

# La pienezza universale della salvezza in Gesù Cristo e le religioni non cristiane

di Marian Rusecki<sup>1</sup>

Il problema che vogliamo trattare in questo articolo è uno dei più difficili nell'odierna teologia della religione, nonostante siano apparse tante interessanti opinioni, che però non lo hanno risolto. Non si può dire, oggi, che la domanda sull'importanza delle religioni non cristiane sia nata con il cristianesimo, il quale comunque pretendeva essere una religione pienamente rivelata e salvifica, cioè l'unica vera religione. Questo problema sorgeva spesso anche nella soteriologia cristiana, nell'ecclesiologia o nell'insegnamento sulla grazia.

Nel nostro saggio desideriamo esporre questo argomento: in quale modo Gesù Cristo completa salvificamente le altre religioni? Ci domanderemo se queste religioni abbiano loro proprie vie di salvezza. Infine, ci occuperemo del ruolo e della presenza dello Spirito Santo nelle tradizioni religiose dell'umanità. Questi argomenti sono importanti particolarmente nel nostro tempo, nel quale si va sviluppando una teologia pluralistica della religione, che cerca di relativizzare l'opera salvifica di Gesù Cristo. I sostenitori di questa teologia si basano su presupposti presenti nella teologia e nell'esegesi del XIX secolo, ormai però superati. Prenderemo in considerazione le risoluzioni tradizionali, che reinterpreteremo alla luce della scienza moderna del *Magisterium Ecclesiae* e degli odierni teologi cattolici.

## 1. Analisi degli elementi salvifico-rivelativi nelle religioni non cristiane

Nell'età patristica la riflessione teologica sulle basi rivelative e sulle funzioni salvifiche delle religioni non cristiane non era tanto sviluppata, perché il cristianesimo, sin dai suoi inizi, era perseguitato dai

<sup>1</sup> Traduzione di I.W. Korzeniowski.

pagani a livello dottrinale. Nella loro risposta, gli scrittori ecclesiastici volevano raggiungere questo obiettivo: mostrare che il cristianesimo sovrastava le religioni pagane e anche i vari sistemi filosofici, facendo vedere anche i valori dottrinali ed etici della religione cristiana. Essi ravvisavano la possibilità della salvezza dei non cristiani principalmente attraverso una via individuale, indipendentemente dalla religione da loro professata e, anzi, spesso contro di essa. Nel pensiero primitivo cristiano e patristico sono presenti elementi che compongono i fondamenti solidi dell'odierna teologia della religione, che si occupa proprio del valore degli argomenti rivelativo-salvifici nelle religioni non cristiane, e delle loro relazioni con il cristianesimo.

Nei commenti biblici gli autori confermano che già l'Antico Testamento segnalava l'esistenza di veri santi fuori dal giudaismo, non solamente glorificando le loro virtù, ma presentandoli come modelli di fede e di collaborazione tra l'uomo e Dio, sotto l'influsso della Sua grazia. Alcuni di questi autori estendono tale giudizio anche ai grandi filosofi; per esempio, san Giustino considerava Socrate e altri filosofi come profeti della religione del *Logos* e Clemente Alessandrino attribuiva ai filosofi greci la stessa funzione che la Legge rappresentava per gli ebrei, ovvero la preparazione ad accogliere Cristo e la sua rivelazione.

Negli scritti dei Padri della Chiesa troviamo le loro osservazioni sulle diverse economie della salvezza e sulle diverse alleanze che segnavano la sua storia. Solitamente si parla di tre economie, che si riferiscono rispettivamente: a tutti i popoli; in maniera stretta agli ebrei; esclusivamente ai cristiani. Queste economie hanno un significato universale, e sono legate alle alleanze stipulate da Dio con gli uomini lungo i secoli. Sant'Ireneo parlava, invece, di quattro alleanze: una stipulata prima del diluvio universale, durante il tempo di Adamo; la seconda durante il tempo di Noè; la terza durante il tempo di Mosè e, suo tramite, con Israele, legata al dono e alla conoscenza della Legge; la quarta, in Gesù Cristo, rinnovava l'uomo e riassumeva in sé le altre tre. Secondo l'opinione di sant'Ireneo tutte le alleanze, in un certo modo, hanno lo stesso contenuto perché sono portatrici della Rivelazione e iniziano, oppure trasformano, l'economia della salvezza, trasmettendo alcune regole che si riferiscono al culto e alla vita morale, elementi costitutivi della religione.

Tutto questo ci mostra che i Padri hanno visto la possibilità della conoscenza del vero Dio, tramite la sua Rivelazione, alla quale hanno avuto accesso in modo privilegiato gli ebrei, non soltanto per

essi ma anche per tutti gli altri popoli. Questa conoscenza delle verità rivelate si poteva realizzare in vari modi. Vale la pena ricordare la teoria utilizzata dal Concilio Vaticano II: per san Giustino, Clemente Alessandrino e Origene la conoscenza delle verità rivelate si realizzava grazie ai «semi della verità», *logoi spermatikoi*, che sono presenti dappertutto, come risultato dell'universale attività del divino *Logos* ancor prima dell'incarnazione; secondo sant'Agostino, san Basilio e san Gregorio Magno, grazie a ispirazioni misteriose, da parte di un angelo o da un uomo mandato da Dio; secondo sant'Ireneo tramite un'illuminazione interiore; per Origene anche tramite persone ispirate, di provenienza non ebraica; nella convinzione di Agostino anche tramite il miracoloso operare di Dio<sup>2</sup>.

Nel Medioevo la situazione era cambiata e per questo motivo gli autori si occupavano di meno della questione delle altre religioni, esaminate alla luce della rivelazione cristiana. L'isolamento del mondo occidentale a causa dell'Islam, la convinzione che il Vangelo era già stato proclamato a tutti i popoli, hanno causato il predominio delle opinioni che negavano spesso la presenza della rivelazione divina nelle religioni non cristiane. Tali opinioni vedevano la possibilità della salvezza nella via individuale, grazie a una vita che andava d'accordo con la coscienza e come conseguenza di tutto questo Dio avrebbe mandato un uomo, un annunciatore del Vangelo. Senza la fede nel Vangelo, la salvezza era considerata non possibile. San Tommaso d'Aquino tollerava le religioni non cristiane solamente a causa del male che sarebbe potuto scaturire dalla rinuncia a queste stesse religioni. Egli attribuiva un valore parziale anche alla religione giudaica. Valutava inoltre la possibilità di accesso alla divina rivelazione da parte dei non cristiani, non solamente per causa o per mezzo dell'annunciatore della parola di Dio o di un angelo, ma anche tramite pratiche profetiche.

