede *Cristo insieme con altre religioni e altre figure religiose*. Ancor più che nel modello precedente, essi insistono nel dire che è possibile/probabile che, con Cristo e il cristianesimo, altre tradizioni abbiano la loro validità propria e indipendente e un loro posto al sole». Knitter continua, dicendo: «Come suggerisce il mito della torre di Babele, il pluralismo può essere volontà di Dio. Il *verum* (la verità) può non essere identico *all'unum* (l'unità) (Panikkar). Più concretamente e scomodamente, può darsi che il buddismo e l'induismo siano tanto importanti per la storia della salvezza quanto lo è il cristianesimo, oppure che altri rivelatori e salvatori siano tanto importanti quanto Gesù di Nazaret. Ecco, è questo il crocevia» (P. E. KNITTER, «La teologia cattolica delle religioni a un crocevia», in H. KÜNG – J. MOLTMANN [edd.], «Il cristianesimo tra le religioni mondiali»: *Concilium* 22 [1986] 133-144; qui 138-139).

⁹³ Gli autori citati a riguardo sono Maurier, Puthiadam, Thompson, e lo stesso Knitter.

⁹⁴ Sono citati come rappresentanti Ruether e Pawlikowski.

⁹⁵ P. KNITTER, *Una terra molte religioni*. Dialogo interreligioso e responsabilità globale, Cittadella, Assisi 1998.

H. Küng, che del resto ha scritto la prefazione del libro dove il *dialogo interreligioso* è inscindibilmente associato alla *responsabilità globale*.

13.6. Il mistero pasquale, incontro tra la salvezza di Dio e l'attesa religiosa

La concezione teologica di Knitter e degli altri a lui accomunati sembra, a prima vista, una prospettiva di grande respiro per il dialogo interreligioso, tuttavia non è priva di problemi. Anche da questo sguardo d'insieme schematico emergono molteplici interpretazioni sulla figura di Cristo in rapporto alle religioni, alcune delle quali sono tuttavia alquanto sbrigative. Da parte nostra, riteniamo che si debba fare ogni sforzo per tenere ancorato il dialogo interreligioso al valore redentivo di Cristo in quanto Salvatore universale, senza però trascurare di indicare la qualità teologica di questa mediazione come mediazione dell'amore e pertanto del dialogo. Cristo media non una salvezza generica, ma la salvezza come incarnazione dell'amore. Siamo pertanto davanti alla proposta di un modello di relazioni e reciproci comportamenti che supera decisamente e definitivamente una concezione – del resto datata – della redenzione come pura espiazione di una colpa. A questa deve subentrare una comprensione della salvezza come offerta di vita e come assunzione di responsabilità per un futuro vivibile per l'intera umanità. Ciò deve avvenire non affiancando frettolosamente Cristo ad altre «figure salvifiche», ma recuperando ogni valore salvifico di qualsiasi religione nel suo riferimento, almeno implicito, a Cristo, in quanto Dio fatto uomo che eleva l'uomo alla soglia della stessa divinità. È teologicamente sostenibile una posizione del genere? E per i cattolici quali passaggi intermedi comporta e da quali dati ormai recepiti anche dal magistero può muovere?

Riteniamo che qualunque prospettiva, per restare in questi limiti, debba sempre ed esplicitamente indicare insieme con la redenzione di Cristo, rivisitata in questi termini, anche la sinergia dello Spirito Santo, che non sempre è menzionato anche da noi cattolici con la dovuta cura. Forse si nasconde qui una delle lacune di fondo, che originano ancora non poche difficoltà nella comprensione teologica dell'agire del Cristo come agire del *Logos*, non in termini storici, o riguardanti solo la fase precedente all'incarnazione del *Logos*, ma come *Logos incarnato*, crocifisso e risorto⁹⁶. Ci sembra che la prospettiva più corretta sia di considerare da un punto di vista non semplicemente *sistematico* (cioè di riflessione teologica complessiva), ma *sistemico* (vale a dire nella realtà stessa dell'azione del Dio unitrinario nella storia salvifica) sia l'azione dello Spirito Santo negli uomini e nella storia, sia la sua sinergia con la stessa vicenda del *Logos*. Si dischiude così la prospettiva di una sinergia divina, che, pur attraversando la coordinata diacronica della salvezza (negarla sarebbe ricadere nel docetismo) ne bilanci armonicamente quella sincronica (negarla sarebbe ricadere nel nestorianesimo). Con la *coordinata diacronica* indichiamo la scansione cronologica della salvezza come offerta storica non solo dell'amore di Dio, ma che muove da Dio *che è Amore*.

Questo stesso Amore nella persona del *Logos* e attraverso lo Spirito si incarna nel tempo, condividendo il progetto salvifico del Padre. Con la *coordinata sincronica* intendiamo, invece, il fatto che la salvezza è pur sempre un dono del Dio unitrinario, cioè di Colui che con il suo Spirito ha risuscitato il Cristo, rendendolo – come Verbo incarnato per noi morto e risorto - compresente alle varie epoche storiche, sì da attraversare le porte del tempo, che restano certamente chiuse per noi, ma non per Colui che, essendo Dio, ha oltrepassato la barriera della morte e l'ha vinta. Senza voler ulteriormente entrare nel ruolo del Padre, anch'esso fondamentale perché Soggetto primordiale ingenerato e generatore di salvezza, ci sembra questa una proposta praticabile, anche perché consente di recuperare la *contemporaneità* e la *successione* storica della salvezza, nella riscoperta del ruolo dello Spirito Santo in sinergia con il *Logos* incarnato. In definitiva, un approfondimento del coinvolgimento unitrinario comporta la precisazione del ruolo dello Spirito Santo in rapporto al mistero pasquale e cioè a quel mistero salvifico che oltrepassa la barriera diacronica e pertanto consente ad ogni uomo, come diceva il concilio, di venire a contatto con esso.

⁹⁶ Lo dimostrano le obiezioni ricorrenti sul *Logos* mosse a Dupuis, che lo stesso autore riporta puntualmente (cf. J. DUPUIS, «Il pluralismo religioso rivisitato», in *Rassegna di teologia* 40 [1999] 667-693).

L'assunto di arrivo può essere così formulato: nel mistero pasquale la salvezza può raggiungere e di fatto raggiunge ogni uomo, attraverso le vie misteriose di Dio (che sono appunto quelle dell'agire salvifico nella storia di ieri e di ogni tempo), sempre che l'uomo l'accolga con l'apertura del cuore.

L'idea, che ha il suo alveo nel Vaticano II, ci sembra avere un suo sviluppo nell'enciclica *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II, pubblicata il 1990. Questo documento intendeva ribadire il valore centrale della redenzione di Cristo, precisando che le altre *mediazioni di vario tipo e ordine* relative alla salvezza, non sono da intendere come mediazioni autonome. Sono piuttosto *partecipazione* alla mediazione di Cristo, grazie alla quale *attingono significato e valore*. La conseguenza è che non sono né *parallele* né *complementari*, ma hanno luogo nell'unica e decisiva mediazione salvifica di Cristo⁹⁷. L'affermazione non contraddice, ma rafforza il senso dell'azione dello Spirito Santo nel mistero pasquale di Cristo, un mistero che passa trasversalmente alle altre religioni, che hanno un *riferimento* alla Chiesa, anche se per vie misteriose⁹⁸.

Con ciò è confermato il pensiero del Vaticano II sulla gratuità della salvezza offerta da Dio a tutti e con la condizione di una risposta positiva attraverso le vie misteriose che Egli solo conosce. Per questa via si riafferma il valore del legame a Cristo, ovunque avvenga tale dialogo, che, per quanto misterioso, è storicamente ed efficacemente salvifico. Rispetto al magistero precedente, che coglieva tale riferimento a Cristo prevalentemente nel santuario della coscienza individuale, lo sviluppo dottrinale si coglie in un maggiore riconoscimento delle espressioni collettive quali le culture e le religioni. Al di dentro di esse e attraverso di esse il dialogo salvifico con Cristo è mediato nell'autenticità di chi corrisponde all'azione del suo Spirito. C'è anche uno sviluppo ecclesiologicalo, che non rigetta, ma applica ulteriormente la dottrina del *desiderio implicito* della Chiesa. Esso muove dalla considerazione che chi risponde all'azione dello Spirito intercetta *contemporaneamente* il cammino del popolo di Dio, in quanto popolo messianico. È il popolo «costituito da Cristo per la comunione di vita, di carità e di verità», ma che è stato assunto da lui «come strumento di redenzione per tutti, ed è inviato a tutti gli uomini come luce del mondo e sale della terra (cf. Mt 5,12-16)»⁹⁹. Le altre religioni – si dice - partecipano, con un legame ad esso, al mistero di Cristo, anche per il fatto che la sconfitta della morte si compie attraverso la partecipazione alla sua risurrezione.

