



La salvezza nelle altre religioni attraverso “vie a Dio note”

Salvatore Giuliano

La pluralità delle religioni pone oggi la ricerca teologica innanzi a uno dei suoi compiti più urgenti. Non c'è più spazio per una reciproca ignoranza né per la neutrale distanza. Il futuro che si sta dispiegando dall'Oriente all'Occidente si muove verso direzioni che non possiamo cambiare e i modi con i quali ci approcceremo a tali diversità determineranno i rapporti futuri non solo tra gli esponenti delle religioni ma anche tra tutti gli uomini che in modo diverso manifestano la loro ricerca di Dio. Il famoso assioma di Gandhi, «Non ci sarà pace tra le nazioni senza pace tra le religioni, e non ci sarà pace tra le religioni se non c'è dialogo tra le religioni»¹ è un richiamo per la teologia a porsi in uno stato di confronto aperto e rispettoso con un “tu” diverso che chiede di essere compreso nel suo proprio pensiero. È chiaro che il dialogo non nasce dal bisogno di integrare la verità consegnataci da Cristo nel Vangelo con altri messaggi presenti nelle varie tradizioni religiose. Per il cristiano la verità annunciata da Cristo mantiene la sua definitiva e universale portata salvifica per ogni uomo². Essa ha un significato e un valore definitivo per il genere umano e la sua storia, singolare e unica, interpella la vita di ciascuno. Raccogliendo questa coscienza di fede, il Concilio Vaticano II insegna: «Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, è diventato egli stesso carne, per operare, lui l'uomo

¹ H. KÜNG, *Hacia una ética mundial*, Trotta, Madrid 1993, 10.

² Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, III.

perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale». Il Signore è il fine della storia umana, “il punto focale dei desideri della storia e della civiltà”, il centro del genere umano, la gioia d’ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni. Nello stesso momento però il Concilio compì un significativo passo in avanti nella riflessione teologica sulla salvezza di coloro che appartengono ad altre religioni, affermando che Dio la dona «attraverso vie a lui note»³. Il Magistero della Chiesa, definendo l’ambito di riflessione e dettando i limiti nei quali muoversi, ha notevolmente incoraggiato la speculazione teologica ad approfondire quest’argomento. La *Dominus Iesus*, nel richiamare ciò che è il patrimonio della fede della chiesa al quale fare riferimento, ha affermato che la riflessione sulle modalità con le quali i credenti delle altre religioni si salvano «è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei disegni salvifici di Dio e delle vie della loro realizzazione»⁴. In tal modo ha incoraggiato un sentiero teologico ancora non sufficientemente percorso.

Una parte della teologia contemporanea del pluralismo religioso ha spesso polemizzato con il Magistero della chiesa muovendo l’accusa di fissismo nel lavoro di ricerca. Ciò ha portato a due movimenti opposti: da una parte molti hanno proseguito l’opera di approfondimento teologico delle religioni ponendo le conclusioni delle loro ricerche in un orizzonte chiaramente relativista che finisce per negare la portata salvifica, unica e universale dell’incarnazione di Cristo, elaborando teorie come la “doppia economia” ma anche “tripla”, “quadrupla”, ecc. Dall’altra parte, molti dei più attenti e sensibili alle indicazioni del Magistero hanno tirato i remi in barca preferendo altri campi di ricerca teologica lasciando però che si creasse una sorta di vuoto nello sviluppo teologico di una tematica che il Concilio e le altre indicazioni magisteriali hanno chiesto di approfondire.

Circa il modo in cui la grazia salvifica di Dio raggiunge i non cristiani, il Concilio, si limitò ad affermare che Dio la dona «attraverso vie a lui note»⁵. La teologia ha cercato di approfondire quest’argomento e tale lavoro va ancora incoraggiato, perché è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei disegni salvifici di Dio e delle vie della loro

³ CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes*, 7.

⁴ *Dominus Iesus*, III.

⁵ *Ad gentes*, 7.

