

## LA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI DALLA *NOSTRA AETATE* ALLA *DOMINUS JESUS*

### 1. Il nuovo contesto pluralista e l'esigenza di un «giudizio sulle altre religioni»:

«La questione della relazione tra le religioni va acquistando un'importanza sempre maggiore» (CTI, *Il Cristianesimo e le religioni*, n. 1).

Le religioni pongono un problema di relazione come *figure parziali del sistema culturale moderno*. Ciò implica due precisazioni importanti: (a) la questione non riguarda il rapporto tra esperienze religiose, tanto meno la verità di una religione, quanto piuttosto la pacifica convivenza di una pluralità di religioni; (b) l'importanza di chiarire il giudizio che il cristiano porta sulle altre religioni è funzionale alle esigenze di tolleranza pacifica inscritte nel sistema sociale globalizzato, che ha posto il problema.

«Il cristianesimo non si tiene fuori né può rimanere al margine di tale incontro e del conseguente dialogo tra le religioni. Se queste sono state talvolta, e possono essere ancora, fattori di divisione e di conflitto tra i popoli, è auspicabile che nel mondo attuale appaiano agli occhi di tutti come elementi di pace e di unione. Il cristianesimo deve dare il suo contributo perché questo sia possibile» (*Il Cristianesimo e le religioni*, n. 2).

«Perché tale dialogo sia fruttuoso, occorre che il cristianesimo, e in concreto la Chiesa cattolica, si impegni a precisare come valuta, dal punto di vista teologico, le religioni. Da questa valutazione dipenderà in grande misura il rapporto dei cristiani con le varie religioni e con i loro seguaci, e il conseguente dialogo che, in diverse forme, si stabilirà con esse» (*Il Cristianesimo e le religioni*, n. 3).

### 2. La risposta della TdR allo *status quaestionis* sopra delineato è giudicata in modo categorico:

«La teologia delle religioni non presenta ancora uno statuto epistemologico ben definito: è questo uno dei motivi determinanti della discussione attuale» (*Il Cristianesimo e le religioni*, n. 4).

I compiti di una TdR all'altezza della sfida attuale:

«Di fronte a tale situazione, una teologia cristiana delle religioni ha davanti a sé diversi compiti. In primo luogo il cristianesimo dovrà impegnarsi a comprendere e a valutare se stesso nel contesto di una pluralità di religioni: dovrà riflettere in concreto sulla verità e l'universalità che esso rivendica. In secondo luogo dovrà cercare il senso, la funzione e il valore proprio delle religioni nella totalità della storia della salvezza. Infine la teologia cristiana dovrà studiare ed esaminare le religioni concrete con i loro contenuti ben definiti, che dovranno essere posti a confronto con i contenuti della fede cristiana. Per questo è necessario stabilire criteri che consentano una discussione critica di tale materiale e un'ermeneutica che lo interpreti» (*Il Cristianesimo e le religioni*, n. 7).

### 3. La questione ermeneutica: qual è la logica di sviluppo dell'auto-comprensione della Chiesa nel suo Magistero? C'è un cammino verso una logica pluralista? Quali criteri emergono?

Si è tentato di classificare in vari modi le diverse posizioni teologiche di fronte a questo problema. Vediamo alcune di tali classificazioni: Cristo contro le religioni, nelle religioni, sopra le religioni, con le religioni (universo ecclesiocentrico o cristologia esclusiva; universo cristocentrico o cristologia inclusiva; universo teocentrico con cristologia normativa; universo teocentrico con cristologia non normativa). Alcuni teologi adottano la divisione tripartita – esclusivismo, inclusivismo, pluralismo – che si presenta come parallela all'altra: ecclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo. Dovendo scegliere una di queste classificazioni per condurre la nostra riflessione, seguiremo quest'ultima, pur completandola con le altre, se sarà necessario (*Il Cristianesimo e le religioni*, n. 9).