Di fronte a questo atteggiamento della teologia medievale nei riguardi delle religioni non cristiane e dei valori rivelativo-salvifici, si distingue Nicola Cusano che nel XV secolo esaminava questo problema dal punto di vista della tolleranza religiosa, trovando in essa le basi reali e teologiche (*De pace fidei*, 1453). Questa tolleranza, se-

<sup>2</sup> Sull'argomento del pensiero patristico che si riferiva alla relazione del cristianesimo nei riguardi delle religioni e delle filosofie pagane, cf. J. DANÉLOU, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris 1956; A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non chrétiennes*, in «Nouvelle revue théologique», Louvain, 89 (1967), pp. 821-841; 914-939; J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions*, Paris 1987, pp. 34-193; M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, pp. 32-43.

condo lui, avrebbe dovuto garantire la pace nel mondo perché il *Logos*, parola del Padre, desiderava unire tutti i popoli rispettando la loro libera e ragionevole natura; questa unità si sarebbe dovuta realizzare in un'unica religione, che si esprimeva in riti diversi. Il paragone tra il Cristianesimo e l'Islam ha condotto Cusano alla convinzione che, insieme a errori, siano presenti in quest'ultimo anche elementi positivi. Egli ravvisava una similitudine tra i sacramenti cristiani e i riti di altre religioni e questi riti riteneva fossero conseguenza della presenza nel mondo dello stesso *Logos*<sup>3</sup>.

Nei tempi moderni, la riflessione teologica riguardo alle religioni ha cominciato a diminuire e questo, paradossalmente, è legato alle scoperte e alla conoscenza delle nuove religioni, alla pratica di una semplicista comparazione del cristianesimo con queste e infine all'espansione del razionalismo con la conseguente comparsa delle religioni scientiste e naturali. La parte cattolica ha preso una posizione polemica, che non favoriva certo la riflessione teologica sulle religioni. Questa tappa delle opinioni sul cristianesimo e sulle religioni ha segnato significativamente un influsso positivo nei riguardi di questa problematica<sup>4</sup>.

## 2. Le risoluzioni estreme

Nella discussione riguardante le relazioni tra cristianesimo e religioni non cristiane e il loro valore salvifico, si distinguono due posizioni principali: 1) la svalutazione (disprezzo) delle religioni non cristiane, che si dimostra come estremo ed esclusivo rivelazionismo; 2) le dottrine che disprezzano il cristianesimo.

### 2.1. Le opinioni che svalutano (disprezzano) le religioni non cristiane

Nell'apologetica cattolica i trattati *De religione rivelata* oppure *De vera religione* dimostravano che unicamente quella cristiana è la

<sup>3</sup> Cf. M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, cit., pp. 43-94; H. NYS, *Le salut sans l'Évangile: étude historique et critique du problème du "salut des infidèles" dans la littérature théologique récente*, du Cerf, Paris 1966; I.S. LEDWON, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, Lublin 2006, pp. 44-53.

<sup>4</sup> J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Tournai 1989.

vera religione, poiché è una religione rivelata. Le altre religioni venivano chiamate non cristiane o pagane. Non mancavano le posizioni estreme o di parte, che si esprimevano con l'opinione che le religioni non cristiane contenessero degli errori. Come risultato di ciò, queste religioni venivano chiamate false e si affermava che dietro di esse si nascondevano dei sortilegi e anche che i loro riti erano una manifestazione del diavolo. Questi riti erano degni di condanna e di disprezzo, così come queste stesse religioni, che potevano esistere esclusivamente grazie alla divina misericordia. Queste opinioni erano manifestate generalmente dai rappresentanti del protestantesimo e anche per esempio da J. Witte, T. Iblis e K. Barth<sup>5</sup>. Vicino a queste opinioni se ne potevano incontrare altre che vedevano nelle diverse religioni un'imitazione della religione cristiana, considerata in senso lato fin dai tempi veterotestamentari. Questa imitazione riguardava alcune verità della religione, regole di comportamento, istituzioni, libri sacri ecc. Si giudicava che le religioni non cristiane fossero plaghi, eseguiti da pensatori non cristiani, e che esistessero grazie alla misericordia di Dio.

## 2.2. *Le opinioni che svalutano (disprezzano) il cristianesimo*

Numerosi avvenimenti, per esempio la scoperta di nuove terre, di nuovi popoli e delle loro religioni, nonché lo sviluppo dei traffici commerciali, hanno avuto come conseguenza l'incontro con altre religioni. Per effetto di un'analisi troppo superficiale di tutto questo processo, si arrivò alla conclusione che tutte le religioni erano simili e paritarie e addirittura che le altre religioni fossero superiori e più perfette della religione cristiana. Queste convinzioni, che disprezzavano il cristianesimo, si dividevano in due gruppi: il primo riconosceva il cristianesimo come una religione semplicemente naturale (e questa è l'opinione di tutti gli avversari della soprannaturalità della religione); il secondo, invece, cercava di dimostrare che il cristianesimo non era altro che un prodotto di assimilazione delle altre religioni. Nell'epoca illuminista, che rimaneva sotto l'influsso di un estremo razionalismo e anche di un certo scientismo, ci si metteva decisamente contro una religione soprannaturale, in pra-

<sup>5</sup> V.R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, pp. 66-70; 149-173.

tica contro il cristianesimo, come contrario alla ragione umana. Al posto di una religione soprannaturale veniva introdotta una religione naturale, concorde con l'intelletto umano; tutti i misteri della fede che non erano in accordo con l'intelletto umano venivano considerati come non veri; per questo motivo, si sarebbe dovuto eliminarli dal campo della religione. Come effetto di queste convinzioni, è nato il relativismo religioso, che afferma che non è importante quale religione si professa, basta che sia d'accordo con la razionalità umana, in funzione degli scopi propri della società. Per questo motivo tutte le religioni, non solamente il cristianesimo, sono state spogliate della soprannaturalità. In concreto, tutte le religioni avrebbero dovuto comporre un'unica religione naturale e queste religioni si sarebbero potute distinguere solamente per il grado di sviluppo e per la loro influenza sulla vita (tra gli altri: E. Herbert, J. Toland, M. Tindal, J.J. Rousseau, J.A. Voltaire, H.S. Reimarus, G.E. Lessing, M. Mendelssohn, B. Franklin, G. Washington, B. Baur, J. Śniadecki) <sup>6</sup>.