La posizione dell'enciclica appare a prima vista solo quella ormai classica del *crisocentrismo inclusivo*, nel senso che esprime «una pienezza includente», che non esclude le altre mediazioni, le quali si manifestano come tali alla luce di quella di Cristo. Il testo pontificio esprime anche le sue nette riserve sulle prospettive teocentriche o regno-centriche ritenute più facilmente condivisibili dalle altre religioni¹⁰⁰. In

⁹⁷«Gli uomini, quindi, non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito. Questa sua mediazione unica e universale, lungi dall'essere di ostacolo al cammino verso Dio, è la via stabilita da Dio stesso, e di ciò Cristo ha piena coscienza. Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore unicamente da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari» (*Redemptoris missio*, n. 5, EV/12, 562).

⁹⁸ L'enciclica sulla missione condensa questo pensiero ribadendo due fondamentali principi: quello della salvezza attraverso Cristo e l'altro della possibilità della salvezza attraverso le vie della Grazia che congiunge a Cristo e alla Chiesa anche chi non li conosce: «molti uomini non hanno la possibilità di conoscere o di accettare la rivelazione del vangelo, di entrare nella chiesa. Essi vivono in condizioni socio-culturali che non lo permettono, e spesso sono stati educati in altre tradizioni religiose. Per essi 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» (*Redemptoris missio*, n. 10, EV/12, 569).

⁹⁹LG 9: EV/1, 309.

¹⁰⁰ *Redemptoris missio*, n. 17, EV /12, 583-584: «Ci sono, poi, concezioni che di proposito pongono l'accento sul Regno e si qualificano come "regno-centriche", le quali danno risalto all'immagine di una chiesa che non pensa a se stessa, ma è tutta occupata a testimoniare e a servire il Regno. [...] Da un lato, promuovere i cosiddetti "valori del Regno", quali la pace, la giustizia, la libertà, la fraternità; dall'altro, favorire il dialogo fra i popoli, le culture, le religioni, affinché in un vicendevole arricchimento aiutino il mondo a rinnovarsi e a camminare sempre più verso il Regno. Accanto ad aspetti positivi, queste concezioni ne rivelano spesso di negativi. Anzitutto, passano sotto silenzio Cristo: il Regno, di cui parlano, si fonda su un "teocentrismo", perché - dicono

diversi passaggi sottolinea anche che l'azione dello Spirito, «protagonista della missione», spinge all'annuncio e pertanto alla conversione¹⁰¹. Non di meno la sua azione è sempre presente negli uomini come nelle religioni:

«Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo. Il concilio Vaticano II ricorda l'opera dello Spirito nel cuore di ogni uomo mediante i "semi del Verbo", nelle iniziative anche religiose, negli sforzi dell'attività umana tesi alla verità, al bene, a Dio. Lo Spirito offre all'uomo "luce e forza per rispondere alla suprema sua vocazione"; mediante lo Spirito "l'uomo può arrivare nella fede a contemplare e gustare il mistero del piano divino"»¹⁰².

Nel riprendere i capisaldi dell'insegnamento conciliare, l'enciclica ripropone la dottrina che attraverso lo Spirito Santo si può dappertutto «venire in contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale». Aggiunge:

«lo Spirito è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere»¹⁰³;

e finalmente riconosce la sua azione anche nelle culture e nelle religioni esterne al cristianesimo:

«La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni. Lo Spirito, infatti, sta all'origine dei nobili ideali e delle iniziative di bene dell'umanità in cammino»¹⁰⁴.

Il numero successivo conferma il valore dell'azione dello Spirito anche nelle forme di preghiera delle altre religioni¹⁰⁵ e con ciò, almeno indirettamente, anche il valore salvifico di esse, per il ribadito legame degli uomini, dei popoli e delle loro religioni al mistero pasquale di Cristo.

La proposta da noi avanzata si inserisce pertanto in questo solco dottrinalmente sicuro. Ci sembra che non trovi preclusioni nemmeno nell'intervento della Commissione Teologica Internazionale, successivo alla *Redemptor missio*¹⁰⁶. È vero, anche in questo documento autorevole si esprimono riserve sul pluralismo teocentrista, eppure si riconosce la possibilità di arrivare a Dio persino attraverso immagini false di lui o per mezzo di riti e di concezioni mitologiche. Si aggiunge che al cammino dell'uomo per arrivare a Dio corrisponde anche il legame di Cristo, nel suo Spirito, con ogni uomo e che è proprio tale legame ad avvalorare la preghiera delle altre religioni e a dare efficacia a tutto ciò che esprime la tensione dell'uomo ad andare al di là di se stesso. In definitiva, il rendersi presente del mistero pasquale costituisce un atto salvifico vero e proprio. Per noi è il culmine del doppio cammino di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio. Ovviamente, la condizione è assecondare lo Spirito Santo, che è lo Spirito del Risorto: è su di lui che riposa l'oggettività della mediazione salvifica, più che sulla materialità del mezzo adoperato. Quest'ultimo può

- Cristo non può essere compreso da chi non ha la fede cristiana, mentre popoli, culture e religioni diverse si possono ritrovare nell'unica realtà divina, quale che sia il suo nome. Per lo stesso motivo esse privilegiano il mistero della creazione, che si riflette nella diversità delle culture e credenze, ma tacciono sul mistero della redenzione. Inoltre, il Regno, quale essi lo intendono, finisce con l'emarginare o sottovalutare la chiesa, per reazione a un supposto "ecclesiocentrismo" del passato e perché considerano la chiesa stessa solo un segno, non privo peraltro di ambiguità».

¹⁰¹ Cf. soprattutto cap. III.

¹⁰² *Ivi*, n. 28: EV/12, 604.

¹⁰³ *Ivi*.

¹⁰⁴ *Ivi*, 605.

¹⁰⁵ *Ivi*, n. 29: EV/12, 606: «Così lo Spirito, che "soffia dove vuole" (Gv 3,8) e "operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato", che "riempie l'universo abbracciando ogni cosa e conosce ogni voce" (Sap 1,7), ci induce ad allargare lo sguardo per considerare la sua azione presente in ogni tempo e in ogni luogo. È un richiamo che io stesso ho fatto ripetutamente e che mi ha guidato negli incontri con i popoli più diversi. Il rapporto della chiesa con le altre religioni è dettato da un duplice rispetto: "Rispetto per l'uomo nella sua ricerca di risposte alle domande più profonde della vita e rispetto per l'azione dello Spirito nell'uomo". L'incontro interreligioso di Assisi, esclusa ogni equivoca interpretazione, ha voluto ribadire la mia convinzione che "ogni autentica preghiera è suscitata dallo Spirito Santo, il quale è misteriosamente presente nel cuore di ogni uomo"». La sottolineatura è nostra.

¹⁰⁶ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Il cristianesimo e le religioni», in *Il Regno-Documenti* 42 (1997/3) 75-89.

essere erroneo, quanto alla sua espressione, ma è valido quanto alla sua qualità spirituale di tentativo di risposta allo Spirito che lo suscita. Si afferma infatti espressamente che

«un atto salvifico si può avere anche attraverso una mediazione erronea; ma questo non significa il riconoscimento oggettivo di tale mediazione religiosa come mediazione salvifica, benché questa preghiera autentica sia stata suscitata dallo Spirito Santo»¹⁰⁷.

In ogni caso è chiara la dottrina dell'azione dello Spirito Santo che suscita la preghiera e pertanto agisce e opera la salvezza attraverso religioni, culture e modalità umane espressive nei popoli più diversi. Tutto ciò può costituire una base più che valida per la prospettiva qui presentata e sulla quale non ci soffermeremo oltre. Ci preme piuttosto soffermarci - come dicevamo all'inizio - sul riferimento a Cristo dell'esperienza religiosa che è alla base delle varie religioni e che cercheremo di cogliere in una sintesi che, andando al di là dei differenti cammini, ci consenta di approdare a Cristo come incontro del cammino che non solo l'uomo compie verso Dio, ma che Dio compie verso l'uomo. Ci sembra una prospettiva promettente di dialogo, perché sposta l'asse della riflessione dalla materialità oggettiva al soggetto della Trascendenza, dal giudizio di valore da dare alle singole religioni all'azione dell'*Ultimo e comune referente* di ciascuna di esse. La considerazione dell'azione del *Trascendente* non annulla, ma conferma e motiva meglio, come vedremo, la necessità di un'assunzione di responsabilità verso l'uomo e verso il mondo, nel quale e a vantaggio del quale il dialogo religioso si compie.

13.7. La religione come luogo d'incontro tra due reciproche ricerche

Tendendo conto di tutti gli interventi magisteriali e delle reazioni negative al teocentrismo come concezione che vede affiancate le religioni come vie parallele, sebbene intersecantesi tra loro, la nostra proposta ci consente di restare ancora nell'ambito cristologico, impostando il rapporto tra cristianesimo e religioni intorno al tema di Cristo come Via. La considerazione della sua presenza come via, oltre che come vita e verità, e in definitiva come salvezza, comunicate alle altre religioni, ci può portare a ripensare alle religioni stesse come *cammini non paralleli, ma convergenti verso la strada maestra che è Cristo*. Tale convergenza non è altro che la ricerca sempre necessaria, paziente ed umile delle affinità, dei comuni punti di partenza e di arrivo, al fine di riscoprire la Via che è Cristo. Ci chiederemo nei paragrafi seguenti se tale strada sia praticabile, quali tappe e quali metodi comporti, riprendendo il tema della religione come incontro e ripensando a Cristo come via e compimento dell'incontro.