realizzazione. Tuttavia, è bene ricordare, come premessa di tale contributo, che sarebbe contrario alla fede cattolica considerare la chiesa come una via di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni, le quali non possono essere considerate complementari o equivalenti ad essa. Questo però non dovrà portarci a negare che le varie tradizioni religiose contengano elementi che procedono da Dio e che fanno parte di «quanto opera lo Spirito nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni»⁶. Di fatto alcune preghiere e alcuni riti delle altre religioni possono assumere un ruolo di «preparazione evangelica», in quanto sono occasioni o pedagogie in cui i cuori degli uomini sono stimolati ad aprirsi alla grazia di Dio⁷. A essi tuttavia non può essere attribuita l'origine divina e l'efficacia salvifica *ex opere operato*, che è propria dei sacramenti cristiani⁸. D'altronde non si può nemmeno ignorare che alcuni riti di varie religioni, in quanto dipendenti da superstizioni o da altri errori (cf. 1Cor10,20-21), costituiscono piuttosto un ostacolo per la salvezza⁹ come accade anche per tanta parte di pietà popolare cattolica non purificata. È per questi motivi che l'apertura alla diversità dovrà generare un desiderio di confronto su ciò che è dottrina, culto, etica nelle varie religioni. Ciò che dovrà generarsi con il dialogo non è però la creazione di nuovi manuali di teologia interreligiosa che possano andare bene per tutti, facendo in modo che ciascuno rinunci a ciò che l'altro non gradisce. Il dialogo non dovrà nemmeno farci elaborare nuovi testi liturgici per la preghiera interreligiosa da utilizzare indifferentemente in chiesa, come nella sinagoga, in moschea come nella pagoda. L'orizzonte nuovo dovrà creare prassi di vite che s'incontrano e si confrontano sapendo apprezzare le ricchezze altrui, stupendosi di quei “*Semina Verbi*” che, espressi pienamente nel Vangelo, appaiono anche in altre tradizioni religiose, in altri scritti, in altre liturgie. Lo stupore e l'apprezzamento di tali germi di salvezza dovranno incoraggiare tutte le religioni nel loro cammino verso Dio e i fratelli.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 29.

⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 29; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 843.

⁸ Cf. CONCILIO DI TRENTO, Decr. *De sacramentis*, can. 8, *de Sacramentis in genere*: Denz., n. 1608.

⁹ Cf. *Redemptoris missio*, n. 55.

1. Teologia del pluralismo religioso

Nel videomessaggio del gennaio 2016, in occasione della giornata di dialogo tra le religioni, Papa Francesco ha chiesto di non smettere di pregare per attuare un sincero dialogo tra le religioni e di collaborare con chi pensa diversamente perché nella moltitudine delle religioni c'è una certezza comune: «Siamo tutti figli di Dio!». Da questa verità comune il Pontefice auspica la nascita di frutti di giustizia e di pace. Dal Concilio Vaticano II il Magistero della Chiesa ha sempre di più incoraggiato e sostenuto il dialogo con le altre religioni, ma si è anche avviata una riflessione teologica sul tema del “pluralismo religioso”. Sotto il profilo epistemologico, il pluralismo religioso, che oramai «tende a divenire l'orizzonte della teologia del XXI secolo, invitando a rivisitare molti capitoli della dogmatica cristiana»¹⁰ sollecita la teologia delle religioni a considerarsi non soltanto come un «nuovo capitolo della teologia, ma, al pari della teologia fondamentale, di cui è branca, come dimensione di tutta la teologia»¹¹. Se fino al Positivismo era solo la teologia a occuparsi del fenomeno religioso, con il frantumarsi dell'unità del sapere e la nascita delle scienze umane le religioni sono state esaminate sotto il profilo filosofico, storico, fenomenico, psicologico, sociologico, filosofico... allargando così notevolmente l'orizzonte di interesse. La teologia delle religioni, invece, dovrà necessariamente occuparsi del significato da dare ad esse, esaminando le varie credenze, i riti, la disciplina etica e l'organizzazione sociale partendo dal dato imprescindibile della verità annunciata da Cristo. Il teologo dovrà esprimersi sulla verità e la falsità dei loro contenuti (dottrinali, etici e rituali) analizzati mediante il metodo comparativo¹². La teologia, contrariamente alle varie scienze delle religioni che non pongono il problema della verità e della salvezza, non può esimersi dalle seguenti domande essenziali: quale di esse è la migliore? cosa significano le religioni nel piano di Dio? Tale

¹⁰ C. GEFFRÉ, *Il mistero del pluralismo religioso nell'unico progetto di Dio. Fondamento biblico e teologico*, in M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Città Nuova, Roma 2006, 215.

¹¹ M. DI TORA, *Teologia delle religioni*, Dario Flaccovio Editore, Palermo 2014, 20.

¹² M. CROCIATA, *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica*, in M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Città Nuova, Roma 2006, 297-298.