Sorge alla fine del XIX secolo, e si sviluppa molto intensamente all'inizio del XX, la *Religionsgeschichtliche Schule*, che rimaneva sotto l'influenza del razionalismo ed esaminava la religione dal punto di vista puramente esteriore, trascurandone la parte teologico-spirituale. Le religioni venivano paragonate tra loro soprattutto sulla base delle somiglianze esteriori e si arrivava alla conclusione di una dipendenza genetica di una religione dall'altra. Come conseguenza il cristianesimo, che era il principale oggetto di analisi di questa scuola, veniva riconosciuto come una religione sincretistica cretasi in conseguenza dell'assimilazione di altre religioni più antiche; teorie di questo genere, però, non sono state suffragate da fatti significativi. Le differenze di opinione sul tema: da quali religioni poteva avere origine il cristianesimo, sono state notevoli; per esempio: F. Comunt e R. Reintzenstein vedevano le origini del cristianesimo nel giudaismo e nelle religioni iraniane; H. Winkler, A. Jeremias e P. Jensen lo ravvisavano nelle religioni babilonesi; W. Bousset, W. Wrede, H. Eichorn in quelle egizie e indiane, particolarmente nel buddismo; W. Tyloch, J. Keller e altri nel giudaismo e nelle sette essene. Di conseguenza, sostenevano che il cristianesimo non

<sup>6</sup> Cf. W. CISŁO, *Oświeceniowa krytyka religii*, in M. RUSECKI (ed.), *Leksykon Teologii fundamentalnej* (ora e poi LTF), Wydawnictwo „M”, Lublin-Kraków 2002, pp. 885-888.

si differenziava in nessuna cosa dalle altre religioni e non poteva essere trattato come una religione superiore e di maggior valore rispetto a loro<sup>7</sup>.

Questa convinzione è sostenuta ancora oggi da certi studiosi e filosofi della religione, fenomenologi e soprattutto dai creatori e dai sostenitori della teologia pluralista della religione.

### 3. Re-interpretazione delle risoluzioni classiche

Vogliamo presentare qui le più recenti analisi di due argomenti utilizzate nell'esame delle questioni salvifiche nella Chiesa cattolica, e anche il loro ruolo nei riguardi della salvezza nelle religioni. Si mostrerà anche il carattere assoluto del cristianesimo e la sua re-interpretazione.

#### 3.1. La regola «*extra Ecclesiam salus nulla*»

Lungo i secoli l'appartenenza formale alla Chiesa è stata riconosciuta come l'unica via per la salvezza. Questa convinzione trovava fondamento nelle parole di Gesù riguardo la necessità del battesimo e della fede in Lui come condizioni per raggiungere la salvezza (cf. Mc 16, 16) e si è dimostrata in maniera definitiva nel radicale ed esclusivo ragionamento proveniente da san Cipriano (morto nel 258), che per primo ha formulato la regola: *extra Ecclesiam salus nulla*. Nonostante ciò, il contesto storico di questa regola è stato la cura pastorale nei riguardi della gente che lasciava la Chiesa; con il tempo, grazie a san Fulgenzio vescovo di Ruspe (morto nel 532), questa regola ha acquistato un carattere di affermazione teologica nei riguardi della possibilità della salvezza per i non cristiani, determinando il rapporto della Chiesa nei confronti dei fedeli delle altre religioni e la sua attività missionaria, soprattutto nell'epoca delle grandi scoperte geografiche. Solamente nel XIX secolo, per merito di papa Pio IX, si è originata nella Chiesa l'opinione della possibilità di salvezza per i non cristiani, anche senza la conoscenza, da par-

<sup>7</sup> Cf. W. KWIATKOWSKI, *Apologetyka totalna*, 1. *Przedmiot i metody apologetyki nowocześniejszej*, Warszawa 1961<sup>3</sup>, pp. 54-85; J. KUDASIEWICZ - J. MASTEJ, *Historycznoreligijna szkoła*, in LTF, pp. 496-499.

te loro, di Gesù e del Vangelo. Dai tempi di Pio XII (enciclica *Mystici corporis Christi*, 1943) è nata la dottrina della loro appartenenza alla Chiesa. Tutto questo ha provocato la re-interpretazione della regola *extra Ecclesiam salus nulla*, e il ritorno al suo primo significato. Nell'ecclesiologia e nella soteriologia si è verificato così un cambiamento di opinione nei riguardi del ruolo salvifico della Chiesa nella storia della salvezza: invece della necessità, per raggiungere la salvezza, dell'appartenenza alla Chiesa istituzionale, si sottolinea oggi la necessità dell'esistenza della Chiesa stessa in funzione della salvezza, ovunque e sempre: l'opera di Gesù si concretizza nella Chiesa e tramite il servizio della Chiesa (*Lumen gentium*, n. 14). Perciò non si nega il necessario ruolo della Chiesa nell'attualizzazione della salvezza. La Chiesa offre i frutti della salvezza a tutti coloro che appartengono ad essa: secondo la *Lumen gentium* «è piaciuto a Dio di santificare e salvare gli uomini non separatamente e senza alcun legame fra di loro, ma ha voluto costituirli in un popolo che lo riconoscesse nella verità e lo servisse nella santità» (n. 9). Ma nell'economia della salvezza, la Chiesa è una tappa terrena di questa salvezza, e per questo motivo essa è sacramento universale di essa, il che rappresenta il segno e lo strumento di un'interiore comunione con Dio, e anche l'unione di tutto il genere umano. Allora si può dire che la Chiesa abbraccia tutta l'umanità, e di conseguenza non si tratta puramente di un'appartenenza alle strutture visibili della Chiesa, come si pensava prima<sup>8</sup>.

Sembra che questa migliore prospettiva circa la comprensione della regola *extra Ecclesiam salus nulla* crei una sua interpretazione cristologica, le cui basi le troviamo nella *Lumen Gentium*. Essa, con A. Skowronek, si può esprimere così: «Dov'è la grazia là la salvezza, dov'è la salvezza là Cristo, dov'è Cristo là la Chiesa»<sup>9</sup>. I confini della Chiesa corrispondono ai "confini" di Cristo e all'azione salvifica della sua grazia, perché nelle religioni non cristiane esiste la grazia divina, ma è presente anche Gesù ed è presente la Chiesa.

<sup>8</sup> Sul tema dell'origine e della storia circa l'interpretazione della regola *extra Ecclesiam salus nulla*, e anche della sua odierna interpretazione, cf. I.S. LEDWOŃ, *Extra Ecclesiam salus nulla*, in LTF, pp. 389-395; ID., *Kościół a zbawienie w religiach*, in M. RUSSECKI (ed.), *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, Lublin 2001, pp. 127-142; J. KRACIK, „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. *Historia pojmowania formuły*, in ID., *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998, pp. 245-262.

<sup>9</sup> *Zbawienie w Kościele i przez Kościół*, in «Materiały problemowe», 3 (1979), p. 51.