<i>Logica</i>	<i>Universo</i>	<i>Cristo</i>	<i>Spirito</i>	<i>Storia</i>	<i>Verità</i>
Esclusivista	Ecclesiocentrico	Contro le religioni	Agisce nella Chiesa e lega ad essa per grazia	Unica e centrata su una grandezza intrastorica	Unica nella forma storica (Chiesa)
Inclusivista	Cristocentrico	Nelle religioni	Dono universale di Cristo al di là dei confini della Chiesa: mette in contatto con Cristo	Unica nel suo compimento cristologico (storico ed escatologico)	Unica/storico-salvifica in Cristo
Pluralista	Teocentrico soteriocentrico	Tra le religioni (norma o possibile via)	Agisce nelle varie esperienze autonomamente, senza riferimento a Cristo, che apre anzi all'universale	Plurale e segnata da discontinuità: varie economie (unità trascendente o in un mistero al di là)	Trascendente e dispersa nelle varie forme dell'esperienza

Non è meglio problematizzare questi modelli? Aiutano veramente a comprendere il compito di una Teologia delle Religioni?

### § 1. *La svolta del Vaticano II*

Il dato pacifico, su cui tutti concordano è che il Vaticano II ha significato una svolta epocale nel rapporto della Chiesa con le religioni: passaggio dalla condanna al dialogo, dall'apologetica al confronto, dalla diffidenza alla stima, dal pessimismo all'ottimismo. Meno pacifica è la determinazione del senso e della portata di tale svolta. Prendiamo come base consensuale la sintesi dell'insegnamento del Concilio sulle religioni proposta dal documento «Dialogo e Missione» del 1984. Il numero 26:

«Questa visione ha indotto i Padri del Concilio Vaticano II ad affermare che nelle tradizioni religiose non cristiane esistono “cose vere e buone” (LG 16), “cose preziose, religiose e umane” (GS 92), “germi di contemplazione” (AG 18), “elementi di verità e di grazia” (AG 9), “semi del Verbo” (AG 11, 15), “un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini” (NA 2). Secondo esplicite indicazioni conciliari, questi valori si trovano condensati nelle grandi tradizioni religiose dell'umanità. Esse meritano perciò l'attenzione e la stima dei cristiani, e il loro patrimonio spirituale è un efficace invito al dialogo (cfr. NA 2,3; AG 11), non solo su elementi convergenti ma anche su quelli che divergono».

#### 1.1 *La logica del discorso: l'unificazione storico-salvifica del genere umano e l'ordinazione alla Chiesa*

Il testo di riferimento è *Lumen Gentium* 16 (d'ora in poi LG), da leggere nel contesto prossimo e in particolare alla luce di LG 13d:

«Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono e sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, chiamati dalla grazia di Dio alla salvezza».

#### 1.2 *Dall'anatema al dialogo: una nuova comprensione dell'«habitus» della Chiesa con le religioni*

Un notevole impulso alla revisione del rapporto della Chiesa con le religioni venne dall'introduzione dell'idea di «dialogo», proposta dall'enciclica *Ecclesiam Suam* del 6 agosto 1964 (d'ora in poi ES). Il «dialogo» indica anzitutto il nuovo modo di rapportarsi della Chiesa al mondo:

come dice il papa, l'enciclica riguarda «il problema, così detto, del dialogo (*colloquium*) tra la Chiesa e il mondo moderno» (n.3). C'è in gioco lo stesso stile di Dio che nella storia della salvezza intrattiene un amicale dialogo con gli uomini (*ES*, n.5). Questa comprensione del dialogo si estende anche alle religioni, in cui si cerca ciò che è comune sulla base dell'umano più che riconoscere un valore alle differenze:

«Non vogliamo rifiutare il nostro rispettoso riconoscimento ai valori spirituali e morali delle varie confessioni religiose non cristiane; vogliamo con esse promuovere e difendere gli ideali che possono essere comuni nel campo della libertà religiosa, della fratellanza umana, della buona cultura, della beneficenza sociale e dell'ordine civile. In ordine a questi comuni ideali un dialogo da parte nostra è possibile...» (*ES*, n.16).

Nella comprensione del Concilio il dialogo sembra più una via e un modo di annunciare oggi la verità di Cristo all'uomo adulto che non un modo di ricerca della verità in clima di reciprocità:

«Noi non possiamo evidentemente condividere queste varie espressioni religiose, né possiamo rimanere indifferenti, quasi che autorizzassero i loro fedeli a non cercare se Dio stesso abbia rivelato la forma, scevra d'ogni errore, perfetta e definitiva con cui Egli vuole essere conosciuto, amato e servito; ché anzi, per dovere di lealtà, noi dobbiamo manifestare la nostra persuasione essere unica la vera religione ed essere quella cristiana, e nutrire la speranza che tale sia riconosciuta da tutti i cercatori e adoratori di Dio» (n. 16).

