

Teologia delle religioni

Orientamenti e prospettive

Introduzione

Il tema delle religioni occupa oggi tanto spazio nel dibattito teologico, soprattutto nel contesto soteriologico, cristologico e antropologico, circa le questioni come: la salvezza universale e la sua mediazione, la rivelazione e la sua pienezza in Cristo, la questione dell'uomo e della sua capacità di accogliere la Parola di Dio e rispondergli.

Si possono notare tanti tentativi di creare una teologia delle religioni, il che non è facile, soprattutto dal punto di vista metodologico. Anche se la teologia conosce i suoi metodi classici (ad., *auditus fidei* e *intellectus fidei*; *diacronico* e *sincronico*; oppure *storico*, *sistemico*, *contestuale* e *prospettico*), qui la strada da percorrere potrebbe essere questa segnata da cinque passi: le ragioni teologiche di base che rendono delle religioni un tema da studiare (1. *theologia ad intra*); una predisposizione interdisciplinare della teologia ad includere le prestazioni delle altre scienze come fenomenologia, filosofia e antropologia (2. *theologia ad extra*); la presentazione di alcune recenti proposte dei teologi sul significato delle religioni nella prospettiva teologico-soteriologica (3. *theologia quaerens*); il nostro contributo sulla natura delle religioni e della loro possibile funzione all'interno della storia della salvezza, della sua condizione e dei limiti (4. *theologia proponens*); infine le conseguenze pratiche della ricerca teologica per l'incontro e il dialogo (5. *theologia operans*).

1. I presupposti per un discorso teologico sulle religioni: prospettiva biblico-dogmatica *theologia ad intra*

Lo studio sulle religioni non inizia a partire da esse stesse, ma da una realtà teologica più profonda e più ampia, possiamo dire *fondativa* o *fondante*. Il fenomeno delle religioni appartiene alla storia del mondo e deriva da essa, inoltre riguarda la persona umana. Quindi occorre iniziare la riflessione teologica sulle religioni, indicando la comprensione teologico-dogmatica del mondo e della persona umana; infatti il mondo come creazione di Dio e l'uomo come immagine di Dio costituiscono la condizione e il presupposto per il tema delle religioni.

Infine si passa ad alcuni dati storico-biblici sulle religioni, cioè a delle testimonianze e ad una certa prassi documentata nella storia dell'AT e NT nei confronti delle altre tradizioni religiose e dei loro membri.

1.1. La creazione

La creazione, che appare come opera compiuta da Dio, se da un lato presuppone l'assoluta trascendenza di Dio in quanto totalmente altro dalla creazione, dall'altro cerca invece di salvare la sua immanenza, in quanto Egli è presente in tutto ciò che esiste, perché ogni cosa ha sussistenza mediante il *Logos*. Tale immanenza indica la creazione come prima forma della rivelazione/testimonianza divina.

Oltre questo, la creazione contiene in sé una conoscibilità, una certa razionalità/"*logos*". Nella Lettera ai Colossesi il *Logos* della creazione è identificato con Cristo: «in lui tutto è stato creato», «egli è prima di tutte le cose», «tutte in lui sussistono», «egli è il Principio» e deve «ottenere il primato su tutte le cose» (1,16.17.18); al di fuori di Lui l'essere non avrebbe alcuna consistenza. In effetti, la creazione è relazionata con Cristo in un triplice modo, come illustra l'uso delle preposizioni (*en, diá, eis*): causale/esemplare (in Lui), strumentale (per mezzo di Lui) e finale (in vista di Lui). Del pari, la creazione sussiste in Lui, cammina verso di Lui e in Lui alla fine troverà il suo termine. Egli sta «alle sorgenti dell'atto creatore come l'*alfa* e l'*omega* di ogni creazione», per cui ogni accesso a Dio da parte dell'uomo (reso sempre possibile da Dio che, in un modo o nell'altro, si comunica), anche quello che la tradizione filosofica e teologica definisce "conoscenza naturale" di Dio, si attua sempre per mezzo del Figlio, che dà consistenza alla creazione e sostiene l'universo. Questa visione biblica e l'incontro del cristianesimo con la cultura greca nei primi secoli ha permesso di avanzare la conosciuta teoria dei "semi del Verbo" dispersi in tutta la creazione; i "germi del *Logos*" che si rende universalmente raggiungibile e accessibile. Questa universale accessibilità di Dio fu espressa nel discorso di Paolo ad Atene sul «*Dio ignoto*» che non è lontano da nessuno (Atti 17,23; si veda più avanti).

1.2. La visione biblica dell'uomo

La comprensione biblica dell'uomo come tale ci permette di percepirlo tenendo conto almeno di tre elementi: creato "a immagine di Dio", ogni uomo è chiamato/creato alla salvezza, ogni uomo è creato e salvato in Cristo.

a) L'uomo creato a immagine di Dio

L'idea dell'uomo inteso quale icona di Dio (*imago Dei*) costituisce il nucleo centrale dell'antropologia dell'Antico Testamento. Il testo decisivo è il celebre passaggio del Libro della Genesi: «*E Dio disse: facciamo l'uomo, che sia la nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza (...) E Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò*» (Gn 1,26-27). Tale visione dell'uomo non è una forma accidentale che la sostanza umana «possiede», ma il modo stesso in cui la persona umana "esiste". Di più, poiché l'uomo è creato come "immagine di Dio", ne consegue che Dio entra nell'autocomprensione dell'uomo; l'idea dell'affinità Dio-uomo è l'espressione biblica del fatto che tutti gli uomini sono, sia nell'ordine dell'essere sia nell'ordine della conoscenza, orientati verso Dio. Emerge così la

dimensione “teologale” dell’immagine cristiana dell’uomo capace di dare la libera risposta a Dio.