Nell'interpretazione cristologica di questo assioma si vede meglio la possibilità della salvezza nelle religioni non cristiane (*Extra Christum salus nulla*)

### 3.2. *La necessità del battesimo per la salvezza*

Come detto prima, il battesimo, secondo quanto detto da Cristo, è la *conditio sine qua non* per il raggiungimento della salvezza. Nella vecchia teologia, per coloro che, senza loro colpa, non erano stati battezzati, si accettava la possibilità del battesimo *in voto* (*votum baptismi*). A volte anche oggi si pensa nello stesso modo, ma alcuni autori, sempre più spesso, stanno sottolineando l'esistenza nelle religioni di alcuni segni pre-sacramentali, come per esempio la circoncisione, le abluzioni, le iniziazioni, le cerimonie penitenziali, ecc., che possono rappresentare un'immagine del battesimo. Ma questi segni possono realmente sostituire il battesimo, e provocare gli stessi effetti? A questa domanda è difficile dare una risposta univoca, servono altri approfondimenti teologici, in quanto essi, da una parte sembrano relativizzare il significato del sacramento del battesimo, e dall'altra mostrano la via della rinascita tramite l'acqua e lo Spirito Santo in Cristo. In questo, anche se non proprio esplicitamente, si realizza la condizione necessaria per ricevere la salvezza attraverso il battesimo.

Alcuni autori sottolineano che il battesimo, come condizione per la salvezza, abbraccia solamente quelli che conoscono questo sacramento istituito da Cristo, mentre per i non cristiani solamente l'atto di fede, come accettazione di un atto rivelato e concesso con la grazia divina, ha un significato giustificativo e salvifico<sup>10</sup>.

### 3.3. *Carattere assoluto del cristianesimo*

Questa tesi ha la sua origine nella filosofia idealista di G.W.F. Hegel, che considerava il cristianesimo come una religione assoluta, ultima e superiore tappa dello sviluppo della religione, e anche nel-

<sup>10</sup> Cf. I.S. LEDWŃ, *Pełnia i ostateczność objawienia w Jezusie Chrystusie*, in *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, cit., pp. 64-68; J. MASTEJ, *Problematyka wiary w deklaracji „Dominus Iesus”*, in *ibid.*, pp. 180ss.

le affermazioni di E. Troeltsch, che dalle posizioni della scienza delle religioni prima ha dimostrato e dopo rinnegato il carattere assoluto, non solamente del cristianesimo, ma di qualsiasi religione nella storia<sup>11</sup>.

La tesi di questo «carattere assoluto del cristianesimo», nonostante la sua origine filosofica, è stata adattata alle necessità della teologia cristiana, soprattutto nell'apologetica e in seguito nella teologia fondamentale, nella teologia delle religioni e nelle scienze delle religioni, per dimostrare il carattere superiore del cristianesimo nei riguardi delle religioni non cristiane. Questa tesi viene dimostrata attraverso il carattere ultimo, universale, dell'opera rivelativo-salvifica di Dio, compiuta nell'evento di Gesù Cristo e nella continuazione di questa opera nell'esistenza e nella missione della Chiesa.

Oggi si utilizza più volentieri l'espressione «carattere eccezionale del cristianesimo», sia per distinguere la storia speciale della salvezza da quella universale, sia anche per sottolineare il carattere unica e irripetibile del cristianesimo nel mondo delle religioni, non disprezzando quelle non cristiane. I.S. Ledwoń<sup>12</sup> mostra questo in modo più approfondito. Si deve apprezzare anche l'opera di Z. Kubacki, nella quale si dimostra l'unicità di Gesù Cristo figlio di Dio<sup>13</sup>.

Il carattere assoluto del cristianesimo si basa soprattutto sulla pienezza della rivelazione divina e sulla salvezza in Gesù Cristo. Con l'incarnazione di suo Figlio, Dio è entrato nella storia. Gesù Cristo, come Dio-Uomo, ha rivelato Dio in maniera perfetta. Non può esistere una rivelazione più perfetta e più completa oltre questa che si

<sup>11</sup> Sull'origine storica e sull'odierna comprensione di carattere assoluto del cristianesimo tra le altre religioni, cf. J. ESSEN, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, München-Basel 1963; W. KASPER (ed.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1977; K. RAHNER, *Über den Absolutheitsanspruch des Christentums*, in «Schriften zur Theologie», 15 (1983), pp. 171-184; R. ŁUKASZYK, *Absolutny charakter chrześcijaństwa*, in *Encyklopedia Katolicka*, I, coll. 37-39; H. SEWERYNIAK, *Współczesne reinterpretacje absolutnego charakteru zbawienia w Chrystusie*, in «Comunio» Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań, 52 (1989), pp. 3-10; P. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, passim; H. CIERESZKO, *Absolutny charakter chrześcijaństwa. Współczesna interpretacja tezy*, in «Studia Teologiczne», Białystok, 11 (1993), pp. 181-193; L. SCHEFFCZYK, *Absolutny charakter chrześcijaństwa*, in «Kolekcja Communio», 11 (1997), pp. 477-490; I.S. LEDWOŃ, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, in S. BUDZIK - Z. KIJAS (edd.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, Tarnów 2000, pp. 72-106; ID., *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, in LTF, pp. 1342-1352.

<sup>12</sup> „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, cit.

<sup>13</sup> *Jedność Jezusa Chrystusa. O jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005.

è realizzata nella persona del Figlio di Dio. È una rivelazione definitiva, pienamente soprannaturale e salvifica. Decisamente, essa supera la rivelazione che si manifesta per mezzo delle opere create, dei profeti, dei carismatici e di altri messaggeri di Dio e anche quella che si realizza in maniera puramente interiore.

Si deve sottolineare che la rivelazione di Cristo è una rivelazione pienamente salvifica. Nella teologia, sino ad oggi, si separava in maniera abbastanza radicale la rivelazione dalla salvezza, riconoscendo questi due eventi come formalmente diversi, perché la rivelazione, presa noeticamente, viene trasmessa a noi come scienza su Dio e sul mondo soprannaturale. La costituzione conciliare *Dei verbum* afferma chiaramente che la divina rivelazione si è realizzata in due forme: nelle parole e nelle opere di Dio, che sono interiormente legate tra loro (cf. *Dei Verbum*, n. 2). Nella teologia cristiana, soprattutto nella teologia fondamentale, oggi si accetta quasi universalmente che alle opere rivelative appartengano anche gli eventi salvifici, come la Passione, la Morte e la Risurrezione di Gesù Cristo, e anche che tutta la sua vita e il suo insegnamento hanno un aspetto soteriologico. Per questo motivo, giustamente si può affermare che la rivelazione ha un carattere salvifico e gli eventi salvifici, a loro volta, hanno un aspetto rivelativo.