pluralità è frutto di un errore umano o può essere riconosciuta quale elemento di un misterioso disegno di Dio che passa anche attraverso diverse credenze? La chiesa nei due millenni di annuncio missionario ha in qualche modo fallito per non aver creato un'unica religione? Cristo avrebbe chiesto effettivamente questo? Siamo realmente di fronte ad un mutamento di paradigma che ci condurrà a cambiare il nostro modo di credere in rapporto agli altri? Questi interrogativi, che rappresentano il bilancio teologico epistemologico sulla teologia delle religioni, sono l'oggetto proprio di questa disciplina e del presente contributo. «A differenza dalla filosofia e dalla scienza delle religioni – osserva G. Gäde – la base epistemologica della teologia e delle sue argomentazioni non può essere altra che la stessa fede cristiana»¹³. Un punto di partenza neutrale, o condiviso con altre religioni, come una teologia sistematica che introduce tutte le religioni sarebbe piuttosto una filosofia delle religioni¹⁴. È a partire dalla fede cristiana che la teologia cerca di comprendere il significato delle religioni. La teologia del pluralismo religioso avrà il suo opportuno sviluppo solo se ci convinceremo che essa non appartiene soltanto ad un filone teologico di un gruppo d'intellettuali che si considerano più moderni, ma è una sfida che riguarda tutti perché procede dalla realtà nella quale ci troviamo a vivere. Le migrazioni umane, la comunicazione globale, la semplicità crescente degli spostamenti, ci sta portando a vivere nel mondo come in un “villaggio globale” in cui le culture e le religioni di ogni società, finora vissute senza conoscersi, entrano facilmente in contatto tra di loro. I credenti delle altre religioni non sono più separati da oceani ma vivono accanto a noi, nelle stesse strade e negli stessi palazzi. I nostri fedeli si confrontano quotidianamente con essi e vedono sorgere ogni giorno nuovi luoghi di culto non distanti dalle nostre chiese. Si diffondono sempre di più i matrimoni misti e le visioni del mondo e della storia, con le filosofie sottese alle diverse culture, finiscono per incontrarsi e a volte per mescolarsi. Questi cambiamenti a molti fanno paura e sono tanti coloro che si chiudono in un atteggiamento ostile verso le altre religioni considerandole quali nemiche di Cristo da ricondurre alla sola “vera religione”.

¹³ G. GÄDE, *Adorano con noi l'unico Dio. Per una comprensione cristiana della fede islamica*, Borla, Roma 2008, 38.

¹⁴ M. DHAVAMONY, *Teologia delle religioni. Riflessione sistematica per una comprensione cristiana delle religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, 8-10.

La *Nostra Aetate* ci ha fatto compiere un passo in avanti nel rapporto con le religioni non cristiane:

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 uomini¹⁵.

Da tale posizione conciliare la chiesa ha cominciato a parlare positivamente delle religioni non cristiane come mai era accaduto in epoche precedenti. Tale visione positiva spalanca ai teologi un nuovo orizzonte per la loro riflessione. Nella recente ricerca teologica, tuttavia, non sono mancati alcuni che, avvicinando le religioni in un'unica "teologia interreligiosa", le hanno, di fatto, svuotate del loro significato proprio. In questo modo prende forma, nella teologia, l'intento annunciato e teorizzato nel secolo scorso dal movimento *New Age* di creare una nuova religione lontana dai dogmi e dalle istituzioni.

Nell'ambito della teologia delle religioni sono state proposte numerose classificazioni dei modelli a essa sottesi. Quella universalmente accettata per la sua semplicità è la classificazione tripartita:

- a. Esclusivismo: È la posizione teologica di chi sostiene una sola religione come vera considerando tutte le altre false e incapaci di veicolare la salvezza per i loro credenti.
- b. Inclusivismo: È la visione di chi sostiene che la verità e la salvezza siano presenti in pienezza in una religione, tuttavia, tale verità e salvezza, si rendono presenti nelle altre religioni come partecipazione a quella rivelata. Nell'attuale Magistero della chiesa anche i non cristiani possono partecipare alla salvezza operata da Gesù Cristo, non per una validità salvifica della religione in se stessa, ma per il potere di Cristo che li raggiunge «in una maniera conosciuta solo da Dio» (GS 22).

¹⁵ *Nostra Aetate*, n.2.

- c. Pluralismo: È la posizione teologica di chi riconosce l'autonomia valenza salvifica di ciascuna religione, senza bisogno di alcuna partecipazione ad altre.

Quando, quindi, si parla di *pluralismo religioso* si intende la pluralità delle religioni, ma quando si parla di *teologia pluralista* allora ci si riferisce ad una teologia elaborata né secondo lo schema esclusivista né di quello inclusivista. Tale posizione ha inciso in modo particolare tra i diversi esponenti della teologia della liberazione proponendo, attraverso l'ultimo modello, il principio necessario per un vero dialogo interreligioso. Applicando al cristianesimo lo schema tripartito, questa visione teologica fa coincidere la prima posizione con l'ecclesiocentrismo esclusivista che non riconosce salvezza agli uomini non associati alla chiesa attraverso i sacramenti, tale visione è oggi superata dagli stessi documenti del Magistero e dalla maggioranza dei teologi. La seconda è identificata con la visione cristocentrica della teologia che riconosce in Cristo l'unico Salvatore il quale estende la sua salvezza anche a tutti coloro che con il cuore buono e sincero si aprono alla sua misteriosa azione. L'ultima, quella scelta dai teologi del pluralismo, è individuata come la teocentrica. Dio, quale Padre di tutti gli uomini, è posto al centro e intorno a lui ci sono tutte le religioni. Cristo e il cristianesimo sono posti al fianco delle altre religioni senza che alcuna di esse debba essere considerata come unica mediazione necessaria. Il messaggio evangelico è posto accanto agli altri e la vita di Gesù è affiancata a quella dei vari fondatori delle religioni. Questa nuova comprensione è auspicata da alcuni come la «rivoluzione copernicana della teologia»¹⁶ la quale pone, in effetti, una distruzione dei sistemi teologici sottesi alle varie credenze per annullare la validità legata ai singoli riti, ai dogmi e alla prassi morale. In questo modo il pericolo del relativismo, denunciato dal Magistero, finisce per approdare nel cristianesimo, annullando, di fatto, la validità della salvezza operata da Cristo sulla Croce e come conseguenza anche la vita sacramentale, spirituale e morale, per condurre a un non più necessario riferimento allo stesso Dio. Dal teocentrismo, infatti, perché poi non passare all'«antropocentrismo» e poi ancora