b) La salvezza universale

Ne consegue che l’universalità dell’offerta della grazia non può essere negata a nessun uomo che vive in questo mondo. Ritorna così il discorso dell’universale volontà salvifica di Dio offerta a tutta la creazione e ad ogni uomo: «*il quale [Dio] vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità*» (1Tm 2,4).

c) L’uomo creato e salvato in Cristo

Nella stessa Lettera Paolo afferma: «*Unico infatti è mediatore fra Dio e gli uomini, l’uomo Gesù Cristo, che ha dato se stesso in riscatto per tutti*». Secondo il Concilio Vaticano II «con l’incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo qual modo ad ogni uomo». Pertanto il mistero dell’uomo si chiarisce e trova la vera luce soltanto nel mistero del Verbo incarnato. Va sottolineata l’indole universale dell’attività di Cristo, rinvenibile anche negli interrogativi più profondi dell’uomo, che manifestano almeno una implicita presenza di Cristo nell’esistenza di tutti gli uomini di buona volontà che cercano la luce inerente alla verità e al significato ultimo delle cose.

1.3. La Bibbia e le religioni

Alcune premesse:

+ le radici della religione biblica affondano nelle religioni e nelle culture attorno a Israele;

+ l’autocoscienza che Israele aveva della propria identità religiosa come popolo eletto di Dio ha comportato un giudizio negativo sulle altre religioni, considerate come idolatrie;

+ questo forte senso di identità ha prodotto anche nel NT valutazioni negative delle altre religioni (?) – diverse dall’ebraismo e dal cristianesimo – come prive di validità (e non forse la convinzione dell’unicità e dell’universalità della salvezza in/di Cristo ha causato tale valutazione negativa?);

+ è diverso l’atteggiamento della Bibbia nei confronti dei gentili (pagani) presi in modo individuale, in quanto passa dall’ostilità all’ammirazione, riconoscendo a loro una genuina esperienza religiosa;

+ alcuni autori, come Paolo, riconoscono la possibilità della “religione naturale”, per mezzo della quale si può arrivare alla conoscenza di Dio nell’ordine e nella bellezza della sua creazione (Rm, Sap).

1.3.1. L’«alleanza cosmica» di Dio con l’umanità

Nell’AT con “alleanza” (*berith*) si intende comunemente l’intervento libero, personale e salvifico di Dio nella storia di un popolo concreto e prescelto. Prima con Abramo e poi con Mosè che stabilisce Israele come popolo eletto di Dio (Es 24,1-11). Tuttavia l’AT attesta l’uso della terminologia dell’«alleanza» prima dell’alleanza di Dio con Abramo e Mosè. Essi sono preceduti da altri due cicli/alleanza: quello di Adamo (Gn 1-5) e quello di Noè (Gn 6-9).

Si potrebbero individuare quattro alleanze date nell’AT al genere umano:

- + la prima, con la creazione, al tempo di Adamo;
- + la seconda, dopo il diluvio, al tempo di Noè;
- + la terza, con la vocazione di Abramo e la promessa della salvezza;
- + la quarta, con la Legge, al tempo di Mosè.

1° L'alleanza in Adamo

Il racconto della creazione di Adamo, nella Genesi, non usa qui il termine dell' "alleanza", per esprimere la relazione fra Dio e il primo essere umano da Lui creato. Tuttavia questo racconto attesta l'intima relazione del Creatore con Adamo, padre della razza umana, e quindi con ogni essere umano. Questa intima relazione simboleggia una prima alleanza universale con la razza umana (Sir 17,12).

2° L'alleanza di Noè

+ Qui per la prima volta l'autore si serve della terminologia dell' «alleanza». Questa alleanza era già stata annunciata prima del diluvio (Gn 6,18).

+ Essa è siglata da Dio, attraverso Noè con tutta la creazione (Gn 9,1-17). Il segno di questa alleanza è l'arcobaleno, simbolo di un nuovo ordine del mondo che cancella la devastazione del diluvio.

+ In questo caso si tratta di un' «alleanza cosmica», la cui permanenza non è dovuta a leggi naturali, ma alla fedeltà (*'emet*) del Dio vivente.

+ Questa alleanza non è una storia naturale, ma fa parte della storia della salvezza. La fedeltà di Dio nell'ordine cosmico è per Israele la garanzia della sua fedeltà nell'ordine storico.

+ L'alleanza con Noè riguarda un intervento personale ed universale di Dio nella storia delle nazioni anteriormente alla successiva alleanza con il popolo eletto.

+ Secondo alcuni teologi le tradizioni religiose dell'umanità sarebbero la testimonianza divinamente prescelta di questa alleanza con le nazioni.

Anche i Padri della Chiesa percepivano che la storia della salvezza non è ristretta ad un popolo eletto, ma si estende a tutta l'umanità e all'intera storia umana.

3° L'alleanza di Abramo

La storia di Abramo, della sua vocazione da parte di Dio, ha come culmine la sottoscrizione di un'alleanza che Dio stabilisce con il patriarca (Gn 15,17-21; 17,1-14). L'alleanza siglata da Dio con Abramo è già orientata in direzione di quella con Mosè, che fa di Israele il popolo eletto in modo tutto speciale da Dio.

