

Facoltà di Teologia di Lugano

Anno accademico 2012-2013

**“Luce per svelare le genti
e gloria del suo popolo Israele” (Lc 2,32)**

Cristo verità delle religioni nel pensiero di G. Gäde

Tesi di Master in scienza, filosofia e teologia delle religioni

Candidata

Elisabetta Tisi

Relatore

Ch.mo prof. dott. Azzolino Chiappini

Indice

Abbreviazioni.....	4
Premessa.....	6
1. Il pluralismo delle religioni: un problema teologico	8
1.1 Il dialogo interreligioso.....	8
1.1.1 Dialogo: brevi cenni storici e nel Magistero post-conciliare	10
1.2 Problemi chiave per una teologia delle religioni	14
1.3 Gesù Cristo nel piano divino.....	15
2. I modelli ermeneutici abituali	18
2.1 L'esclusivismo	18
2.1.1 Extra ecclesiam nulla salus	19
2.1.2 Karl Barth.....	22
2.1.3 Alcune osservazioni critiche di Gäde	23
2.2 L'inclusivismo	25
2.2.1 Karl Rahner	26
2.2.2 Il Concilio Vaticano II	30
2.2.3 Jacques Dupuis.....	33
2.2.4 Alcune osservazioni critiche di Gäde	38
2.3 Il pluralismo	39
2.3.1 John Hick	41
2.3.2 Sviluppi della teologia pluralista	42
2.3.3 Alcune osservazioni critiche di Gäde	44

3.	La problematica delle religioni: concetti fondamentali e presupposti metodologici.....	46
3.1	La religione	47
3.2	Cos'è la salvezza.....	49
3.3	Il concetto di Dio	50
3.4	La problematicità della Parola di Dio	51
3.5	La concezione trinitaria, salvaguardia della trascendenza di Dio ..	53
4.	Interiorismo, ermeneutica cristiana delle religioni	57
4.1	Il rapporto con la Scrittura d'Israele	57
4.2	La cristologia, ermeneutica delle religioni	61
4.3	Un paradigma per la teologia delle religioni	62
5	Punti di forza e punti critici.....	67
5.1	Ciò che salvaguarda	67
5.2	Nel solco di Rahner.....	68
5.3	La questione antropologica	70
6	Le verità teologiche e i “vitelli d’oro”	72
6.1	Sacra Scrittura e Magistero: una relativizzazione	73
6.2	Ricchezza e fecondità da accogliere	75
	Epilogo	77
	Bibliografia	79

Abbreviazioni

AAS Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale

AT Antico Testamento

BTC Biblioteca di Teologia Contemporanea

CCC Catechismo della Chiesa Cattolica

CTI Commissione Teologica Internazionale

NT Nuovo Testamento

OR Osservatore Romano

Documenti Concilio Vaticano II

AG Ad Gentes, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa, 7 dicembre 1965

GS Gaudium et Spes, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965

LG Lumen Gentium, Costituzione dogmatica, 21 novembre 1964

NAE Nostra Aetate, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 28 ottobre 1965

UR Unitatis Redintegratio, Decreto sull'ecumenismo, 21 novembre 1964

Encicliche, istruzioni, lettere, dichiarazioni

- DA Dialogo e Annuncio, Documento emesso congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, 19 maggio 1991
- DI Dominus Iesus, Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa (2005)
- RM Redemptoris Missio, lettera enciclica di Giovanni Paolo II circa la permanente validità del mandato missionario, 7 dicembre 1990

Premessa

Ciò che mi ha spinto a scrivere questa tesi non è stato tanto il desiderio di affrontare quello che ritengo il problema teologico contemporaneo più urgente, quanto quello di arrivare a una coscienza sempre più profonda della mia fede cristiana. Più di tutto è stato il rendermi conto che la presenza delle altre religioni mi interpellava a livello profondo e richiedeva da me un'attenzione mai prestata, facendomi bastare, fino a quel momento, il sentirmi dalla parte dei fortunati nati cristiani.

Invece la molteplicità interpella. È abbastanza facile comprendere per le persone di questa epoca come, senza la molteplicità, senza gli altri, senza complessità, il mondo non potrebbe funzionare ed esistere. Senza la molteplicità e senza la relazione noi non esisteremmo.

Il dialogo tra le religioni è oggi inevitabile ed è necessario. Il dialogo nasce dalla coscienza che la verità da servire è più grande di ognuno degli interlocutori. Il dialogo, però deve servire la Rivelazione divina, non sostituirla. Nel pensiero di alcuni teologi, in realtà, questo principio non sembra essere così evidente; alcuni vedono nell'affermazione dell'unicità della mediazione di Cristo un ostacolo al dialogo religioso. Eppure l'unicità e l'universalità di Cristo nell'ordine della salvezza è la questione nodale di qualunque teologia delle religioni cristiana. Un teologo, infatti, considera le altre religioni partendo dalla verità della propria fede. E solo da credente riflette la fede cristiana.

Com'è possibile, dunque, conciliare le pretese di verità delle altre religioni con la pretesa di verità del cristianesimo? Se Cristo è l'unico mediatore di salvezza, come conciliare questo con la volontà salvifica universale di Dio? Questa convinzione impedisce di riconoscere un valore salvifico

anche alle altre religioni? Le altre religioni sono vie di salvezza? Se ogni salvezza è in Gesù Cristo, che rapporto hanno le altre religioni con il Cristo? Vi è salvezza senza Vangelo?

Come possiamo da cristiani incontrarci e dialogare con le altre religioni senza rinunciare alla verità che è Gesù Cristo e allo stesso tempo senza svalutare la verità delle altre religioni, senza volerle sostituire?

In questo lavoro non verrà usata l'espressione religioni non cristiane per indicare le altre tradizioni religiose, innanzitutto perché non si ritiene corretto definirle partendo da ciò che non sono, come se il cristianesimo fosse norma assoluta. Il centro della fede cristiana è Gesù Cristo, non una religione (il cristianesimo) o la sua espressione concreta (la Chiesa). Inoltre il termine negherebbe di fatto qualsiasi rapporto con Cristo, nostra salvezza, e tutto ciò è da dimostrare. Anzi, questa tesi intende occuparsi proprio del pensiero di Gerhard Gäde rispetto a questo tema, Cristo nelle altre religioni.

Il compito che si pone Gäde, in fondo, è quello di tradurre le religioni le une alle altre e mostrare che la verità insuperabile annunciata da una non è diversa da quella testimoniata dalla propria fede. Si tratta di imparare a percepire la Parola di Dio nelle Scritture delle altre religioni e scoprire il Cristo già operante al di fuori della cristianità.

In questo lavoro si affronteranno i modelli ermeneutici cristiani abituali rispetto alla presenza di altre tradizioni religiose, per affrontare poi i concetti nodali per una teologia cristiana delle religioni; alla luce di ciò, si affronterà la proposta interiorista di Gäde, ponendo l'attenzione sulle novità di questo pensiero ma anche su alcuni interrogativi che restano aperti.

1. Il pluralismo delle religioni: un problema teologico

1.1 Il dialogo interreligioso

Negli ultimi anni si è andata delineando diffusamente una ricerca epistemologica intorno alla teologia cristiana delle religioni fin quasi ad assumere la valenza di nuova disciplina. Numerose pubblicazioni riguardanti il pluralismo religioso e l'istituzione di centri di ricerca e di insegnamento relativi alla teologia delle religioni in diverse facoltà teologiche indicano chiaramente che la questione del rapporto tra cristianesimo e le diverse religioni non appartiene solo all'ambito della storia delle religioni ma necessita di un'indagine teologico-sistemica. La svolta "copernicana" della prospettiva pluralista e la preoccupazione sistematica della teologia delle religioni che ancora non ha uno statuto epistemologico ben definito¹ sono due fattori imprescindibili dell'attuale riflessione. È necessaria, soprattutto, una riflessione su una teologia della salvezza comune: come determinare la posizione delle religioni nella storia della salvezza se non vi è una teologia della storia della salvezza univoca?

È altresì chiaro che la domanda di dialogo viene posta soprattutto dal sistema sociale globalizzato in cui viviamo, che chiede alle religioni, intese come sistemi sociali parziali, una pacifica convivenza. Come indica la CTI nel documento del 1997 *Il Cristianesimo e le Religioni* la teologia delle religioni deve favorire una comprensione delle altre religioni funzionale alla formazione di relazioni pacifiche (escludendo però in questo modo la domanda sulla verità dell'esperienza religiosa).

¹ Cfr. CTI, *Il cristianesimo e le religioni*, in *La Civiltà Cattolica* 148 1 (1997) n. 4.

Gli eventi successivi all'11 settembre 2001 hanno fatto apparire più importante che mai la questione religiosa e il bisogno del dialogo tra religioni. Le persone religiose del passato, protette dall'isolamento dei rispettivi ambienti religiosi, non dovevano affrontare con questa urgenza il problema scaturito dalla consapevolezza che si ha oggi delle altre religioni. Il dialogo non è facile ma è ormai necessario.

La reazione alla cultura moderna, che ha relegato la religione a sottosistema parziale nell'organismo sociale, e alla fatica ad elaborare un'identità chiara in un contesto pluralista, è doppia e opposta: da un lato il fondamentalismo religioso, che attraversa cristianesimo, buddismo, induismo, islam e che attualmente è la forma concreta maggiormente diffusa e in forte espansione; dall'altro il relativismo, nel mondo occidentale e soprattutto in Europa, dove avanzano visioni antropocentriche e bio-centriche della religiosità alternativa, gruppi esoterici e pratiche gnostiche, basate sul ritualismo piuttosto che sulle dottrine, un nuovo areopago da evangelizzare come indica Michael Fuss, religioni "democratiche" in cui ognuno può scegliere il proprio Dio a misura.

Gli attuali sviluppi della fisica inducono i filosofi a suggerire che, se ogni cosa è un divenire anziché un essere, il divenire ha luogo attraverso l'interrelazione. Si può essere soltanto divenendo e si può divenire soltanto nel relazionarsi. Questo è ancora difficile poiché, dal punto di vista fisico, si guarda ancora alle cose come sostanze piuttosto che eventi, dal punto di vista psicologico ci si considera prima di tutto come individui anziché partner.

Eppure, come la fisica, la filosofia e la scienza in generale stanno chiamando la cultura occidentale ad allontanarsi da una concezione statica e individualistica della realtà, così molte persone religiose si stanno risve-

gliando a una modalità più dialogica di concepire se stesse. Purtroppo ciò, sia per il relativismo che per il fondamentalismo, avviene a scapito della riflessione razionale e teologica, che anzi viene vista con sospetto, dando principalmente spazio all'esperienza emotiva del momento che la comunità fa vivere.

1.1.1 Dialogo: brevi cenni storici e nel Magistero post-conciliare

Sembra che la tematizzazione di una teologia delle religioni e l'idea del dialogo fra rappresentanti delle diverse religioni vada fatta risalire a Nicolò Cusano (1401-1464) nella sua opera *De pace fidei*, composta nello stesso anno in cui i musulmani conquistavano Costantinopoli (1453), come proposta alternativa alla crociata antiturca che Roma intendeva indire. Cusano proponeva di assumere un atteggiamento tollerante e pacifico nei confronti delle altre religioni imparando a cogliere l'unità della fede in Dio nella diversità delle forme rituali e concettuali con cui viene espressa.

Guardando all'epoca contemporanea, nel secolo XIX si costituiva il movimento ecumenico, inizialmente a partire dall'esperienza missionaria delle Chiese protestanti. Esse, infatti, vivevano, come ostacolo principale alla loro testimonianza, la divisione in numerose confessioni e avevano così riconosciuto l'unità della Chiesa come condizione essenziale della missione. L'annuncio presupponeva che i cristiani non si contraddicessero a vicenda e non si presentassero in gruppi frammentati di fronte ai pagani e ai credenti di altre religioni.

Per il mondo cattolico fu il Concilio Vaticano II ad aprire le porte al dialogo sia ecumenico sia con le altre religioni. Con il Concilio Vaticano II si passava dalla condanna al dialogo e al confronto. I cristiani non dovevano solo annunciare ma dialogare. Si doveva imparare a conoscere le altre

religioni e ci si doveva chiedere se non fosse possibile, o addirittura necessario, comprenderle dall'interno e accogliere la loro specificità nel cristianesimo. Si era passati dalla comprensione della rivelazione come oggetto di fede ad una comprensione della rivelazione come autocomunicazione e come agire salvifico di Dio nella storia. Se la *Lumen Gentium* parla di un ordinamento graduale alla Chiesa in ordine alla chiamata universale alla salvezza, la costituzione pastorale *Gaudium et spes* del 1965 supera la visione ecclesiocentrica aprendo a una prospettiva cristocentrica. Si ha in questo documento una svolta pneumatologica: lo Spirito mette in contatto con in mistero pasquale al di là dei confini della Chiesa.

La svolta del Vaticano II diede luogo alla creazione del Segretariato per i non cristiani istituito da Paolo VI nel 1964. La creazione del Segretariato fu accompagnata dall'enciclica *Ecclesiam suam*, la prima enciclica interamente dedicata al dialogo. Il magistero di Paolo VI sembra, però, fare un passo indietro rispetto alle intuizioni del Concilio, soprattutto con la enciclica *Evangelii Nuntiandi* del 1975, in cui le religioni sono viste come invocazioni umane rispetto al cristianesimo, risposta divina all'uomo. Prevale la teoria del compimento.

Con Giovanni Paolo II viene ripresa l'intuizione forte del Concilio Vaticano II, riconoscendo nei valori positivi delle altre religioni l'azione dello Spirito. Nel 1987, anno successivo alla Preghiera Mondiale per la pace, Giovanni Paolo II nel suo discorso ai membri dell'Assemblea Plenaria del Segretariato per i non cristiani dichiarava che il dialogo, come l'annuncio, è componente della missione della Chiesa².

² GIOVANNI PAOLO II, Alla plenaria del Segretariato per i non cristiani, discorso, 28 aprile 1987, in *AAS* 79 (1987) 1317-1320.

Nel 1989 il Segretariato per i non cristiani diviene il Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso. Nella *Redemptoris missio* (1990) troviamo che

«il dialogo non nasce da tattica o da interesse ma è un'attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito che soffia dove vuole»³.

In *Dialogo e annuncio*, documento pubblicato congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli nel 1991, si riconosceva esplicitamente la presenza attiva di Dio stesso attraverso il suo Verbo e l'azione universale dello Spirito non soltanto nelle persone che si trovano al di fuori della Chiesa ma nelle loro stesse religioni. Attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza. DA conclude che le religioni svolgono un ruolo provvidenziale nell'economia salvifica⁴.

Nel 2000, però, la dichiarazione *Dominus Iesus* affrontava in modo restrittivo una delle questioni critiche sollevate dal dialogo interreligioso sviluppatosi nella Chiesa cattolica dopo il Concilio Vaticano II: in particolare, la questione dell'unicità e universalità della salvezza costituita da Cristo nella storia dell'umanità, e la questione della necessità della Chiesa come mediatrice assoluta di salvezza. Secondo questo documento risulterebbero contrarie alla fede cristiana e cattolica quelle proposte di soluzione che

³ RM 56.

⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio*, Istruzione, 19 maggio 1991, AAS 84 (1992) 414-446.

prospettassero un agire salvifico di Dio al di fuori dell'unica mediazione di Cristo. Il testo manifesta una forte preoccupazione per alcune tendenze relativistiche ponendo l'accento sulla definitività e normatività della rivelazione storica di Gesù Cristo, che offre tutto ciò che è necessario per la salvezza e non ha bisogno di essere completata da altre religioni né si esercita oltre e al di là dell'umanità di Cristo⁵. La dichiarazione DI sottolinea che i seguaci delle altre tradizioni religiose oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonati a coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici⁶. Già il Concilio aveva affermato che Gesù Cristo è l'unico mediatore⁷ e che l'unica vera religione sussiste nella Chiesa cattolica⁸ ma aveva anche affermato che quanti ignorano senza colpa il Vangelo di Cristo si possono salvare nella propria religione⁹. Con la Dichiarazione DI (ma già dalla RM del 1990) non esistono più queste due vie. Il testo risulta perentorio; questo perché non intende offrire una esauritiva riflessione teologica ma è in funzione di errori che vuole confutare e certezze di fede che vuole riaffermare. La preoccupazione centrale è riaffermare la differenza qualitativa della mediazione di Cristo e della Chiesa nell'economia salvifica divina.

È una cristologia dall'alto quella proposta dal Magistero, preoccupato di contenere la spinta alla relativizzazione della mediazione di Cristo e del ruolo della Chiesa prodotta dalla logica pluralista.

È legittimo che ciascuno si consideri il centro e veda gli altri come periferie ma queste periferie ci interpellano. Come mostra Claude Geffrè

⁵ Cfr. DI 10.

⁶ Cfr. DI 22.

⁷ Cfr. LG 8a;14.