Tramite la glorificazione, Cristo è diventato il Signore del cielo e della terra, *kirios*, “pantocratore”, via e meta alle quali tende tutta la realtà. Tramite l’Incarnazione e gli eventi pasquali è diventato l’unico salvatore del mondo, intercessore tra la creatura e il Padre. La sua opera salvifica è il compimento universale della volontà salvifica del Padre, che ha un valore assoluto e che si estende in tutta la realtà, in tutta la storia e in tutti i tempi. Chi si è salvato, salva e salverà, e questo esclusivamente per mezzo di Gesù Cristo. Ciò si riferisce anche ai fedeli delle religioni non cristiane, ai quali è stata concessa la grazia della salvezza.

#### 4. Pluralità dei punti di vista

Gran parte dei teologi della religione non si accontenta delle soluzioni suindicate e, interpretandole spesso troppo letteralmente e formalmente, vede in esse un ostacolo al dialogo cristiano con le altre religioni, soprattutto se si prende in considerazione la tesi del carattere assoluto del cristianesimo. Per questo, alcuni di loro si basa-

no sui dati biblici, sul pensiero patristico e sull'insegnamento del Vaticano II; in questo modo tentano di risolvere il problema dei valori salvifici delle religioni non cristiane. Più avanti, mostreremo le più conosciute e praticate teorie, che cercano una risposta alla domanda sul significato teologico-soteriologico delle religioni non cristiane.

Nella storia della riflessione teologica, nell'ambito delle prove atte a dimostrare la relazione del cristianesimo con le religioni non cristiane, si possono distinguere tre principali modelli: quello esclusivistico, quello pluralistico-relativistico e quello inclusivistico<sup>14</sup>. Tutti quanti, come punto di partenza, partono da due assiomi: 1) la salvezza si può raggiungere solamente in Gesù Cristo (cf. *At* 4, 12), ma anche 2) esiste un'universale volontà della salvezza di Dio che abbraccia tutti gli uomini, senza differenze (cf. *1 Tm* 2, 24).

La distinzione dei tre modelli su elencati dipende dall'accento che diamo all'uno piuttosto che all'altro<sup>15</sup>.

#### 4.1. Modello esclusivistico

Questo modello, chiamato anche ecclesiocentrismo (salvezza "oltre la religione"), prende in considerazione solamente il primo degli assiomi suddetti. Esso si appoggia sulla tesi che la conoscenza autentica e l'esperienza di Dio si realizzano solamente nel cristiane-

<sup>14</sup> J. Dupuis, come più adatta propone la parola "paradigma" anziché "modello", perché modello, secondo lui, ha un carattere descrittivo, in quanto non pretende di aggiungere una descrizione definitiva di tale realtà e per questo possono anche completarsi, in contraddizione con i paradigmi, che sono distinti (*Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, p. 118).

<sup>15</sup> Sul tema di tali modelli cf. H.R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg 1963; J. HEISLBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg-Basel-Wien 1967; P. SCHWARZENAU, *Christentum und Weltreligionen*, München 1981; A. RACE, *Christians and Religious Pluralism*, London 1983; K. CRACKNELL, *Christianity and Religious Pluralism*, Canterbury 1984; F. WHALING, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, London 1986; J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions*, cit.; P. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, cit.; G. D' COSTA (ed.), *La teologia pluralista delle religioni: un mito?*, Assisi 1994; K.-J. KUSCHEL, *Christentum und nichtchristlichen Religionen*, Darmstadt 1994; H. WALDENFELS, *Fenomen chrześcijaństwa*; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997; T. DZIDEK - Ł. KAMYKOWSKI - A. KUBIŚ (edd.), *Teologia fundamentalna, Religie świata a chrześcijaństwo*, II, Kraków 1998; I.S. LEDWOŃ, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, in *Chrześcijaństwo a religie*, cit., pp. 81-100; Id., *Chrześcijaństwo a religie*, in *LTF*, pp. 260-269; J. DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie*, cit.; W. KUBACKI, *Jedynosc Jezusa Chrystusa*, cit., pp. 17-22; 27-194.

simo, come unica religione vera, il che significa che esso è dotato della soprannaturale rivelazione divina ed è l'unico che conduce alla salvezza.

Le altre religioni, opera degli uomini oppure di Satana, inquinate da numerosi errori, sono dotate solamente di una vaga immagine di Dio, e per questo motivo hanno un minimo valore salvifico, oppure non lo hanno affatto.

L'esclusivismo si caratterizzava per un atteggiamento tradizionalista della teologia cattolica, soprattutto nell'apologetica nei riguardi di problematiche delle religioni non cristiane, giunto fino alla metà del XX secolo (Pio XII, *Mystici corporis Christi*). Nella teologia, i fautori di questo modello vedevano la possibilità di una salvezza individuale per i non cristiani, ma non senza la fede nel Vangelo, il quale significa rivelazione di Cristo, che dovrebbe essere loro annunciata tramite un messaggero di Dio, angelo o missionario.

Con il tempo essi hanno ravvisato la possibilità di raggiungere, per mezzo dell'ispirazione interiore, una sia pur minima parte delle verità rivelate, indispensabile per la salvezza<sup>16</sup>. Nonostante si sia visto il collegamento tra la rivelazione e la salvezza, per cui l'accettazione di questa rivelazione tramite un atto di fede apriva la strada alla salvezza stessa, l'attribuzione della divina rivelazione limitatamente al cristianesimo conduceva nello stesso tempo all'accettazione della possibilità di prendere l'atto di fede salvifico esclusivamente dentro il cristianesimo. Vale la pena di sottolineare che, nonostante i dubbi riguardo alla capacità soteriologica delle religioni non cristiane, mai questi teologi hanno negato la possibilità della concessione, da parte di Dio, della grazia salvifica fuori dai confini visibili della Chiesa.

Un esempio classico dell'esclusivismo è la dialettica teologica della religione di Karl Barth, il quale, seguendo il pensiero di Lutero, che confermava il cristianesimo come unica religione vera e portatrice di salvezza e che riconosceva ogni religione non cristiana come espressione dell'orgoglio umano e dell'incredulità, e anche come una prova di autogiustificazione<sup>17</sup>, riteneva che le religioni *sui generis* sono un male, perché aspettano la salvezza tramite l'azione uma-

<sup>16</sup> Cf. H. NYS, *Le salut sans l'Évangile*, cit., pp. 21-99.

<sup>17</sup> K. Barth era interessato non solo alle relazioni tra cristianesimo e religioni non cristiane, ma soprattutto alla rivelazione di Cristo nei riguardi delle religioni in generale, nel contesto relativistico di questa rivelazione tramite la teologia liberale (cf. I.S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, cit., pp. 76-80).

na e non per mezzo della fede e della grazia divina. Simile opinione hanno avuto: D. Bonhoeffer, J. Witte, H. Kraemer e, nell'odierna teologia protestante, anche A.D. Clarke, R.H. Nash e B.W. Winter.