4° L'alleanza di Mosè

Il racconto biblico della vicenda di Mosè costituisce il punto culminante e la conclusione di un'alleanza particolare e storica fra Dio e il suo popolo eletto. La vocazione e la missione di Mosè, la rivelazione del nome di Dio al suo servo e la lunga vicenda della liberazione divina del popolo eletto dalla schiavitù dell'Egitto, mediante l'evento dell'Esodo, hanno tutte come culmine l'alleanza siglata da Dio con Israele per mezzo di Mosè, alleanza che stabilisce Israele come popolo eletto in modo tutto particolare da Dio (Es 24,1-11). Questa alleanza crea l'identità di Israele come popolo di Dio (Lv 26,12). Partendo dalla propria esperienza di popolo dell'alleanza, Israele scoprì così retrospettivamente la trascendenza di Dio come Creatore di tutte le cose (Gn 1-2).

1.3.2. I santi pagani dell'Antico Testamento

Alcune precisazioni:

+ Parlando della vita personale di individui al di fuori della storia del popolo di Israele, non si dà ancora un giudizio o una valutazione teologica e soteriologia alle religioni come tali; di questo si parlerà in un altro capitolo del corso.

+ Fra santi pagani dell'AT bisogna distinguere due gruppi:

* quelli che precedettero la storia di Israele (inaugurata con Abramo e Mosè) come Abele, Enoch e Noè,

* e coloro che furono contemporanei all'economia giudaica, ma si trovarono fuori di essa come Lot, la Regina di Saba, Giobbe e Melchisedek.

+ Anche se certi personaggi sono più mitici che storici, tuttavia rappresentano la posizione della fede veterotestamentaria che riteneva che la fede e la santità dei pagani davanti a Dio fossero possibili, anzi reali. Così la fede salvifica era possibile anche al di fuori dell'economia giudaica (Ebr 11,6).

a) Santi delle nazioni prima di Israele

+ Abele

Egli inaugura la schiera dei santi dell'alleanza cosmica come primo santo pagano. È prescelto da Dio all'origine della storia umana. Egli è anche il primo martire, il cui sangue versato prefigura il sacrificio di Cristo (Ebr 12,24).

+ Enoch

“Per la fede Enoch fu trasportato via, in modo da non vedere la morte (...) Prima infatti di essere trasportato via, ricevette la testimonianza di essere gradito a Dio” (Ebr 11,5-6; cfr. anche Sir 44,16).

Ebr 11,6: *“chi infatti si accosta a Dio deve credere che Egli esiste e che Egli ricompensa coloro che lo cercano”*. Questa affermazione mostra in che modo la tradizione biblica spiega la situazione religiosa del mondo pagano.

La fede salvifica dei pagani implica la credenza in un Dio personale che interviene negli affari umani con la Sua provvidenza e ricompensa le persone per la loro giustizia. Mediante tale fede Enoch appare come il prototipo della salvezza dei pagani.

+ Noè

La Bibbia mostra molte volte la giustizia di Noè (Sap 10,3; Sir 44,17) e la sua santità: *“Trovò grazia agli occhi del Signore”* (Gn 6,8); *“camminava con Dio”* (Gn 6,9); fu eletto da Dio (Ez 14,14).

Ebr 11,7 esalta la sua fede, egli credette eventi non ancora visti. Anche Gesù stesso lo loda per aver obbedito, in mezzo all'incredulità della gente, alla Parola di Dio sull'imminente giudizio. L'alleanza stabilita con Noè si esprime nella religione cosmica ed evidenzia la fedeltà di Dio nell'ordine del mondo e della creazione. È un'alleanza con l'intera umanità e con lo stesso cosmo (Gn 9,10); un'alleanza “eterna” e “irrevocabile” (Gn 9,16).

b) Santi delle nazioni stranieri rispetto a Israele

+ Giobbe

* Il tema di questo libro è la prova della giustizia. Emerge anche il significato universale (all'interno e fuori della Bibbia) della sofferenza. La sofferenza del giusto è priva di ogni spiegazione razionale. Giobbe non accusa Dio per la sua sofferenza: anche qui Dio rimane sempre giusto. Giobbe si rende conto che ogni cosa è, da parte di Dio, un dono gratuito, su cui l'essere umano non può accampare (disporre, usufruire) alcun diritto. La sofferenza appare come luogo in cui si conosce meglio il volto di Dio. Invece di domandare "perché il male?", bisogna domandarsi "chi è questo Dio che si manifesta attraverso e nella sofferenza?" La sofferenza è data per incontrare in modo più profondo Dio stesso.

"Prima Ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi Ti vedono" (Gb 42,5).

+ Melchisedek

* Gn 14,18-20: *"Melchisedek, re di Salem, offrì pane e vino: era sacerdote del Dio altissimo e benedisse Abram"*.

Sal 110: *"Tu sei sacerdote per sempre al modo di Melchisedek"*.

Ebr 5,1-10: Egli è il tipo di Cristo Sacerdote. Melchisedek è il grande sacerdote della religione cosmica. Egli raccoglie in sé tutti i valori religiosi dei sacrifici offerti dalle origini del mondo sino ad Abramo e attesta il gradimento a Dio. Nella religione (alleanza) cosmica egli è il tipo di Cristo.

+ Gli altri santi pagani dell'AT: Lot (Gn 13; Sap 10,6) e la Regina di Saba (1Re 10,1-13).