Non si distanzia molto da queste prospettive il decreto sul rapporto della Chiesa con le religioni, cioè la *Nostra Aetate* (d'ora in poi NA). In NA la Chiesa intercetta le altre religioni volgendo lo sguardo «ad extra», verso il mondo. Lo stesso titolo della Dichiarazione dice che l'attenzione è al mondo contemporaneo e al ruolo delle religioni in esso. La preoccupazione è quella di mostrare come la pluralità di religioni non nuoccia all'unità fondamentale del genere umano; che realizza l'unica origine e l'unica vocazione. In questa prospettiva occorre leggere l'accento al dialogo. La sua finalità è quella di «riconoscere, conservare e far progredire i beni spirituali e morali, come pure i valori socio-culturali che si trovano presso di loro». È un dialogo sulle cose autenticamente umane che possono aprire alla pienezza di Cristo.

### 1.3 *La svolta pneumatologica della «Gaudium et Spes»: verso il riconoscimento del valore salvifico delle altre religioni?*

«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» (GS 22).

Secondo *J. Dupuis (Gesù Cristo incontro alle religioni, 220-221)*, però, la pertinenza della lettura pluralista del testo deriva dalla svolta «pneumatologica» operata nel periodo della stesura della *Gaudium et Spes*:

«Mai prima un documento ufficiale della chiesa aveva riconosciuto la presenza attiva dello Spirito nel cuore degli uomini, qualunque fosse la loro appartenenza religiosa. Lo Spirito è percepito come colui che eleva tutta l'umanità attraverso le aspirazioni religiose degli uomini e le imprese umane... Questo è l'insegnamento del Concilio; non si può negare che nella Costituzione *Gaudium et Spes* sia stata messa in rilievo la presenza attiva dello Spirito Santo nei membri delle altre tradizioni religiose».

## § 2. *La considerazione delle altre religioni nelle encicliche missionarie*

L'intuizione del Vaticano II sul processo storico-salvifico di unificazione dell'umanità, ordinata all'unico popolo di Dio, si riflette sulla comprensione della missione. La novità apportata dal

Concilio riguarda anzitutto la considerazione dei destinatari della missione. Non si tratta più di popoli immersi nelle tenebre e nell'errore, ma di uomini chiamati, attraverso i valori e gli elementi positivi contenuti nelle loro culture e tradizioni, a realizzare l'unica vocazione divina realizzatasi in Gesù Cristo. In questo contesto la Chiesa si comprende come segno e strumento, indicazione e anticipazione di ciò a cui questi popoli sono chiamati e aspirano.

L'esplicitazione di questa nuova percezione e delle sue ricadute sul discorso missionario in «*Ad Gentes*» non è ancora adeguata e completa. Restano insoluti problemi come il rapporto tra dialogo e annuncio, servizio per la crescita dei valori umani comuni e appello alla conversione, collaborazione alla crescita dei popoli nel progresso terreno ed edificazione della Chiesa. Si tratta di questioni scottanti che tormentano l'azione missionaria della Chiesa, trasformandosi in segni di una diffusa «crisi della missione». Lo sforzo di chiarificazione da parte della Chiesa trova un primo momento di svolta nel Sinodo dei vescovi del 1974, sbocciato nell'*Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI. Le intuizioni sulla teologia dell'evangelizzazione e l'appello alla missione qui contenuti saranno ripresi, in un mutato contesto epocale, nella *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II (1990).

Le due encicliche intendono arginare due possibili derive: la prima è quella della diluizione dello sforzo missionario in un'opera di promozione umana sensibile ai valori comuni del progresso umano, dello sviluppo e della liberazione dei popoli oppressi; la seconda è la dispersione dell'attività missionaria in varie forme di dialogo con culture e religioni differenti.