¹⁶ J. HICK, *God and the Universe of Faith. Essays in the Philosophy of Religion*, Macmillan, London 1973, p.131.

al «geocentrismo» giacché alcune religioni, come il buddhismo, non riconoscono una trascendenza personale? La religione si svuoterebbe dei suoi contenuti finendo per diventare un elemento culturale dell'uomo con delle prassi dal solo valore simbolico che possono comunque essere abbandonate. La domanda che tuttavia resta aperta è: se non possiamo e non vogliamo rinunciare alla visione cristocentrica della nostra teologia e della verità incarnata in Gesù Cristo, in che modo possiamo considerare la verità presente, anche se in "semi", all'interno dell'immenso e affascinante patrimonio delle altre religioni?

2. La verità nelle religioni

Il Documento del Segretariato per i non cristiani dal titolo *Dialogo e missione* (1984) ha espresso la visione del dialogo interreligioso in questi termini:

Vi è il dialogo nel quale i cristiani incontrano i seguaci di altre tradizioni religiose per camminare insieme verso la verità e collaborare in opere di interesse comune (n.13).

Il cammino comune verso la verità si esprime, per noi cristiani, non nel dover mettere in discussione la verità rivelata che ha strutturato la nostra dottrina di credenti, ma nella necessità di individuare una prassi comune verso il bene per difendere la dignità di ciascun uomo creando opere che esprimano la tensione verso il vero. Da tali opere si riconoscerà l'onestà del nostro tendere verso il bene. Quando nel cristianesimo abbiamo parlato di verità di fede, abbiamo inteso spesso delle verità dottrinali legate a una conoscenza fenomenica espressa poi nei dogmi che hanno così definito i confini dottrinali del nostro credo. Tale fede per noi cristiani coincide con la Rivelazione di Dio che nel suo Verbo incarnato ha offerto agli uomini. Nel cammino teologico fatto dalla Chiesa, la ricerca del mistero di Dio si è espressa in diverse modalità sintetizzabili in due posizioni estreme che si allontanavano e si avvicinavano assecondando le sensibilità e i percorsi esistenziali di ciascun uomo: mettersi di fronte al Mistero come fosse un oggetto; oppure realizzare l'intimità da soggetto a Soggetto. Il primo modo è

razionalistico, speculativo, scientifico, intellettualista; il secondo è morale e religioso¹⁷. Tuttavia l'approccio biblico al Mistero di Dio è sempre esistenziale e non razionalista. Il Verbo eterno di Dio per rivelarsi agli uomini si è fatto storia nell'esperienza visibile di Gesù di Nazareth. Il modo con cui egli ha parlato non è stato quello del discorso teologico che presume di mostrare la verità con argomentazioni speculative e articolate. Il Nazareno si rifiutò di usare il linguaggio ddotto e forbito dei dottori della Legge ma usò il linguaggio dei poeti; attraverso parabole, immagini, indovinelli, sottili provocazioni ed esperienze della sua vita, egli raccontò la verità di Dio. La stessa storia di Gesù e il suo racconto riportato nei Vangeli è ancora oggi per i cristiani il discorso più intenso e completo che abbiamo sul Mistero di Dio. L'evangelista Marco (4,34) afferma che Gesù «non parlava mai senza parabole» perché in lui il modo migliore per parlare di Dio era narrare la poesia della vita. D'altra parte anche i grandi profeti dell'Antico Testamento non hanno elaborato concetti speculativi di carattere filosofico. La loro professione di fede passava attraverso la loro storia quotidiana. Lì Dio parlava. Tuttavia dobbiamo costatare che nella storia del cristianesimo, dopo il periodo patristico, c'è stato un netto prevalere dell'approccio razionalistico riferito al discorso teologico. In particolare, la *teodicea* e l'*apologetica* costituiscono i due principali tentativi in tal senso. In un clima razionalistico i teologi e i filosofi cristiani si trovarono di fronte alla delicata questione di rendere “credibili” alla ragione umana i *mirabilia Dei* rivelati nella Scrittura. Per questo nobile obiettivo, i filosofi credenti hanno cercato di completare la filosofia naturale con i dati rivelati e nel connubio tra Ragione e Rivelazione il cristianesimo ha adeguato, con categorie filosofiche, il racconto sul Mistero. Grazie all'apporto ellenistico dell'epoca dei Padri e all'elaborazione d'importanti concetti quali “natura”, “persona”, “sostanza”... nella chiesa si è riusciti a conservare l'unità della fede. L'approccio eccessivamente razionalistico però, soprattutto nella tarda scolastica, finì a volte per appesantire la teologia sotto l'impalcatura filosofica da cui era retta, allontanandola dalla linfa delle sorgenti bibliche¹⁸. Il Mistero cristiano è divenuto molte volte oggetto di dimostrazioni rigorose e di esposizioni scientifiche che hanno