1.3.3. Il Dio di Israele e gli dèi delle nazioni

a) La fede monoteistica

La formulazione della fede monoteistica si trova nello *shema Israël* (Dt 6,4; cfr. anche Mt 12,29):

"Ascolta Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo, tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze".

Tale fede monoteistica di Israele implica che per Israele non vi è altro oggetto di culto che Jahwe: questi solo è il Dio che ha concluso un'alleanza con Israele, attraverso la quale ha acquisito su di esso un diritto esclusivo.

Degli altri dèi viene negata l'esistenza: essi non esistono (Dt 4,35.39; 32,39):

"perché tu sappia che il Signore è Dio e che non ve ne è altri fuori di Lui".

La fede monoteistica sottolinea la gelosia di Jahwe, basata sull'amore dell'alleanza (Dt 5,9-10).

b) La storia d'Israele come storia di cadute e di ritorni

+ Tentazioni

Nella sua lunga storia e formazione religiosa Israele è stato tentato di adorare "dei stranieri", soprattutto il Baal cananeo. Il periodo fra l'ingresso di Israele in Canaan e l'esilio ha conosciuto parecchi passi indietro rispetto alla fede monoteistica del popolo e ha corso il pericolo del sincretismo.

2Re 21-23 ed Ez 8 attestano che il tempio di Gerusalemme era divenuto dimora di molti idoli.

+ Profeti

La missione dei profeti consisteva, in parte, nel combattere ogni tendenza idolatrica in quanto estranea alla tradizione e all'ethos ebraico (Isaia, Geremia, Ezechiele). La reazione profetica comprende dichiarazioni negative e sprezzanti sui presunti dèi delle altre nazioni e chiamata alla conversione per tornare ad un solo Signore che ha eletto Israele e ha stipulato l'alleanza con questo popolo.

+ Fede monoteistica come effetto dello sviluppo e delle prove

Così la fede monoteistica è piuttosto il culmine di una lunga evoluzione, che implicò una prolungata crisi religiosa; essa si è sviluppata progressivamente e ha conosciuto fluttuazioni. Questa fede emerge rafforzata e purificata attraverso le varie prove.

c) La condanna degli altri culti e il divieto di adorare e accettare gli altri dei (Sal 115, 3-8)

“Gli idoli delle genti sono argento e oro, opera delle mani dell'uomo. Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano. Hanno mani e non palpano, hanno piedi e non camminano; dalla gola non emettono suoni. Sia come loro che li fabbrica e chiunque in essi confida”.

Gli dèi fatti da mano umana sono un nulla.

Da questa condanna di altri dèi potrebbe derivare una negazione teologica delle altre religioni, non-bibliche.

d) La fede d'Israele in un solo Dio è diretta a tutti (universalismo): Dio è Dio di tutti

+ Gli altri esempi del riconoscimento di Dio di Israele

Israele sa che non tutti gli abitanti delle nazioni sono idolatri. Alcuni hanno riconosciuto il Dio vivente manifestatosi attraverso l'alleanza cosmica (ad es. i santi pagani sopramenzionati). Basta nominare Ciro, il conquistatore pagano venuto dalla Persia, chiamato il “pastore”, l'“unto” di Dio (Is 44,28-45,1); è da notare anche il caso della conversione di Ninive (Gi 3,1-10).

+ Universalismo della fede di Israele

* L'AT dice che tutti sono chiamati al riconoscimento del Dio vivente, il Dio Jahwe, Dio di Israele.

La vocazione di Israele è quella di annunciare il Dio vivente a tutte le nazioni.

* I Salmi del regno (47, 93, 97, 98, 99) lodano Dio nella sua regalità universale.

* Is 42,10-12; 45,14: tutti popoli sono chiamati a riconoscere che il Dio di Israele è il solo Dio e che non ve ne è altro.

Il Dio di Israele non limita la propria azione al solo popolo di Israele: Egli è il Signore della storia universale. L'elezione di Israele non lo separa dalle nazioni: lo situa in relazione ad esse. Così l'universalismo dell'AT non si oppone, ma è complementare all'elezione di Israele.

La duplice polarità dell'elezione di un popolo e della sua apertura alle nazioni riflette il disegno di Dio per l'umanità: elezione ed universalismo si richiamano a vicenda.

Israele sa che tutti i popoli sono chiamati dal Dio vivente ad adorarlo: la vocazione specifica del popolo eletto consiste nel rendere testimonianza a questa chiamata universale.

1.3.4. Il NT e le nazioni

a) Gesù e i pagani

+ La missione di Gesù: al popolo di Israele

La missione storica fu diretta principalmente ad Israele: Mt 10, 5-6; 15,24.

+ Gesù e il suo atteggiamento di rispetto verso gli “altri credenti”

* L’ammirazione per la fede del centurione: Mt 8,5-12.

* La confessione della fede del centurione sotto la croce: Mc 15,39.

* La fede di una donna Cananea: Mt 15,28.

* I miracoli operati a favore degli “altri” sono un’indicazione che il Regno di Dio è presente e operante anche in mezzo a loro: Mt 11,4-6; Lc 4,16-22; Mt 12,25-28.

* La conversazione di Gesù con la donna samaritana: Gv 4,7-15.

* La parabola di “buon samaritano” – “pagano” che è esempio della vita vissuta secondo il vangelo: Lc 10,29-37.

* La guarigione dei dieci lebbrosi, di cui uno solo, un samaritano, torna a lodare e ringraziare Dio: Lc 17,11-14.