#### 4.2. *Modello pluralistico-relativistico*

Questa posizione pluralista, opposta a quella esposta sopra, promuove il cosiddetto teocentrismo e sottolinea il fatto dell'universale volontà della salvezza divina, trascurando l'esclusivismo della salvezza tramite la persona di Cristo: unico datore di questa salvezza è Dio.

Per questo motivo i pluralisti stanno relativizzando il cristianesimo, considerandolo equivalente alle tante altre vie della salvezza, che conducono all'unico e vero Dio. La validità della religione è un effetto della grandezza, della conoscenza e dell'esperienza di Dio nello stesso grado in tutte le tradizioni religiose; questo comporta la necessità di accettare la tesi dell'universalità della rivelazione divina a tutti gli uomini, tramite tutte le religioni, senza dare precedenza o privilegi. Ogni religione è parziale ed è determinata da fattori storico-culturali; anche per questo motivo, ogni religione è incapace di esprimere in modo pieno e adeguato la verità divina. Questa posizione nei riguardi del cristianesimo rinnega qualsiasi possibilità per esso di essere superiore alle altre religioni (J. Hick, A. Race, S.J. Samartha, P.F. Knitter, R. Panikkar, A. Pieris). Non esiste, inoltre, nessuna eventualità di verifica dell'oggettività e della veridicità di queste religioni (W.C. Smith). Il Cristo è riconosciuto o come esempio di mediatore della salvezza o come uno fra gli altri o, ancora, come una delle varie possibilità rivelative della manifestazione dell'eterno Dio-Logos nel mondo. Questo tipo di teologia della religione, coltivata nel nome della libertà, dell'uguaglianza e del dialogo, ha preso il posto della teologia della liberazione; e la sua cristologia ha un carattere riduzionista, che si rifà alle eresie passate e già superate del cristianesimo. Alla base di questa cristologia ci sono i presupposti teologici, filosofici ed esegetici, definiti aprioristicamente<sup>18</sup>.

Contro questo tipo di teologia della religione si è pronunciato decisamente il *Magisterium Ecclesiae*, soprattutto nella dichiarazione *Dominus Iesus* (2000).

<sup>18</sup> Cf. I.S. LEDWÓN, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, cit., pp. 211-310.

#### 4.3. *Modello inclusivistico*

È una posizione che si colloca tra i due modelli precedenti e ha un carattere chiaramente cristocentrico. Accettando i due suddetti assiomi, prevede l'esistenza di un'autentica conoscenza ed esperienza di Dio, anche fuori dall'ambito dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma conferma, nello stesso tempo, che la pienezza rivelativo-salvifica dell'azione di Dio e il compimento della vita religiosa esistono solo nel cristianesimo. Pur se si accettano le capacità salvifiche delle altre religioni non cristiane, la salvezza esistente in queste religioni è comunque una salvezza che proviene esclusivamente da Cristo, per mezzo della Chiesa. Gli elementi della verità rivelata, in queste religioni, sono un riflesso della pienezza della verità divina, esistente in Cristo (cf. *Lumen gentium*, n. 67; *Ad gentes*, n. 8). Qui si tratta di trovare una risposta alle domande sul ruolo della religione nella divina economia della salvezza, e cioè se queste religioni siano un effetto dell'attività umana, solamente tollerata dal Creatore, e come risultato si ha quindi la permanenza nel mondo della pluralità delle forme della vita religiosa (il cosiddetto "pluralismo *de facto*"); oppure se questo pluralismo, e quindi le stesse religioni, siano un risultato dell'economia salvifica divina, e perciò tollerate o volute da Dio stesso (pluralismo *de jure*). In questo modello viene qualche volta posta la domanda sui legami che esistono tra questa salvezza e la presenza nelle religioni della rivelazione, oppure sul significato della rivelazione per la comprensione della veridicità della religione in generale, della sua genesi e del suo carattere salvifico.

Esistono comunque alcune teorie che pretendono di avere la risposta alla domanda sul valore delle capacità salvifiche delle religioni.

La *teoria del compimento* riconosce le religioni non cristiane come *preparatio evangelica* e afferma che queste religioni preparano la strada al cristianesimo, similmente a quello che ha fatto Giovanni Battista per il Cristo. Questa teoria trova il suo fondamento nell'alleanza *noachita* (alleanza cosmica) che presuppone la rivelazione divina nella natura (o eventualmente nella coscienza umana), la quale si distingue dall'alleanza con Abramo. Queste religioni hanno dei valori positivi, ma non hanno valori salvifici, perché alla fine non sono il risultato dell'azione divina rivelata, indipendentemente da quale tipo di rivelazione si tratti. Esse sono frutto del desiderio religioso

umano, anche se nate sotto l'influsso della grazia, che opera nel cuore di ogni singola persona. Per questo motivo, queste religioni sono solamente il surrogato di una vera religione; il loro ruolo è la preparazione dell'umanità all'accettazione del cristianesimo, ed esse hanno perso questo ruolo all'avvento del cristianesimo stesso. La salvezza, in queste religioni, è la conseguenza di una misteriosa azione di Cristo, che ha rinchiuso in esse i suoi *semina verbi*, anche se questo non significa comunque che esse abbiano carattere salvifico, perché la salvezza è strettamente legata alla fede, la quale richiede l'accettazione del Vangelo. L'attribuzione del valore salvifico alle religioni non cristiane porterebbe, perciò, alla relativizzazione del cristianesimo e dell'economia sacramentale, costituita da Cristo (R. Guardini, Y. Congar, H. de Lubac, H.U. von Balthasar e altri).

La *teoria della presenza storica di Cristo* è stata creata da R. Panikkar, il quale, all'inizio della sua attività scientifica e, prima di passare alla posizione pluralistica, preferiva la posizione inclusivista.

Tutti i sostenitori di questa teoria (G. Thils, K. McNamara, H. Nys, A. Röper) sono convinti che non basta solamente l'accettazione della possibilità dell'azione salvifica di Cristo nelle anime dei singoli, ma il valore salvifico si dovrebbe attribuire anche alle varie religioni, come fenomeni oggettivi e storici, perché tali religioni non sono scomparse con la venuta del cristianesimo, ma ancora esistono e hanno numerosi fedeli; esse, inoltre, hanno conservato il loro valore salvifico anche dopo la venuta di Cristo e dopo la fondazione della nuova economia della salvezza. Perciò i non cristiani sono salvati da Cristo, perché la sua forza salvifica opera nelle religioni e tramite esse, nonostante i loro fedeli non abbiano conosciuto il messaggio evangelico.