⁸ LG 8.

⁹ Cfr. LG 16, AG 7.

«il magistero romano ha orrore del pluralismo, che viene inteso soprattutto come un'ideologia che dispera di ogni verità e che conduce al relativismo»¹⁰.

Dispiace che la DI, per combattere il relativismo, finisca per mettere sullo stesso piano l'universalità di Cristo con quella della Chiesa o del cristianesimo.

1.2 Problemi chiave per una teologia delle religioni

Molti teologi contemporanei che si sono occupati di questi temi sono incorsi nella critica e nella condanna della Congregazione per la dottrina della fede: questo perché la teologia delle religioni non presenta ancora uno statuto epistemologico ben definito e perché la difficile sfida è salvaguardare la trascendenza di Dio prendendo sul serio la pluralità delle religioni, non abbandonando, allo stesso tempo, la prospettiva teologica cristiana. Sono essenzialmente questi i problemi chiave per una teologia delle religioni:

- il valore salvifico delle altre religioni
- la questione della loro verità (il valore della rivelazione)
- il ruolo della Chiesa nel piano di salvezza

Tutti questi punti dipendono fondamentalmente da come si concepisce la mediazione cristologica e l'unicità di Gesù Cristo.

Restano pure alcuni interrogativi: quali sono i materiali primari a partire dai quali i cristiani costruiscono la loro concezione delle altre religioni? La Bibbia costituisce l'unica fonte di una teologia delle religioni?

¹⁰ C. GEFFRÈ, *La crisi dell'identità cristiana nell'era del pluralismo religioso*, in *Concilium* 3 (2005) 31.

Oppure i cristiani devono fare uso anche dei libri delle altre religioni, studiare e lasciarsi istruire da seguaci delle altre fedi? Basterebbe ad un buddista leggere la Bibbia e il Catechismo della Chiesa Cattolica per comprendere veramente la fede cristiana? Quanti teologi, delle religioni e non, hanno conosciuto o conoscono realmente le altre religioni?

1.3 Gesù Cristo nel piano divino

La questione principale per una teologia delle religioni sta in questa domanda posta da Gesù: voi chi dite che io sia? (Mt 16,15), cioè, nella dottrina cristologica chiaritasi attraverso i primi Concili ecumenici. Soprattutto il punto nodale riguarda l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa. La maggiore difficoltà del cristianesimo, infatti, si è sempre focalizzata nell'incarnazione di Dio: come può un avvenimento particolare e storico avere una pretesa universale? Così tutta la tradizione cristiana si è interrogata sul senso di Cristo nel piano divino, cioè sul motivo dell'incarnazione.

I Padri della Chiesa, quali Ireneo di Lione o Atanasio di Alessandria, ponevano l'accento sulla divinizzazione: Dio si è fatto uomo perché noi fossimo divinizzati¹¹, per questo ha assunto ciò che è umano, dice Gregorio di Nazianzo, perché ciò che non è stato assunto non è stato salvato. Per Giustino il Logos ha sparso i suoi semi nelle religioni pre-cristiane; qui si è rivelato parzialmente, con l'incarnazione è avvenuta la completa rivelazione.

¹¹ IRENEO DI LIONE, *Adversus Hareses*, 3, 19, 1: SC 211, 374 (PG 7, 939); ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458 (PG 25, 192); cit. in CCC n 460.

È attribuita ad Anselmo d'Aosta e alla sua opera *Cur Deus homo* la teoria della soddisfazione adeguata. Secondo Anselmo la gravità dell'offesa si misura in rapporto alla dignità dell'offeso. Se l'offeso è Dio Padre, di dignità infinita, solo Dio stesso, un infinito, potrà riparare l'offesa. L'incarnazione era per questo necessaria alla redenzione. Si è, però, in una concezione giuridica della salvezza e di un Dio che chiede soddisfazione ma che non corrisponde a quello annunciato nei Vangeli, un Dio non offeso e chiuso in sé, bensì un Padre che prende l'iniziativa della salvezza del genere umano.

Tommaso d'Aquino sostiene che l'incarnazione, modo sommo di comunicazione divina alla creatura, fosse conveniente. Necessaria per la riparazione del peccato umano ma non di necessità assoluta, bensì relativa. Cristo resta finalizzato alla redenzione e l'incarnazione sarebbe potuta non avvenire se l'umanità non avesse dovuto essere salvata dal peccato.

Duns Scoto contesta il fatto che il peccato originale sia il motivo dell'incarnazione: se anche l'uomo non avesse peccato, il Figlio di Dio si sarebbe incarnato ugualmente. L'essere umano, creato a immagine di Dio, è già destinato ad essere incorporato a Cristo e con Lui e in Lui prendere parte alla vita stessa di Dio. È l'amore, infatti, e non il peccato, il motivo dell'Incarnazione¹². Anche la tradizione scotista presuppone due piani divini in cui il Cristo diviene solo in un secondo tempo Salvatore dell'umanità.

Rimane la domanda: perché Gesù Cristo? Rimane lo scandalo della particolarità del singolo evento nel tempo e nello spazio. Perché solo una volta e in quel popolo?

¹² Purtroppo nel Catechismo della Chiesa Cattolica il capitolo sul Cristo viene sviluppato nel paragrafo sulla caduta di Adamo. La Cristologia così sembra ridotta a Soteriologia, cioè a teologia della salvezza.

Con l'incarnazione Cristo si è unito ad ogni uomo¹³. Perché, però, un evento unico di salvezza è inserito in un particolare ambito culturale in una particolare tradizione religiosa? Per alcuni autori ciò sembra quasi disprezzare le altre tradizioni religiose e le altre culture. Come sostenere razionalmente di fronte alle altre religioni l'economia dell'incarnazione così come è intesa dai cristiani? È sostenibile questa pretesa universale dell'evento Gesù Cristo? E quale ruolo attribuire alla Chiesa all'interno della pluralità delle religioni?

Rispetto a questi quesiti molti autori distinguono le varie posizioni teologiche raggruppandole intorno a tre macro-modelli principali¹⁴:

esclusivismo – ecclesiocentrismo

inclusivismo – cristocentrismo

pluralismo - teocentrismo o soteriocentrismo

C'è già chi invita a superare questi modelli ritenuti troppo statici e non corrispondenti pienamente ai singoli contributi dei teologi, ma si ritiene utile in questo lavoro, per chiarezza dell'esposizione delle varie posizioni teologiche, mantenere questo schema classico generalmente condiviso.

¹³ GS 22.

¹⁴ Recentemente vanno prendendo corpo altri approcci, come quello cristologico-trinitario di P. Coda, cristologico-relazionale di G. Ruggieri, etico ed escatologico di H. Küng e H. Kessler; purtroppo non è possibile, in questo lavoro, affrontare queste differenziazioni.

2. I modelli ermeneutici abituali

2.1 L'esclusivismo

L'opinione esclusivista ha una lunga tradizione nella Chiesa ed è stata la prima forma con cui i discepoli di Gesù hanno interpretato la sua messianicità e la sua persona.

«In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati» (At 4,12).

«Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui» (Gv 3,16-17).

«Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Gesù Cristo» (Rm 3,23-24).

Questa posizione pone l'accento sull'unicità della mediazione salvifica di Gesù Cristo ed esclude in partenza tutte le altre religioni dalla verità e dalla capacità di mediare la salvezza. L'unico dialogo che i cristiani possono avere con le persone delle altre fedi è un dialogo in cui tentano di arrivare a conoscere meglio tali fedi al fine di sostituirle con il cristianesimo.

Si può individuare un esclusivismo soteriologico per cui gli appartenenti alle altre religioni sono esclusi dalla salvezza; vi è anche una forma meno intransigente di esclusivismo per cui i fedeli delle altre religioni non sono esclusi dalla salvezza poiché il loro errore (invincibile) di seguire religioni false non è imputabile loro come colpa, rifacendosi a Tommaso

d'Aquino, per il quale l'ignoranza invincibile della fede cristiana non esclude dalla salvezza¹⁵.

L'esclusivismo coincide con un forte ecclesiocentrismo. Con ciò si intende che l'appartenenza alla Chiesa è indispensabile per potere conseguire la salvezza: esclusività della salvezza mediante Gesù Cristo confessato dalla Chiesa.

Questa visione si ha fin dalle origini della Chiesa, accentuata soprattutto nel periodo delle persecuzioni, nei confronti dei cristiani che avevano rinnegato la fede. Per lungo tempo l'esclusivismo ecclesiologico ha caratterizzato la dottrina ufficiale della cristianità in generale.

2.1.1 *Extra ecclesiam nulla salus*

È mutuato da Fulgenzio di Ruspe (VI sec.) nella sua opera intitolata *De fide liber ad Petrum*¹⁶. In quest'opera il concetto di salvezza solo all'interno della Chiesa è inteso soprattutto come separarsi colpevolmente dalla Chiesa equivalga a separarsi da Cristo, fonte della salvezza.

All'inizio dell'era cristiana i Padri della Chiesa si interrogarono e dovettero dar conto della presenza della cultura pagana, più ampia, con tutte le sue filosofie e religioni elaborando, ad esempio, la dottrina dei semi del Verbo. Con l'editto di Costantino, però, si spostò il peso dall'amore e dalla presenza universale di Dio a quella della particolare importanza della Chiesa. Il bene della Chiesa ormai si sposava con quello dello Stato e i ne-

¹⁵ Cfr. De ver., q. 14 a. 11 arg 1.

¹⁶ Spesso attribuita a torto a Cipriano di Cartagine (III sec.), questa frase, in realtà, non si trova nei suoi scritti anche se può essergli attribuita l'idea che fuori dalla Chiesa non vi sia salvezza, poiché non può avere Dio come Padre chi non ha la Chiesa come Madre. Nelle sue opere *De catholica ecclesiae unitatis* e *De Lapsis* risulta chiaro che Cipriano intendeva ammonire i cristiani che si stavano allontanando dall'unità della Chiesa.

mici dello Stato diventavano i nemici della Chiesa. Per questo l'atteggiamento verso coloro che erano fuori dalla Chiesa cominciò a cambiare. Se Ireneo, Cipriano e Origene si riferiscono a quelli che si separano volontariamente, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo e Agostino¹⁷ lo riferiscono a coloro che rifiutano l'annuncio ricevuto.

Nel XIII secolo *extra ecclesiam nulla salus* è citato dal Simbolo del quarto Concilio Lateranense (1215). Questo Concilio vi aggiunse un'emblematica espressione avverbiale: fuori dalla Chiesa nessuno assolutamente, *omnino*, si salva.

Nel XIV secolo è citato dalla bolla *Unam Sanctam* (1302) di Bonifacio VIII sempre nella stessa accezione, cioè rivolto a coloro che intendevano separarsi colpevolmente dalla Chiesa, chiarendo, inoltre, che per appartenere all'unica Chiesa e godere della salvezza bisognava anche accettare l'autorità papale.

Il primo testo che estende questo concetto agli scismatici, ai pagani e agli ebrei è la Bolla *Cantate Domino*, decreto per i giacobiti (1442) del Concilio di Firenze, anche se rimane primario il monito per quelli che si sono separati intenzionalmente.

«La Santa Chiesa romana crede fermamente, confessa e predica che nessuno di quelli che sono fuori dalla Chiesa cattolica, non solo pagani, ma anche giudei o eretici e scismatici, possono acquistare la vita eterna, ma andranno “nel

¹⁷ Agostino attraverso la lettura della Lettera ai Romani e alla luce della sua esperienza personale influenzerà notevolmente la seguente riflessione teologica sulla grazia salvifica di Cristo, la sola possibilità di salvezza per l'umanità, legando il dono di questa grazia alla Chiesa. Va notato, però, per completezza, che in *Enarratio in Psalmos 118* parla di Chiesa ab Abel, di Chiesa esistente prima della venuta del Cristo e nell'Epistola 102 parla dell'esistenza ab initio, in ogni tempo e in ogni luogo, della salvezza operata da Cristo.

fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli” (Mt 25,41) se prima della fine della vita non le saranno stati aggregati»¹⁸.

Gli storici mettono in evidenza che questa intransigenza era condizionata sia storicamente che psicologicamente. I cristiani pensavano che il Vangelo fosse stato annunciato fino ai confini della terra. Fu la scoperta delle nuove terre e le masse dei nuovi popoli delle Americhe che scossero queste convinzioni.

Fu così che il Concilio di Trento (1545-1563) con l'aiuto di teologi come Roberto Bellarmino e Francisco Suarez concepì la formula del battesimo di desiderio. Se i pagani non potevano essere battezzati con l'acqua, potevano esserlo mediante il desiderio. Ciò voleva dire che se seguivano la loro coscienza e vivevano moralmente essi esprimevano implicitamente un desiderio di unirsi alla Chiesa e potevano aspirare ugualmente alla salvezza.

Pio V nella bolla *Ex omnibus afflictionibus* del 1567 condannò il baianismo secondo cui la mancanza di fede in coloro a cui Cristo non era stato annunciato era comunque peccato imputabile; Innocenzo X con la costituzione *Cum occasione* del 1653 condannò il giansenismo, nell'interpretazione che Cristo non era morto per tutti; Clemente XI nella costituzione *Unigenitus Dei Filius* del 1713 condannava Quesnel secondo cui fuori dalla Chiesa non vi era nessuna grazia. Pio IX nell'allocuzione *Singolari quadam* del 1854 ribadì che non vi è salvezza per chi si pone colpevolmente fuori dalla Chiesa e nell'enciclica *Quanto conficiamur moerore* del 1863 riaffermò la salvezza per chi conduce una vita retta ma ignora

¹⁸ CONCILIO DI FIRENZE, Bolla *Cantate Domino* (1442), in H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ediz. bilingue a cura di P. Hünermann, Bologna 2009, 1351.

invincibilmente la religione cattolica, concetto ribadito egualmente da Pio XII nella *Mystici corporis* del 1943.

Un atteggiamento più positivo verso quanti si trovavano al di fuori della Chiesa non incluse mai, comunque, un atteggiamento più positivo verso le loro religioni. Un solo vero salvatore portava a una sola vera religione.

Anche nel mondo evangelico questa è stata una posizione dominante per lungo tempo. Se la teologia cattolica ha insegnato che fuori dalla Chiesa non c'è salvezza, la teologia protestante ha insegnato come fuori di Cristo non c'è salvezza.

2.1.2 Karl Barth

Karl Barth è uno dei teologi che meglio hanno elaborato la base scritturistica e teologica dell'esclusivismo della posizione evangelica. Per la teologia dialettica, in opposizione alla teologia liberale, la religione, ogni religione è il tentativo umano di usurpare la rivelazione e la salvezza di Dio. Essa è Unglaube, mancanza di fede, il tentativo dell'umanità di essere Dio. Le religioni sono un tentativo dell'essere umano di raggiungere Dio con le proprie forze, un tentativo di giustificazione davanti a Dio¹⁹. Nella religione gli esseri umani non si fidano, non si affidano, ma tentano di inserirsi nell'azione salvifica di Dio con le loro parole, credenze rituali; la religione è una creazione umana, non divina. Dio entra nella vita di ogni persona per salvarla, non attraverso le opere della religione, ma attraverso la potenza immediata personale della grazia. Religione e rivelazione sono contrapposte. La rivelazione di Dio è *Aufhebung*, annullamento, superamento della religione. Barth non mette una religione contro le altre ma la

¹⁹ Cf. K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Bologna 1969.

rivelazione di Dio in Cristo come critica a tutte le religioni, espressioni di rifiuto della fede e tentativo umano di giustificazione. Solo l'accogliere la rivelazione divina in Cristo è sapersi nella salvezza. Non esiste però un esclusivismo ecclesiocentrico: l'unico centro è la Parola.

L'esclusivismo, che non è più la posizione né della Chiesa cattolica né del protestantesimo storico, continua ad essere adottato dai cristiani fondamentalisti dell'evangelicalismo conservatore.

In questa visione esclusivista non vi è salvezza senza Vangelo accolto e vissuto. La prospettiva è Cristo contro le religioni.

2.1.3 Alcune osservazioni critiche di Gäde

Questa posizione porta con sé il pericolo dell'intolleranza. Spesso le pretese di verità diventano facilmente pretese di potere.

Come fa notare Gäde, ciò che sfugge a questa visione è che il cristianesimo è l'unica religione che ha assunto il corpo completo delle Scritture sacre di un'altra religione nel proprio canone. La Scrittura di Israele (si seguirà qui la distinzione compiuta da Gäde tra Scrittura d'Israele e Antico Testamento, stessi testi letti alla luce di Cristo) è parte della Bibbia cristiana. Quindi non si può considerare falsa la religione ebraica: si leggono nelle liturgie cristiane le Scritture del popolo ebraico e nelle liturgie cattoliche si proclama alla fine della lettura Parola di Dio.