¹⁷ Cf. H. DE LUBAC, *Il Mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978, 4.

¹⁸ Cf. *ivi* 6.

rischiato di ridurne la trascendenza. Il Mistero di Dio che, secondo il lieto annuncio cristiano, si era avvicinato all'uomo, di fatto fu proprio dall'uomo nuovamente allontanato. La fede, ricondotta nell'ambito della dimostrabilità filosofica, è stata frequentemente presentata come un elemento umano. Nello sforzo di comunicare con le altre religioni e di difendere la nostra verità rivelata abbiamo perso il senso del Mistero avendo così l'effetto opposto: quello del disinteresse per un Dio presentato come un prodotto di un buon lavoro filosofico.

La *fides qua* (che richiama il dono di una fede capace di accogliere il gratuito mistero di Dio) è in rapporto dialogico con la *fides quae* (aperta alla riflessione sull'oggettività della fede): "Fede accolta dal singolo" e "fede vissuta e riflettuta dai credenti".

Il cristianesimo attinge la sua prassi morale dalla verità consegnata nel Vangelo ma ammette pure che ciascun uomo, leggendo con onestà all'interno della sua coscienza, può arrivare a comprendere la volontà di Dio lasciandosi così condurre alla salvezza¹⁹. La rivelazione cristiana non può essere intesa soltanto come una serie di dottrine alle quali prestare assenso, un «deposito» di verità che bisogna preservare mantenendole intatte dall'eresia. Gesù ha mostrato sì la retta fede ma ha anche mostrato la sua vita divina da imitare. Per il cristianesimo lo stesso Vangelo non è un'opera calata dall'alto ma è il racconto di una vita, quella del Verbo eterno del Padre che si è reso visibile, riletta e trascritta attraverso un processo vitale di una comunità. La nostra fede non nasce da un libro ma dall'esperienza di un popolo che si è posto degli interrogativi rispetto a dei fatti sperimentati nelle pieghe del loro quotidiano. Inoltre l'adesione a questa verità rivelata finisce per essere fasulla se non è seguita da una sincera volontà di adeguamento della propria vita. Ad un'ortodossia, per il cristiano, c'è sempre un'ortoprassi conseguente.

A questo punto però ci chiediamo: è possibile che lo stesso Dio, rivelatosi nell'esperienza del popolo di Israele e in chi ha udito, ascoltato e toccato il Verbo della vita, si riveli anche nell'esperienza dei credenti di altre religioni che, nel solco della propria tradizione, hanno cercato di dare risposte alle più profonde domande di senso? Possiamo negare a priori che la vita raggianti di tanti uomini e donne di altre

¹⁹ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 16: AAS 57 (1965) 20; Cf. Sant'Offizio, *Lettera all'Arcivescovo di Boston* (8 agosto 1949): DS 3866-3872.

religioni sia stata illuminata da Dio? Sappiamo che il desiderio di Dio è rivelarsi a tutti gli uomini e a tutti i popoli e ciascun uomo, a qualunque religione appartenga, può scoprirlo. In uno storico colloquio che il Card. Ratzinger fece con Peter Seewald, alla domanda del giornalista: «Quante sono le strade che portano a Dio?», il porporato rispose: «Tante, quanti sono gli uomini!»²⁰. Ogni uomo, quindi, di là del suo credo religioso, può trascendere il contingente e approdare all'incontro col Mistero sperimentando nella sua stessa vita una *preparatio evangelica* da non confondersi con ciò che per noi cristiani è la *revelatio evangelica*, che non è mai possibile equiparare alla prima.