### 2.1 Da «*Ad Gentes*» all'«*Evangelii Nuntiandi*»: l'evangelizzazione tra annuncio e promozione umana

Il decreto «*Ad Gentes*» introduce una comprensione trinitaria che conferisce alla nozione di «missione» il valore di prospettiva unificante. Essa indica una dinamica storico-salvifica in forza della quale la vita divina è rivolta a tutti gli uomini e aperta a tutte le creature. In questa dinamica la Chiesa è totalmente coinvolta: non è la missione a scaturire dalla Chiesa, ma è questa a strutturarsi in tutto e per tutto attorno alla missione. La visione teologica e quindi trinitaria della missione porta a precisare che la Chiesa tutta è missionaria. L'azione missionaria della Chiesa si inserisce in un processo di trasformazione che unifica i popoli, orientandoli al compimento della storia nell'umanità vera del Verbo incarnato. L'interlocutore della Chiesa è ora un mondo adulto, attento a valori e aspirazioni di cui la Chiesa è «resa esperta» dal Vangelo. La Chiesa è portatrice di un messaggio condivisibile da tutti e si inserisce in un «dialogo di salvezza» iniziato e sostenuto da Dio stesso.

L'*Evangelii Nuntiandi* (d'ora in poi *EN*) si inserisce in questa linea e ne riprende le intuizioni centrali, cercando però di rilanciare la missione evangelizzatrice in tutte le sue dimensioni, mediante un ridimensionamento della tendenza a risolvere la missione nella condivisione degli sforzi di sviluppo e progresso umani, a scapito dell'annuncio. Ciò implicava la rinuncia della Chiesa a portare se stessa, ad edificare sé, per farsi serva del Regno, totalmente in funzione d'altro. La Chiesa è missionaria non nel senso di un compito da svolgere bensì nell'evocare quel grande mistero che essa è.

«Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare» (*EN* n.14)

Ma l'evangelizzazione è anche una realtà complessa in quanto «non è estraneo» ad essa lo sforzo di liberare l'uomo e di favorire lo sviluppo umano e il progresso dei popoli. Si tratta dunque di una *realtà ricca, complessa e dinamica* (*EN* n.17). Manca però qualsiasi accenno al dialogo tra religioni.

## 2.2 *Il rilancio della missione in un contesto pluralista: la «Redemptoris Missio»*

Di tutt'altro segno è la preoccupazione di Giovanni Paolo II nella «*Redemptoris Missio*» (1990: d'ora in poi *RM*) In termini generali si può caratterizzare il suo contributo come un «rilancio della missione».

Rimane comunque l'intuizione nuova del Vaticano II sul destinatario della missione ed anzi ne viene precisata la dimensione pneumatologica: non si «rilancia l'annuncio» perché sia tornata in vigore una concezione negativa della condizione del destinatario della missione. Al contrario, è la percezione dell'azione universale dello Spirito, non solo nel cuore degli uomini, ma nelle stesse tradizioni religiose, a spingere la Chiesa a rilanciare il suo annuncio. La Chiesa si sente inviata a favorire lo sviluppo e la maturazione di questi doni dello Spirito nelle esperienze spirituali e nelle preghiere dei membri delle altre religioni (*RM* n. 55). Se Paolo VI era più vicino all'impostazione della *Nostra Aetate*, Giovanni Paolo II sembra più in linea con le intuizioni di *Gaudium et Spes* (n. 92). Questo mutamento di prospettiva è legato non solo alla diversa sensibilità teologica dei Pontefici, ma anche al mutamento del contesto epocale: le istanze dell'inculturazione, col superamento di un orizzonte eurocentrico, e del dialogo interreligioso, con la relativizzazione della secolarizzazione dell'uomo adulto, hanno reso più attenta la Chiesa alle esigenze dei diversi popoli. La sensibilità diventa decisamente pluralista. La Chiesa non deve dialogare solo con le aspirazioni dell'uomo occidentale secolarizzato, ma deve comprendere l'esperienza umana e i valori di popoli con tradizioni religiose differenti. In quest'ottica la deriva che minaccia la missione è quella di dissolvere l'evangelizzazione negli sforzi di dialogo con le diverse culture, rinunciando all'annuncio esplicito di Gesù Cristo. La Chiesa non sarebbe solo chiamata a collaborare con la promozione umana, ma impegnata a far maturare i semi di verità delle diverse religioni così che vengano a maturazione i doni dello Spirito.

Su questo sfondo il contributo dell'enciclica consiste nella riaffermazione della necessità e urgenza dell'annuncio. Tale necessità non è basata più solo sulla considerazione del compimento delle aspirazioni umane in Cristo, ma piuttosto sulla mediazione unica e insuperabile del Verbo incarnato, a cui tende l'azione universale dello Spirito.