Inoltre Dio parla realmente a tutti i popoli attraverso la natura e la coscienza personale²⁰. Paolo annunciò agli ateniesi che Dio non è lontano da ciascuno di noi: in lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo. (At 17,27). E dall'altare al Dio ignoto annuncia il Cristo:

²⁰ Rm 1,20; 2,15.

«Quello che voi adorate senza saperlo, io ve lo annunzio» (At 17,23)

quindi Paolo non partiva dal semplice concetto che la loro religione fosse falsa.

L'attività di Gesù, a parte qualche caso particolare, si è limitata all'ambito ebraico. Ma è innegabile che la proposta di Gesù si muovesse in una prospettiva universale. Gesù riconosce la fede salvifica ovunque si trovi e insiste più volte sulla relatività della legge e della struttura sacra della religione ebraica. La discussione apertasi nelle prime comunità sulla ammissione dei pagani e sul valore della legge mosaica è significativa a tal proposito.

Inoltre come conciliare la volontà salvifica di Dio che tutti siano salvi se l'annuncio del Regno, se la salvezza operata da Cristo si è incarnata in un tempo e in un luogo preciso, così che questo annuncio di fatto non è ancora arrivato a tutti gli uomini e le donne del mondo?

Spesso si attribuisce alle strutture religiose lo stesso valore che ha il mistero di Cristo. La Chiesa è un mistero derivato e interamente relativo al mistero di Cristo: per questo non può essere il metro su cui misurare la salvezza degli altri. Un conto è affermare che tutti sono salvi per mezzo di Cristo, altro è affermare che da tutti è richiesta la fede esplicita in Cristo. Ogni esperienza è sempre relativa, e proprio il riconoscere la trascendenza di Dio deve portare il credente a riconoscere la non esclusività della sua esperienza e della struttura che gliel'ha consentita. Sostenere la necessità della Chiesa come luogo di salvezza non significa assolutizzare questo luogo, poiché la Parola che la Chiesa annuncia è infinitamente più ricca di tutte le formulazioni umane o le espressioni storiche. Già Paolo nella lettera ai Romani notava con stupore ciò che annunciava Isaia:

«Mi feci cercare da chi non mi interrogava, mi feci trovare da chi non mi cercava» (Is 65,1)²¹.

I requisiti per la salvezza dovrebbero essere enunciati non in negativo ma in positivo, non legati alla Chiesa, che è segno e strumento, non il fine, ma in una prospettiva centrata su Cristo.

Questa sarà la visione adottata dal Concilio Vaticano II.

2.2 L'inclusivismo

«Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità» (1 Tim 2,4).

«Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio» (Lc 3,6; cfr Is 40, 3-5).

Anche questa istanza teologica trae origine dalla Scrittura e dalla Tradizione della Chiesa. L'inclusivismo si richiama al Vangelo di Luca in cui Gesù, nella sinagoga, annuncia che anche nelle persone non ebraiche si sono compiuti i prodigi di Dio; si rifà pure ad Atti, all'annuncio di Paolo nell'areopago (At 17,23).

Questo modello pone l'accento sulla volontà salvifica universale di Dio e ammette la presenza della grazia divina al di fuori della Chiesa.

Questa corrente si può far risalire a Giustino²² (II sec d.C.) La sua riflessione parte dal Logos, la Parola di Dio fatta carne in Cristo, Logos incarnato ma che ha sparso i suoi semi nelle altre culture, *lógoi spermatikoí*. Giustino vedeva questi semi del Logos soprattutto nella filosofia greca, non tanto nelle religioni politeiste. In questo modo Giustino poteva intendere la

²¹ «Sono stato trovato da quelli che non mi cercavano, mi sono manifestato a quelli che non si rivolgevano a me» (Rm 10,20).

²² Anche Ireneo e Clemente d'Alessandria, più o meno esplicitamente, parlano dei semi piantati dal verbo di Dio nelle nazioni.

filosofia quale preparazione all'annuncio cristiano e i filosofi, come Socrate ad esempio, come cristiani prima di Cristo. In effetti il cristianesimo si è, in seguito, servito dei concetti messi a disposizione della filosofia greca per esprimere la verità cristiana.

Tommaso d'Aquino afferma che quelli che non hanno fede, anche se non appartengono alla Chiesa, le appartengono, però, in potenza: innanzitutto in virtute Christi, il potere di Cristo che è di per sé sufficiente per la salvezza di tutti, e in arbitrii libertate²³.

Nel secolo scorso l'inclusivismo divenne il modo comune di intendere il rapporto con le altre religioni. Autori come H. de Lubac e J. Daniélou restano in un orizzonte ecclesiocentrico, Dupuis e Küng si avvicinano ad una prospettiva teocentrica mentre teologi come Kasper, D'Costa, Barnes e Pannenberg mantengono una posizione prudente.

L'inclusivismo coglie e mantiene l'unicità della storia della salvezza ed è la posizione che il Magistero fa sua, oscillando tra la teoria del compimento di Daniélou dove le religioni, che corrispondono alle varie alleanze succedutesi nella Scrittura, sono preparazioni al Vangelo e la prospettiva trascendentale più aperta di Karl Rahner.

2.2.1 Karl Rahner

Trascorse la maggior parte della sua vita in Germania e non studiò mai le altre religioni; eppure lo studio della tradizione cristiana e una forte spiritualità lo convinsero che il mondo di Dio era molto più grande di quello cristiano. Già dagli anni '60 con la sua riflessione apriva la strada alla comprensione di una legittimità delle altre tradizioni religiose nel disegno

²³ S. Theol., III, q. 8, a. 3

salvifico di Dio²⁴, prospettiva che si presentava anche in ambito protestante con Wolfhart Pannenberg e Paul Tillich.

Il nucleo centrale della teologia rahneriana è allo stesso tempo l'autocomunicazione libera e gratuita di Dio alla persona umana e l'apertura fondamentale della persona umana all'accoglienza dell'autocomunicazione divina nella storia. Ogni persona, per Rahner, deve già trovarsi nella grazia per poter udire la Parola di Dio poiché la Parola di Dio è intendibile solo se chi ascolta è già pieno di Spirito Santo. Dio vuole realmente salvare tutti. E ciò che vuole, Dio lo fa. Dio dà la grazia salvifica ad ogni singolo essere umano, altrimenti non amerebbe realmente ogni singolo essere umano. Ogni essere umano è, dunque, già orientato verso Dio. Da ciò Rahner ricava una conseguenza: le nostre nature umane non sono puramente naturali bensì nature graziate. Rahner esprime ciò attraverso il termine di esistenziale soprannaturale: non esiste la pura natura. Essendo umani siamo più che umani.

In previsione dell'incarnazione del Verbo tutta la natura umana è radicalmente e fin dal principio avvolta dalla salvezza di Dio. Tale idea Rahner la attinge dalla teologia dei Padri, tra i quali un'importanza particolare spetta a Ireneo di Lione. Questi, infatti, aveva interpretato, come nessun altro teologo di lingua greca prima di lui o dopo di lui, la somiglianza dell'uomo con Dio, non primariamente partendo dalla dotazione razionale concessagli, bensì dal fatto che la carne

²⁴ Cfr. K. RAHNER, Cristianesimo e religioni non cristiane, in ID., Saggi di antropologia soprannaturale, Roma 1965, 534-545.

«è formata a somiglianza di Dio e plasmata dalle sue mani»²⁵.

La grazia ci informa più o meno nel modo in cui lo spirito informa il corpo. La grazia deve essere incorporata, la presenza di Dio deve assumere qualche tipo di forma materiale. Se crediamo che Dio agisca attraverso la storia umana e se crediamo che debba assumere una forma visibile, materiale, le religioni saranno le prime aree che dovremo esplorare: la grazia di Dio può, dunque, essere attiva nelle religioni. Le religioni possono essere vie di salvezza. Possibilità, non realtà della presenza divina nelle altre religioni. Rahner riconosce elementi di grazia nelle altre religioni.

Se la grazia di Dio pervade la nostra natura e la nostra storia, ciò accade a causa di Gesù Cristo. Gesù non è la causa efficiente della salvezza, cioè produce qualcosa che inizialmente non c'era, ma è causa finale. In previsione dell'incarnazione del Verbo tutta la natura umana è radicalmente e fin dal principio avvolta dalla salvezza di Dio.

In Cristo abbiamo la Parola più chiara e definitiva di Dio che Egli è veramente con noi e che lo è irrevocabilmente. La salvezza è stata rivelata una volta sola in Cristo ma il mistero di Cristo è presente nelle altre tradizioni religiose anche se non in forma piena. Coloro che non conoscono Gesù possono comunque sperimentare l'amore salvifico di Dio ma non vedono ancora con chiarezza la sua direzione e il suo scopo ultimo. Ogni essere umano che sperimenti la grazia dell'amore di Dio nella propria religione è dunque già connesso a Gesù e ordinato a Lui in quanto rappresenta lo scopo ultimo del dono di amore e grazia di Dio.

²⁵ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, Praef.; trad. it., *Contro le eresie e altri scritti*, Milano 1981, 304, cit. in A. RAFFELT, H. VERWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, Brescia 2004, 93.

Poiché la grazia divina si è manifestata storicamente nell'evento Cristo, Figlio di Dio, tutta la grazia divina è da intendersi come grazia di Cristo. Le tradizioni religiose stesse sono orientate tutte all'evento Cristo, il loro posto nel piano della salvezza è essere preparazioni evangeliche volute da Dio. La salvezza è presente nelle altre religioni a causa dell'azione del mistero cristico in esse. Solo una religione può essere vera, mentre le altre parteciperebbero in misura diversa a questa verità. Vi è una salvezza senza vangelo ma non senza Cristo, presenza nascosta e sconosciuta ma non meno reale. Karl Rahner parla di cristianesimo anonimo, un cristiano, cioè, che non sa di esserlo²⁶. Il cristianesimo anonimo viene vissuto nella pratica sincera delle altre religioni. Ciò che Dio aveva ideato per salvare l'essere umano, gli viene offerto nella concreta religione nel suo concreto ambiente di vita e nel suo condizionamento storico.

Rahner propose questa visione dei cristiani anonimi per i suoi fratelli e sorelle cristiani, ponendo l'accento sulla questione della salvezza dei non cristiani come se questo fosse l'unico problema, quasi che le differenze tra le varie religioni dovessero essere considerate irrilevanti. Coloro che non sono raggiunti concretamente dall'annuncio della Chiesa, la quale annuncia l'unica via di salvezza in Cristo, devono essere in una qualche forma non solo dei credenti in Dio ma dei cristiani anonimi. La Chiesa visibile è perciò l'esplicita organizzazione storica e sociale di ciò che viene accordato agli uomini come realtà nascosta²⁷. Ma allora perché diventare cristiani?

²⁶ Cfr. K. RAHNER, Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo, Roma 1978³, 393-394.

²⁷ Cfr. K. RAHNER, Il cristianesimo e le religioni non cristiane, in ID., Saggi di antropologia soprannaturale, Roma 1965, 569.

Diventare cristiani non è tanto un vantaggio per sé ma è assumersi una responsabilità più profonda per gli altri²⁸.

Questo modello è stato assunto in parte dal Concilio Vaticano II che definisce proprio in termini inclusivistici il rapporto della Chiesa con le altre tradizioni religiose²⁹.

2.2.2 Il Concilio Vaticano II

La teologia cattolica all'epoca del Concilio aveva già da tempo un atteggiamento possibilista nei confronti della salvezza dei non battezzati. Per alcuni teologi come Jean Daniélou, le religioni pagane apparivano come preparazioni evangeliche dell'unica vera religione rivelata. Le religioni, così, si fondano sull'alleanza di Noé, alleanza cosmica diversa dall'alleanza con Abramo. Conservando i contenuti di questa alleanza, le religioni conservano valori positivi ma non hanno in sé valore salvifico. In particolare ci si interrogava sul ruolo che poteva conservare la Chiesa in ordine alla salvezza. La riscoperta del concetto del popolo cristiano come popolo sacerdotale, concetto che veniva riscoperto dalla chiesa cattolica proprio in quegli anni, portava a comprendere la Chiesa come avente una missione sacerdotale a favore di tutta l'umanità. Come popolo sacerdotale il popolo di Dio riassume in sé il culto di tutte le religioni e lo presenta a Dio³⁰.

²⁸ Cfr. K. RAHNER, Cristianesimo anonimo e compito missionario della chiesa in ID. Nuovi saggi 4, Roma 1973, 641.

²⁹ LG 16; GS 22.

³⁰ In questo senso veniva interpretato in particolare il passaggio del Canone Romano nel quale si domandava al Padre di accettare l'offerta dell'eucaristia «come hai voluto accettare i doni di Abele il giusto, il sacrificio di Abramo, nostro padre nella fede e l'oblazione pura e santa di Melchisedech, tuo sommo sacerdote», tre figure che venivano considerate come rappresentanti delle differenti religioni: "naturali", monoteistiche, ebraica.

È il primo concilio a parlare in modo positivo delle altre religioni³¹. Ciò che il Concilio ha affermato sui credenti delle altre religioni è contenuto principalmente e nella forma più coraggiosa nella Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane Nostra Aetate.

Il progetto originario di NAE riguardava una dichiarazione sull'ebraismo; i vescovi del Medio Oriente la vollero estesa anche all'islam, i vescovi asiatici ottennero che fosse estesa a tutte le religioni.

«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»³².

Il Concilio rispetto alla dottrina *extra ecclesiam nulla salus* dichiara che vi è salvezza al di fuori della Chiesa visibile³³ e fa propria la dottrina patristica dei semi del Verbo nelle altre religioni. La teologia soggiacente ai testi conciliari è, infatti, la teologia del compimento. Cristo porta a compimento ciò che si trova in germe nelle altre religioni. In AG il testo del Concilio prende di peso un'espressione di Rahner quando riconosce nelle reli-

³¹ Da notare purtroppo che, se era la prima volta nella storia della Chiesa cattolica che un concilio ecumenico non solo riconosceva il diritto all'esistenza delle altre religioni ma pure le lodava, non si è, però, sentito il bisogno di invitare rappresentanti di queste religioni a parlare per e di se stessi. Esperti cattolici si sentivano sufficientemente sicuri di sé per poter parlare per gli altri.

³² NAE 2.

³³ «Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta» (LG 16).

gioni elementi di verità e di grazia³⁴; in LG si fa riferimento al bene che è seminato non solo nelle menti e nei cuori, ma anche nei riti e costumi dei popoli³⁵; inoltre in AG:

«Indubbiamente lo Spirito Santo operava nel mondo già prima che Cristo fosse glorificato»³⁶.

Il Vaticano II si è spinto anche oltre insegnando esplicitamente che perfino gli atei professi che seguono la propria coscienza stanno seguendo realmente, anche se inconsapevolmente, la voce di Dio e perciò possono conseguire la salvezza³⁷.

Il Concilio ha adottato una visione cristocentrica parlando della salvezza delle singole persone non cattoliche e non cristiane in cui opera in modo irreversibile la grazia³⁸. Non è necessaria, infatti, l'appartenenza esplicita alla Chiesa cattolica e la confessione formale che Gesù è il Cristo, Figlio di Dio per la salvezza, ma questa prospettiva riguarda le singole persone e non le varie tradizioni religiose. Se il mistero di Cristo raggiunge i membri delle altre tradizioni religiose come risposta alle loro attese, dal concilio non viene espresso nulla riguardo al ruolo, nel mistero di salvezza, delle altre tradizioni religiose.

Queste persone sono salvate nonostante la loro religione, indipendentemente dalla loro religione o nella loro religione? E poi: ci può essere

³⁴ Cfr. AG 9.

³⁵ Cfr. LG 17.

³⁶ AG 4.

³⁷ Cf. LG 16.

³⁸ «Ciò rimane una verità non soltanto per i cristiani, ma anche per tutte le persone di buona volontà, nei cui cuori la Grazia è attiva in modo irreversibile. Poiché, dal momento che Cristo è morto per tutti, e dal momento che tutti sono di fatto chiamati allo stesso unico destino, che è divino, noi dobbiamo credere fermamente al fatto che lo Spirito Santo offre a tutti la possibilità di essere resi partecipi, in un modo noto a Dio, del mistero pasquale» (GS 22).

un qualcosa che possa trovarsi al di fuori di Dio e del suo piano di salvezza³⁹?

I vescovi non affermarono né negarono che le religioni possano essere vie attraverso cui lo Spirito anima la vita delle persone al di là dei confini della Chiesa. E la ragione per cui non decisero la questione è, forse, che scelsero deliberatamente di non farlo. Il Concilio Vaticano II era un concilio pastorale non dottrinale, voleva parlare principalmente al mondo e non ai teologi.

2.2.3 Jacques Dupuis

Non si può non accennare al pensiero di Dupuis, teologo che ha aperto cammini, che ha coniugato i suoi studi con l'esperienza. Questo teologo è stato ingiustamente fatto salire sul carro del pluralismo dopo la sua morte; in realtà ha sempre sostenuto e voluto mantenere il suo pensiero nel solco dell'inclusivismo.