Nessun uomo, quindi, per quanto sia stata significativa la sua esperienza di Dio, potrà pensare di farla diventare normativa per tutti. Altro è ammettere che c'è stato il passaggio di Dio nella vita di un uomo altro è considerare ciò che quell'uomo ha detto come parola rivelata da Dio. Per ciascun credente il considerare che anche il suo fratello, appartenente a una diversa tradizione religiosa, ha fatto esperienza dello stesso Dio al quale egli si rivolge nella preghiera, è sicuramente un modo significativo per porre un iniziale collegamento empatico verso un fruttuoso dialogo. Ammettere che Dio abbia un ardente desiderio di parlare a tutti e lo fa anche senza il nostro permesso ci aiuta a uscire da quella che è stata chiamata «la sindrome dell'unigenito»²¹, riferendoci – con questo simbolo – alla coscienza psicologica di chi si considera erroneamente figlio unico. Immaginiamo una famiglia numerosa che vive nella stessa casa, nella quale uno dei fratelli, molto affettuoso con suo padre, avesse l'abitudine di rivolgersi a lui non tenendo minimamente conto della presenza degli altri fratelli nella stessa abitazione. Nel dialogo con suo padre egli non fa mai riferimento ai fratelli, né li guarda, né rivolge loro la parola, né li ascolta, né domanda, né risponde loro... si relaziona solo con suo padre, come se fosse un figlio unico, l'unico figlio a essere stato generato, come se gli altri non esistessero, nonostante essi, di fatto, siano lì... È questo l'atteggiamento che anche noi cattolici rischiamo di assumere nel nostro rapporto con Dio. Ammettere che gli altri sono figli di Dio che parlano con Lui ed Egli con loro e che questo dialogo è

²⁰ J. RATZINGER, *Il sale della terra*, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 37.

²¹ G. DE CINTI, *Tipi umani, modalità, stili. Modelli interattivi della psicologia multifattoriale*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2013, 54.

vero, è la prima grande base metodologica del nostro percorso teologico interreligioso.

3. Verso un principio salvifico universale

La *Dominus Iesus* nel confermare il carattere definitivo e completo della rivelazione in Cristo ha utilizzato, a giusta ragione, i testi neotestamentari di Mt 11,27, Gv 1,18 e Col 2,9-10: è il Figlio che rivela il Padre, che lo rende visibile e in lui abita «corporalmente la pienezza della divinità». I testi del Concilio Vaticano II parlano di «pienezza della rivelazione»²² nel mistero del Nazareno che viene in lui «completata e perfezionata» in un continuo movimento verso il finale *eschaton*. La DV 4 sottolinea che «l'economia cristiana, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e nessuna nuova rivelazione pubblica è da aspettarsi prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo». La *Redemptoris missio* al n.5 ha sottolineato che Dio in Gesù Cristo «si è fatto conoscere nel modo più pieno possibile» e come afferma la *Dominus Iesus* la rivelazione dataci in Cristo non necessita completamenti in altre religioni (n.6). L'adesione a quanto sopra, ci mette in comunione con la fede trasmessaci dagli Apostoli e ci caratterizza come cristiani.

La rivelazione, che è universalmente offerta a tutti, conosce una pienezza qualitativa insuperabile nella mediazione dello stesso Verbo incarnato, Gesù, Figlio di Dio. In lui si manifesta definitivamente la volontà salvifica e universale di Dio. Mentre però per la salvezza non si può ammettere una gradualità, dal momento che o si è salvati o non lo si è, per la rivelazione invece questa gradualità è del tutto ammissibile, come ci dimostra la stessa storia salvifica a partire dal Primo Testamento. Come giustamente fa notare Latourelle, è opportuno

non confondere semplicemente storia della salvezza, grazia della salvezza e storia della rivelazione, creando così l'impressione che la rivelazione sia prima di tutto la grazia della salvezza dispensata agli uomini di tutti i tempi; mentre la rivelazione cristiana, storica,

²² CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 2.

categoriale, sarebbe solo un episodio più importante, un momento più intenso della rivelazione universale, una sorta di rivelazione settoriale o una filiale della rivelazione trascendentale²³.

La conoscenza che Cristo ha dato di Dio non è stata semplicemente concettuale. La sua umanità, i suoi gesti, le sue parole rivelano il mistero di Dio e questo non può essere ignorato in una teologia delle religioni. Si potrà anche parlare d'illuminazione divina, di conoscenza del mistero, di testi sacri che veicolano un messaggio trascendente tuttavia ciò che è salvifico e che genera lo “svelamento” del mistero di Dio fa sempre riferimento al mistero di Cristo:

Teologicamente si può affermare che ovunque vi sia una genuina esperienza religiosa è sicuramente il Dio rivelato in Gesù Cristo a entrare in maniera nascosta, segreta nella vita degli uomini e delle donne²⁴.