Rispetto all'*Evangelii Nuntiandi* il Magistero registra due acquisizioni nel rapporto con le religioni: il riconoscimento più esplicito della presenza dello Spirito nelle tradizioni religiose, considerate non più a partire dai valori umani comuni, ma per se stesse (*RM* nn. 28-29); l'inclusione esplicita del dialogo interreligioso nella missione della Chiesa, come sua dimensione costitutiva, accanto all'annuncio (*RM* nn. 55-57).

Questi due «guadagni» esigono però di rinnovare la precisazione che la Chiesa non si dissolve in funzione di qualcosa d'altro. L'azione evangelizzatrice non si risolve cioè nel propiziare l'azione dello Spirito nelle altre religioni. Il rischio della dissoluzione della Chiesa è ancora presente e *«la necessità e urgenza dell'annuncio si lega ormai alla questione della mediazione costitutiva della rivelazione e della salvezza in Gesù Cristo e di conseguenza nella sua Chiesa. L'attenzione si sposta sulla qualità della mediazione cristologica ed ecclesiale rispetto ad altre «mediazione partecipate», presenti in altre esperienze religiose (RM n.5). La prospettiva teologica quindi si capovolge: da una considerazione «dal basso», attenta ai valori umani e alle aspirazioni comuni ai partners del dialogo (Chiesa e mondo), che trovano in Cristo il compimento e nella Chiesa un'«esperta di umanità», si passa all'azione dello Spirito e quindi all'esperienza di Dio, che trova una mediazione centrale e insuperabile in Cristo e mediazioni partecipate nelle altre religioni e nelle domande che lo Spirito suscita nel cuore dell'uomo (RM nn.5 e 29).*

### § 3. *I documenti del Segretariato per i non cristiani sul dialogo interreligioso*

Sono considerati i testi «più aperti» nel riconoscimento del valore positivo delle altre religioni nell'economia salvifica: si tratta del documento *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci*

di altre religioni. *Riflessioni su Dialogo e Missione*, del 1984 (d'ora in poi DM) e del documento *Dialogo e Annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, del 1991 (d'ora in poi DA). Tale riconoscimento fonda un dialogo autentico, basato sull'arricchimento reciproco dei partners. Il dialogo permette così di far fruttare quei doni dello Spirito che sono presenti nelle diverse tradizioni religiose e apre quindi in modo nuovo all'azione di Dio.

### 3.1. *La natura e l'intenzione dei Documenti*

Partiamo dalla precisazione della natura dei documenti. Si tratta di riflessioni sulla prassi e quindi del frutto di una lunga esperienza di dialogo:

«A vent'anni dalla pubblicazione dell'*Ecclesiam suam* e dalla sua fondazione, il Segretariato, riunito in assemblea plenaria, ha valutato le esperienze di dialogo avvenute ovunque nella Chiesa ed ha riflettuto sugli atteggiamenti ecclesiali verso gli altri credenti e in particolare sul rapporto esistente tra dialogo e missione... Sollecitata e arricchita dall'esperienza, questa riflessione ha un carattere prevalentemente pastorale...» (DM nn. 5-6; si veda anche DA n. 14)

L'esito di questa esperienza di dialogo, pur nella consapevolezza dei molti ostacoli (DA nn. 51-52), è positivo:

«Se i cristiani coltivano una tale apertura e se accettano di essere messi alla prova, sarà loro possibile cogliere i frutti del dialogo. Scopriranno quindi con ammirazione tutto ciò che l'azione di Dio, attraverso Gesù Cristo e il suo Spirito, ha realizzato e continua a realizzare nel mondo e nell'umanità intera. Lungi dall'indebolire la fede, il dialogo la renderà più profonda. [...] Vi sono stati progressi nella reciproca comprensione e nella cooperazione attiva. Il dialogo ha avuto anche un impatto positivo sulla chiesa stessa. Anche altre religioni sono state condotte attraverso il dialogo al rinnovamento e a una maggiore apertura. Il dialogo interreligioso ha permesso alla chiesa di condividere con altri i valori evangelici» (DA nn. 50 e 54).

Non manca però la consapevolezza del carattere interlocutorio dei risultati conseguiti e della necessaria apertura a nuovi sviluppi, come mostra del resto il cambiamento del nome del Dicastero da «Segretariato per i non cristiani» a «Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso» (avvenuto nel 1988) e l'avvertita necessità di precisare sempre meglio la nozione un po' generica di «religioni», applicata a realtà molto diverse. (DA n.12). In tal senso emerge l'esigenza di sviluppare meglio l'analisi delle relazioni con i seguaci delle singole religioni, tenendo conto «che le varie religioni differiscono le une dalle altre» (DA n. 87). La riflessione sul dialogo interreligioso mette in luce la necessità di uscire dall'indeterminato: la precisazione dell'interlocutore aiuta a chiarire il tipo di relazione che ci può essere e a valutare meglio gli elementi positivi presenti.