Innanzitutto Dupuis è un teologo che, prima di essere docente alla Gregoriana, direttore della rivista *Gregorianum* dal 1895 al 2003, teologo consultore per il Pontificio Consiglio del dialogo interreligioso e per la Commissione per la Missione e l'Evangelizzazione del Consiglio mondiale delle Chiese di Ginevra, curatore della redazione dell'istruzione *Dialogo e annuncio* del 1991, era stato in missione in India ininterrottamente per 36 anni maturando il suo pensiero a contatto diretto con la cultura asiatica.

Come annunciare Cristo all'Asia? In un continente che raccoglie due terzi dell'umanità e nel quale i cristiani sono solo l' 1,5 - 2 %, questo problema è decisivo. In Asia sono nate e sono radicate le più antiche e diffuse

³⁹Cfr. H. KÜNG, *Cristianità in minoranza: la Chiesa e le altre religioni*, Brescia 1967, cit. in J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989, 132.

religioni del mondo. Per Dupuis questa problematica teologica si concentra attorno a Gesù Cristo, cuore di ogni fede cristiana. La sua esigenza è fare una teologia inculturata, attenta al contesto, valutato positivamente poiché già animato dalla presenza dello Spirito. Il problema è in Oriente. Il problema è quando il cristianesimo incontra grandi tradizioni religiose che veicolano alti valori spirituali: è il meglio di queste tradizioni religiose a mettere in scacco il cristianesimo.

Proseguendo la strada aperta da Rahner, al posto di cristianesimo anonimo Dupuis ritiene il termine cristianesimo latente meno inadeguato. Secondo Dupuis l'espressione cristiano anonimo va presa con riserva perché si ridurrebbe la portata della novità dell'evento Cristo a un semplice svelamento di ciò che implicitamente è già conosciuto. Preferisce usare il termine cristianesimo latente per suggerire che è un qualcosa che deve anche crescere e svilupparsi non solo svelarsi⁴⁰. Gesù Cristo

«appartiene a tutte le religioni, o meglio, tutte le religioni gli appartengono poiché è presente e attivo in tutte e, al tempo stesso, in tutti gli uomini»⁴¹.

Propone una visione delle religioni ricondotte alle diverse alleanze⁴². Così le altre tradizioni religiose sono vie di salvezza, mediazione inferiore e di-

⁴⁰ DUPUIS, Gesù Cristo incontro alle religioni, 206.

⁴¹ DUPUIS, Gesù Cristo incontro alle religioni, 347.

⁴² «Il regime della salvezza stabilito da Dio attraverso l'alleanza noaica, che simboleggia le tradizioni religiose dell'umanità, perdura, infatti, durante il "tempo della Chiesa", dovunque il vangelo di Gesù Cristo non sia stato promulgato di fatto. Ciò significa che i membri delle altre tradizioni religiose che non sono stati personalmente ed esistenzialmente interpellati – come abbiamo detto – dal vangelo nella loro coscienza, continuano a vivere nel regime dell'alleanza cosmica cui le religioni appartengono. Esse conservano il ruolo loro assegnato da Dio come "mezzo di salvezza" anche se essenzialmente incompleto; ma esercitano tale ruolo in relazione al mistero di Gesù Cristo e sotto l'influenza del suo potere» DUPUIS, Gesù Cristo incontro alle religioni, 206.

versa rispetto a ciò che si attua nel cristianesimo e nella Chiesa cattolica⁴³. Tra cristianesimo e le altre religioni c'è una complementarità reciproca ma asimmetrica. Le altre religioni possono insegnarci qualcosa del mistero di Cristo perché anche loro possedute dalla Verità che è Cristo perché la presenza di Dio in Cristo è una realtà spirituale aperta a diversi ordini di mediazione⁴⁴.

Compie certo un passo in più con l'opera *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, dove le religioni effettivamente sono viste come vie di salvezza complementari all'esplicita rivelazione cristiana. Questo non inficia l'unicità dal piano di Dio, l'unica prospettiva storico-salvifica di cui Gesù Cristo costituisce il compimento. Si possono ritenere modalità diverse della presenza sacramentale del mistero cristico. L'azione del Logos non incarnato, infatti, persiste anche dopo l'incarnazione

«così come esiste pure l'azione salvifica di Dio mediante la presenza universale dello Spirito, sia prima che dopo l'evento storico di Gesù Cristo»⁴⁵.

Tutti fanno esperienza del mistero di Cristo ma solo i cristiani sono in grado di dargli il suo vero nome. Dupuis fa giustamente notare che la prospettiva cristocentrica non va intesa come Cristo fine a cui deve tendere l'umanità e le tradizioni religiose⁴⁶. Se Cristo è al centro del mistero di salvezza divino è perché la sua mediazione è voluta da Dio stesso non come fine ma come Via a Dio. Cristocentrismo e teocentrismo non sono, per il cristiano due prospettive opponibili. La prospettiva da mantenere è cristocentrica e teocentrica allo stesso tempo. Dupuis non intende porre dubbi

⁴³ DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 204.

⁴⁴ DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 209.

⁴⁵ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 403.

⁴⁶ DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 148-149.

sull'identità di Cristo: la grazia è una, mediata in diversi modi; il mistero di salvezza è uno ed è il mistero di Cristo. Al tempo stesso, attraverso mediazioni che sono partecipazioni all'azione del Logos eterno, intende presentare le religioni come in grado di svolgere un vero e proprio ruolo salvifico poiché il mistero della salvezza in Gesù Cristo non opera soltanto attraverso la mediazione della Chiesa ma anche attraverso la mediazione delle altre tradizioni religiose. Nei sinottici la parola Chiesa compare 2 sole volte mentre il termine Regno di Dio è preponderante. È il Regno di Dio ad essere al centro dell'annuncio del Gesù storico: «Tu non sei lontano dal Regno di Dio» (Mc 12,34). Gesù mette al centro il Regno. Nessuna chiesa può dire di sé: il Regno di Dio sono io. Il Regno è la meta comune di tutte le chiese e di tutte le religioni. La chiesa non è il Regno di Dio. Giovanni Paolo II al n.17 della RM chiarisce che il Regno non può mai essere disgiunto da Cristo né dalla Chiesa. Il Regno di Dio è, però, presente anche al di là della Chiesa dove sono presenti i valori evangelici di cui la Chiesa quindi non ha il monopolio. Infatti afferma:

«la realtà incipiente del regno può trovarsi anche al di là dei confini della chiesa nell'umanità intera, in quanto questa viva i “valori evangelici” e si apra all'azione dello Spirito che spira dove e come vuole; (Gv 3,8) ma bisogna subito aggiungere che tale dimensione temporale del regno è incompleta, se non è coordinata col regno di Cristo, presente nella chiesa e proteso alla pienezza escatologica»⁴⁷.

Dupuis propone una nuova teologia pneumatologica cioè una riflessione sull'azione dello Spirito nelle altre religioni e tradizioni spirituali il quale rivela in esse

⁴⁷ RM 20.

«più verità e grazia di quante non siano disponibili semplicemente nella tradizione cristiana»⁴⁸.

Riguardo alla problematica cristologica posta dall'affermazione di Dupuis di un Logos asarkos, l'affermazione della divinità di Gesù Cristo è legata a quella della sua preesistenza, e per Dupuis la trascendenza del Logos è garanzia di validità delle altre tradizioni religiose. Per K. Rahner, Gesù Cristo deve essere il mediatore definitivo tra Dio e l'uomo nella sua umanità e non per ciò che va al di là della sua umanità⁴⁹. Dupuis invece afferma:

«La coscienza umana di Gesù in quanto Figlio non poteva, per sua natura, esaurire il mistero divino, e perciò lasciò incompleta la rivelazione di Dio [...] L'azione salvifica di Dio per mezzo del Logos non incarnato [...] persiste anche dopo l'incarnazione. [...] Per quanto inseparabili, il Verbo divino e l'esistenza umana di Gesù rimangono tuttavia distinti. Se dunque l'azione umana del Verbo énsarkos è il sacramento universale dell'azione salvifica di Dio, essa non esaurisce l'azione del Logos. Continua ad esservi un'azione distinta del Logos asarkos»⁵⁰.

La Congregazione per la Dottrina della Fede ha così scritto in proposito:

«E' quindi 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

⁴⁸ DUPUIS, *Verso una teologia cristiana*, 188.

⁴⁹ K. RAHNER, *Problemi della cristologia d'oggi*, in ID., *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma, 1965, 2-91.

⁵⁰ DUPUIS, *Verso una teologia cristiana*, 403-404.

di Gesù, ma anche sostenere la tesi di un'azione salvifica del Verbo come tale nella sua divinità, indipendente dall'umanità del Verbo incarnato»⁵¹.

Non è lecito sganciare la pretesa di absolutezza di Gesù dal contenuto di tale pretesa. In Cristo forma e contenuto sono inscindibili e vanno tenuti insieme.

2.2.4 Alcune osservazioni critiche di Gäde

La teologia inclusivista, che Gäde legge come Cristo sopra le religioni, non favorisce un dialogo interreligioso su un piano di parità. L'inclusivismo può essere visto come un esclusivismo moderato nelle forme, tollerante, ma che mantiene il primo posto al cristianesimo. È vero che per un cristiano la verità delle altre religioni è velata e nascosta e deve essere decifrata da Cristo ma l'inclusivismo ha in sé una forma di paternalismo e di superiorità. Non si può confondere l'universalità del cristianesimo, religione storica, con l'universalità del mistero di Cristo. LG 16 lascia supporre una gerarchia di verità e si ha come l'impressione che gli ebrei abbiano meno verità dei cristiani e i musulmani ancora meno. Partendo dalla concezione cristiana del rapporto con Israele, Gäde fa notare che non si può pensare che gli ebrei abbiano meno verità nelle loro Scritture: quando un cristiano legge l'AT proclama Parola di Dio, non Parola di Dio provvisoria. E se è parola di Dio, non su Dio, allora è un'autocomunicazione di Dio, non di una sua porzione.

⁵¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Notificazione a proposito del libro di Jacques Dupuis: Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso, Città del Vaticano 2001, 5.

Per noi cristiani la religione ebraica non è una religione falsa né soltanto parzialmente vera. Come sottolinea Gäde, per noi essa è insuperabilmente vera⁵².

Vi è un nucleo di verità nell'inclusivismo per Gäde: Cristo è veramente presente nella storia e nelle promesse salvifiche delle altre religioni.

2.3 Il pluralismo

La riflessione pluralista muove dalla consapevolezza dei limiti storico - culturali di ogni conoscenza e fede religiosa. Accogliendo la sensibilità culturale attuale che percepisce la pluralità come positiva, come un riflesso dell'infinita ricchezza di Dio, si ripromette di rispettare l'alterità degli altri sistemi religiosi. Mette al centro le diverse esperienze religiose. Si tratta di cambiare il modo di considerare le altre religioni, superando la visione ecclesiocentrica, la visione cristocentrica per accedere ad una visione teocentrica e pluralista.

Si passa, così, da un pluralismo di fatto a un pluralismo di principio⁵³.

Si ritiene che la verità sia al plurale, una verità che parla molte lingue; alcuni teologi arrivano ad affermare che esistono varie verità che non si contraddicono e non si ostacolano a vicenda. Tutte le religioni sono vere. Non perché tutto in esse lo sia ma nella misura in cui accolgono la Presenza

⁵² G. GÄDE, *Cristo nelle religioni. La fede cristiana e la verità delle religioni*, Roma, 64.

⁵³ «Come la Chiesa non integra e non sostituisce Israele, è lecito affermare che il cristianesimo non integra e non sostituisce le ricchezze autentiche delle altre tradizioni religiose. Si ha diritto di parlare di un pluralismo religioso di principio e non semplicemente di fatto». C. GEFFRÉ, *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, in *Filosofia e Teologia* 6 (1992) 1 50.

divina. L'amore di Dio, infatti, è universalmente aperto ma la ricezione umana risulta inevitabilmente disomogenea.

Secondo la concezione pluralista per dialogare è necessario rinunciare ad ogni pretesa di unicità dell'opera salvifica di Gesù Cristo anche solo nei termini di ipotesi di lavoro per attuare un dialogo secondo verità.

Vi è una linea, maggioritaria, che dietro le diverse forme delle diverse religioni, a volte incompatibili, crede di trovare un fondo comune. Dal momento che non esiste religione se non inculturata, non esiste rivelazione allo stato puro ma sempre interpretata da un contesto storico, culturale, sociale, questo modello sostiene che tutte le religioni sono interpretazioni culturali, diverse per storia e dogmi, di un'unica esperienza religiosa e che, per questo, le religioni sono sostanzialmente identiche e sono tutte quante legittime vie di salvezza. Nella sua infinita grandezza, attraverso le diversità culturali, Dio si serve di tutte le religioni per salvare l'umanità e condurla a Sé. Prendendo spunto dall'episodio di Babele, si afferma che la molteplicità è voluta da Dio, contro un tentativo di arrivare ad un'unità che è solo umana e non legata a un progetto divino.

L'altra linea rinuncia al denominatore comune e dialoga con l'altro nella sua specificità irriducibile.

Dal punto di vista cristologico vi è una prospettiva normativa che, pur affermando il valore salvifico delle altre religioni, le ritiene normate da Cristo, e una prospettiva relativa, in cui il Cristo è un salvatore tra i tanti. Il soteriocentrismo che proviene dall'esperienza della teologia della liberazione accentua ancor più questa posizione, essendo meno interessato alla questione su Gesù Cristo (ortodossia) e più all'impegno effettivo di ogni religione nei confronti dell'umanità che soffre (ortoprassi). In questa prospettiva, il valore delle religioni sta nel promuovere il Regno, la salvezza, il be-

nessere dell'umanità: questa posizione può così essere caratterizzata come pragmatica e immanentistica⁵⁴.

Rappresentante primo del pluralismo, insieme a Paul F. Knitter, è John Hick, per cui il passaggio alla logica pluralista è connesso all'esperienza religiosa, che diverrà categoria fondamentale della teologia pluralista.

2.3.1 John Hick

Teologo inglese della chiesa presbiteriana, vuole attuare una rivoluzione copernicana in teologia, passare cioè da una visione dell'universo delle fedi incentrato sul cristianesimo o su Cristo a una visione teocentrica: il centro attorno al quale ruotano tutte le religioni, compreso il cristianesimo, è Dio. Il linguaggio mitico e poetico dell'incarnazione si è trasformato in prosa e si è passati da un metaforico Figlio di Dio a indicare un metafisico Dio Figlio della stessa sostanza del Padre. Questa rivoluzione copernicana implica l'abbandono di ogni pretesa egemonica o di ruolo privilegiato non solo per il cristianesimo ma per l'opera stessa del Cristo.

Per Hick è possibile vedere le grandi religioni mondiali come risposte al Logos divino, concepito come Dio in rapporto con l'umanità. Le diverse religioni sarebbero manifestazioni terrene di un'unica realtà trascendente. Per questo pensiero teologico è fondamentale la categoria di esperienza religiosa alla base di tutte le religioni. Le religioni sarebbero risposte umane a questa esperienza religiosa di una realtà che trascende la realtà stessa. Cambiando il contesto sociale e culturale in cui avviene questa esperienza cambia anche il concetto che se ne ricava di Dio, poiché la realtà di-

⁵⁴ È a questa radicalizzazione e assolutizzazione del tema del Regno da parte della teologia della liberazione che cerca di rispondere la RM.

vina viene percepita attraverso diverse lenti culturali (come nel detto hindu della stessa luna che si specchia in diverse acque). Hick suggerisce di chiamare questa realtà trascendente non più Dio ma the Real. Si potrebbe avanzare la domanda se questo Real è personale o impersonale ma questa domanda ha senso solo in un contesto occidentale, il Real è il noumeno, mentre pensarlo personale o impersonale è l'aspetto fenomenico del Real.

Applicando le categorie kantiane Hick arriva a dire che ogni esperienza di Dio è esperienza di come Dio ci appare, non di come Egli è in se stesso, così come noi non conosciamo gli oggetti in se stessi ma per come ci appaiono. Le religioni non conoscono Dio in sé ma le sue manifestazioni. La diversità di esperienze non è nel Reale stesso ma nel modo dell'esperienza.

Come si può intendere, a questo punto, una religione come vera? Per Hick dagli effetti, dai santi, dalla capacità di liberare gli uomini da un'esperienza egocentrica e farli vivere una vita centrata nella realtà trascendente.

2.3.2 Sviluppi della teologia pluralista

Per la teologia pluralista occorre imparare a pensare l'assoluto come un assoluto relazionale. Il cristianesimo è inteso così come una realtà relazionale, non in senso in cui relativo si oppone ad assoluto ma in forma relazionale. La verità testimoniata dal cristianesimo non è né esclusiva, né inclusiva di ogni altra verità; è relativa a ciò che di vero c'è nelle altre religioni⁵⁵. Non è corretto parlare di valori implicitamente cristiani, come dice la teologia del compimento. Si preferisce parlare di valori cristici nelle altre

⁵⁵ GEFFRÉ, *La singolarità del cristianesimo*, 45.

religioni che non si lasciano ricondurre alla religione cristiana ma manterranno la differenza e, senza lasciarsi integrare nel cristianesimo, troveranno il loro definitivo compimento in Cristo.