Possiamo partire da un dato ormai irreversibilmente acquisito anche a livello magisteriale, quello delle religioni come preparazione evangelica¹⁰⁸, ma non in un senso puramente propedeutico. Quest'ultima infatti può indicare anche un effettivo cammino degli uomini verso Dio, che però è corrispondente al cammino di Dio verso gli uomini. Diremo che tale doppio cammino per noi cristiani non solo è rappresentato in Cristo, ma è Cristo stesso, il Cristo *Logos*, incarnato e risorto in forza dello Spirito Santo. Attraverso lo Spirito egli si rende presente a tutti i popoli e rende possibile in qualsiasi uomo l'esperienza religiosa. Grazie all'azione dello stesso Spirito gli uomini di ogni tempo e di ogni latitudine si spingono incontro a Dio. Cristo non è una via tra le altre, ma la Via, perché costituisce il punto d'incontro di questi due reciproci percorsi. Non è una strada tra le altre, come se tutte le religioni fossero indifferentemente intercambiabili, oppure

¹⁰⁷ *IVI*, PAG. 77 (punto I.4). L'ultima precisazione fa riferimento al testo PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio*, n. 27.

¹⁰⁸ Costituisce un argomento conciliare classico l'affermazione che Dio non fa mancare agli uomini i suoi mezzi di illuminazione e di salvezza, anche attraverso le religioni di altri popoli: «Infatti tutto ciò che di buono e di vero si trova presso di loro, la chiesa lo considera come una preparazione evangelica, come un dono concesso da colui che illumina ogni uomo, perché abbia finalmente la vita» (LG 16, EV/1, 326). Le religioni «posseggono un patrimonio impressionante di testi profondamente religiosi. Hanno insegnato a generazioni di persone a pregare. Sono tutte cosparse di innumerevoli "germi del Verbo" e possono costituire una autentica "preparazione evangelica", per riprendere una felice espressione del concilio Vaticano II tratta da Eusebio di Cesarea» (AG 53, EV/1, 1650).

viottoli per la stessa cima di un monte¹⁰⁹. Riteniamo invece che Cristo sia la Via non solo emblematica, ma reale per l'incontro tra il passaggio di Dio tra gli uomini e il pellegrinaggio dell'uomo verso Dio. Si tratta di movimenti convergenti, che talora compaiono almeno come idee, sebbene non ulteriormente elaborate, anche in affermazioni ecclesiali autorevoli¹¹⁰.

La centralità di Cristo è del resto reale, perché è punto iniziale e meta finale della storia. Tutto infatti è stato creato «per mezzo di lui» ed «in vista di lui» (Col 1,16). Con la sua incarnazione egli si è unito ad ogni uomo¹¹¹ e pertanto a tutti gli uomini. Ciò significa, almeno dalla nostra prospettiva, che le religioni sono, con le loro culture e i loro popoli, luoghi e strumenti di incontro con Dio. L'incontro avviene grazie allo Spirito Santo, sulla base del comune anelito da lui suscitato, come anelito verso la verità e comune insuperabile tendenza verso la pienezza della vita. Ora però lo Spirito Santo è anche lo Spirito del Risorto. Come tale, egli offre la vita in abbondanza, quella vita scaturita da Cristo e che conduce verso la Verità che ci rende tutti più liberi. La salvezza passa dunque attraverso Cristo come realtà che concretizza la salvezza e spinge a un ulteriore, successivo incontro. Del resto, il mistero pasquale di Cristo che agisce in ogni uomo¹¹², spinge anche verso una pienezza escatologica che sulla terra non possono conseguire né l'uomo, né le religioni. Possono solo anticiparla nella preghiera, prefigurarla nel mito, celebrarla nella speranza. Le religioni esprimono nell'esperienza religiosa il cammino di Dio, che si rende presente attraverso il suo Spirito, parla all'uomo, suscita l'anelito verso di lui. Esprimono anche, come andiamo dicendo, il cammino dell'uomo, il suo cercare la *Trascendenza*, balbettarne un nome, adombrarla in simboli e linguaggi, tentare di accostarla in atti cultuali, sacrifici e preghiere. Lo Spirito di Dio e quello dell'uomo si cercano, si intercettano, si rimandano ad un altro più arricchente incontro. Le forme di mediazione che prefigurano e realizzano tale duplice cammino sebbene portino nomi, figure e simbologie diverse, per noi cristiani sono comunque espressioni del cammino di Cristo, della strada che è Cristo. È un cammino che conserva entrambe le direzioni di marcia. Di più: è incontro già avvenuto, che deve solo raggiungere in estensione e quantità ciò che ha già realizzato in intensità e qualità; nel senso che può e deve essere proclamato, attraverso la testimonianza cristiana, come l'incontro più alto mai pensato. L'annuncio è pertanto svelamento di quanto Dio stesso ha pensato e ha fatto per venire incontro ad ogni religione. Non si può separare dal messaggio che *L'Ulteriore* è venuto, *l'Al-di-là* è entrata nello spazio dell'*Al-di-qua* e senza esserne assorbita, la permea di immortalità e la spinge sempre più verso la sua realizzazione in Dio. Sono questi i termini generali della nostra proposta, che richiede di impostare il rapporto tra Cristo e le religioni non più e non semplicemente su un piano orizzontale. Piuttosto presuppone che il rapporto sia considerato su un piano verticale, ma di una verticalità che non sia tanto del tipo «Cristo al di sopra, al di dentro o accanto alle religioni», ma piuttosto *Cristo Via di incontro e di convergenza* delle religioni nella tensione di

¹⁰⁹ Riprendiamo questa precisazione, facendo tesoro di quanto asserito anche dalla «teologia del processo». In particolare J. Cobb ha enunciato la relazione tra le vie delle religioni e la Via che è Cristo, insistendo soprattutto sull'atteggiamento spirituale di chi non ha paura del nuovo, ma sa leggerlo nella luce di Cristo: «Come alternativa a queste proposte io propongo la via della trasformazione creativa, cioè La Via che è Cristo. Ciò che voglio mettere in evidenza è che seguire questa Via non significa affidarsi ad un corpo stabilito di credenze, atteggiamenti e azioni. La fede cristiana è fiducia nella via anche se non sappiamo capire dove essa conduce. La fede cristiana è la volontà di abbandonare la sicurezza di modelli stabiliti per affrontare nuove provocazioni. Credenze estranee, con i loro atteggiamenti e le loro pratiche, che hanno una qualche apparenza alla verità e di virtù, sono le più importanti tra queste provocazioni» (J. COBB, «Il cristianesimo è una religione?», in *Concilium* 16 [1980/6] 955-971, qui 968).

¹¹⁰ Così ad esempio: «Si incontrano pertanto in Gesù Cristo le due vie, provenienti dall'alto e dal basso, che Dio aveva tracciato nell'Antico Testamento per preparare la sua venuta tra gli uomini: [...] dall'alto gli appelli sempre più vicini alla sua Parola, al suo Spirito, alla Sapienza, che discendono nel nostro mondo; dal basso, i lineamenti sempre più precisi di un Messia, re di giustizia e di pace, di un umile servo sofferente, di un misterioso figlio d'uomo, che risalgono e fanno risalire con lui l'umanità verso Dio» (*Bibbia e Cristologia*, EV/9, 1321).

¹¹¹ Cf., tra l'altro, GS n. 22 EV/1 1385-1390 e *Redemptoris missio*, n. 6 EV/12, 564.

¹¹² «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» (*Redemptoris missio*, 55 EV/12, 656).

tutte le religioni incontro a Dio, cioè verso quell' *Ulteriorità* che viene incontro alla quotidianità, verso la *Trascendenza* che si è messa in cammino verso l'immanenza.

13.8. Lo Spirito del Risorto nell'autosuperamento dei limiti delle religioni

Questa prospettiva presuppone inoltre il riconoscimento da parte di ogni religione dei propri limiti strutturali. **Ogni religione ha a che fare con Colui che non è mai completamente disponibile ad essa. È l'Aconcettuale**, ma non per questo è l'irreale. Il regno di Dio deve essere pertanto riconosciuto come punto di arrivo che richiede la continua purificazione di ogni comunità religiosa, inclusa la Chiesa cattolica istituzionale, nello sforzo di essere popolo di Dio *tra* gli uomini e *per* gli uomini¹¹³. Non un popolo accanto agli altri, ma **una comunità di popoli** e pertanto un unico popolo, che, pur nella memoria e nella celebrazione della presenza di Dio, cammina sempre incontro a Lui. Ciò consente alla fede cristiana di restare fedele alla sua identità, ma anche di prendere sul serio, secondo il metodo insegnato dalla dichiarazione conciliare *Nostra aetate*¹¹⁴, la ricchezza e la profondità del patrimonio delle altre religioni¹¹⁵. Comporta, al contempo, che **tutte le religioni accettino la sfida a superare se stesse, con uno sforzo sempre ulteriore di andare incontro al Mistero, del quale non potranno mai esaurire, né catturare la presenza.** È un'idea che ci sembra tra le più interessanti e che certamente appare più promettente delle classificazioni o dei tatticismi, con i quali si appesantisce sovente il problema del rapporto tra le differenti religioni.