### 3.2. *Ulteriori precisazioni*

«L'annuncio e il dialogo, ciascuno nel suo ambito, sono ambedue considerati come elementi componenti e forme autentiche dell'unica missione evangelizzatrice della Chiesa» (DA n.2).

I documenti precisano il fondamento del dialogo interreligioso nei suoi quattro aspetti: l'unità del genere umano nella sua origine e nel suo fine (DA n.28); l'universalità della redenzione operata da Cristo (DM n.23); l'azione universale dello Spirito (DM n.24; DA n.17; 40; ); e infine l'universalità del Regno (DM n. 25; 35).

Resta però da chiarire se le religioni costituiscano a titolo proprio delle realizzazioni del Regno, ovvero se siano tali in relazione a Cristo e per rimando alla Chiesa. Sembra questa la prospettiva irrinunciabile, al di là del senso immediato del seguente testo:

«È attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza, che i membri delle altre tradizioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo» (DA n.29).

Ma il testo citato precisava subito prima che «tutti gli uomini e tutte le donne che sono salvati partecipano, anche se in modo differente, allo stesso mistero di salvezza in Gesù Cristo». Certo, tale dono di salvezza li raggiunge per vie misteriose, conosciute solo da Dio e grazie all'azione invisibile dello Spirito. La prospettiva storico-salvifica del documento presuppone l'unità-unicità del piano di Dio: «Vi è una sola storia di salvezza per tutta l'umanità» (DA n. 19), di cui Gesù Cristo costituisce il compimento (DA n.25).

Un secondo argomento è ricavato dall'idea, spesso ripetuta, che il dialogo costituisce un arricchimento *reciproco*, in quanto è da un lato scoperta di valori e ricchezze che Dio opera nelle altre religioni e dall'altro stimolo alla conversione e all'apertura sempre maggiore all'azione universale dello Spirito (DA nn. 32; 35; 41; 82-84). Ma ci sono due limitazioni:

«I membri delle altre tradizioni religiose sono ordinati o orientati (*ordinantur*) alla Chiesa, in quanto essa è il sacramento in cui il regno di Dio è "misteriosamente" presente... la realtà incoativa di questo Regno si può trovare anche oltre i confini della Chiesa, per esempio nei cuori dei seguaci di altre tradizioni religiose, nella misura in cui vivono valori evangelici e rimangono aperti all'azione dello Spirito» (DA n. 35)

«I seguaci delle altre religioni possono scoprire, come lo possono anche i cristiani, che condividono già molti valori. [...] La Chiesa prosegue la sua missione nel pieno rispetto della libertà, mediante il dialogo interreligioso, testimoniando e condividendo i valori evangelici» (DA nn.81 e 84).

Le altre religioni sono partecipi della realtà del Regno nella misura in cui condividono i valori evangelici realizzati in Cristo. Sono pertanto realizzazioni del Regno «in ordine» alla Chiesa. Infine occorre mantenere in vista l'esigenza di purificazione e discernimento richiesta dallo stesso dialogo interreligioso:

«Si possono discernere facilmente i frutti dello Spirito Santo nella vita personale degli individui... E' molto più difficile identificare nelle altre tradizioni religiose elementi di grazia capaci di sostenere la risposta positiva dei loro membri alla chiamata di Dio... Affermare che le altre tradizioni religiose contengono elementi di grazia non significa peraltro che tutto in esse sia frutto della grazia. Il peccato agisce nel mondo e quindi le tradizioni religiose, malgrado i loro valori positivi, riflettono anche i limiti dello spirito umano che a volte è incline a scegliere il male» (DA nn. 30-31)

#### § 4. *I pronunciamenti dottrinali: il relativismo e la questione della mediazione definitiva*

Ci riferiamo a due testi di diverso valore: il documento della Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni* (pubblicato nel 1997) frutto di un lavoro quinquennale, e la dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede, *Dominus Jesus* (edita nel 2000). Ciò che accomuna i due testi è l'intenzione teologica di opporsi alla deriva relativista di una parte della teologia delle religioni.