Per i teologi pluralisti è necessario de-assolutizzare la cristologia. Nella teologia delle religioni la distinzione tra Gesù (la realtà umana di Cristo) e il Logos (la sua realtà divina) asserita nel concilio di Calcedonia (451) è il punto critico più dibattuto. Tale dogma è, per questi teologi, storicamente condizionato dalla filosofia greca e deve essere attualizzato. In senso proprio, solo del Logos eterno si può dire che è Unigenito, generato prima di ogni creatura, mentre Gesù è nato nel tempo e, in quanto risorto, è «primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29). Non si può, però, pensare che la manifestazione realizzatasi in Gesù esaurisca tutte le possibilità storiche del Logos eterno. La legge della kenosi (Fil 2,11) corrisponde alla legge dell'incarnazione, è, cioè, riduzione locale e temporale del Logos.

Vi sono posizioni come quella di Geffré in cui la cristologia resta normativa; vi sono posizioni più estreme come quelle di Hick e Knitter, per esempio, dove si presuppone la messa in discussione dell'unicità cristiana, identificata come un mito. The Real è il Mistero che oltrepassa tutte le forme, che va al di là di ogni umana comprensione. Nessuna religione ha la parola definitiva, nessuna può possedere il Mistero. I cristiani hanno ceduto alla tentazione di equiparare la loro religione a Dio, facendola assoluta. È necessario smettere ogni pretesa esclusiva o inclusiva e aprirsi all'uguaglianza delle strade religiose. Per Knitter è il momento di elaborare una teologia delle religioni secondo il modello del teocentrismo pluralista, rinunciando all'affermazione dell'unicità dell'evento di Cristo. Come sottolinea Stanley J. Samartha, Dio ha relativizzato se stesso nella storia attra-

verso l'incarnazione in Gesù Cristo. Perché allora i teologi dovrebbero assolutizzare nella dottrina colui che Dio stesso ha relativizzato nella storia?

Si può distinguere tra le varie posizioni pluraliste il parallelismo, tutte le religioni, cioè, corrono verso lo stesso fine, incontrandosi nell'eschaton. Questo però va contro l'esperienza storica delle religioni poiché, in realtà, le tradizioni religiose si influenzano e si fecondano. Tra i popoli non ci sono compartimenti stagni. Altre posizioni infatti, come ad esempio Panikkar, sottolineano più l'interpenetrazione.

2.3.3 Alcune osservazioni critiche di Gäde

La critica fondamentale, portata da Gäde verso il pensiero di Hick è che il modello epistemologico kantiano non è applicabile al rapporto mondo-Dio. Kant stesso ha negato esplicitamente che si possa conoscere Dio nel modo in cui si conosce il mondo empirico altrimenti Dio sarebbe una realtà del mondo empirico. Infatti se possiamo conoscere Dio come conosciamo il mondo empirico, se Dio fosse oggetto della nostra esperienza come il mondo empirico, allora Dio sarebbe una parte della realtà. Seguendo il pensiero di Kant, nessuno può conoscere un oggetto in sé; ma la trascendenza di Dio deve essere qualcosa di sostanzialmente altro rispetto alla trascendenza conoscitiva di un oggetto finito. Dio non è sperimentabile né parzialmente sperimentabile. Dio non è la nostra realtà prolungata all'infinito.

Inoltre i teologi pluralisti, secondo Gäde, arrivano a chiedere una relativizzazione del dogma cristologico, non inteso più in senso ontologico ma metaforico. Questa cristologia sarebbe poi applicabile ad altri testimoni religiosi come Budda o Mohammad. Quello che ha portato i Padri al dogma cristologico è, però, la coscienza che solo Dio è la salvezza per l'essere

umano, nessun'altra realtà creata potrebbe dare la salvezza: non saremmo riconciliati con Dio se Cristo non fosse Dio e uomo allo stesso tempo. Non possiamo porre, infatti, la nostra certezza di salvezza in una realtà creata.

I due assiomi fondamentali del cristianesimo sono:

- la volontà salvifica universale di Dio
- l'attuazione della salvezza in Gesù Cristo (e attraverso la Chiesa)

Seguendo la riflessione di Gäde, se l'esclusivismo si poggia sul secondo trascurando il primo, il pluralismo sacrifica il secondo assioma, mentre l'inclusivismo sembrerebbe il più completo da questo punto di vista tenendo insieme entrambe questi punti fondamentali della fede cristiana. L'inclusivismo in realtà coopta le altre fedi senza il loro consenso.

3. La problematica delle religioni: concetti fondamentali e presupposti metodologici

Il teologo cattolico Gerhard Gäde⁵⁶, formatosi alla scuola del gesuita Peter Knauer a Francoforte, ha proposto un suo modello, l'interiorismo, come alternativa ai modelli classici della teologia delle religioni.

Il teologo, ricorda Gäde, riflette la fede solo da credente. Il punto di partenza di ogni riflessione teologica è la fede cristiana. Per questo è dall'interno della propria fede cristiana che il teologo si rapporta con le altre religioni e non certo da un punto esterno o da una posizione neutrale. Quindi l'oggetto di studio della teologia delle religioni non sono le religioni in sé ma il messaggio cristiano in rapporto con queste religioni. Il punto di partenza è dunque: come conciliare la pretesa di verità delle religioni con il messaggio cristiano?

Il primo passo metodologico per Gäde è quello di problematizzare la pretesa di verità e di salvezza della religione in generale. Seguendo le orme di Knauer⁵⁷, mette in luce la problematicità del concetto di Dio e di Rivelazione, e dunque del concetto di Parola di Dio. Questo primo passo metodologico, afferma Gäde, viene trascurato quando si tratta di teologia delle religioni, considerando più o meno ovvio il concetto di rivelazione.

⁵⁶ Gerhard Gäde (1950) nasce a Bremen, in Germania. Sacerdote dal 1975, consegue il dottorato a Francoforte e l'abilitazione all'università di Monaco. Ha insegnato al Pontificio Ateneo S. Anselmo e alla Pontificia università Gregoriana di Roma e alla Facoltà di Teologia di Lugano.

⁵⁷ P. KNAUER, *Per comprendere la nostra fede*, Roma 2006.

3.1 La religione

Etimologicamente abbiamo due origini semantiche: Cicerone nel *De natura deorum* fa derivare il termine da *relegere*, cioè rileggere, inteso come scrupolosa venerazione degli dei, mentre il cristiano Lattanzio nelle *Divinae Istitutiones* lo fa derivare da *religare*, legare insieme, congiungere, ripristino di legami tra l'uomo e Dio.

Le religioni sono un fenomeno complesso, fatto di dottrine, storie, culture, popoli, mistiche e pietà popolari difficilmente riducibili le une alle altre. Religione e cultura sono fortemente connesse⁵⁸. La religione è determinata dall'uomo, è comunque una struttura umana, condizionata culturalmente e geograficamente e a seconda dell'esperienza che fanno del mondo le persone elaborano forme diverse di espressioni religiose. Si possono distinguere diverse forme di religione: monoteista, politeista, quelle che riconoscono un Dio creatore, religioni pre-assiali e post-assiali... Come valutare la veridicità di queste religioni? Cos'è l'essenza della religione? Cosa, cioè, costituisce una religione in quanto tale?

Tra le varie definizioni si può trovare che le religioni sono risposte umane all'esperienza di trascendenza in forma ritualizzata, collettiva. Nel rito si rappresenta questa esperienza in forma simbolica, la vita viene influenzata e i comportamenti regolamentati in un codice morale. L'esperienza del trascendente non devono farla necessariamente tutti. Basta rappresentare simbolicamente l'esperienza fatta dal personaggio fondatore.

⁵⁸ È l'anima della cultura per Émile Durkheim, mentre Ratzinger preferisce parlare di cuore: «se si allontana da una cultura la religione [...], si deruba la cultura del proprio cuore». J. RATZINGER, *Fede, verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 62.

Questo modo di intendere la religione, però, dà per scontata l'esperienza trascendente come cosa ovvia.

Il Concilio trova una convergenza delle religioni come via di speranza e salvezza.

«Ugualmente 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»⁵⁹.

La religione presuppone una realtà che trascende il mondo, essa vorrebbe appunto superare questa separazione dal trascendente a cui noi diamo nome Dio. Le religioni, per Gäde, condividono questa promessa: promettono di superare l'abisso tra finito e trascendente, tra illusione e vera realtà, tra limite e pienezza di vita, tra ciclo irredento e vita autentica. Tutte le religioni invitano l'uomo a non confondere la realtà terrena con Dio e già per questo svolgono un ruolo salvifico, tengono il cielo aperto. Il non sopportare la propria esperienza finita e sperimentare questa incapacità di raggiungere una pienezza è la separazione da ciò che chiamiamo Dio. Le religioni cercano di superare l'assenza di Dio che viene sperimentata come insopportabile. Promettono un beneficio di vita.

La religione è una realtà penultima e non ultima. La religione da sola non porta alla salvezza. È lo strumento per il mistero che ci circonda.

Ci si può chiedere se la religione stessa abbia bisogno di redenzione, oppure, osando di più, se ci si debba redimere dalla religione. Caino e Abele sono il primo omicidio, ed il primo omicidio è per questioni religiose. Gesù stesso è stato ucciso in nome della religione, dalle persone pie del tempo, zelanti e convinte del bene della propria azione. Nel nome della re-

⁵⁹ NAE 2.

ligione sono state compiute guerre, gesti atroci, è stato sparso odio e versato sangue, creato divisione, ghetti. Gesù predicava l'amore di Dio senza legarlo a vincoli religiosi, di purità o impurità, di appartenenza a un popolo eletto.

Perché le religioni vedono nelle altre religioni una minaccia alla propria verità? Come dice Gäde, perché vogliono che le altre spariscano? Hanno per caso paura di stare davanti a Dio falsamente se le altre ci stanno giustamente⁶⁰?

Cristo, per Gäde, è la chiave ermeneutica per intendere la verità insuperabile delle religioni ma è anche giudice delle religioni stesse. Con la sua croce mostra il lato violento delle religioni e le smaschera.

3.2 Cos'è la salvezza

La salvezza cristiana è una storia, una storia di salvezza. Una maggiore familiarità con le altre tradizioni religiose, soprattutto orientali, può mettere in guardia contro una concezione troppo esclusivamente polarizzata sulla salvezza come liberazione dal peccato. Salvezza non viene intesa soltanto come riconciliazione, ricongiungimento con Dio ma come guarigione dal disagio della condizione umana e come saggezza di vita, cioè come riconciliazione con se stessi e con tutta la creazione⁶¹.

La salvezza, nell'ambito della tradizione cristiana, era divenuta una questione ecclesiologica: era salvezza nel Signore Gesù Cristo attraverso l'adesione alla sua Chiesa. Oggi non è più solo così. Ora la salvezza è pensata come felicità e realizzazione piena della propria umanità. L'uomo per-

⁶⁰ Cfr. GÄDE, *Cristo nelle religioni*, 146.

⁶¹ Cfr. C. GEFFRÉ, *Verso una nuova teologia delle religioni*, in *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, a cura di R. GIBELLINI, Brescia 2003, 353-372.

viene a se stesso pienamente quando si abbandona interamente al mistero della grazia operante in lui, al di là della religione praticata. Secondo Ratzinger, però, è soprattutto il criterio della rappresentanza la via scelta da Dio per la salvezza di tutti. La rappresentanza è il mistero di quell'Uno attraverso il quale la salvezza raggiunge i molti⁶². La singolarità della storia di Gesù è evento della salvezza universale offerta da Dio: il carattere universale della rivelazione di Dio si esprime nella concretezza storica di Gesù⁶³.

Una salvezza, però, creaturale, ossia limitata, non può essere salvezza. Una salvezza che sia tale deve essere divina. Se è divina, osserva Gäde, è trascendente e quindi non percepibile dalla nostra realtà. Se riuscissimo a dedurla dalla nostra realtà creata non sarebbe che parziale. La salvezza, se esiste, può solo avere attributi divini, essere comunione con Dio.

3.3 Il concetto di Dio

Nella definizione di Peter Knauer, Dio è senza Chi nulla è⁶⁴. L'inconcepibilità di Dio significa che non entra nei concetti umani, non esiste un concetto che comprenda Dio: come comprendere ciò che non ha limiti?

La tradizione filosofica e teologica cristiana aveva elaborato per questo la dottrina analogica: la via affermativa, nel senso che il mondo ha somiglianza con Dio, la via negativa, in quanto nello stesso tempo non ha

⁶² Cfr. G. COLZANI, Gesù Cristo salvatore di tutti. Punti fermi. Problemi aperti. in E. COMBI, a cura di, Salvezza universale e salvezza in Cristo. Confronto di tradizioni religiose, Cinisello Balsamo 1994, 128-158

⁶³ C. DOTOLO, La rivelazione cristiana: parola, evento, mistero, Milano 2002, 165.

⁶⁴ Gäde stesso nelle sue opere traduce questa espressione in italiano in diversi modi. Si mantiene qui la traduzione letterale dal tedesco ohne wen nichts ist che evita la caratterizzazione sessuale, per questo preferibile.

somiglianza, e la via eminentiae, nel senso che la relazione mondo – Dio è assolutamente unilaterale.

Il concetto di Dio, anche alla luce della riflessione di Anselmo, indica l'assoluta trascendenza e inconcepibilità, la singolarità. Dio e mondo non possono essere dunque pensati in un orizzonte comune.

Come insegna Tommaso d'Aquino nessuno sa prima chi è Dio per poi concludere che è il Creatore del mondo ma è a partire dalla creaturalità, solo dopo aver riconosciuto la creaturalità si intende il termine Dio. Dio, però, non entra nei concetti umani: è al di sopra di tutto il pensabile. Si può arrivare a sapere la sua esistenza ma non la sua essenza. La relazione del mondo con Dio è assolutamente unilaterale. La creaturalità coincide con la realtà del mondo ed è da intendersi come relazionalità. Il mondo è un riferirsi totalmente a Dio dal quale si distingue altrettanto totalmente.

Com'è possibile, dunque, che Dio abbia una relazione con il mondo? Questo rende problematico il concetto di rivelazione.

3.4 La problematicità della Parola di Dio

Il vero nocciolo dell'argomentazione di Gäde è che non è comprensibile il concetto di Parola di Dio. Il concetto di Dio apparentemente si oppone al concetto di Rivelazione. Dio e mondo non possono essere due entità separate che entrano poi in rapporto le une con le altre. Il mondo dipende ontologicamente da Dio, Dio invece non può essere pensato in rapporto con il mondo. Non si può pensare Dio e il mondo all'interno di un orizzonte che comprende entrambi, perché questo allora dovrebbe comprendere Chi viene definito Dio, ciò di cui non è possibile pensare nulla di più grande. È questo che si intende dire quando si afferma che Dio è trascendente: Dio è inconcepibile. L'essere umano non dispone di concetti che Lo comprendano.

Per questo si ricordino le affermazioni di Anselmo d'Aosta nel Prosligion: Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore e comunque sempre più grande di qualunque cosa pensata. Tommaso fonda l'unilateralità della relazione nel fatto che altrimenti Dio non sarebbe più "extra totum ordinem creaturae" ma sarebbe compreso come parte della realtà nel suo insieme. Dio e mondo non possono essere pensati in un orizzonte di pensiero comune. La relazione del mondo con Dio è assolutamente unilaterale⁶⁵.

O Dio è identico al suo rapporto con il mondo, ma allora ci si deve chiedere se il mondo è termine costitutivo di questa relazione e se sì, viene a cadere il suo essere creaturale o il rapporto che Dio ha con il mondo non è identico a Dio stesso, ma allora non è salvifico per l'uomo.

Ora cosa significa parlare con Dio? E come parla Dio? Come leggere come vere le affermazioni di Mosè, di Abramo, di chi proclama di aver parlato con Dio?

Una parola è intelligibile se è umana. La parola è una realtà creata che fa parte della nostra esperienza, Dio è inaccessibile e non fa parte della nostra realtà sperimentabile. L'unica esperienza che abbiamo di Dio è la sua assenza. La comunione con Dio non è deducibile dalla nostra esperienza.

L'affermazione di Gäde è che i termini Dio e rivelazione stridono e divengono una *contradictio in terminis* nell'affermazione Parola di Dio.

⁶⁵ Cfr. G. GÄDE, «Adorano con noi il Dio unico» (LG 16). Per una comprensione cristiana della fede islamica, Roma 2008, 54.