Per Gesù la fede salvifica è possibile e accessibile ai pagani: essa è realmente operante in mezzo a loro. Gli “altri” pure possono appartenere al Regno di Dio, la cui chiamata si estende al di là dei confini del popolo eletto di Israele.

b) La Chiesa apostolica e le nazioni

+ La chiesa apostolica aperta al mondo

Essa arrivò gradualmente alla consapevolezza dell’universalità della propria missione. Il vangelo fu proclamato al mondo giudeo-ellenistico e poi ai greci. Gli esempi di questa opera: Paolo, Barnaba, la chiesa di Antiochia. La chiesa si diffonde in un mondo più vasto.

+ Il caso di Pietro (At 10,1-44)

Pietro predicava alla famiglia del centurione Cornelio a Cesarea: “*Anche sopra i pagani si effondesse il dono dello Spirito Santo*” (At 10,44).

Così anche i gentili possono essere accettati a Dio: “*In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a Lui accetto*” (At 10, 34-35).

+ Il caso di Paolo (Rm 1-3)

* La creazione e la luce della coscienza

La strada da seguire per gli “altri” è:

quella della conoscenza che viene dall’esperienza della creazione (Sap 13,5),

e quella della coscienza e della legge naturale (Rm 1-2). La prima rivelazione di Dio avviene attraverso il cosmo.

* L’apertura di Paolo al mondo pagano: l’Areopago di Atene (At 17,22-31)

Un atteggiamento di apertura di Paolo nei confronti della “religiosità” delle genti. Qui Paolo loda lo spirito religioso dei greci e annuncia loro il “Dio ignoto” che adorano senza conoscere.

17,24-27: “Dio ha fatto il mondo e ogni cosa in esso contenuta; Egli dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa e creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra (...) ha stabilito l’ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarLo andando come a tastoni”.

Questo ci riporta alla dottrina di Rm 1 circa l’autorivelazione di Dio a tutti i popoli attraverso il cosmo.

At 17,27-28: “Egli infatti non è lontano da ciascuno di noi. In Lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo. Poiché di Lui stirpe noi siamo”.

Anche se l’annuncio di Paolo non ebbe gran successo tuttavia con questo discorso ad Atene egli riconosce nella tradizione greca una genuina ricerca di Dio.

c) Giovanni

Gv 1,1-14 (il Prologo): Tutta la storia della salvezza, a partire dalla creazione, è realizzata da Dio per mezzo del *Logos*.

Questo *Logos*, il Verbo di Dio, era già attivamente presente nel mondo prima della Sua Incarnazione, come fonte di vita (Gv 1,4), come “la luce vera, quella che illumina ogni uomo, venendo nel mondo. Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di Lui” (Gv 1,9).

La visione di Giovanni riguardo al *Logos* è connessa con l’idea della Sapienza divina dell’Antico Testamento.

Nella teologia giovannea del *Logos* sono evidenti le connotazioni sapienziali riportate da Giovanni per descrivere il *Logos* divino. Dal libro della Sapienza o dei Proverbi riprende idea della Sapienza che era presente accanto a Dio da sempre (o dall’inizio), prima che il mondo fosse creato (Pr 8,22; Sap 7,22) e Ella pose la sua tenda in Israele (Sir 24,8-12).

Con questo concetto del *Logos*–Sapienza operante in tutto il mondo e nella storia intera, sin dall’inizio della creazione, Giovanni fornisce la più ampia prospettiva sull’universale coinvolgimento di Dio nelle vicende dell’umanità che potrebbe offrire anche un approccio positivo per il tema delle religioni.

2. L'esperienza religiosa e la questione dell'uomo: alcuni dati fenomenologico–antropologici *theologia ad extra*

2.1. L'esperienza religiosa e la ricerca umana del senso (l'umanità come esperienza di auto-trascendersi)

Oggi non è possibile sviluppare pienamente un discorso teologico sulla dimensione religiosa dell'uomo prescindendo dai risultati delle altre scienze, comunemente chiamate le scienze della religione, tra le quali rientrano la storia, la psicologia, la sociologia, le neuro-scienze, e in modo particolare la filosofia, la fenomenologia e l'antropologia. Senza dilungarci sui dettagli e tenendo conto dei limiti del nostro lavoro si prospetta solo una sintesi dei contributi offerti da alcune discipline.

Soprattutto la fenomenologia della religione (che riflette su di esse per come esse si manifestano, sotto l'aspetto di come esse stesse si comprendono), colloca il tema dell'esperienza religiosa al livello della coscienza pre-concettuale, come una sorta di fede nella sensatezza dell'essere nella sua totalità. Secondo questa teoria, ogni forma religiosa esprimerebbe il tentativo di “dare senso” al tutto, a partire ovviamente dalla vita dell'uomo. In tal modo il senso religioso sarebbe «la capacità che la ragione ha di esprimere la propria natura profonda nell'interrogativo ultimo, è il “*locus*” della coscienza che l'uomo ha dell'esistenza». Tale esperienza costituirebbe la risposta ai bisogni e alle domande più profonde dell'uomo, come «al bisogno di protezione, di sicurezza, di dominio della realtà, di immortalità, di superamento di se stesso».

Questa esperienza così originaria da essere fondante e incessante, può essere intesa quale *humus* che costituisce la condizione della religione. Proprio dall'esperienza dell' *humus* sorgono le domande di senso, prendono forma le risposte agli enigmi più reconditi dell'esistenza umana che da sempre turbano il cuore dell'uomo e che riguardano la sua natura, il senso e il fine della sua vita, il significato della sofferenza, del male e della morte, la via per raggiungere la vera felicità, e soprattutto il mistero ultimo e ineffabile che circonda la vita dell'uomo, donde egli trae la sua origine e verso cui tende. La *Redemptoris missio* fa un passo avanti assegnando allo Spirito Santo il ruolo di provocare e infondere dentro l'uomo tale orientamento: Egli «è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere».