È un'idea che si troviamo nel **teologo evangelico Paul Tillich**, che aveva opportunamente impostato il problema della religione come dimensione fondamentale della realtà umana, riuscendo così a coglierne contemporaneamente valore ed ambiguità. Egli annotava che, al pari dell'ambiguità umana, anche quella religiosa richiede un continuo autosuperamento, in nome di un'incessante apertura alla fede. Vale per il cristianesimo ciò che deve valere per ogni religione: essere «prima di tutto una mano aperta, per ricevere un dono, e solo secondariamente una mano attiva per distribuire doni»¹¹⁶. Da questa concezione generale, che include alcune interessanti enunciazioni di principi teologici¹¹⁷, a noi sembra che si possa effettivamente arrivare a un **avvicinamento delle religioni sul comune terreno della loro dipendenza dall'Assoluto e nella loro ininterrotta confessione di insufficienza rispetto ad esso.**

La proposta non contraddice, ma conferma quanto, in ambito cattolico, è venuto maturando, pur con le limitazioni che vedremo da parte della sua componente magisteriale. Ne costituisce certamente uno sviluppo, che dà un valore non metaforico, ma reale alla dottrina dei *semina Verbi*. **Le sementi del Verbo non sono solo frammenti di infiorescenze, disseminate a caso nel mondo e nella storia dell'uomo, ma sono**

¹¹³ Cf., a questo proposito, G. MAZZILLO, «Solo la chiesa che dialoga testimonia credibilmente l'amore», in *CredereOggi* 20 (2000) 69-82.

¹¹⁴ Cf. il già citato n. 2, che evidenzia gli aspetti positivi delle grandi religioni mondiali.

¹¹⁵ Cf. la parte III del già citato documento della Commissione Teologica Internazionale e le conclusioni alle quali perveniva già precedentemente Dupuis, che in un intervento precedente al suo libro *Verso una teologia del pluralismo religioso*, cit., sviluppava la sua analisi interrogandosi sull'universalità di Gesù Cristo e del Regno di Dio, per arrivare, in un terzo passaggio, all'universalità della chiesa. Cf. J. DUPUIS, «Universalità del Cristianesimo. Gesù Cristo, il Regno di Dio e la Chiesa», in M. FARRUGIA (a cura di), *Universalità del cristianesimo*. In dialogo con Jacques Dupuis, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 19-57. Cf. anche J. DUPUIS, «L'universalità del cristianesimo di fronte alle religioni», in *Synaxis* 12 (1994) 133-165.

¹¹⁶ Paul Tillich (1886-1965) è uno dei più noti teologi protestanti. Di questo *Teologo di frontiera*, come egli indicava se stesso, è particolarmente interessante il metodo cosiddetto *della correlazione* (cf. R. MARLÉ, «Tillich Paul», in P. POUPARD [diretto da], *Grande dizionario delle religioni*, cit., 2141-2142).

¹¹⁷ Appare di grande interesse la sintesi del pensiero di Tillich, a questo riguardo, qui riprodotta: 1) Tutte le religioni contengono «forze di rivelazione e di salvezza»; 2) l'uomo le può ricevere solo nelle effettive condizioni di limitatezza in cui versa, dovute alla sua natura, cultura e storia; 3) ogni rivelazione contiene spazio sufficiente per una critica che può muovere da diverse angolazioni, ma che tende alla purificazione della religione stessa (questa critica può essere di natura mistica, profetica o secolare); 4) la storia delle religioni può contenere un avvenimento centrale, partendo dal quale si rende possibile una «teologia universale» (Cf. J. VIDAL, «Tillich e Eliade», in *Grande dizionario ...*, cit., 2143-2146).

riferimenti autentici e legami profondi al Verbo incarnato, crocifisso e risorto. Il legame misterioso e reale al mistero pasquale di Cristo è lievito che fa fermentare l'esperienza religiosa, fino a produrre in essa dinamismi di salvezza, senza tuttavia garantirla dall'ambiguità umana, che, per la libertà umana e le difficoltà in cui l'uomo versa, resta sempre in agguato e spesso si mescola ad essi. Lo Spirito di Dio continua però ad agire, in quanto Spirito del Risorto che rinnova la faccia della terra e trascina in avanti la storia umana, perché l'esperienza religiosa possa rigenerarsi e purificarsi dal suo interno. Tale ulteriore dinamismo è da considerarsi, come abbiamo visto, vera e propria forza profetica ed è presente dovunque l'uomo non gli frapponga ostacoli. Si ritrova laddove la religione non è tanto inquinata né da forze involutive individuali, né da forme di potere sociale di varia natura, da sembrare bloccata, almeno momentaneamente. Diciamo «almeno momentaneamente», perché lo Spirito Santo prima o dopo troverà le vie idonee al cambiamento, perché essa vada nella direzione giusta.

Come abbiamo già annotato precedentemente, è di importanza fondamentale il riferimento al continuo autocontrollo critico di ogni religione, anche perché esso è stato solitamente trascurato nel dialogo dai teologi delle religioni. Costoro si sono infatti per lo più dedicati alla ricerca delle convergenze, del dialogo e delle sue giustificazioni, fino alla proposta di forme di pluralismo apparse discutibili. Riteniamo, invece, che il dialogo e la ricerca delle convergenze possono essere efficaci solo se passano attraverso questa via, che può essere ammessa e tentata in tutte le religioni, perché metodologicamente non parte dalla supposta superiorità dell'una sull'altra, ma dall'idea che sono sempre possibili i travisamenti umani del loro Referente supremo in quanto Realtà ultima e determinante qualsiasi esperienza religiosa. Con il richiamo a tale Realtà ultima, senza la quale la religione non esiste, le religioni hanno la possibilità di rinnovarsi e di confrontarsi, di convertirsi al Mistero che li genera e di avvicinarsi le une alle altre. Su questa strada ci sembra che si apra uno spazio reale anche per cogliere che cosa l'Ulteriore dica attraverso il rimando delle religioni alla loro ulteriorità: che cosa dica per le religioni, per il mondo e per il futuro degli uomini, anche - ove fosse necessario - superando le strutture religiose e gli schemi mentali degli uomini religiosi.

Secondo l'impostazione che proponiamo, la ricerca di qualcosa di fondamentale, grazie a cui si rende possibile una qualche forma di «teologia universale», non sarà come cercare l'araba fenice, perché avrà già un nome: l'insufficienza strutturale di ogni religione ad esprimere compiutamente e adeguatamente l'Inesprimibile e a realizzare la ricchezza dell'Incontenibile. Il confronto con l'inesprimibile ed incontenibile Realtà ultima può effettivamente rendere più umili e più aperti verso gli altri, ma può anche aiutare noi cristiani a considerare Cristo realmente e in tutti i sensi come la Via, che, restando tale anche per la Chiesa, esige che essa si rinnovi e si converta continuamente. La riscoperta dello stato viale del popolo di Dio rende ancora più plausibile la religione come pellegrinaggio e rende più praticabile il dialogo interreligioso.

L'esperienza religiosa come pellegrinaggio comporta inoltre il sentirsi attratti da Dio e andargli incontro. Ciò appare in un'immagine archetipa della religione e della fede rappresentata da Abramo, non per nulla referente primordiale del monoteismo occidentale (ebraismo - cristianesimo - islamismo). Il cambiamento di luogo al quale egli è chiamato, non è che un simbolo e un'esperienza ancestrale di questo moto che va incontro all'invisibile. Talora è sostituito dal moto interiore. Si pensi alle molte forme di misticismo con cui si presenta la maggior parte delle religioni, dall'induismo al buddhismo, dalle religioni ancestrali al misticismo sufista del mondo islamico. Del resto, la riscoperta della religione come pellegrinaggio, e pertanto come continuo confronto con l'Impossibile, ci sembra una proposta valida anche perché ci consente di recuperare l'origine trascendente delle forme attraverso le quali lo Spirito Santo agisce e parla nel cuore degli uomini e nelle culture dei popoli, ma anche di salvaguardarne l'autenticità che può essere compromessa o deteriorata dall'immane intervento dell'uomo¹¹⁸.