Un'esperienza religiosa di Dio non definisce il raggiungimento del fine salvifico che Cristo ci ha ottenuto con la sua missione redentiva legata, da Egli stesso, all'azione della sua Chiesa; tuttavia, il Concilio ha affermato che Dio opera, conducendo verso un rinnovamento interiore, «nel cuore di tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» (GS 22). Le parole del Concilio ci portano ad avere un atteggiamento di ottimismo verso tutti gli uomini di buona volontà e verso le loro religioni, i quali, pur non conoscendone il modo (che Dio solo conosce!), possono venire a contatto col mistero pasquale. Ciò ci autorizza a leggere con compiacimento gli elementi positivi che emergono anche dalle tradizioni non cristiane. Come ammette il documento *Dialogo e annuncio* del 1991 è però molto più facile discernere i frutti dello Spirito Santo nei singoli

²³ R. LATOURELLE, «Rivelazione», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1057.

²⁴ J. DEPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997, 326.

individui mentre «è molto più difficile identificare nelle tradizioni religiose gli elementi di grazia, capaci di sostenere la risposta positiva dei loro membri alla chiamata di Dio» (n. 30). E avvertiva:

Un approccio aperto e positivo alle altre tradizioni religiose non autorizza quindi a chiudere gli occhi sulle contraddizioni che possono esistere tra di esse e la rivelazione cristiana. Là dove è necessario bisogna riconoscere che esiste incompatibilità tra certi elementi essenziali della religione cristiana e alcuni aspetti di queste tradizioni (n. 31).

Quale sarà allora il criterio di discernimento? Con quale aspetto le religioni e lo stesso cristianesimo dovranno continuamente verificarsi per entrare nell'economia salvifica universale di Dio? Si può individuare un principio salvifico universale che orienta le nostre vite verso il pieno compimento dell'immagine di Dio in noi?

La storia di Gesù di Nazareth è stata la manifestazione visibile di ciò che Dio è nella sua essenza: «Dio è amore» ma è stata anche la piena rivelazione di ciò che l'uomo è chiamato ad essere. Dio ha assunto la nostra natura umana perché noi fossimo partecipi della sua natura divina che trova la sua più alta manifestazione nell'amore. Noi, infatti, possiamo partecipare alla natura divina innanzitutto amando perché se il punto di partenza è diverso da esso allora rischiamo di fallire la nostra chiamata alla "divinizzazione". È fuorviante la pretesa di assomigliare a Dio partendo dagli altri suoi "attributi comunicabili" come la conoscenza. Lo stesso San Paolo ci avverte che: «La conoscenza riempie di orgoglio, mentre l'amore edifica. Se qualcuno crede di conoscere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna conoscere. Chi invece ama Dio, è da lui conosciuto» (1Cor 8,1-3). Lo stesso è per gli altri attributi di Dio quali la giustizia, la sovranità, la santità, la sapienza...

Il punto di partenza per tutti, allora, è l'amore ed è nell'amore che il Nazareno ha compiuto la più alta rivelazione del volto del Padre: in tutto ciò che ha fatto e che ha detto egli ha mostrato l'amore di Dio fino a rivelare il "più grande amore", quello che si attua nella misura del dono totale e gratuito della propria vita che egli ha offerto attraverso la Croce. L'incontro con tale amore, la percezione di questa essenza prima di Dio, genera la salvezza in coloro che lo accolgono e decidono di

lasciarsi trasformare dall'amore di Dio. Se l'adesione al mistero di Dio non è esplicitata in una vera capacità d'amare allora quell'adesione è falsa. Non si può dire di conoscere realmente il mistero di Dio con un intelletto che professa in modo ortodosso la fede apostolica rinnegandola però nelle opere compiute senza amore. San Giovanni ci ricorda questo assioma non negoziabile dal credente in Gesù: «Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore». Basandosi su tale principio il teologo Karl Rahner (1904-1984) fece compiere un grande passo avanti influenzando l'intero andamento del Concilio Vaticano II. Egli affermò che il principio dell'amore muove tanti uomini che pur non conoscendo Cristo in qualche modo possono essere considerati «cristiani anonimi» perché nella loro vita, attraverso una vita d'amore al prossimo e a Dio, a qualunque religione essi appartengano, sono raggiunti dalla grazia salvifica di Dio²⁵. È una conoscenza di Dio non più razionale fatta di adesione a dogmi, ma esperienziale, fatta di vita santa che aderisce all'evento agapico di Cristo. Chiunque, infatti, dona la propria vita per amore, mettendo amore in ciò che fa, nella gratuità e nella dedizione sincera al prossimo, aderisce alla stessa missione che il Padre ha consegnato a suo Figlio il quale, donando la sua vita l'ha ritrovata, perché ogni uomo potesse imitarne l'esempio.