##### 4.1 *Lo sfondo: le riflessioni della Commissione Teologica Internazionale*

Dall'analisi dello *status quaestionis* di una teologia delle religioni, divisa nel triplice modello esclusivista-ecclesiocentrico, inclusivista-cristocentrico (a sua volta divisibile in una teoria del compimento e in una teoria della presenza di Cristo nelle religioni) e pluralista teocentrico (o regnocentrico), si ricavano tre indicazioni fondamentali per la ricerca (n.71): il cristianesimo deve comprendersi nella sua pretesa di universalità e a partire dalla rivendicazione di verità; dovrà inoltre

riflettere sulle religioni nel contesto della storia della salvezza; infine dovrà studiare le diverse religioni nei loro contenuti concreti, per confrontarli poi coi contenuti cristiani. Lo sguardo del cristiano sulle altre religioni presuppone l'unità del piano divino di salvezza, che a sua volta rimanda alla volontà salvifica universale del Padre, alla mediazione unica e definitiva di Gesù Cristo e all'azione universale dello Spirito, connessa strettamente al mistero di Cristo:

«Né una limitazione della volontà salvifica di Dio, né l'ammissione di mediazioni parallele a quella di Gesù, né un'attribuzione di questa mediazione universale al Logos eterno non identificato con Gesù risultano compatibili con il messaggio neotestamentario» (n. 39)

Si nota qui la tensione tra riconoscimento del valore delle religioni e certezza della mediazione unica di Cristo, a cui si aggiunge il motivo per cui si pone al centro il tema dell'incarnazione del Figlio: occorre contestare la separazione dell'azione universale del Logos dalla sua concretizzazione in Gesù. Lo stesso vale dello Spirito:

«Non ha senso affermare un'universalità dell'azione dello Spirito che non si trovi in relazione con il significato di Gesù, il Figlio incarnato, morto e risorto. Invece in virtù dell'azione dello Spirito tutti gli uomini possono entrare in relazione con Gesù... L'ambito privilegiato dell'azione dello Spirito è la Chiesa, corpo di Cristo; ma tutti i popoli sono chiamati, in vari modi, all'unità del popolo di Dio che lo Spirito promuove» (n. 61)

Si può individuare la strategia argomentativa del testo in uno sforzo di «riconcentrazione cristologica» che eviti divisioni e dispersioni del piano di Dio, delle mediazioni salvifiche, del rapporto tra Logos e Cristo e tra Spirito, Gesù e Chiesa.

Avendo precisato come deve essere «lo sguardo» del cristiano sulle religioni, il documento può precisare quale considerazione avere delle altre tradizioni religiose sul triplice tema della salvezza, della rivelazione e della pretesa di verità. È in questo terzo punto che interviene la questione del relativismo: «La rinuncia a tale pretesa è considerata essenziale perché il dialogo possa essere fruttuoso: questo è senza dubbio il punto più importante su cui dobbiamo confrontarci» (n. 94).

Pertanto il cristiano «non attribuisce in generale una stessa validità alla pretesa di verità delle altre religioni» (n. 96).

#### 4.2 *Le precisazioni della «Dominus Jesus»*

La Dichiarazione si presenta come ripresa e richiamo di alcuni elementi importanti della dottrina cattolica sulla mediazione di Gesù Cristo e il ruolo salvifico della Chiesa. Non intende dunque offrire un'esaustiva riflessione teologica, ma fare il punto su alcune questioni scottanti, alla luce degli insegnamenti precedenti (n. 3).

La preoccupazione centrale della dichiarazione è quella di riaffermare la «differenza qualitativa» della mediazione di Cristo e della Chiesa nell'economia salvifica divina. In tal senso si può sintetizzare il contributo della Dichiarazione sul versante cristologico ed ecclesiologico. Sul primo: Gesù Cristo è mediatore unico della salvezza e mediatore definitivo della rivelazione in quanto è ciò che dona e rivela e non semplicemente perché possiede in parte ciò che dona-rivela. La ragione per cui è mediatore definitivo rimanda poi alla sua identità reale col Verbo e al suo possesso in pienezza dello Spirito. Sul secondo versante: la Chiesa, per la sua singolare relazione col mistero di Cristo, è reale inizio del Regno e quindi possiede uno statuto qualitativamente differente rispetto alle altre religioni nell'unico ordine salvifico. Questa Chiesa non è una comunità ideale astratta, ma «sussiste» nella Chiesa cattolica. L'intenzione del testo è dunque quella di opporsi al relativismo che dissolve l'unità dell'economia divina.