La *teoria "dei cristiani anonimi"* di Karl Rahner, da alcuni considerata una specie di *teoria del compimento*, afferma che ogni persona, in maniera ontica, è aperta verso la trascendenza e l'infinito, e che la grazia salvifica di Cristo raggiunge tutte le persone, nonostante la religione da loro professata, tramite il rispetto delle sue regole. I fedeli di queste religioni non cristiane hanno una qualche coscienza, sia pure priva di una piena riflessione, di questa grazia operante. Per questo motivo, essi rimangono in relazione con Cristo non in maniera del tutto cosciente, ma in maniera, per così dire, anonima. Con l'accettazione del messaggio evangelico, essi diventa-



no cristiani in maniera cosciente e oggettiva. Le religioni non cristiane, per la loro natura sociale, esprimono anche la relazione dell'uomo con Dio e pertanto aiutano i loro fedeli ad accettare questa grazia di Cristo, necessaria per la salvezza, e li aiutano altresì ad aprirsi all'amore verso il prossimo, amore che Gesù identifica con l'amore per Dio. In questo senso, tali religioni possono avere valore salvifico, anche se contengono elementi di ignoranza e di peccato. Esse, nei confronti di Cristo e del cristianesimo, rappresentano un cristianesimo "anonimo".

La teoria della storia della salvezza, generale e speciale conferma l'esistenza di un'unica economia della salvezza divina nei riguardi degli uomini, che si realizza invece in due maniere: 1) le religioni non cristiane rappresentano la cosiddetta "storia della salvezza generale", e per questo motivo ai loro fedeli si presentano le vie reali della salvezza; 2) il cristianesimo, invece, è una speciale e straordinaria via-storia della salvezza, che penetra nella storia generale della salvezza stessa, la completa e le fornisce i mezzi salvifici (K. Rahner, H.R. Schlette, G. Thils)<sup>19</sup>.

## 5. Affermazioni conciliari e post-conciliari

In materia di religioni non cristiane, il Concilio Vaticano II ha accettato il modello inclusivistico, già presente diffusamente in teologia. Per la prima volta nella storia del cristianesimo, il Concilio si è pronunciato su tale argomento, dedicando a queste religioni un documento a parte: *Nostra aetate*. Vale la pena sottolineare che per il Concilio la possibilità della salvezza dei non cristiani è vista nella prospettiva della dottrina patristica, oppure della *praeparatio evangelica*. Riferendosi ai *Logoi spermatikoi*, accetta l'esistenza, in queste religioni non cristiane, degli elementi della grazia, della verità, della santità (*Ad gentes*, n. 9) e dei beni spirituali e morali (*Nostra aetate*, n. 2). Vede inoltre il loro valore nella prospettiva missionaria della Chiesa (*Lumen gentium*, n. 17). I valori contenuti nelle culture e nei

<sup>19</sup> Cf. anche *ibid.*, pp. 131-170; I.S. LEDWON, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, in *Chrześcijaństwo a religie*, cit., pp. 84-86.

riti non cristiani si trovano in egual misura nei cuori degli uomini<sup>20</sup>. Nonostante tali valori siano frutto dell'azione dello Spirito Santo nel mondo e nelle religioni non cristiane, il Concilio non collega la loro provenienza da queste<sup>21</sup>.

Nella costituzione *Lumen gentium* si parla della pienezza della salvezza, raggiungibile solamente nella Chiesa di Cristo. Si parla anche dell'appartenenza alla Chiesa delle altre religioni le quali, senza loro colpa, non hanno conosciuto la rivelazione di Cristo (*Lumen gentium*, nn. 14-16). In altri documenti il Concilio spesso conferma l'insegnamento sulla pienezza della rivelazione e della salvezza in Gesù Cristo e del suo universale influsso: *Dei verbum*, nn. 1-4, *Gaudium et spes*, n. 22; *Optatam totius*; *Unitas redintegratio*; *Nostra aetate*. L'universalità dell'opera salvifica di Cristo significa che non solo i suoi fedeli sono salvati nella Chiesa, ma che anche i non cristiani sono abbracciati da questa salvezza (*Gaudium et spes*, n. 22): Cristo è la fonte della salvezza per tutto il mondo e per ogni uomo.

Dal punto di vista cristiano e della teologia delle religioni, tali affermazioni sono giuste, ma non tutte accettabili. Per esempio, il Concilio sottolineava che le religioni contengono un raggio di Verità, che illumina tutte le genti (*Nostra aetate*, n. 2) ma, sfortunatamente, ha affermato anche che le varie religioni sono un'espressione della ricerca di Dio da parte degli uomini (*Ad gentes*, n. 3). Per questo motivo, il Concilio ha indicato una genesi umana delle religioni non cristiane, e questo è potuto accadere perché esso non ha definito precisamente il significato della religione e la sua genesi, preferendo la separazione della rivelazione dalla salvezza. Nei documenti post-conciliari della Chiesa sono presenti maggiori affermazioni riguardo al problema della salvezza per le religioni non cristiane e spesso esse ripetono l'insegnamento conciliare; sono anche presenti, però, nuovi elementi. Si deve sottolineare il discorso di papa Paolo VI rivolto ai direttori e consiglieri delle Pontificie opere missionarie (Roma, 14 maggio 1965). Egli ha evidenziato la presenza, nelle religioni non cristiane, di valori spirituali e umani anch'essi degni di rispetto<sup>22</sup>.

<sup>20</sup>J. TÜRK, *Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz?*, Mainz 1967.

<sup>21</sup>Cf. I.S. LEDWON, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, cit., pp. 185-188; ID., *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, in «Roczniki Teologiczne», 47 (2000), 2, pp. 71-91.

<sup>22</sup>Il testo di questo discorso si trova in F. GIOIA (ed.), *Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio* (documenti 1963-1993), Vaticano 1994, pp. 135-136.

Un altro esempio possono essere due lettere del card. F. Arinze. In tutte e due, egli ha mostrato gli elementi positivi e quelli negativi, presenti nelle altre religioni<sup>23</sup>.

Il documento post-conciliare più importante è un documento del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, intitolato *Dialogo e annuncio* (1991). Tale documento, anche se parla delle vie della salvezza conosciute solo a Dio, che abbracciano anche i non cristiani, afferma, però, che le pratiche religiose e una condotta di vita che vada d'accordo con la propria coscienza, sono, comunque, una risposta alla chiamata di Dio (n. 29)<sup>24</sup>.