In questo mistero agapico, di amore che si dona, rivelatosi in modo sommo nel mistero del Verbo incarnato, noi possiamo forse individuare un principio salvifico universale. Da sempre l'opera della salvezza, nella grande economia di Dio, si muove su questo versante: è per amore che Dio chiama Abramo a seguirlo, è per amore che ascolta il grido del popolo liberandolo dalla schiavitù, è per amore che manda i profeti, è per tanto amore che nella pienezza dei tempi il Padre manda suo Figlio. In lui si rende visibile la pienezza della verità che è la pienezza dell'amore che si dona e quando l'uomo sceglie tale modo di vivere, anche inconsapevolmente, aderisce in qualche modo alla verità di Cristo. Alla domanda posta a Gesù da Pilato: «Che cos'è la verità?», il cristiano può

²⁵ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Roma 1984; *Los cristianos anónimos*, in *Escritos de Teología* 6, Taurus, Madrid, 1969, 535-544; *El cristianismo y las religiones no cristianas*, in *Escritos de Teología* 5, Taurus, Madrid, 1964, 135-156.

rispondere con tranquillità: «È ciò che hai davanti Pilato! È la vita che si dona per amore, è l'esistenza spesa imitando Dio che sulla terra ha vissuto così». In Gesù di Nazaret Dio ci ha offerto il criterio per distinguere il “vero amore” da quello parziale o fasullo. Pertanto è soltanto la verità che Gesù ci ha rivelato a mostrarci la verità di tale amore, nella modalità con la quale lui l'ha vissuto. Verità e amore devono aiutarci vicendevolmente a crescere e ad alimentarsi per raggiungere la loro pienezza. Non c'è verità che illumina senza carità, non c'è carità perfetta senza verità:

Perché piena di verità, la carità può essere dall'uomo compresa nella sua ricchezza di valori, condivisa e comunicata. La verità, infatti, è “lógos” che crea “diá-logos” e quindi comunicazione e comunione. La verità, facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, consente loro di portarsi al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose. La verità apre e unisce le intelligenze nel lógos dell'amore: è, questo, l'annuncio e la testimonianza cristiana della carità. Nell'attuale contesto sociale e culturale, in cui è diffusa la tendenza a relativizzare il vero, vivere la carità nella verità porta a comprendere che l'adesione ai valori del Cristianesimo è elemento non solo utile, ma indispensabile per la costruzione di una buona società e di un vero sviluppo umano integrale. Un Cristianesimo di carità senza verità può venire facilmente scambiato per una riserva di buoni sentimenti, utili per la convivenza sociale, ma marginali. In questo modo non ci sarebbe più un vero e proprio posto per Dio nel mondo. Senza la verità, la carità viene relegata in un ambito ristretto e privato di relazioni. È esclusa dai progetti e dai processi di costruzione di uno sviluppo umano di portata universale, nel dialogo tra i saperi e le operatività²⁶.

Rispettando le diversità, non possiamo non stimolare il dialogo verso questo “principio agapico”, per noi è compendiato nella storia di Cristo, che riporta nella vita la verità del sommo amore. Nel dialogo con le altre religioni ciascun credente, illuminato dall'amore esemplare

²⁶ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 4.

del Cristo, potrà sollecitare a una vita spesa per amore, nel lavoro quotidiano fatto con perfezione e passione, nella vita familiare da vivere in pienezza, nei riti e negli svariati culti svariati religiosi, in tutto ciò che è parte della vita, il principio agapico dovrà illuminare e accomunare tutti. Come ci insegna Giovanni nella sua prima lettera se viviamo nell'amore, siamo nella verità e nella luce di Dio. Chi non ama, a qualsiasi religione appartenga, compresa quella cristiana, è un bugiardo e la verità di Dio non è il lui. Le religioni non cristiane, unite nella formazione di vite che si donano per amore, nel rispetto e nella gratuità, nella mitezza e nella pace, potranno avvicinarsi alla verità che ci è stata mostrata nel Vangelo non solo in modo razionale. La verità biblica sarà quindi sempre meglio compresa come “svelamento fenomenico” (Heidegger) che si manifesta in una vita che si fa dono e che rivela il vero in un orizzonte non solo epistemologico ma esistenziale dell'essere che donandosi diviene immagine di Dio e partecipe della sua natura.

Summary. The context of religious pluralism in our society imposes upon theology the need not only to engage in dialogue with the various realities which exist, but also to undertake a serious reflection as to how these should be understood within God's great plan of salvation. Are we to consider other religions as no more than 'historical accidents', brought into being by the incapacity of human beings to grasp the truth of the Gospel, or may we judge them to be part of a divine economy? We must allow ourselves to ask these questions, questions which these days provoke animated and widely differing responses, in order not to run the risk of offering answers that are hasty and out of place.

Key words: religious pluralism, inter-religious dialogue, exclusivism, inclusivism, salvation, theology of religions.

Parole chiave: Pluralismo religioso, dialogo interreligioso, esclusivismo, inclusivismo, salvezza, teologia delle religioni.