¹¹⁸ Su questo punto si pensi al fatto che una reale forma di profezia è possibile, secondo la tradizione cristiana, anche tra i pagani. Sotto questa accezione qualcuno parla anche di *ispirazione* e di *rivelazione*. A nostro avviso sarebbe preferibile mettere questi due termini tra le virgolette, per evitare il pericolo di essere fraintesi. *Ispirazione* e *rivelazione* sono ormai per noi cattolici termini "tecnici": indicano la forma di

13.9 La dichiarazione *Dominus Iesus*

Restano da fare alcuni doverosi riferimenti ad alcune precisazioni magisteriali, recenti in materia di pluralismo e dialogo interreligioso. Al pari di alcuni documenti precedenti già citati, le precisazioni ultime sembrano essere state dettate dalla preoccupazione di vedere relativizzata da parte di alcuni teologi la religione cristiana. Questa è sembrata essere posta sullo stesso piano delle altre religioni, con la conseguenza di vanificare così la rivelazione storica della quale essa è portatrice e di compromettere la necessità dell'annuncio del Vangelo di Cristo. Uno dei documenti è una *dichiarazione* della Congregazione della Dottrina e si intitola *Dominus Iesus*, l'altro è la *notificazione*, da parte della stessa Congregazione, sul libro più volte citato di Dupuis *Verso una teologia cristiana sul pluralismo religioso*. La notificazione, sottoscritta dallo stesso teologo, precisa il senso di alcune sue affermazioni e gli fa obbligo di riportare la stessa ad ogni nuova edizione del libro in oggetto.

La dichiarazione¹¹⁹ precisa nell'introduzione la sua finalità nei termini di un richiamo «ai Vescovi, ai teologi e a tutti i fedeli cattolici» di «alcuni contenuti dottrinali imprescindibili, che possano aiutare la riflessione teologica a maturare soluzioni conformi al dato di fede e rispondenti alle urgenze culturali contemporanee»¹²⁰. La Congregazione appare immediatamente preoccupata del fatto che l'annuncio missionario sia «oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico». Sono quelle che «intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (o di principio). Ravvisa in questa impostazione la volontà di un superamento di una serie di verità così riassunte:

«il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura della fede cristiana rispetto alla credenza nelle altre religioni, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l'unità personale tra il Verbo eterno e Gesù di Nazareth, l'unità dell'economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo, l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo, la mediazione salvifica universale della Chiesa, l'inesorabilità, pur nella distinzione, tra il Regno di Dio, Regno di Cristo e la Chiesa, la sussistenza nella Chiesa cattolica dell'unica Chiesa di Cristo»¹²¹.

La dichiarazione espone di conseguenza i suoi contenuti in riferimento a tali affermazioni. Tratta nel *I capitolo* della «pienezza e definitività della rivelazione di Gesù Cristo», sebbene con l'avvertenza della trascendenza ed inesauribilità del «mistero divino in se stesso»¹²². Il documento precisa nel *II capitolo* il

comunicazione storica di Dio nel giudaismo-cristianesimo. Adoperarli senza cautela può effettivamente ingenerare qualche confusione. Ne è consapevole anche Dupuis, cui sono state chieste precisazioni a riguardo. Egli aveva formulato una sua posizione sulla rivelazione nelle altre religioni in questi termini: «La nostra proposta è così riassumibile: la personale esperienza dello Spirito dei veggenti, in quanto costituisce, per provvidenza divina, un'apertura personale di Dio alle nazioni, e in quanto è stata documentata in maniera autentica nelle loro sacre scritture, è una parola personale che Dio rivolge ad esse tramite intermediari di sua scelta. Questa parola può essere chiamata, in un senso reale, "una parola ispirata da Dio", a patto che non si dia un'interpretazione troppo rigorosa del concetto e che si tenga sufficientemente conto dell'influsso cosmico dello Spirito Santo» (J. DUPUIS, *Verso una teologia...*, cit., 335).

¹¹⁹ La dichiarazione «*Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa», è stata resa nota nel settembre 2000, reca la data del 6 agosto 2000.

¹²⁰ *Ivi*, n. 3.

¹²¹ *Ivi*, n. 4. Nello stesso numero si riporta un elenco di «presupposti, di natura sia filosofica, sia teologica, che ostacolano l'intelligenza e l'accoglienza della verità rivelata. Se ne possono segnalare alcuni: la convinzione della inafferrabilità e inesprimibilità della verità divina, nemmeno da parte della rivelazione cristiana; l'atteggiamento relativistico nei confronti della verità, per cui ciò che è vero per alcuni non lo sarebbe per altri; la contrapposizione radicale che si pone tra mentalità logica occidentale e mentalità simbolica orientale; il soggettivismo di chi, considerando la ragione come unica fonte di conoscenza, diventa "incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere" la difficoltà a comprendere e ad accogliere la presenza di eventi definitivi ed escatologici nella storia; lo svuotamento metafisico dell'evento dell'incarnazione storica del Logos eterno, ridotto a mero apparire di Dio nella storia; l'eclettismo di chi, nella ricerca teologica, assume idee derivate da differenti contesti filosofici e religiosi, senza badare né alla loro coerenza e connessione sistematica, né alla loro compatibilità con la verità cristiana; la tendenza, infine, a leggere e interpretare la Sacra Scrittura fuori dalla Tradizione e dal Magistero della Chiesa».

¹²² «Pertanto, le parole, le opere e l'intero evento storico di Gesù, pur essendo limitati in quanto realtà umane, tuttavia, hanno come soggetto la Persona divina del Verbo incarnato, "vero Dio e vero uomo", e perciò portano in sé la definitività e la completezza della rivelazione delle vie salvifiche di Dio, anche se la profondità del mistero divino in se stesso rimane trascendente

ruolo dei soggetti divini quali «il Logos incarnato e lo Spirito Santo nell'opera di salvezza». Del primo ribadisce la totale identità con Gesù di Nazaret, ricusando l'idea che, in quanto figura storica, questi sia solo «uno dei tanti volti che il Logos avrebbe assunto nel corso del tempo, per comunicare salvificamente con l'umanità»¹²³. Respinge pertanto anche l'ipotesi che l'azione del Verbo sia più estesa di quella di Gesù, affermando:

«Pertanto non è compatibile con la dottrina della Chiesa la teoria che attribuisce un'attività salvifica al Logos come tale nella sua divinità, che si eserciterebbe "oltre" e "al di là" dell'umanità di Cristo, anche dopo l'incarnazione»¹²⁴.

Insieme con la dottrina che «Gesù Cristo è il mediatore e il redentore universale»¹²⁵ la Congregazione ribadisce anche

«il legame tra il mistero salvifico del Verbo incarnato e quello dello Spirito, che non fa che attuare l'influsso salvifico del Figlio fatto uomo nella vita di tutti gli uomini, chiamati da Dio ad un'unica mèta, sia che abbiano preceduto storicamente il Verbo fatto uomo, sia che vivano dopo la sua venuta nella storia: di tutti loro è animatore lo Spirito del Padre, che il Figlio dell'uomo dona liberalmente (cf. Gv 3,34)»¹²⁶.

In questo contesto riporta quanto da noi già evidenziato a proposito della partecipazione di tutti all'unico mistero di Cristo, in forza del suo Spirito, che «opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni».

Il *III capitolo* della dichiarazione è dedicato all'«unicità e universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo», con una presa di posizione contro le cautele con le quali termini come «unicità», «universalità», «assolutezza» sono oggi utilizzati da alcuni teologi, allo scopo di evitare l'impressione di «enfasi eccessiva circa il significato e il valore dell'evento salvifico di Gesù Cristo nei confronti delle altre religioni»¹²⁷. A fronte di ciò si precisa che

«in realtà, questo linguaggio esprime semplicemente la fedeltà al dato rivelato, dal momento che costituisce uno sviluppo delle fonti stesse della fede»¹²⁸.

I *capitoli IV* e *il V* sono dedicati rispettivamente all'«unicità e unità della Chiesa» e al rapporto tra «chiesa, regno di Dio e regno di Cristo». Nel *IV* si riprende in genere la dottrina del Vaticano sulla natura della Chiesa, ma si apporta anche una differenza, che è stata successivamente criticata da alcuni, in campo ecumenico, relativamente alle «chiese in senso proprio» («che hanno conservato l'episcopato valido») e le «le comunità ecclesiali» (che ne sono prive)¹²⁹. Nel *V* si ribadisce «l'intima connessione tra Cristo, il Regno e la Chiesa» e la loro distinzione, ripetendo il rifiuto, che era già nella *Redemptoris Missio*, di espressioni quali quelle «“regnocentriche”, le quali danno risalto all'immagine di una Chiesa che non pensa a se stessa, ma è tutta occupata a testimoniare e a servire il Regno»¹³⁰.

L'*ultimo capitolo* porta il titolo «La Chiesa e le religioni in rapporto alla salvezza», ribadisce la necessità della Chiesa per la salvezza, ma anche la volontà salvifica universale di Dio. Rispetto agli appartenenti alle altre religioni, la Congregazione afferma che siamo in presenza di una grazia che

e *inesauribile*. La verità su Dio non viene abolita o ridotta perché è detta in linguaggio umano. Essa, invece, resta unica, piena e completa perché chi parla e agisce è il Figlio di Dio incarnato» (*ivi*, N. 6. La sottolineatura è nostra).

¹²³ *Ivi*, n. 9.

¹²⁴ *Ivi*, n. 10.

¹²⁵ *Ivi*, n. 11.