«Vediamo qui qual è il problema fondamentale delle religioni che si richiamano ad una rivelazione. Esse di regola non riescono a rendere intelligibile come la loro pretesa di rivelazione sia compatibile con il significato del termine “Dio”. Il termine “Dio” si ribella semplicemente alla sua composizione con il termine “parola” per formare il concetto “Parola di Dio”. Tutte le religioni monoteiste pretendono di risalire ad una rivelazione divina. Ma questa pretesa è soltanto una pretesa che non riesce a rendersi intelligibile alla ragione, ma rimane una pura *contradictio in terminis*»⁶⁶.

Questo è la critica mossa da Gäde: vi è un problema insito nelle religioni, nella loro pretesa di mettere in rapporto il finito con l’Infinito, che questa separazione sia superabile e quindi la salvezza conseguibile. Questo problema viene spesso sottovalutato. Rispetto a ciò il cristianesimo come verità non supera le altre religioni. Non promette una salvezza maggiore rispetto alle altre religioni, promette la comunione con Dio e anche altre religioni la promettono.

Il cristianesimo per Gäde si distingue solo perché la Rivelazione cristiana si presenta in modo da non mettere in contraddizione i due termini Dio - mondo, Dio – Rivelazione, e si mostra come soluzione al problema insito nelle promesse delle religioni.

3.5 La concezione trinitaria, salvaguardia della trascendenza di Dio

Date queste premesse, Gäde procede nella sua argomentazione. Il cristianesimo afferma la comunione con Dio. Come si diceva, l’esperienza fondamentale invece è quella della separazione, dell’abbandono da parte di

⁶⁶ GÄDE, *Cristo nelle religioni*, 119.

Dio. Quindi la pretesa della comunione con Dio non parte dalla realtà esperita.

La fede cristiana si basa su una parola. La fede infatti viene dall'ascolto (Rom 10,17) e non dall'esperienza ed è chiesto di credere di più alla Parola che all'esperienza. Si può credere alla Parola solo se questa si può considerare vera e può essere vera solo se è Parola di Dio: essa infatti afferma una cosa che solo Dio può dire e non l'esperienza, che abbiamo, cioè, la comunione con Lui.

Il primo punto della sua argomentazione è dunque questa correlazione: Dio – Parola – Fede. La fede nasce dalla Parola e questa per essere vera deve essere Parola di Dio. Afferma Gäde: Dio è con noi come comunicazione, Parola, e soltanto per fede. Dio si rende presente all'umanità come Parola e soltanto per la fede, altrimenti non la si potrà intendere come Parola di Dio. Ma come può una parola umana essere Parola di Dio? E come si distingue da una qualunque parola umana?

«Il concetto di “Parola di Dio” diventa veramente intelligibile come tale soltanto se Dio stesso si rende presente come uomo. Tutta la ratio incarnationis sta in questo [...]»⁶⁷.

La parola di Dio infatti può essere intendibile solo se la persona umana a pronunciarla è Dio.

«Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18).

I Padri stessi avevano chiaro che il Salvatore non poteva essere una creatura umana, poiché nessuna creatura poteva stabilire la comunione con Dio.

⁶⁷ GÄDE, Cristo nelle religioni, 127.

Nella fede si ha comunione con Dio mediante il Figlio nello Spirito Santo. Ecco che la correlazione Dio – Parola – Fede nasconde implicitamente la nozione trinitaria di Dio e dunque può anche essere vista come

Padre – Figlio – Spirito Santo

Il Padre, Dio. Il Figlio, Parola incarnata. Lo Spirito, senza il quale non si ha la fede.

Io –Tu - Noi⁶⁸.

Io, principio senza principio.

Il Figlio, il Tu al quale il Padre è rivolto con eterno amore.

Io e Tu che non sono due Io ma si compiono in un Noi, lo Spirito, alleanza d'amore tra Padre e Figlio e soltanto nello Spirito si può conoscere la comunione con Dio. Soltanto la nozione trinitaria riesce a far comprendere come si possa credere di avere comunione con Dio senza contraddire proprio il termine Dio. Solo Dio può essere la nostra salvezza; la salvezza annunciata dalle religioni deve essere divina per essere salvifica, non creaturale perciò deve essere allora una comunicazione di Dio stesso.

È grazie alla comprensione trinitaria che il cristianesimo non cade in contraddizione.

«Una relazione di Dio con il mondo può essere pensata ed espressa senza contraddizione soltanto a patto che questo rapporto con il mondo prima di tutto [...] sia una relazione di Dio con Dio. Senza una comprensione trinitaria di

⁶⁸ Ricorda Gäde che questa è anche la struttura della teologia: Teologia fondamentale (Io-Dio), cristologia (Tu-Cristo), ecclesiologia (Noi-Spirito Santo).

Dio ogni richiamo ad una rivelazione perciò rimane auto-contraddittorio, insensato e per questo profondamente problematico»⁶⁹.

Il rapporto che Dio ha con noi è innanzitutto un rapporto che Dio ha con Dio. La relazione Dio – mondo è innanzitutto una relazione Dio – Figlio, che è Dio.

L'amore di Dio non ha la sua misura in noi. Non siamo noi a giustificarlo ma ha il suo motivo nel Figlio. Il mondo è da sempre accolto in una relazione di Dio con Dio. E l'amore che si riversa su di noi è Dio quale Spirito Santo, è lo stesso amore con il quale il Padre è rivolto al Figlio, cioè lo Spirito. Dio stesso è l'orizzonte, la realtà che comprende ogni realtà.

La relazione trinitaria ci avvolge. La Trinità non è una verità supplementare di fede: non si può avere comunione con Dio se non partecipando alla comunione tra Padre e Figlio nello Spirito.

⁶⁹ GÄDE, Cristo nelle religioni, 124.

4. Interiorismo, ermeneutica cristiana delle religioni

«Per interiorismo s'intende un modo di stabilire il rapporto teologico del messaggio cristiano con le religioni non cristiane al di là dei modelli abituali dell'esclusivismo, dell'inclusivismo e del pluralismo. L'interiorismo non costituisce però un quarto modello di classificazione entro i limiti della precomprensione dei primi tre, ma esprime, al di là di tutte le precomprensioni religiose, la comprensione cristiana delle religioni non cristiane. Non si tratta perciò di un ulteriore modello di classificazione bensì di un modo di intendere e di interpretare le pretese religiose non cristiane. L'interiorismo costituisce perciò un'ermeneutica cristiana delle religioni»⁷⁰.

Il messaggio cristiano è per sua natura interiorista. Questa è la tesi di Gäde. Con questo approccio è possibile per i cristiani riconoscere alle altre religioni una verità altrettanto insuperabile quanto quella testimoniata dalla fede cristiana.

4.1 Il rapporto con la Scrittura d'Israele

La comprensione interiorista segue il percorso compiuto dal cristianesimo con la religione ebraica. Il cristianesimo delle origini si rivolge a persone già religiose, anzi, il cristianesimo non sarebbe intelligibile senza riferirsi alla religione di Israele, non si può collocare indipendentemente accanto alle altre religioni, il messaggio cristiano riesce a rendersi intelligibile solo riferendosi a questa religione e per questo Gäde definisce il cristianesimo una religione alla seconda potenza. Nonostante il suo distacco dalla religione di Israele, ha mantenuto per intero il corpus scritturistico di questa religione, proclamandolo Parola di Dio. I cristiani celebrano, prega-

⁷⁰ GÄDE, Adorano con noi il Dio unico, 31.

no, lodano con i canti liturgici, i salmi di un'altra religione, e ciò esprime il carattere dialogale del messaggio cristiano.

Il messaggio cristiano si esprime attraverso categorie, termini della religione ebraica. Gesù si è espresso attraverso quelle categorie dando, però, loro un'interpretazione teologica nuova. Egli visse, sentì, parlò come un ebreo credente. Non voleva certamente annullare la religione ebraica, né sostituirla con un'altra ma dare compimento alle Scritture.

«Non pensate che sia venuto dal abolire la Legge o i Profeti: non sono venuto per abolire ma per dare compimento» (Mt 5,17).

Il messaggio di Gesù non è un messaggio di una nuova religione ma un modo nuovo di intendere la religione di Israele e di darle compimento. Infatti i primi cristiani erano giudeo-cristiani che seguivano le pratiche religiose del tempo ma allo stesso tempo leggevano con occhi nuovi le Scritture di Israele, come i discepoli di Emmaus che trovano il Cristo nelle Scritture di Israele.

Se la Chiesa comprendesse il rapporto con Israele in maniera esclusiva non avrebbe rigettato la concezione di Marcione di abolire l'Antico Testamento, poiché il messaggio cristiano non è concepibile senza il patrimonio ebraico che non si può sostituire: con Cristo, il Dio di Israele diventa il Dio di tutti i popoli. Eppure rimane il Dio di Israele.

Il messaggio d'Israele e il messaggio cristiano non sono neppure in un rapporto pluralista. La definizione Antico e Nuovo Testamento, non sostituibile per Gāde con altre etichette come alcuni autori attualmente propongono, ci dice la regola ermeneutica della fede. Pur lasciando il testo immutato si avvia un processo ermeneutico: il cristianesimo intende le Scritture d'Israele non più come Scrittura d'Israele ma come Antico Te-

stamento, come documenti di fede in Gesù Cristo⁷¹, in essi già operante anche se in maniera nascosta. Così come il messaggio cristiano non può essere accresciuto da un ulteriore messaggio poiché non c'è realtà più grande che la comunione con Dio, così la verità di Israele non può essere superata (contiene dunque, per Gäde, una verità insuperabile) ma solo svelata⁷². La comprensione cristiana, infatti, è che Gesù Cristo rende intendibili le loro Scritture come Parola di Dio senza contraddizione di termini. La Scrittura d'Israele in sé solamente non si rende intendibile universalmente come Parola di Dio anche se pretende di esserlo.

La Scrittura d'Israele comprende la storia di fede di Israele come *berit*, alleanza con Dio. Ma come si può concepire Dio in alleanza con una realtà creaturale? Il Dio d'Israele, creatore del cielo e della terra, Dio “senza chi nulla è”, non fa parte della nostra realtà creaturale. Un'alleanza con Dio non è deducibile dalla nostra esperienza. Perciò questa parola, che abbiamo alleanza con Dio per essere vera deve essere Parola di Dio. Ed è vera perché il rapporto che Dio ha con il suo popolo è espressione del rapporto che Dio ha con suo Figlio: da tutta l'eternità l'alleanza che Dio ha con Israele è l'alleanza del Padre con il Figlio, è cioè lo Spirito Santo nel quale sono accolti tutti, ebrei e pagani⁷³.

Cosa compie il cristianesimo, per Gäde, rispetto alla Scrittura di Israele?

- una relativizzazione

⁷¹ «[...] i libri dell'Antico Testamento, integralmente assunti nella predicazione evangelica, acquistano e manifestano il loro completo significato nel Nuovo Testamento (cfr. Mt 5,17; Lc 24,27; Rom 16,25-26; 2 Cor 3, 14-16) e a loro volta lo illuminano e lo spiegano» (DV 16).

⁷² «Dio dunque, il quale ha ispirato i libri dell'uno e dell'altro Testamento e ne è l'autore, ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nel Vecchio e il Vecchio fosse svelato nel Nuovo» (DV 16).

⁷³ Cf Ef 2,11-22.

- un'universalizzazione del messaggio
- la conoscenza del suo compimento

Relativizzazione sì, ma non della sua verità. Senza una chiave ermeneutica, però, non si riesce a rendere intelligibile da sé come verità divina.

Universalizzazione: condividendo la fede in Cristo ora tutta l'umanità può considerarsi popolo della promessa. L'alleanza con Dio è lo Spirito.

Adempimento: con Cristo la Scrittura è compiuta. Questa è la convinzione fondamentale del Nuovo Testamento. Compiuta in senso storico salvifico, con la venuta del Messia atteso, ma anche in senso ermeneutico. Gesù, infatti, si è scontrato continuamente con una precomprensione a cui lui non volle corrispondere e ciò causò il conflitto con i rappresentanti religiosi ma anche con i suoi discepoli.

Gesù Cristo, per il Nuovo Testamento, è la chiave ermeneutica per comprendere le Scritture ebraiche come Parola di Dio. Il messaggio cristiano non aggiunge nulla alla Scrittura d'Israele, che contiene una verità insuperabile. Il messaggio non cambia con il cristianesimo: cambia solo il modo di intendere questa verità.

Cristo compie la storia, è l'alfa e l'omega. Spesso il NT esprime la convinzione che Cristo è già presente nella Scrittura d'Israele⁷⁴. Egli in modo nascosto è presente nelle Scritture. Per questo Gäde accosta e adatta il detto agostiniano affermando che Cristo per le Scritture d'Israele è interior intimo earum da cui il nome interiorismo.

⁷⁴ Cfr. GÄDE, Cristo nelle religioni, 178.

4.2 La cristologia, ermeneutica delle religioni

In Gesù, dunque, il mistero di Dio si è reso intendibile come Parola di Dio. Il Logos si è fatto carne e l'umanità scopre di essere accolta nell'eterno rapporto del Figlio con il Padre nello Spirito.

Gesù Cristo vero Dio e vero uomo: i Padri arrivarono ad intendere Dio come comunione, un essere insieme di ipostasi, di persone. Così il mistero rivelato dal Figlio è che il mondo non è separato e abbandonato da Dio ma è da sempre creato in Cristo e partecipa dell'amore con il quale il Padre ama il Figlio, che è lo Spirito.

Non si tratta di un Logos asarkos: l'uomo Gesù con la sua storia è unito per l'eternità al Logos di Dio. Il Logos che trascende la storia, l'eterna Parola di Dio non sarà intendibile senza raccontare la storia umana di Gesù. È il Logos incarnato la chiave ermeneutica⁷⁵.

I cristiani devono riconoscere lo Spirito che li unisce agli aderenti alle altre religioni. E non è possibile riconoscere la presenza di Dio senza la fede. La fede è lo Spirito Santo operante nell'uomo⁷⁶. Questo Spirito è il vero ermeneuta, l'interprete della Parola di Dio, poiché fuori dallo Spirito la parola non sarebbe intendibile. Questo Spirito è lo stesso che era in noi prima che venissimo alla fede in Cristo e senza il quale non avremmo inteso la parola come Parola di Dio⁷⁷. Non esiste una natura umana non toccata dalla grazia, l'esistenza umana è sempre un'esistenza (anche se nascosta) nello Spirito Santo.

⁷⁵ Cfr. GÄDE, Adorano con noi il Dio unico, 108.

⁷⁶ «Nessuno può dire “Gesù è il Signore” se non sotto l'azione dello Spirito Santo» 1Cor 12,3.

⁷⁷ Cfr. GÄDE, Adorano con noi il Dio unico, 114.

Un vero dialogo interreligioso è sempre già una comunicazione umana nello Spirito Santo.

4.3 Un paradigma per la teologia delle religioni

Il messaggio cristiano dal suo nascere si presenta sempre in dialogo interreligioso. Il canone bipartito ricorda continuamente questo carattere dialogico del cristianesimo. Almeno nei confronti dell'ebraismo la Chiesa cattolica non si pone né in maniera esclusivista né in maniera inclusivista: anche se non c'è altra salvezza di quella annunciata dalla Chiesa (ed è questa la verità dell'esclusivismo per Gäde), Israele non è escluso dalla salvezza e Israele non ha una parte di verità ma la verità tutta intera, svelata da Cristo. La salvezza portata dal cristianesimo è quella di cui parla e che è promessa dalla Scrittura di Israele. Il cristianesimo, poi, non si giustappone alla religione ebraica in modo pluralista, si pone in maniera relazionale, nel senso di *riferirsi a... / distinguendosi da...* Il cristianesimo si autocomprende nel suo rapporto con la Scrittura d'Israele mettendosi in rapporto con essa e da essa distinguendosi. Il rapporto tra cristianesimo e religione d'Israele diviene paradigmatico.

Seguendo il teologo Peter Knauer, Gäde sostiene la seguente tesi:

«Nel rapporto canonico del Nuovo Testamento con l'Antico nella Bibbia cristiana è preformato il paradigma di come valutare anche le altre religioni da punto di vista della fede cristiana, per riconoscere la loro verità insuperabile e renderla universalmente annunciabile»⁷⁸.

Il teologo Knauer già dal 1974 sosteneva questa tesi ma non venne colta, il tema infatti non aveva rilevanza quale ne ha in questo tempo.

⁷⁸ GÄDE, Cristo nelle religioni, 183.

La particolarità del rapporto con le Scritture ebraiche non è perché queste Scritture siano più vere di altre; per un cristiano non si ha rapporto con le Scritture ebraiche se non a motivo di Cristo. Noi riconosciamo in Gesù di Nazareth il Cristo di Dio che espresse il suo messaggio attraverso concetti, immagini e riferimenti di questa tradizione religiosa.