2.2. L'esperienza religiosa come condizione dell'*homo capax Dei* (l'umanità – capace di accogliere una possibile rivelazione)

Alla luce della ricerca fenomenologica l'essenza dell'esperienza religiosa risiede in una *relazione* reale fra l'uomo e Qualcosa/Qualcuno, che egli percepisce come un “Assoluto e assolutamente Altro”, visto come fondante, costitutivo, determinante e interpellante.

Le scienze delle religioni evidenziano un altro fenomeno, quasi comune, rinvenibile nelle varie religioni, chiamato “ierofania” (epifania, rivelazione),

indicando che l'incontro con l'Altro/Divino è condizionato dall'atto della sua automanifestazione. Quindi la relazione tra l'essere umano e il Divino ha la sua origine nella iniziativa dell'Altro. Nell'ottica delle religioni questo è rilevante per il semplice motivo di potersi richiamare a tale superiore autorità per attestare e rendere credibile la propria esperienza religiosa e il suo messaggio (profezie, oracoli, visioni).

Secondo una analisi antropologica (K. Rahner) dell'esperienza religiosa, una possibile rivelazione richiederebbe la capacità dell'uomo di poterla accogliere e comprendere. Sembra che a questo punto l'esperienza religiosa sia una testimonianza di quella indispensabile capacità di entrare in contatto con l'Infinito, dal momento che si rivela. Senza questa apertura – *capax Dei* – la possibile rivelazione del Divino non potrebbe essere mai accolta e decifrata dall'uomo come intervento trascendente. Da questo punto di vista l'orientamento verso l'Alto e il senso religioso dell'essere umano non si spiega soltanto come una semplice proiezione o attuazione dei desideri naturali, ma come condizione insita all'uomo affinché possa comunicare con l'Assoluto e rispondergli.

Con tale apertura si vuole evitare però qualsiasi determinazione o necessità di vivere l'esperienza religiosa di Dio. L'uomo essendo capace dell'esperienza religiosa, rimane tuttavia libero nella scelta di viverla personalmente e nell'accettare un possibile intervento del divino.

2.3. L'Assoluto/il Sacro – l'oggetto dell'esperienza religiosa (l'identità dell'Altro)

La fenomenologia delle religioni cerca di evitare alcune forme di riduzionismo che possono percepire l'esperienza religiosa in modo unilaterale in quanto ricondotto spesso ad un aspetto particolare (psicologico, sociologico, neuro-biologico, storico-culturale, ecc). Essa vuole definire l'oggetto dell'esperienza religiosa così come lo presenta la religione stessa: è una realtà assoluta, determinante e non determinata, superiore verso il mondo (trascendente), Tale Principio fondativo a cui si riferisce l'uomo può assumere i vari titoli: il Mistero, Altro, Numinoso, Assoluto, Infinito, Divino, Nulla, Realtà Ultima; esso si può presentare sotto forma di potere, di persona, di energia, di destino, di realtà assoluta, ecc (M. Eliade).

Nell'ambito degli studi dedicati alle religioni, è stata finora considerata di pregevole rilievo la tesi di R. Otto sul Sacro, inteso come divino, affascinante ma anche terribile. Il sacro si manifesta come *fascinosum e tremendum*. Esso sembra essere il comune denominatore di ogni esperienza religiosa, un sentimento originario con il quale si cerca di spiegare il significato dell'essere, in quanto ne è suo fondamento oscuro eppure reale, inafferrabile e desiderato. L'esperienza del sacro dà senso al presente dell'esistenza aprendo due orizzonti: verso il passato e il futuro. Verso il passato, dal momento che, attraverso i miti o racconti delle origini, mira a dare fondamento a tutto l'essere e spiegare l'attuale condizione dell'esistenza umana come collegata agli eventi che stanno al principio del cosmo. Verso il futuro perché, sviluppando l'idea dell'immortalità, o della reincarnazione, oppure quella della risurrezione, cerca di offrire all'uomo la speranza in un futuro che continui oltre la morte e renda così il presente vivibile e sensato. Il Sacro/Divino dà il senso al corso

della storia, non vista più come cieca, casuale, abbandonata al fato, ma ordinata e orientata.

Il Sacro può essere sperimentato in vari modi; ad esempio, tramite il contatto con la natura, con il mondo che avvolge l'uomo, con l'immensità, con la luce, con il silenzio ecc. Anche nell'esistenza, negli eventi della vita individuale e della storia si manifesta un qualcosa che li domina e ne rivela il significato, perché è "dentro" gli eventi ma contemporaneamente è misteriosamente diverso da essi, li supera sottraendosi alle logiche dell'evidenza. La stessa impressione può nascere dal mondo interiore allorché, rendendosi conto della propria finitezza, della propria insufficienza e precarietà, l'uomo avverte nel contempo il profondo e incolmabile desiderio di essere libero, autonomo, scevro da condizionamenti; desiderio che può trovare il definitivo appagamento solo in questa Realtà, che si offre come capace di dare senso alla vita e dunque, in certo qual modo, si rivela salvifica.

L'identità del Sacro non si manifesta solo in quanto "in sé", ma in quanto "per l'uomo e per il mondo".