¹²⁶ *Ivi*, n. 12.

¹²⁷ *Ivi*, n. 15.

¹²⁸ *Ivi*.

¹²⁹ *Ivi*, 17.

¹³⁰ *Ivi*, 19.

«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»¹³¹.

In realtà sembrerebbe un arretramento rispetto allo stesso Vaticano II e al *votum implicitum*, che parlavano di una qualche incorporazione, sebbene non piena, dei soggetti in gioco. Su questo punto la dichiarazione però ammette che le modalità di tale rapporto con la Chiesa non sono state ancora adeguatamente esplorate e invita alla ricerca ulteriore, dicendo che

«tale lavoro teologico va incoraggiato, perché è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei disegni salvifici di Dio e delle vie della loro realizzazione»¹³².

Esso non deve tuttavia prescindere dai punti dottrinali già esposti e dal fatto che pur essendo vero che

«i seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina, è pure certo che oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici»¹³³.

Che cosa dire allora del dialogo e della base di partenza comune che la sua pratica comporta? La risposta è che essa si riferisce certamente alla dignità personale della parti, ma non ai contenuti¹³⁴.

Il testo non contiene novità dottrinali di rilievo. Ribadisce il dettato conciliare e le acquisizioni dei documenti precedenti. Tralascia, come del resto fanno anche gli altri testi più recenti, la dottrina del *votum implicitum ecclesiae*¹³⁵, pur invitando i teologi ad esplorare oltre le modalità con le quali Dio si fa presente nella vita degli appartenenti alle altre religioni e, dunque indirettamente anche le vie attraverso le quali essi hanno accesso alla Chiesa. Come, si sarà notato, la dichiarazione ha accentuazioni di carattere cautelativo, con un tono che a molti commentatori, tra i quali anche a qualcuno particolarmente autorevole, è sembrato eccessivamente perentorio e inadatto al dialogo¹³⁶.

13.10. La notificazione sul libro di Dupuis

La vicenda del padre Dupuis non si dipana parallelamente alla pubblicazione della *Dominus Iesus*, ma per molti aspetti si intreccia con essa. Secondo alcuni commenti, tra i quali quello dello stesso religioso, con la preoccupazione di salvaguardare la retta comprensione della dottrina, è presente nella notificazione una presa di posizione contro alcuni teologi asiatici ed altri teologi mondiali, verso i quali lo stesso gesuita si è espresso criticamente¹³⁷. I principali sono stati indicati in Tissa Balasuriya¹³⁸ Raimundo Panikkar e Aloysius

¹³¹ *Ivi*, 20.

¹³² *Ivi*, 21.

¹³³ *Ivi*, 22.

¹³⁴ *Ivi*. Il testo dice esattamente: «La parità, che è presupposto del dialogo, si riferisce alla pari dignità personale delle parti, non ai contenuti dottrinali né tanto meno a Gesù Cristo, che è Dio stesso fatto Uomo, in confronto con i fondatori delle altre religioni. La Chiesa infatti, guidata dalla carità e dal rispetto della libertà».

¹³⁵ Solo in una nota, la 82, si fa un accenno alla «Lettera del Sant'Offizio all'Arcivescovo di Boston: Denz., nn. 3866-3872».

¹³⁶ Ha parlato di un linguaggio "infelice ed equivoco" e di tono "escludente" il Card. Walter Kasper, oggi segretario del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, nell'intervista al settimanale cattolico austriaco *Die Furche* (n. 5/01): cf. *Adista*/DOC-1057 n. 26/02/2001. Il card. Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione che ha prodotto la dichiarazione, si è espresso a sua volta nel quotidiano tedesco *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (22/12/2000) in un articolo intitolato «La grande idea divina della Chiesa non è un'illusione», prendendo, tra l'altro, posizioni contro l'opinione di Kasper sul centralismo romano (traduzione reperibile in *Adista* [29/01/2001] n. 8). Inoltre l'articolo, a lui attribuito, che accompagnava in *l'Osservatore romano* (del 26-27 febbraio 2001) la notificazione sottoscritta da Dupuis, precisava che la natura dottrinale della dichiarazione e della notificazione giustificava il tono adottato.

¹³⁷ Cf. *Adista* 35 (10 marzo 2001) pag. 4.

¹³⁸ L'autore è dello Sri Lanka, era stato scomunicato per alcune sue tesi sul peccato originale e la figura di Maria nel 1997, ma fu riabilitato nell'anno successivo, al seguito delle precisazioni fornite sul suo pensiero e della sottoscrizione di una specifica professione di fede.

Pieris, nelle cui opere si propone un'interpretazione più avanzata sul rapporto tra la salvezza di Cristo, il carattere "rivelativo" di alcune Scritture di altre religioni e il possibile significato salvifico di esse. Ad ogni modo, il confronto tra le opinioni di Dupuis e la Congregazione per la Dottrina della Fede si è concluso con un'apposita *Notificazione*, datata 24 gennaio 2001, accettata e sottoscritta dal teologo gesuita¹³⁹. In essa sono ripresi i punti principali della *dominus Iesus*, si riconosce volontà del teologo «di rimanere fedele alla dottrina della Chiesa e all'insegnamento del Magistero», ma si parte anche dalla constatazione

«che nel libro sono contenute notevoli ambiguità e difficoltà su punti dottrinali di rilevante portata, che possono condurre il lettore a opinioni erronee o pericolose. Tali punti concernono l'interpretazione della mediazione salvifica unica e universale di Cristo, l'unicità e pienezza della rivelazione di Cristo, l'azione salvifica universale dello Spirito Santo, l'ordinazione di tutti gli uomini alla Chiesa, il valore e il significato della funzione salvifica delle religioni»¹⁴⁰.

Da qui la decisione della Congregazione di offrire al lettore cattolico alcune precisazioni ritenute necessarie. In primo luogo la verità che

«Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e risorto, è l'unico e universale mediatore della salvezza di tutta l'umanità [...] Gesù di Nazareth, Figlio di Maria e unico Salvatore del mondo, è il Figlio e il Verbo del Padre».

Pertanto

«è contrario alla fede cattolica non soltanto affermare una separazione tra il Verbo e Gesù o una separazione tra l'azione salvifica del Verbo e quella di Gesù, ma anche sostenere la tesi di un'azione salvifica del Verbo come tale nella sua divinità, indipendente dall'umanità del Verbo incarnato».

Si precisa ancora che «deve essere fermamente creduto che Gesù Cristo è il mediatore, il compimento e la pienezza della rivelazione». Ciò allo scopo di escludere l'idea «che la rivelazione di/in Gesù Cristo sia limitata, incompleta e imperfetta». Si ammette

«che la piena conoscenza della rivelazione divina si avrà soltanto nel giorno della venuta gloriosa del Signore, tuttavia la rivelazione storica di Gesù Cristo offre tutto ciò che è necessario per la salvezza dell'uomo e non ha bisogno di essere completata da altre religioni».

Non si esclude la dottrina dei semi di verità e di bontà nelle altre religioni come «una certa partecipazione alle verità contenute nella rivelazione di/in Gesù Cristo», ma si precisa che

«è invece opinione erronea ritenere che tali elementi di verità e di bontà, o alcuni di essi, non derivino ultimamente dalla mediazione fontale di Gesù Cristo».

Sull'azione dello Spirito Santo la notificazione afferma che

«dopo la risurrezione di Gesù Cristo è sempre lo Spirito di Cristo inviato dal Padre, che opera in modo salvifico sia nei cristiani sia nei non cristiani. È quindi contrario alla fede cattolica ritenere che l'azione salvifica dello Spirito Santo si possa estendere oltre l'unica economia salvifica universale del Verbo incarnato».

Il documento riprende l'insegnamento conciliare che «anche i seguaci delle altre religioni sono ordinati alla Chiesa e sono tutti chiamati a far parte di essa», mentre ci si esprime contro l'idea delle varie religioni del mondo «come vie complementari alla Chiesa in ordine alla salvezza».

«È dunque legittimo sostenere che lo Spirito Santo opera la salvezza nei non cristiani anche mediante quegli elementi di verità e di bontà presenti nelle varie religioni».

Invece

«non ha alcun fondamento nella teologia cattolica ritenere queste religioni, considerate come tali, vie di salvezza, anche perché in esse sono presenti lacune, insufficienze ed errori, che riguardano le verità fondamentali su Dio, l'uomo e il mondo».

¹³⁹ La pubblicazione è avvenuta su *L'Osservatore Romano* (26-27 febbraio 2001). Il testo da noi citato è ripreso da *Adista* 35 (10 marzo 2001) pp. 4-5.

¹⁴⁰ *Ivi*, «Preambolo».

Pertanto si esclude

«che i testi sacri delle altre religioni possano considerarsi complementari all'Antico Testamento, che è la preparazione immediata allo stesso evento di Cristo».