L'interiorismo per Gäde può essere una via d'uscita al vicolo cieco in cui ci conducono i modelli conosciuti. L'inclusivismo ad esempio concede alle altre religioni solo una verità parziale. L'interiorismo afferma, invece, che tramite Cristo si svela tutta la verità insuperabile della storia delle religioni. Non è un modello inventato ma desunto dalle Scritture. Già il vecchio Simeone parlava di Gesù come la salvezza preparata davanti a tutti i popoli, luce per svelare le genti (cfr. Lc 2,30-32). Gäde sottolinea che il verbo ἀποκαλύπτουν va tradotto con svelare, rivelare, per indicare che la luce non illumina solo dall'esterno ma svela una realtà già nascosta nell'oggetto illuminato⁷⁹.

Il battesimo dei bambini ci porta a non riflettere sul fatto che nessuno nasce cristiano ma si nasce pagani e il NT non solo riporta preghiere provenienti dalla religione ebraica ma, ad esempio, l'inno cristologico nella lettera ai Filippesi (Fil 2,5-11) probabilmente è una delle prime testimonianze di come i cristiani che provenivano dal paganesimo esprimevano la loro fede usando motivi della mitologia pagana. Questo per indicare che il messaggio cristiano è traducibile in altri linguaggi e in altri contesti culturali. Ad esempio i Magi, venuti da oriente: proprio seguendo la propria interpretazione religiosa del mondo si misero in cammino e giunsero a Cristo. E Cristo diviene l'adempimento dell'annuncio fatto dalla propria religione.

⁷⁹ Cfr. GÄDE, Adorano con noi il Dio unico, 109.

Anche a livello personale ogni persona può intendere la propria storia come storia di salvezza fin dall'inizio, solo nascosta ai propri occhi. Tutti fanno esperienza del mistero di Cristo ma solo i cristiani sono in condizione di dargli il suo vero nome,

Israele fu, comunque, il primo destinatario del messaggio e per questo detiene la primogenitura. Gesù, essendo ebreo, annunciò il suo messaggio servendosi del linguaggio religioso di quel popolo e rifacendosi alle promesse salvifiche presenti in questa tradizione religiosa; ne consegue che il rapporto dell'annuncio evangelico con Israele possiede una normatività canonica per ogni altra inculturazione. L'AT rimane scrittura canonica per i gentili divenuti cristiani. Con il canone biblico è stato creato un paradigma teologico⁸⁰. L'interiorismo ha le sue radici teologiche proprio in questo legame paradigmatico con Israele. Il cristianesimo porta la sua Bibbia come un riferirsi a /distinguendosi da, porta il messaggio di Israele e lo universalizza.

«Il messaggio cristiano si presenta alle altre religioni sempre come una religione che si comprende come universalizzazione e compimento di un'altra religione, e precisamente di quella giudaica»⁸¹.

Chi si converte a Cristo non viene a mani vuote nella Chiesa ma porta la propria tradizione, la propria storia e le dà compimento.

Già Panikkar nel suo scritto *Il Cristo sconosciuto dell'induismo* fa notare che a molti cristiani manca lo sguardo per cogliere il Cristo già presente nell'induismo. Cristo, lumen gentium e gloria di Israele, illumina le altre religioni mostrandosi già operante in esse, anche se in altre forme.

⁸⁰ GÄDE, Cristo nelle religioni, 193.

⁸¹ GÄDE, Cristo nelle religioni, 194.

Il cristianesimo per Gäde dovrebbe riconoscere che la Sacra Scrittura della religione posta di fronte è Parola di Dio accogliendola nel proprio canone biblico come Antico Testamento e incontrando in essa il Cristo nascosto. Le religioni non diventano vere grazie al cristianesimo, piuttosto la fede cristiana rivela la loro verità già in essere. Si presenta come lettura nuova di un messaggio già preesistente. Senza il Cristo, la verità delle altre religioni rimane velata. Il Cristo rivela ciò che di vero già c'era.

Nel suo studio Adorano con noi il Dio unico per un progetto di ricerca della Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, Gäde applica questa sua ermeneutica al rapporto con l'Islam per il quale Dio avrebbe pronunciato la sua Parola definitiva nel Corano, Parola di Dio fatta Libro. L'intento di Gäde è di mostrare come da sempre Cristo è presente in queste Scritture.

Il messaggio cristiano non pone Cristo contro le religioni, né sopra, né accanto le religioni. Il cristianesimo scopre Cristo nelle religioni. Gäde ricorda che questa formula è già riportata come possibile opzione teologica dalla CTI del 1997 "Il cristianesimo e le religioni": il testo, pur non spiegando l'affermazione, parla della presenza dello Spirito nelle altre tradizioni religiose.

Se Cristo rende intelligibile tutta la storia umana, personale e delle religioni, allora possiamo essere in grado di scoprire Cristo nelle altre religioni ed ecco che Egli può parlarci dall'induismo o dall'Islam per esempio. Come le prime generazioni cristiane hanno espresso la loro fede servendosi dei concetti delle Scritture di Israele, così i cristiani provenienti da altre religioni possono servirsi dei concetti delle loro tradizioni religiose per spiegare la loro fede cristiana.

Per Gäde non è possibile la reciprocità: non possiamo, ad esempio, dirci buddisti anonimi, come venne chiesto a Rahner, perché per il procede-

re logico del pensiero di Gäde è evidente che le religioni non possono dimostrare la loro veridicità e non possono dimostrare, ad esempio per il buddismo, il Buddha come chiave ermeneutica per intendere il cristianesimo.

È importante, forse, per comprendere a pieno il pensiero di Gäde, mantenere sempre chiaro che il cristianesimo non è il Cristo, cioè il cristiano non è chiamato a testimoniare il cristianesimo, religione strutturata, bensì Cristo, via, verità e vita (Gv14,6).

L'interiorismo a detta di Gäde è l'unico modo di rapportarsi alle altre religioni conforme al messaggio evangelico senza rinunciare alla verità. Dio ha riconciliato a sé il mondo in Cristo (2 Cor 5, 19) e questa riconciliazione è il nostro essere creati in Cristo ed essere già nella grazia. Ti saluto o piena di grazia (Lc. 1,28) è l'annuncio che i cristiani sono chiamati a portare al mondo, l'annuncio che tutti gli uomini sono già nella grazia.

5 Punti di forza e punti critici

5.1 Ciò che salvaguarda

Gäde cerca di rendere ragione della pretesa di verità delle altre religioni svelandone allo stesso tempo il problema insito nelle religioni stesse. Con la sua proposta riesce a salvaguardare e a tenere insieme tre punti basilari:

- la trascendenza di Dio,
- prendere sul serio la pluralità religiosa come pluralità de iure
- mantenere una prospettiva cristiana e trinitaria

Prima premura della teologia è salvaguardare la trascendenza di Dio.

«L'assoluta trascendenza di Dio potrà essere salvaguardata soltanto rinunciando a una comprensione mitologico-monofisita del religioso in cui Dio e la realtà creaturale si mescolano e si confondono e in cui le innegabili esperienze religiose sono scambiate per esperienze di Dio»⁸².

Questa salvaguardia è il criterio di credibilità per qualunque pretesa di rivelazione. Il pensiero di Gäde, infatti, mette soprattutto in evidenza come il concetto di rivelazione non possa essere considerato una cosa ovvia e come il significato del termine Dio non sia stato veramente colto, mantenendo quasi una visione prebiblica di Dio, un essere superiore invisibile ma sempre appartenente alla realtà, il quale può porsi senza alcun problema in relazione con il finito. Il suo merito è di aver posto in modo originale la sua intuizione (già in Knauer) in un sistema teologico coerente, avente un rigoroso fondamento biblico e gli va certamente riconosciuto l'aver posto al

⁸² GÄDE, Adorano con noi il Dio unico, 70.

centro il cuore stesso del cristianesimo, la comprensione trinitaria di Dio quale chiave ermeneutica, sia con la religione di Israele sia con le altre religioni. Nella sua proposta, il pluralismo religioso esprime la volontà salvifica di Dio in una comprensione pentecostale mantenendo, così, l'unicità della storia della salvezza, la salvezza annunciata dal messaggio cristiano, poiché la fede in Cristo è l'unico punto di vista legittimo per una teologia cristiana delle religioni. Il Cristo è la precomprensione in cui la storia di Israele, la storia delle religioni diventa intelligibile come storia di salvezza⁸³.

5.2 Nel solco di Rahner

Il pensiero di Gäde è sicuramente debitore nei confronti della riflessione di Rahner. Per la teologia della grazia non esiste una natura pura umana, cioè non toccata dalla grazia increata divina; ogni esistenza umana, dunque, è un'esistenza nello Spirito anche se in modo nascosto. Questo esistenziale soprannaturale, questo vivere in Cristo nello Spirito è nascosto e deve essere svelato. Per questo Rahner parla di cristiano anonimo, dunque di fede anonima. Per Gäde, l'annuncio della fede cristiana non supera la fede nascosta ma la rende consapevole di sé.

Già nel 1961 Rahner parlava di AT come archetipo divinamente interpretato di una religione pre-cristiana⁸⁴, e, forse, in sostanza, Gäde non va oltre il pensiero di Rahner che già riteneva le religioni valide affemando che possono avere in sé un momento di validità e di volontà determinata di Dio e quindi possono ritenersi incluse nel disegno salvifico di Dio e che

⁸³ Cfr. GÄDE, *Adorano con noi il Dio unico*, 78.

⁸⁴ K RAHNER, *Storia del mondo, storia della salvezza*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1968², 515.

anche esse possono essere animate dallo Spirito, che è sempre Spirito di Cristo:

«Nella misura in cui questo Spirito sorregge sempre e dappertutto la fede giustificante, questa fede è in partenza sempre e dappertutto una fede che si verifica nello Spirito di Gesù Cristo, il quale in questo suo Spirito è presente e attivo in ogni fede»⁸⁵.

Per Rahner, le altre tradizioni religiose possono essere riconosciute come legittime vie di salvezza, positivamente volute da Dio ma abrogate e superate dalla venuta di Cristo⁸⁶. Gäde resta su questa linea parlando di compimento e di svelamento.

Secondo Gäde , però, Cristo non è un contenuto di fede addizionale alla verità espressa dalla storia di Israele quale, secondo lui, si evince dal pensiero di Rahner, che, cioè, tra Israele e Chiesa vi sia una differenza di grado della grazia: la grazia è divina e non vi sono gradi, bensì diverse consapevolezza. Per Gäde, lo Spirito ha parlato per mezzo dei profeti dell'AT e per mezzo delle religioni e dei loro profeti e personalità religiose⁸⁷.

Per Gäde il rapporto del messaggio cristiano con le Scritture di Israele è paradigma (già secondo Geffré) del rapporto del cristianesimo con le diverse tradizioni religiose: Cristo già incluso nelle religioni.

Se guardiamo all'esclusivismo come al porre la mediazione ecclesiale vincolante ai fini della salvezza, al pluralismo come un ritenere le me-

⁸⁵ K. RAHNER, Gesù Cristo nelle religioni non cristiane, in ID., Nuovi saggi 6, Roma 1978, 463.

⁸⁶ K. RAHNER, La chiesa, le chiese e le religioni, , in ID., Nuovi saggi 3, Roma 1969, 449.

⁸⁷ Anche la CTI ha riconosciuto che nelle religioni agisce lo stesso Spirito di Cristo che guida la Chiesa e proprio a motivo di ciò non si può escludere una certa loro funzione salvifica. Cfr. CTI, Il cristianesimo e le religioni, n. 84-85.

diazioni offerte dalle religioni equivalenti, la prospettiva di Gäde, che guarda alle altre religioni come ad un Antico Testamento da svelare e a cui dare compimento (anche solo ermeneutico), rimane nell'inclusivismo dove le mediazioni delle altre religioni sono in qualche misura subordinate alla mediazione di Cristo. Anche il suo sostenere la visione di Gesù come giudice delle religioni, che si pone, cioè, sopra e non solo all'interno delle religioni, mantiene il pensiero di Gäde nell'inclusivismo, perfezionandolo, sì, ma non abbandonandolo⁸⁸.

5.3 La questione antropologica

Gäde offre una riflessione al mondo cristiano sul suo rapporto con le molteplici religioni del mondo. Il limite del pensiero di Gäde è che sottovaluta il ruolo dell'esperienza religiosa concreta presente anche nelle altre religioni. Soffre dei residui dell'intellettualismo di Rahner. C'è una questione antropologica che non può essere elusa. È possibile applicare a Gäde ciò che il cardinal Ratzinger osservava rispetto alla posizione di Rahner il quale

«aveva dato per scontato che l'unica questione appropriata per il cristiano, nella riflessione sul fenomeno delle religioni, fosse quella della salvezza dei non cristiani. A questo si univa un secondo presupposto, che , cioè, di fronte alla questione della salvezza, la differenza fra le varie religioni in ultima analisi fosse irrilevante»⁸⁹.

⁸⁸ Tradisce il pensiero sottostante di Gäde il continuare ad usare, come Rahner, nei suoi scritti l'espressione "religioni non cristiane", mentre, per attenzione all'interlocutore, si usa da tempo riferirsi a loro come "altre tradizioni religiose".

⁸⁹ RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, 15.

In questo modo la riflessione tendeva a trattare le religioni come massa indistinta, *sub specie aeternitatis*, evitando una previa ricerca fenomenologica che individuasse la loro struttura storica e spirituale. Questo, ritengo, sia il punto debole della proposta di Gäde: lo svelamento di cui parla, proposta centrale del suo pensiero, è, allo stesso tempo, affascinante ma debole. La questione della verità non può essere solo un passaggio dall'implicito all'esplicito. Come si accennava precedentemente, Dupuis usava l'espressione cristianesimo latente e non cristianesimo anonimo per non ridurre la portata della novità dell'evento Cristo a un semplice svelamento di ciò che implicitamente è già conosciuto: ciò che è presente nelle altre religioni e nella persona umana è un qualcosa che deve anche crescere e svilupparsi, non solo svelarsi.

La via del dialogo, inoltre, deve presupporre non tanto la comprensione dell'altro a partire da se stessi, ma il tentativo di cogliere come l'altro si auto interpreta e quindi desidera essere interpretato.

Gäde propone un chiaro impianto dogmatico-fondamentale trinitario, ma, anche in Svizzera, luogo pieno di vette, ci si incontra nelle valli.

Un accenno solamente a un'altra questione sempre tenuta a margine ma sempre aperta rispetto al rapporto analizzato e sviscerato da ogni teologia delle religioni, il rapporto tra fede e salvezza: se la fede è decisiva per la salvezza, che valore ha invece la carità, indicata da Gesù stesso come criterio del giudizio finale⁹⁰?

⁹⁰ Cfr. Mt 25,31-46.

6 Le verità teologiche e i “vitelli d’oro”

In ogni eucaristia viene letto un testo della scrittura ebraica; ad ogni Pasqua si narra la Pasqua ebraica di Gesù, la quale non avrebbe senso senza l’Esodo ebraico. Per questo è valida l’opzione di Gäde. Il Cristo dà compimento a tutte le cose, ma il cristianesimo come religione storica non dà compimento a tutte le altre religioni. Non si deve confondere l’universalità del cristianesimo con l’universalità del mistero di Cristo.

La Chiesa, del resto, non è il nuovo Israele, non è il compimento puro e semplice di Israele, che persiste dopo l’avvento del Cristo. Questa è una delle più difficili questioni teologiche. La questione di Israele è decisiva per la teologia cristiana delle religioni. Israele è ancora oggi depositaria dell’elezione e delle promesse di Dio⁹¹, su questo concordano la maggioranza dei teologi. Israele rimane irriducibile al cristianesimo e, come dice Geffré, bisogna riconoscere con Hans Urs von Balthasar la “non cattolicità” della Chiesa nella sua dimensione storica. Il cristianesimo ha allargato alle nazioni pagane l’eredità del popolo eletto. La teologia cristiana ora deve interpretare (da qui l’importanza del contributo di Gäde, serve, cioè, una teologia ermeneutica) le verità teologiche a partire dall’esperienza storica attuale. Trovo normale che ci si interroghi se l’esistente, il pluralismo delle religioni, corrisponda a un misterioso volere di Dio⁹².

⁹¹ «Io domando dunque: Dio avrebbe forse ripudiato il suo popolo? Impossibile! Anch’io infatti sono Israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino» (Rm 11,1); «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!» (Rm 11,29).

⁹² «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» (At 10, 34-35).

La Chiesa possiede la pienezza dei mezzi di salvezza⁹³ non perché salva i cristiani ma perché annuncia e testimonia quel Cristo che salva anche gli appartenenti ad altre religioni, non perché possiede in esclusiva i mezzi di salvezza per i suoi aderenti ma perché possiede e annuncia la rivelazione dell'unico mezzo per il quale tutti sono salvati. Di un centurione romano Gesù dice «In nessuno in Israele ho trovato una fede così grande» (Mt 8,10). Gesù trova più fede, atteggiamento di vita e del cuore più che insieme di dottrine professate come vere, in un pagano che in un figlio di Abramo.