2.4. L'esperienza religiosa e la salvezza (la finalità del rapporto umano con Dio)

È stato detto che l'esperienza religiosa del divino rappresenta un atto personale di fiducia in Qualcuno che dà senso all'apparente insignificanza o all'enigma dell'esistenza: «ci deve essere qualcuno che è fuori da questo caos che mi sta avvolgendo, Qualcuno che domina questo mondo perché lo ha creato, anzi, perché continua a crearlo ogni giorno». L'esperienza religiosa rappresenta il riconoscimento di una realtà assoluta, da cui l'uomo sa di dipendere esistenzialmente, sia che egli vi si sottometta o che vi si identifichi in modo parziale o totale.

Pertanto, l'atto fondamentale della religione non appare come una funzione accanto alle altre, ma come un orientamento dello spirito all'Incondizionato. In questo orizzonte teologico, san Tommaso poteva osservare che «la *religio* in senso proprio è il rapporto con Dio», poiché orienta l'uomo esclusivamente verso Dio. Tuttavia questo rapporto si colloca e si realizza effettivamente nell'orizzonte della salvezza. Si tratta di un rapporto di redenzione con Dio, e ciò significa che l'uomo non può attuarlo con successo autonomamente. Per l'uomo questo rapporto sarebbe possibile, nel migliore dei casi, unicamente come *desiderio* del definitivo superamento della sua situazione contingente e condizionata (*desiderium naturale videndi Deum*). Secondo M. Seckler, la relazione di redenzione con Dio è accettabile – dal punto di vista teologico come anche da quello antropologico – non come atto "autosoterico", ma solo in senso "teosoterico", dato che l'uomo è essenzialmente *capax infiniti*, ma non ha la facoltà di realizzare l'infinito.

Per il concetto teologico di religione, è dunque costitutivo non soltanto il rapporto con Dio, ma anche la sua intrinseca dimensione redentiva: l'essenza della religione consiste in un reale trascendere dell'uomo verso Dio nell'orizzonte del problema della salvezza e, più precisamente, in un forte interesse per la salvezza, nonché nel coraggio di percorrere un cammino nell'alveo della prassi corrispondente.

2.5. La religione come “oggettivazione” dell’esperienza religiosa – l’aspetto categoriale

La storia dell’umanità mostra che la *religio*, quale dimensione fondamentale e trascendentale dell’uomo, se vissuta in modo cosciente e responsabile, assume la forma concreta e storica delle religioni istituzionali, socialmente organizzate e strutturate. Al concetto di religione come condizione ed atteggiamento soggettivo (l’esperienza religiosa), ne subentra un altro che considera la religione come realtà oggettiva, sistema dottrinale, comunità di discepoli e seguaci, organizzazione e somma delle azioni riferite a Dio. Così la religione in senso categoriale rappresenta la configurazione storica dell’esperienza del fondamento trascendente dell’esistenza umana. La religione, mediante diversi atti quali la preghiera, il culto, la legge, le esigenze etiche ecc., è destinata al processo dell’oggettivazione e della formulazione esteriore del rapporto con Dio. In effetti, le religioni comprendono in sé le credenze, le abitudini, le tradizioni e i riti che in quanto condizionati storicamente, socialmente, culturalmente, differiscono tra di loro; ma siffatte differenze non compromettono il valore fondamentale delle singole religioni come espressione di un’autentica esperienza religiosa.

Tale osservazione ci porterà a comprendere che esiste una stretta correlazione tra la religione e l’esperienza religiosa. Nel sistema categoriale della religione, nelle sue forme e nei suoi contenuti, l’atto elementare e personale del rapporto con Dio è inserito in un processo di oggettivazione, per cui esso può con maggiore certezza evitare il rischio di una soggettività ambigua ed equivoca. L’esperienza religiosa ha bisogno di trovare la propria interpretazione categoriale e una formulazione obiettiva nei contenuti e nelle forme della religione. Sotto tale profilo, le religioni appaiono come sistemi di interpretazione dell’“*ordo hominis ad Deum*”, e il sistema delle “credenze” (l’analogia della “*fides quae*”) come l’ermeneutica dell’atto di “credere” (l’analogia della “*fides quae*”). D’altro canto, l’atto religioso fondamentale del credere, che altrimenti si perderebbe nell’indefinito, nella profondità anonima dell’esistenza, trova il proprio contenuto e la propria verità espressi nella forma oggettiva della “*fides*”.

Da questa prospettiva la fede/credenza obiettiva (*fides*) – in quanto dottrina, culto, legge – può precedere l’atto religioso fondamentale (il credere). La funzione della religione istituzionale è dunque quella di testimoniare il contenuto e il significato del credere, di trasmetterlo e custodirlo, e perfino di investire le ricchezze della religiosità umana e svilupparne i valori. In definitiva, non si può escludere che l’esistenza delle religioni e il loro contenuto, ossia la possibilità in esse racchiusa di dare senso alla realtà e di spiegarla, derivino da un certo progetto di Dio.

La prospettiva fenomenologia, filosofico–antropologica riguardo allo studio sulle religioni non rimuove però tante difficoltà e sfide lanciate e suscitate dalle altre scienze; soprattutto dalle scienze cognitive, empiriche, neuro-scienze, dove non mancano i tentativi di percepire le religioni e l’esperienza religiosa come fenomeno

del tutto naturale, come “epifenomeno” dei meccanismi biologici, fisiologici, neurotici o sociali determinanti per la costituzione e lo sviluppo dell’essere umano. In tal modo il fenomeno delle religioni viene privato già di principio della sua dimensione meta-empirica, meta-storica e trascendente. In effetti esse sarebbero spiegabili e riducibili al livello delle categorie proprie della visione immanente della realtà e dell’essere umano.