I testi sono espliciti e, come si potrà notare, non contengono nulla che noi stessi non abbiamo già indicato come patrimonio del magistero cattolico. Li condividiamo *in toto*, così come facciamo nostri gli auspici contenuti nell'articolo che accompagnava sul giornale vaticano la *Notificazione*: innanzi tutto quello di una ricerca teologica divenuta ancora più necessaria in tempi di grandi mutamenti sul piano culturale e spirituale, che «richiedono risposte e soluzioni nuove, anche audaci». Ed ancora quello di un maggior apprezzamento della ricerca al fine di «trovare nuovi sentieri e di percorrere nuove piste, avanzando proposte e suggerendo comportamenti», senza trascurare il necessario discernimento ecclesiale¹⁴¹.

Ci sembra che su questa linea si possa più agevolmente comprendere la posizione di J. Dupuis, che, pur non apparendo pericolosamente innovativa, perché dichiaratamente lontana da un problematico pluralismo teocentrico o regno-centrico, ha formulazioni che sono apparse, forse più linguisticamente che teologicamente, problematiche. Così, ad esempio, quella che afferma, con una distinzione effettivamente ostica, almeno perché finora inaudita, che in Gesù la rivelazione «raggiunge la sua pienezza qualitativa», «eppure questa rivelazione non è assoluta [...] rimane relativa»¹⁴². Così rimane ostica e pertanto ha suscitato la pretesa di chiarimenti l'altra affermazione riguardo a Cristo, che lo ritiene mediatore *unico* ma non *assoluto*.

A noi è sembrato che argomentando con questa terminologia non si distingua sufficientemente la valutazione dogmatica da quella di carattere storico-fenomenologico delle religioni e ciò crea qualche allarmismo¹⁴³. È pur vero che questi due piani non sono del tutto separabili nel cristianesimo, ma proprio questo fatto rende la matassa più aggrovigliata e richiede una maggiore precisione.

Nel caso infatti del «Verbo incarnato» non possiamo limitarci a considerare un momento singolo e puntuale della sua «vicenda» e ricondurre la non assolutezza al fatto che Cristo era realmente uomo. È vero che al tempo in cui viveva in Palestina, Gesù aveva una coscienza umana e pertanto «limitata» (negarlo

¹⁴¹ Il brano completo recita: «la Chiesa non può non lodare il prezioso lavoro dei teologi che, di fronte alla sfida del pluralismo religioso e di fronte alle nuove domande poste dal dialogo interreligioso, cercano con creatività, sensibilità e fedeltà alla tradizione biblica e magisteriale, di trovare nuovi sentieri e di percorrere nuove piste, avanzando proposte e suggerendo comportamenti, che necessariamente esigono un accurato discernimento ecclesiale. Il prezioso bene della libertà e della creatività teologica non può non includere anche la disponibilità all'accoglienza della verità della rivelazione cristiana, trasmessa e interpretata dalla Chiesa sotto l'autorità del magistero e accolta con fede. La funzione del magistero, infatti, non è un qualcosa di estrinseco alla verità cristiana e alla fede, ma un elemento costitutivo della stessa missione profetica della Chiesa» (*L'Osservatore Romano* [26-27 febbraio 2001]). Il testo da noi citato è ripreso da *Adista* 35 [10 marzo 2001] pp. 5-6.

¹⁴² J. DUPUIS, *verso una teologia...*, cit., 337-338.

¹⁴³ Abbiamo trovato conferma sull'utilità di mantenere ben distinti i piani della ricerca in alcune indicazioni di K. Rahner. Indagando in che mondo fosse da intendere il rapporto di Gesù Cristo con le altre religioni, il teologo scrive: «Sottolineiamo anzitutto che qui si tratta di una riflessione dogmatica e non di una riflessione attinente la storia o la fenomenologia della religione. Il teologo dogmatico cristiano in questa questione non può sostituire lo storico delle religioni, che lavora aposteriormente, già per il fatto che le sue specifiche e vincolanti fonti di fede, nel loro divenire all'interno dell'Antico e del Nuovo Testamento e persino nelle dichiarazioni del magistero ecclesiastico basate su di quelli (con la parziale eccezione della Dichiarazione del Vaticano II sulle religioni non cristiane), sono sorte senza un contatto diretto con la stragrande maggioranza delle religioni non cristiane e perciò non hanno elaborato in alcun modo il materiale storico-religioso che viene in taglio nella nostra questione. A ciò si aggiunge che tutte queste fonti, nella misura in cui si occupano da lontano e in genere delle religioni non cristiane, per motivi comprensibili lo fanno in maniera difensiva e apologetica e quindi nel complesso sono assai poco utilizzabili per la nostra questione. Di conseguenza le riflessioni presentate qui da un dogmatico sono aprioriche nei confronti del compito dello storico delle religioni che - nel limite del possibile - intende scoprire a posteriori Cristo nelle religioni non cristiane, e per costui possono solo essere qualcosa come un'indicazione provvisoria che forse può guidare e acuire il suo sguardo in ordine a un compito che il dogmatico non gli toglie di mano» (K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., 401; cf. anche *ivi*, 411ss.).

sarebbe ricadere nel docetismo), tuttavia da un punto di vista dogmatico complessivo la sua «vicenda» non è da ricercare solo nella sua vita palestinese. Essendo egli «in principio» il Verbo, che «era presso Dio» e che «era Dio» ed essendo nella sua vicenda storica ed umana il Risorto, la sua rivelazione e, a maggior ragione, la sua mediazione salvifica, sono da considerare nella totalità del mistero cristologico. Il Cristo della fede, insomma, che certamente non è separabile dal Gesù storico, è in ogni caso un referente qualitativamente più complessivo e teologicamente più esaustivo del secondo. Ciò che cosa comporta? Comporta che ciò che i cristiani affermano, più che pretesa di assolutezza sulle altre religioni¹⁴⁴, è la conseguenza delle interpretazioni relative alla figura stessa di Cristo come figura salvifica complessiva e difficile da tematizzare, per indicare la quale ci sembra tuttavia piuttosto problematica la doppia locuzione di rivelatore e salvatore «unico» e di rivelatore e salvatore «assoluto».

In ogni caso, al di là del merito della questione, l'insegnamento che se ne può ricavare è che l'uso dei termini più adeguati in teologia dogmatica è un lavoro impervio. Spesso proprio questa è avanzata attraverso correzioni e purificazioni di terminologie non di rado adoperate in forme contraddittorie e polivalenti. Si pensi a termini quali «persona» e «natura» nell'approfondimento del dogma cristologico. Nel caso in oggetto, la reazione provocata sulla coppia concettuale unico/assoluto, forse dimostra che tale coppia è inutilizzabile. Probabilmente per una ragione culturale, più che teologica¹⁴⁵. Nel pensiero occidentale l'*Assoluto* è stato infatti spesso sinonimo più del *Divino*, in quanto Totalità (si pensi all'uso che ne ha fatto l'idealismo), che di *ab-solutus* come non relativo, né contingente. Asserire una rivelazione di Cristo «non assoluta» può risuonare alle orecchie di alcuni come una rivelazione in cui Cristo non appare più come Dio, quando invece, il non assoluto potrebbe essere anche rapportato al relativo e quindi può significare *non esclusivo* o *non escludente*. Lo stesso discorso ovviamente vale per la salvezza, strutturalmente collegata alla rivelazione.

¹⁴⁴ Nel sua appassionata ricerca di dialogo con le altre religioni, Dupuis ha, tra l'altro, frasi come queste, che possono prestare il fianco ai suoi accusatori: «La prima cosa da dire è che è necessario smettere di parlare di "pretese assolute" del cristianesimo a proposito di Gesù Cristo. Tillich aveva ragione di protestare contro l'autoassolutizzazione delle religioni, cristianesimo incluso. La ragione è semplice, ed è già stata citata: "assoluto" è un attributo dell'Ultimamente Reale; soltanto l'Assoluto è assolutamente. Una volta eliminate le improprietà linguistiche, rimane tuttavia la pretesa cristiana riguardo a Gesù Cristo così come viene tradizionalmente intesa: la fede in Gesù Cristo non consiste semplicemente nell'aver fiducia che egli è la via della salvezza "per me"; consiste nel credere che in lui e per mezzo di lui trovano la loro salvezza il mondo e l'umanità. Nulla meno di questo è sufficiente a rendere giustizia alle massicce affermazioni del Nuovo Testamento. Ma è qui che appare necessaria, nell'attuale contesto pluralistico e, non ultimo, in vista del dialogo interreligioso, una nuova ermeneutica del Nuovo Testamento» (*Ivi*, 395-396).