In tale contesto, è importante anche un documento della Commissione teologica internazionale, intitolato *Il cristianesimo e le religioni*. Questo documento prende in considerazione e accetta pienamente l'insegnamento del Vaticano II nei confronti delle religioni non cristiane, della salvezza in queste religioni, del dialogo interreligioso, delle ultime encicliche di Giovanni Paolo II e di alcuni documenti ecclesiastici. Nella prima parte il documento si pronuncia contro le tendenze favorevoli alla relativizzazione del cristianesimo e critica il teocentrismo, quando pretende di prevalere sul cristocentrismo, e che sta negando la mediazione salvifica di Gesù Cristo. La seconda parte analizza la soteriologia cattolica, esaminando il ruolo della Chiesa come sacramento universale della salvezza. Questi ragionamenti, tuttavia, si riferiscono, in maniera non sufficiente, alle religioni non cristiane. Nella terza parte si parla della divina rivelazione, realizzata in Gesù Cristo, la quale permane nella Chiesa cattolica; nel giudaismo permane, invece, la rivelazione veterotestamentaria e alcuni suoi elementi sono stati assunti dall'Islam. Nei riguardi di altre religioni, il documento non utilizza il termine "rivelazione", ma conferma che Dio si è fatto conoscere agli uomini in vari modi, per esempio tramite l'opera della creazione o la voce della coscienza. Aggiunge anche che le altre religioni sono state divulgate per mezzo «di tante persone sincere, ispirate dallo Spirito divino». Non possiamo negare loro una vera conoscenza di Dio: «Dove esistono o permangono elementi della grazia e della salvezza, non può non esserci la dimensione della conoscenza di Dio»

<sup>23</sup> M. RUSECKI, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, in W. KLUIJ (ed.), *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20-21 kwietnia 1998 r.*, Poznań 1999, p. 38.

<sup>24</sup> Cf. W. KUBACKI, *Jedynosc Jezusa Chrystusa*, cit., pp. 43-47.

(n. 90). Si parla anche del ruolo dello Spirito Santo, che elargisce la grazia salvifica ai fedeli delle altre religioni, ma, in questa parte del documento, si dedica troppo poco spazio e attenzione alla cooperazione tra l'azione dello Spirito Santo e la rivelazione di Gesù Cristo.

La problematica del dialogo interreligioso e della teoria delle religioni è presente in modo evidente nell'enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio*, la cui dottrina, da una parte, segue la prospettiva conciliare e, dall'altra, la supera. Il papa, nel I capitolo, ricorda che Gesù Cristo è l'unico salvatore, Figlio di Dio incarnato, e ultima e definitiva Sua rivelazione; sottolinea poi l'azione dello Spirito Santo nelle religioni non cristiane e collega la verità della salvezza con la verità della rivelazione: «Lo Spirito si rivela in maniera particolare nella Chiesa e nei suoi membri. Nonostante tutto, la sua azione e la sua permanenza sono universali, senza confini di spazio e di tempo [...]. La presenza e azione dello Spirito non si riferisce solamente ai singoli, ma alle società, alla storia, alle nazioni, alle culture e alle religioni» (n. 28). Giovanni Paolo II conferma anche che ogni autentica preghiera è un'opera dello Spirito Santo (cf. *Redemptoris missio*, n. 29). L'enciclica sottolinea, perciò, l'azione salvifica dello Spirito Santo, che opera non solamente nel cuore degli uomini ma anche in tutte le società, culture e religioni<sup>25</sup>.

L'ultimo documento del *Magisterium Ecclesiae*, che tratta la questione delle religioni non cristiane, è una dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede, la *Dominus Iesus*. Preparato dal card. Joseph Ratzinger e firmato da papa Giovanni Paolo II il 6 agosto 2000, questo documento sottolinea l'universalità della salvezza in Gesù Cristo. Viene pronunciata, in maniera inequivocabile, una dichiarazione del carattere ultimo e pieno della rivelazione di Gesù Cristo e anche della mediazione universale e salvifica della Chiesa (cf. *Dominus Iesus*, n. 4). La dichiarazione *Dominus Iesus* non accetta le affermazioni della teologia pluralista della religione e sottolinea che la verità su Dio e sulla salvezza divina è stata, in maniera piena e definitiva, manifestata in Gesù Cristo<sup>26</sup>.

Riassumendo, si deve dire che l'insegnamento del *Magisterium Ecclesiae* riconosce nelle religioni un luogo dell'azione dello Spirito Santo e della grazia divina, e anche che la salvezza aggiunta in esse è una salvezza concessa da Dio, attraverso vie conosciute solo a Lui.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, pp. 47-59.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, pp. 59-71.

In tali documenti del *Magisterium Ecclesiae* non sempre si nota, però, un legame tra le religioni, la salvezza in esse conseguita e la Rivelazione. Questi documenti si riferiscono all'insegnamento conciliare dell'attività rivelativa di Dio nel mondo (*Dei Verbum*, n. 3). Di conseguenza, i testi biblici attribuiscono a tutti gli uomini questa attività rivelativa di Dio, e non solamente al popolo prescelto (soprattutto la Rivelazione tramite la creazione e le creature)<sup>27</sup>.

Il Magistero della Chiesa ha così aperto largamente la strada al dialogo interreligioso tra il cristianesimo e le religioni non cristiane, non frenando l'azione missionaria della Chiesa. Come già abbiamo detto prima, tale dialogo si svolge, con le altre religioni, non senza difficoltà. Secondo il nostro parere, le giustificazioni a favore di questo dialogo, sempre in accordo con il Concilio Vaticano II, sono trinitarie.

L'accettazione della genesi rivelativa delle religioni non cristiane risolve il problema del loro carattere salvifico, perché l'universale volontà salvifica di Dio non esclude la libertà umana e la necessità di prendere da essa la decisione della fede, e questo è possibile solamente grazie alla divina rivelazione. Tale comprensione della genesi della religione precisa e purifica il termine stesso di "religione" in senso teologico, ponendole confini esclusivamente nell'esistenziale e salvifico legame con Dio, nel quale, alla fine, risiede l'unica strada che porta alla salvezza, indicata da Lui, e non una qualsiasi sincretica azione dell'uomo; dal termine religione viene tolto quindi ogni contenuto che non ha niente a che fare con Dio e con la salvezza. In tutto questo processo, non si relativizza la persona di Gesù Cristo come pantocratore e salvatore, perché la rivelazione si riferisce a Lui, ogni grazia viene da Lui e non esiste un'altra salvezza oltre quella che Lui concede. L'accettazione della pienezza della divina rivelazione e della salvezza nel cristianesimo, nel quale in grado maggiore è presente Gesù Cristo, la sua rivelazione e la grazia salvifica portano a questa verità, e cioè che il cristianesimo è una religione unica, che abbraccia e che realizza, dal punto di vista del contenuto della verità e degli elementi salvifici, le altre religioni, le quali non si trovano sul suo stesso livello; tutto questo non indebolisce e non relativizza la sua posizione tra le altre religioni del mondo, ma anzi per questo mostra il suo carattere superiore nei loro riguardi, in maniera ancora più nitida.

<sup>27</sup> Cf. M. RUSECKI, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, cit., pp. 41-48.