6.1 Sacra Scrittura e Magistero: una relativizzazione

Le teologie sono immagini concettuali di Dio. Il nostro rapporto con Dio è possibile, come ricorda Gäde, nel rapporto di Dio intratrinitario⁹⁴, la comunione di Padre e Figlio alla quale l'essere umano partecipa nella fede e nella vita dello Spirito. Dio ha, però, relativizzato se stesso nella storia attraverso l'incarnazione in Gesù Cristo. I teologi cristiani, dice la posizione pluralista, dovrebbero quindi domandarsi se sia giustificato assolutizzare nella dottrina colui che Dio ha relativizzato nella storia⁹⁵. Forse, traendo le conseguenze dal lavoro di Gäde, non è il relativizzare la figura di Gesù Cristo la strada per una corretta teologia delle religioni, bensì ciò che si intende per Sacra Scrittura. In effetti i testi della Rivelazione cristiana sono stati già oggetto di un'interpretazione (storico-critica), di analisi, di relativizzazione (vedi invocazioni di morte per il nemico, incesti, poligamia, uccisio-

⁹³ UR 3.

⁹⁴ Gv 17.

ne di figlie...). E su questa strada è possibile studiare ed affrontare i testi sacri delle altre religioni per cogliere in esse la Parola, il Logos implicito.

Seguendo, inoltre, il lavoro di Geffré⁹⁶, la persona umana è sempre iscritta in una tradizione di linguaggio che la precede e sarebbe paradossale se i testi della Rivelazione potessero essere oggetto di un'interpretazione e non si avesse, invece, la stessa libertà per interpretare i testi della tradizione dogmatica. Nei concili ecumenici i dogmi venivano affermati in presenza di eresie. Solo il Vaticano I esce da questa prassi. Si tratta di affermazioni di fronte a uno squilibrio della fede. Non il falso contro il vero ma l'esagerazione unilaterale di una verità a svantaggio delle altre. Da qui una definizione dogmatica antica può rivestire un senso nuovo. Della scrittura si è studiato lo stato redazionale, gli influssi, le debolezze mentre le formule del dogma sono intoccabili e senza possibilità di reinterpretazione. La Scrittura stessa, come testimonianza, è sempre già un'interpretazione delle prime comunità cristiane. Passare per la mediazione del linguaggio implica passare attraverso un'interpretazione. Gesù parlava aramaico; quando questa tradizione è stata messa in forma scritta in greco, è avvenuta inevitabilmente un'interpretazione.

Il cristianesimo, come le altre religioni, corre il rischio di idolatria, rischia di fare delle convinzioni e delle proprie norme il proprio vitello *d'oro*, l'idolo che assolutizza, fissa e impedisce allo Spirito di rinnovare. Le chiese cattoliche cristiane (o vecchio-cattoliche) ricordano spesso un antico motto cristiano: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus ca-*

⁹⁵ S.J. SAMARTHA, *La croce e l'arcobaleno. Cristo in una cultura multi religiosa*, in J. HICK- P.F. KNITTER (a cura di), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Assisi 1994, 159.

⁹⁶ C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia 2001.

ritas. Avendo fiducia in Dio, ho fiducia nell'altro attraverso il quale Dio mi parla. Il limite della Chiesa cattolica è stato porre spesso il Magistero al posto della Parola e della Tradizione, non più al servizio ma al centro di tutto. Spesso si aprono conflitti teologici inutili da parte di Roma, poiché la stessa comunità teologica è ormai abbastanza ampia per discutere o precisare qualsiasi affermazione in seno alla comunità ecclesiale.

Si dà più attenzione all'atto di "custodire il deposito" piuttosto che di svilupparlo. È il problema della parabola dei talenti e di un modello di fedeltà statico. Questo atteggiamento mette in campo la questione della libertà, il problema dell'obbedienza nella libertà.

6.2 Ricchezza e fecondità da accogliere

Soprattutto le religioni stesse devono essere una fonte reale della teologia delle religioni. Perché il dialogo sia vero si deve essere pronti a cambiare ciò che si porta all'incontro alla luce di ciò che si scopre nell'incontro stesso. Non si tratta di abdicare alla propria identità né di correggere la Bibbia, quanto piuttosto di correggere ciò che si pensava che essa dicesse.

Il cristianesimo sta vivendo una svolta storica: stanno nascendo nuovi cristianesimi in seno alle culture africane o asiatiche, cristianesimo rivisitato e ripensato in altri contesti culturali. Tanta parte dell'annuncio continua ad essere così europeo che i membri delle altre culture non riescono ad udirlo. I cristiani sorti dalle nuove inculturazioni del cristianesimo forse saranno i nostri maestri nell'impostare in modo corretto il dialogo. Il Cristo totale di cui parla Paolo di Tarso reintesta, ricapitola tutte le realtà della storia, ma questa azione di compimento non nega né distrugge ciò che il Cristo incontra. Gesù Cristo compie tutta la profezia che lo precede e lo segue, ma non la svuota, allo stesso modo in cui la Chiesa non si sostituisce a

Israele: infatti, come ha affermato più volte Giovanni Paolo II, l'alleanza nuova non ha abolito né svuotato l'alleanza sancita da Dio con Israele.

«La pluralità delle religioni non va considerata come un male da eliminare, ma piuttosto come ricchezza e fecondità che tutti dovrebbero accogliere con gioia [...] c'è più verità (religiosa) in tutte le religioni messe assieme che in ogni singola religione. E questo vale anche per il cristianesimo»⁹⁷.

Il frutto collaterale della globalizzazione è il rendersi conto che non è possibile più vivere, intellettualmente parlando, con gli strumenti di una sola cultura. Il cristiano anela alla fine della religione e alla fine del mondo invocando il ritorno del Signore: forse come il Cristo che morendo in croce, ha la vera vita, così anche il cristianesimo dovrà subire la morte, una kenosi, uno svuotamento intellettuale. Si deve essere disposti a perdere ciò che è qui ora per lasciar spazio al non ancora.

Questo è il paradosso insito nel cristianesimo.

⁹⁷ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Brescia 1992, 220.

Epilogo

Il professor Gerhard Gäde è stato sospeso nel 2008 dall'insegnamento nelle facoltà teologiche presso cui insegnava a causa di alcune sue presunte affermazioni.

A questo riguardo trovo calzante l'articolo scritto da Enzo Bianchi su La Stampa del 15 marzo 2009 a proposito della lettera ai vescovi scritta da Benedetto XVI, in seguito alla questione dell'annullamento della scomunica ai vescovi lefevriani, annullamento che aveva scatenato proteste e forti reazioni:

«Ma l'accurato appello del papa non andrebbe colto solo come inerente alla vicenda della remissione della scomunica, ma come esortazione alla chiesa intera. In quest'ultimo decennio, infatti, soprattutto nella chiesa che è in Italia, abbiamo assistito a una trasposizione anche a livello intraecclesiale di metodi di lotta già condannabili in ambito mondano: calunnie fantasiose, interpretazioni false, denigrazioni, ricostruzioni accomodate di eventi fatte circolare con l'aiuto qualche giornalista compiacente per attaccare o screditare ora un cardinale, ora un vescovo, ora uomini di chiesa. Si lanciano dubbi o accuse di non appartenenza alla comunione ecclesiale, si etichettano persone come antipapa, pericolose per la fede della comunità cristiana, le si censura, si arriva persino a condurre sotterranee guerre per bande e lobbies. E quanti usano questi mezzi squallidi sanno che chi è etichettato come avversario non userà le stesse armi per difendersi perché non acconsentirà mai a una lotta fraterna manifestatamente contraria al vangelo e allo stile del cristiano. Eppure non ci si dovrebbe dimenticare che, come ricorda il papa, “la discordia dei cristiani, la loro contrapposizione interna mette in dubbio la loro credibilità nel parlare di Dio”. Sì, la pace ecclesiale è stata ed è contraddetta, e per tutti coloro cui sta a cuore l'unità dei discepoli di Gesù questa situazione è fonte di sofferenza: come fa

Benedetto XVI in questa lettera, ci si deve rifiutare di reagire con risentimenti e aggressività, ben sapendo che non solo si soffre per la chiesa, ma che a volte sono anche gli uomini di chiesa che fanno soffrire. Ma un vero discepolo di Gesù sa che impara ad amare la chiesa del Signore nell'acconsentire a soffrire per essa, fosse anche ricevendo sofferenze dagli uomini che la rappresentano»⁹⁸.

⁹⁸ E. BIANCHI, La mano tesa di Benedetto XVI, su La Stampa del 15 marzo 2009.

Bibliografia

Documenti conciliari

CONCILIO VATICANO II, *Ad Gentes*, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa, 7 dicembre 1965, AAS 58 (1966) 947-990

CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, 18 novembre 1965, AAS 58 (1966) 817-830

CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965, AAS 58 (1966) 1025-1120

CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, Costituzione dogmatica sulla Chiesa, 21 novembre 1964, AAS 57 (1965) 5-67

CONCILIO VATICANO II, *Nostra Aetate*, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 28 ottobre 1965, AAS 58 (1966) 740-744

CONCILIO VATICANO II, *Unitatis Redintegratio*, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 21 novembre 1964, AAS 57 (1965) 90-112

Encicliche, istruzioni, lettere, dichiarazioni

Catechismo della Chiesa Cattolica, promulgato da Giovanni Paolo II, 11 ottobre 1992, Città del Vaticano 1999, 982

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 6 agosto 2000, AAS 92 (2000) 742-765

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Notificazione a proposito del libro di Jacques Dupuis: Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso, Città del Vaticano 2001, 15

DENZINGER, H. , Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ediz. bilingue a cura di HÜNERMANN, P., Bologna 2009, 2496

GIOVANNI PAOLO II, Alla plenaria del Segretariato per i non cristiani, discorso, 28 aprile 1987, in AAS 79 (1987) 1317-1320

GIOVANNI PAOLO II, Redemptoris Missio, lettera enciclica circa la permanente validità del mandato missionario, 7 dicembre 1990, in AAS 83 (1991) 249-340

PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Dialogo e annuncio, Istruzione, 19 maggio 1991, AAS 84 (1992) 414-446

PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, Dialogo Interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005) a cura di GIOIA, F., Città del Vaticano, 2004², 1768

Altre risorse

Traduzione italiana di riferimento per encicliche e documenti pontifici vari <http://www.vatican.va>. Il sito web afferma che il testo italiano dei documenti del Concilio Vaticano II è tratto da Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti del Concilio Vaticano II, Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, 1990

Autori e studi

COMBI, E., a cura di, *Salvezza universale e salvezza in Cristo. Confronto di tradizioni religiose*, Cinisello Balsamo 1994, 160

CROCIATA, M., a cura di, *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione?*, Milano 2000, 376

D' COSTA, B.G., a cura di, *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Assisi 1994, 376

DOTOLO, C., *La rivelazione cristiana: parola, evento, mistero*, Milano 2002, 205

D'SA, F.X., *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Brescia 1996, 208

DUPUIS, J., *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2001, 504

DUPUIS, J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 592

DUPUIS, J., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989, 376

DUQUOC, C., *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Brescia 2002, 312

FABRIS, A. –GRONCHI, M., a cura di, *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, Cinisello Balsamo 1998, 232

FEDERICI, T., *Incontro tra le religioni*, Verona 1969², 260

GÄDE, G., *Cristo nelle religioni. La fede cristiana e la verità delle religioni*, Roma 2004, 224

GÄDE, G., «Adorano con noi il Dio unico» (LG 16). *Per una comprensione cristiana della fede islamica*, Roma 2008, 328

- GEFFRÉ, C., *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia 2001, 208
- GIOIA, F., a cura di, *Il dialogo interreligioso nel Magistero pontificio (documenti 1963-1993)*. Città del Vaticano 1994, 886
- HICK, J., KNITTER, P. F., a cura di, *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Assisi, 1994, 374
- KNAUER, P., *Per comprendere la nostra fede*, Roma 2006, 240
- KNITTER, P., *Introduzione alle Teologie delle religioni*, Brescia 2005, 520
- KNITTER, P., *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Brescia 1991, 288
- MOLTMANN, J., *Che cos'è oggi la teologia?: Due contributi alla sua attualizzazione*, Brescia 1991, 118
- PANIKKAR, R., *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Milano 2001, 96
- PANIKKAR, R., *Il dialogo intrareligioso*, Assisi 2001, 208
- RAFFELT, A., VERWEYEN, H., *Leggere Karl Rahner*, Brescia 2004, 216
- RAHNER, K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1978³, 597
- RAHNER, K., *Spirito nel mondo*, Milano 1989, 412
- RAHNER, K., *Uditori della parola*, Torino 1967, 229
- RAHNER, K., *Unione delle chiese possibilità reale*, Brescia 1986, 224
- RATZINGER, J., *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 298

SANNA, I., Teologia come esperienza di Dio: La prospettiva cristologica di Karl Rahner, Brescia 1997, 352

SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE, a cura di, Le chiese cristiane e le altre religioni: quale dialogo?, Milano 1998, 224

SCOGNAMIGLIO, E., *Il volto di Dio nelle religioni. Un'indagine storica, filosofica e teologica*, Cinisello Balsamo 2001, 400

TORRES QUEIRUGA, A., Dialogo delle religioni e autocomprensione cristiana, Bologna 2007, 136

SUSIN, L.C., QUEIRUGA, A.T., a cura di, Teologia e pluralismo religioso, in *Concilium*, 1 (2007) 169

Articoli e saggi

BIANCHI, E. , La mano tesa di Benedetto XVI, in *La Stampa* del 15 marzo 2009

BRENA, G. L., Pensare la salvezza degli altri: vie chiuse e vie aperte, in *RdT* 46 (2005) 421-425

CHIAPPINI, A., Amore e verità nel dialogo interreligioso, in *RTL* 12 (2007) 1 57-64

CHIAPPINI, A., Teologia come ermeneutica, *Annuario DiReCom* 1 (2002) 29-41

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Il cristianesimo e le religioni, in *Civiltà Cattolica* 148 1 (1997) 146-183

GÄDE, G., «Antico» o «Primo» Testamento, in *Ho Theológos* 18 (2000) 255-276

GÄDE, G., Da Ernst Troeltsch a Hans Küng. Un itinerario teologico tedesco, in CROCIATA, M., a cura di, *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Milano 2001, 105-129

GÄDE, G., Interiorismo: un'alternativa per la teologia delle religioni all'esclusivismo, all'inclusivismo e al pluralismo, in *Ho Theológos* 20 (2002) 347-366

GÄDE, G., La problematica del concetto di rivelazione come criterio epistemologico della teologia fondamentale delle religioni, in *Rassegna di Teologia* 48 (2007) 97-114

GEFFRÈ, C., *La crisi dell'identità cristiana nell'era del pluralismo religioso*, in *Concilium* 3 (2005) 23-38

GEFFRÈ, C., *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, in *Filosofia e Teologia* 6 (1992) 1 38-58

GEFFRÉ, C., *Verso una nuova teologia delle religioni*, in *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, a cura di GIBELLINI R., Brescia 2003, 353-372

GRONCHI, M., *XIV Corso di Aggiornamento ("La salvezza degli altri")*. Soteriologia e religioni. Introduzione agli Atti, *RdT* 45 (2004) 595-606

MARTINI, C.M., *Quale cristianesimo nel mondo postmoderno*, in *Avvenire di domenica* 27 luglio 2008 (testo originale: conferenza del 3 maggio 2007 al XIVL capitolo generale dell'Istituto dei Fratelli delle Scuole Cristiane di Roma)

PARADISO, M., *Dialogo tra cristianesimo e religioni. La vita trinitaria*, *RdT* 45 (2004) 115-123

RAHNER, K., *Cristianesimo anonimo e compito missionario della chiesa in Id.*, *Nuovi saggi* 4, Roma 1973, 619-642

RAHNER, K., Gesù Cristo nelle religioni non cristiane, in ID., Nuovi saggi 6, Roma 1978, 453-469

RAHNER, K., I cristiani anonimi, in ID. Nuovi saggi 1, Roma 1968, 759-772

RAHNER, K., Il cristianesimo e le religioni non cristiane, in ID., Saggi di antropologia soprannaturale, Roma 1968², 533-571

RAHNER, K., La chiesa, le chiese e le religioni, , in ID., Nuovi saggi 3, Roma 1969, 427-452

RAHNER, K., *Problemi della cristologia d'oggi*, in ID., Saggi di Cristologia e di Mariologia, Roma, 1965, 2-91

RAHNER, K., Storia del mondo, storia della salvezza, in ID., Saggi di antropologia soprannaturale, Roma 1968², 496-532

ZAMBON, G., In ricordo di p. Jacques Dupuis. Vita e opere, RdT 46 (2005) 125-129

ZIVIANI, G., Equivoci del pluralismo e sinodalità ecclesiale, RdT 45 (2004) 591-594