Va notato che queste affermazioni non sono fatte guardando verso le religioni «al di là dei confini» della Chiesa, ma sono presentate come dimensioni costitutive dell'atto di fede. Ciò che c'è in gioco nel nuovo atteggiamento nei confronti delle religioni è anzitutto la fede e la sua logica propria.



## Conclusioni

1. *La «questione antropologica».* L'interpretazione del magistero sulle religioni si è assestata più o meno consapevolmente sull'alternativa tra valori umani comuni e/o riconoscimento dell'azione dello Spirito. Sullo sfondo riappare la tensione tra natura e soprannaturale. Una considerazione adeguata delle religioni sarebbe quella che vi riconosce l'attività dello Spirito, l'azione del Verbo e non solo la presenza di valori umani condivisibili. Il dialogo quindi va fondato su ragioni teologiche, non solo antropologiche, in quanto le religioni non sono solo invocazione rivolta a Dio da parte dell'uomo ma sono doni dell'azione divina. Occorrerebbe però precisare il senso dell'alternativa.

2. *La buona notizia della «redenzione».* La fede in Gesù Cristo quale compimento della storia della salvezza e quindi delle «alleanze» di Dio con l'umanità è consapevole del fatto che il dono di Dio si inserisce in un «dramma» segnato dal rifiuto e dalle deviazioni di una libertà ripiegata su di sé e ribelle, che sfigura l'immagine di Dio nell'uomo. L'originalità del cristianesimo, su questo versante, consiste precisamente nella buona notizia che in Gesù Cristo è realizzata quella libertà umana che accoglie e rende presente il donarsi di Dio fino in fondo, incondizionatamente. La sfida del cristianesimo è anzitutto sul versante dell'annuncio della redenzione in Cristo della libertà umana.

3. *Una «cristologia dall'alto».* Ciò che accomuna la teologia pluralista e le risposte del magistero sembra essere la centralità della questione dell'incarnazione del Verbo e il suo legame col Gesù storico. Si tratta quindi di una cristologia «dall'alto». Ci chiediamo però se il vero problema sia la preesistenza del Verbo e la sua azione universale o non piuttosto la predestinazione di Cristo ad essere la chiave di volta della creazione, in cui ogni realtà trova la propria verità in Dio. E' in Gesù Cristo che la volontà salvifica universale di Dio ricapitola tutte le cose in modo da compiere nella storia l'intenzione originaria del Creatore. L'affermazione che *in Gesù Cristo* il Verbo è in contatto con ogni uomo non è un limite da superare in una visione pluralista delle religioni, ma la migliore prospettiva per cogliere il posto delle religioni nel piano storico di Dio.

4. *La questione della mediazione.* Il capovolgimento di prospettiva da una visione «dal basso», dall'uomo e dal suo compimento storico-salvifico, ad una visione «dall'alto», dal Verbo che si incarna solo in Gesù, è stata determinata proprio dall'esigenza di giustificare la pretesa cristiana di confessare Gesù quale unico e definitivo mediatore di salvezza e verità. Questa prospettiva però tende a ricondurre la nozione di «mediazione» al problema dei canali attraverso i quali Dio viene a noi o dei trampolini che avvicinano di più al mistero. Ma la «mediazione» rimanda al dialogo storico-salvifico dell'alleanza e quindi all'avvenimento che realizza (non solo significa o segnala) nella storia il dono inatteso di Dio, costituendolo. Ci vuole una cristologia capace di dire che in Gesù si dà il mediatore messianico definitivo *nonostante la sua vera umanità e accanto ad essa, ma proprio nella sua umanità e grazie ad essa.* Certo, Gesù è mediatore definitivo perché la sua vicenda è proprio quella del Figlio di Dio tra noi, ma non è mediatore perché il Figlio, attraverso quel pezzo di storia si manifesta e opera qualcosa per noi. Così si riduce l'umanità di Gesù a una livrea, a uno strumento che il Verbo usa per compiere la nostra salvezza. Occorre rivedere la nozione di «mediazione» all'interno di una teologia della storia della salvezza il cui problema centrale è la realizzazione umana del dono definitivo di Dio.