¹⁴⁵ Sulle implicanze filosofiche e culturali più generali nell'utilizzo di concetti che sono stati espressione di un «classicismo» di pensiero eurocentrico, che però deve oggi fare i conti con una concezione, che evitando il relativismo, recuperi il valore «trans-culturale» di elementi di verità, di santità e - aggiungiamo di profezia -, presenti anche altrove, cf. S. MURATORE, «Il superamento del classicismo e del relativismo quale presupposto e epistemologico del dialogo interreligioso», in M. FARRUGIA (a cura di), *Universalità del cristianesimo*. In dialogo con Jacques Dupuis, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 141-148. L'autore scrive tra l'altro: «Il presupposto di questo esercizio veramente ecumenico dell'intellettualità teologica è la convinzione che nel cristianesimo, come pure nelle altre tradizioni culturali e religiose, siano presenti e operanti elementi trans-culturali, tali cioè da poter essere ritrovati o trasposti in ogni cultura e in ogni tradizione, a garanzia di uno sviluppo autentico dell'uomo. Se infatti non si vuole leggere l'intero processo storico umano in termini di forza, vale a dire, in termini di selezione e sopravvivenza del più forte, c'è necessità di fare appello al valore-verità e, più in generale, a un orizzonte interpretativo di trascendenza, che consenta di leggere in maniera unitaria la storia degli uomini. Il pericolo insito nel superamento del classicismo è, infatti, quello relativistico e sincretistico. Se però è possibile individuare quadri di riferimento interpretativi che non siano, nella loro globalità, le stesse culture e tradizioni, allora diventa possibile pro-spettare un dialogo che non si riduce a un puro gioco di forza (una cristianizzazione o una islamizzazione imposta, magari in maniera subdola), ma promuova un generalizzato processo di crescita e di trasformazione di tutte le tradizioni culturali, orientato verso il perseguimento di obiettivi comuni, ampiamente condivisi. Questo imparare a co-evolvere verso obiettivi condivisi è quanto mai urgente per evitare non solo che l'incontro tra gli universi religiosi dell'umanità si trasformi in dura contrapposizione, ma che le tendenze classiciste dei saperi scientifici e tecnologici non sortiscano effetti dirompenti nei confronti delle stesse culture tradizionali» (*ivi* 145).

Che cosa resta allora da dire? A noi sembra che si possa ripartire dall'inclusivismo salvifico, ma da un inclusivismo di tipo particolare. Il modello da noi proposto è quello di Cristo come Via di autosuperamento di ogni religione. Non ci sembra un modello fagocitante che tutto contiene e tutto digerisce. È vero che gli appartenenti alle altre religioni non amano essere considerati parte del nostro "sistema" teologico e quindi semplicemente come «i non cristiani». Per questa ragione non ha avuto buona accoglienza l'espressione che, a partire da Rahner, era stata adoperata riguardo ai credenti delle altre religioni (e al limite anche riguardo a quanti non hanno alcuna religione di riferimento) come di «cristiani anonimi»¹⁴⁶.

Qui però affermiamo qualcosa di diverso. Insistiamo sul fatto che anche i cristiani non sono cristiani abbastanza se non nella misura in cui sono fedeli allo Spirito Santo. Solo così sono fedeli anche a Cristo, che vive in loro come richiamo continuo a superarsi nella conversione personale e nella conversione delle strutture religiose, perché Egli è Colui che continuamente li precede. La prospettiva è allora teologica e ricorre a un modello concettuale che, se proprio bisogna chiamare in qualche modo, si potrebbe indicare "esplicitante", perché rivela a noi cristiani il valore della religione e quello della fede altrui.

Vogliamo dire che appartiene alla rivelazione cristiana non solo il fatto che essa provenga dall'Assoluto (e quindi sia un' *autorivelazione*), ma anche l'affermazione della presenza di Dio e la dichiarazione di un manifestarsi di Lui (vale a dire di una "rivelazione" non in senso tecnico, ma analogico) anche altrove. In che modo ciò si pone al di là dell'inclusivismo tradizionale? Nella misura in cui si è disposti a cogliere l'azione del Dio unitrinitario anche negli altri popoli e negli altri uomini, senza considerarlo monopolio della propria fede. Ciò non significa menomare la propria fede. Significa, al contrario, riconoscere l'assolutezza di Dio e in definitiva la sua onnipotenza, perché solo una fede più grande può coglierne la presenza e l'azione al di là del proprio orizzonte, fosse anche un orizzonte già consolidato e ritenuto finora l'unico esistente. Anche questa, soprattutto questa, è una delle prospettive sulle quali il dialogo interreligioso, oltre che un futuro ha ancora un cammino da fare.

In questo cammino alcuni punti ci sembrano ormai acquisiti e li riteniamo irreversibili anche per l'autocoscienza della Chiesa cattolica. Sono quelli che, tenendo presenti le precisazioni magisteriale già esaminate, si possono ricondurre ad alcune affermazioni minimali, come le seguenti:

- 1) Dio può salvare chiunque anche al di fuori della Chiesa istituzionale e senza battesimo;
- 2) Ciò avviene, grazie all'opera dello Spirito Santo in quanto Spirito del Padre e del Risorto, attraverso l'inserimento reale, anche se misterioso, nel mistero pasquale di Cristo;
- 3) per tutti gli uomini e per ogni uomo c'è la possibilità di rispondere positivamente alla voce della propria coscienza e agli impulsi positivi provenienti dalle religioni con i quali lo Spirito di Dio parla ad ogni uomo.

Dati per irrinunciabili questi tre punti, consideriamo ora un fatto non sempre evidenziato: perché essi si realizzino e quindi ci sia realmente la salvezza, occorrono alcune condizioni inscindibilmente concatenate con alcuni elementi fondamentali che qui entrano in gioco.

La prima concatenazione è tra *salvezza e fede*. Nessuno può salvarsi senza la fede. Ciò significa che se anche fuori della Chiesa istituzionale qualcuno può salvarsi, deve avere la fede. Ne deriva che anche attraverso la propria esperienza religiosa (personale e comunitaria) l'uomo può pervenire alla fede (che del resto rimane pur sempre un dono di Dio).

¹⁴⁶ L'espressione «cristianesimo anonimo» era stata adoperata da K. Rahner, ma è sempre da intendersi all'interno di quella distinzione tra piano dogmatico e piano storico-fenomenologico accennato in una nota precedente. Si trova in un saggio antecedente il Vaticano II: K. RAHNER, «Cristianesimo e religioni non cristiane», in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 533-572. Per il dibattito che ne è seguito cf. B. SESBOÜÉ, «K. Rahner et les "chrétiens anonymes"», in *Etudes* 361 (1994) 521-535.

La seconda concatenazione riguarda *la fede e la rivelazione*. Non ci può essere fede senza rivelazione. Ma se qualcuno può pervenire alla fede, ne deriva che deve entrare in contatto con qualche forma di "rivelazione" di Dio. Si tratta di "rivelazione" non esplicitata e non formalizzata, non ufficiale o storicamente riconosciuta come tale, e tuttavia *si tratta di una reale comunicazione, misteriosa e indescrivibile quanto si voglia*, che Dio però fa sulla sua volontà di salvezza, da accogliere nella fede.

La terza concatenazione riguarda *la salvezza e la Chiesa*. Non c'è salvezza al di fuori del mistero pasquale di Cristo, *sacramento primordiale e fondamentale*, discendente dall'incarnazione del Verbo, che unisce l'uomo a Dio. Se la salvezza avviene anche al di fuori della Chiesa istituzionale, ciò non significa che avvenga al di fuori della Chiesa in senso complessivo e in quanto legame tra gli uomini e tra questi e Cristo. Cristo è legato ad ogni uomo. Il suo mistero pasquale è partecipato a tutti. Il suo legame attraverso il mistero pasquale, continuazione di quello dell'incarnazione, è mediato attraverso la Chiesa (sacramenti, annuncio del vangelo, partecipazione all'umanizzazione del mondo, carità come servizio ecc.). Ma ciò significa anche che se non c'è salvezza fuori di Cristo, ogni uomo che asseconda l'azione dello Spirito Santo è anche collegato alla Chiesa: misteriosamente, certo, ma realmente; non formalmente ed esplicitamente, eppure in maniera reale.

Tutto ciò non sopprime la necessità della predicazione di Cristo e della missionarietà della Chiesa. Missione ed annuncio, tuttavia, devono aver luogo per rendere evidente ed esplicita la salvezza, annunciando la "pienezza" della rivelazione *nell'amore di Dio e nel Dio che è Amore*. Cristo ne è il realizzatore, il compimento, il testimone. La rivelazione del cuore della religione nell'amore è per fare spazio all'amore e non per condannare ed emarginare gli altri. Cogliamo proprio in questo metodo, che testimonia l'amore, l'attestazione del cammino di Dio e del cammino umano come movimenti che, tendendo all'incontro, richiamano continuamente l'amore da cui provengono e al quale sempre rimandano. L'avvenuto convegno salvifico tra l'uomo e Dio nel santuario della propria coscienza, vera e propria anima dell'esperienza religiosa, pur essendo un incontro reale, non lo esaurisce. Ne costituisce una tappa fondamentale, che può essere persino l'ultima per quanti non avranno storicamente l'occasione di pervenire alla rivelazione storica definitiva. Tuttavia il contatto con Cristo, con il suo mistero pasquale e con il suo lo Spirito, che si realizza atematicamente nell'esperienza religiosa autentica, rimanda sempre all'incontro successivo: quello della rivelazione storica di Dio. Ma di pari passo, anche l'incontro esplicito e diretto con Dio nella sua Chiesa rimanda all'incontro escatologico definitivo.