3. Il valore rivelatore–soteriologico delle religioni nell’attuale dibattito teologico *theologia quaerens*

Qui viene fatto un altro passo, verso le interpretazioni teologiche sul valore delle religioni offerte recentemente; sono le impostazioni che spiegano il significato delle religioni alla luce dell’evento di Cristo, in prospettiva cristologico–soteriologia. Le prime correnti teologiche che hanno affrontato il problema delle religioni nel contesto del mondo moderno pluri–religioso appaiono poco prima o durante il Concilio Vaticano II. Esse hanno come obiettivo di collegare il significato unico, universale e costitutivo dell’evento-Cristo, fondato sulla sua Incarnazione e risurrezione con il fenomeno delle religioni.

A questo punto si possono individuare due modelli: il primo, denominato «la teoria del compimento» rappresentato da J. Daniélou, H. de Lubac e H. Urs von Balthasar. In esso si riconosce la funzione preparatoria delle religioni e ascrive ad esse la possibilità di accedere alla Verità grazie ai semi del *Logos*, per cui non le intende come vere e proprie vie di salvezza, in modo da poter mediare direttamente ai loro seguaci, senza un ulteriore loro compimento nel Cristo. Il secondo è noto come «tesi della presenza inclusiva» di Cristo nelle altre religioni e ha come principali autori K. Rahner, P. Rossano e M. Dhavamony; essa propone di assegnare alle religioni un certo valore rivelatore, partendo dalla verità fondamentale circa la volontà salvifica universale di Dio, per cui la rivelazione sarebbe accessibile ad ogni essere umano. Tale rivelazione potrebbe essere, almeno in qualche misura, presente nelle religioni, culture, tradizioni e nelle civiltà, le quali cercano sinceramente e rettamente la verità e il pieno compimento della loro esistenza. Questo modello ritiene anche che tutta la creazione è orientata verso Cristo, il quale può raggiungere ogni uomo anche attraverso le religioni, nonostante i loro difetti e le loro mancanze.

Se la nuova teologia delle religioni ha conosciuto una prima formulazione intorno al Concilio con i teologi sopraccitati, lo sviluppo verso posizioni più radicali è avvenuto nella stagione postconciliare con le proposte avanzate da molti teologi, le cui opinioni possono essere individuate e divise in due gruppi. Nel primo, vengono esposte le posizioni dei pluralisti più radicali, come R. Panikkar, P. Knitter e J. Hick. Questi, in generale, tendono a superare la prospettiva, a loro giudizio troppo

tradizionale, della teologia cattolica, per elaborare un metodo teologico universale, che non si riduca all'analisi dei soli dati della rivelazione cristiana e nemmeno cominci solo da essi. Piuttosto, partendo da un orizzonte estrinseco rispetto al dato rivelato e assumendo un comune denominatore desunto *a priori*, tentano di mettere sullo stesso piano ogni singola religione e, su questa base, di trovare il fondamento teologico comune e ultimo del fenomeno religioso. È il pluralismo religioso, secondo la loro tesi, che dovrebbe divenire il nuovo orizzonte della teologia cristiana contemporanea. Così si ipotizza da più parti la teoria «pluralista» delle religioni, con l'intento appunto di giustificare il pari valore salvifico di tutte le religioni. Al centro di ogni teologia cristiana delle religioni va posto non più Gesù Cristo ma unicamente Dio. Questo, ovviamente comporta una sottovalutazione del significato della figura di Gesù Cristo, della sua unicità e universalità nell'ordine della rivelazione, in quanto gli si sottrae la figliolanza divina oppure si attenua il significato dell'incarnazione. In tal modo si afferma che il dogma cristologico sarebbe stato una mitologizzazione della fede della Chiesa primitiva a causa dell'assunzione del linguaggio formale e concettuale della cultura greca. In effetti, i sopraccitati teologi propendono per riconoscere un valore ugualmente valido e positivo a tutte le religioni autentiche e universali, in quanto considerate vie ordinarie di salvezza *de iure* che, in se stesse, hanno la capacità di mediare la rivelazione divina e di far accedere i loro seguaci alla Realtà Ultima. L'orizzonte comune in cui inseriscono il problema della rivelazione e delle religioni è la prospettiva teocentrica, entro la quale tutte le religioni contribuiscono a mediare la verità, che, anche se non afferrabile nella sua inaccessibile totalità, tuttavia diventa percepibile in un certo senso e sotto un particolare aspetto nelle varie tradizioni religiose. In effetti nessuna religione, compreso il cristianesimo, può pretendere di essere assoluta, in quanto unica via che faccia accedere alla verità piena e alla salvezza unica e universale, ma soltanto una via che indica e porta verso un Mistero in se stesso irraggiungibile e assoluto.

Successivamente è apparso un altro gruppo di ricercatori costituito dagli autori come H. Küng e J. Dupuis, i quali si distinguono da Pannikar, Knitter, e Hick per il fatto che assegnano il valore centrale e decisivo all'evento-Cristo nell'unico disegno dell'autorivelazione da parte di Dio. Küng sceglie una cristologia *normativa*, dove Cristo è inteso come *exemplum*, il più alto modello del rapporto tra Dio e l'uomo, tuttavia allo stesso tempo viene attenuato e travisato il mistero dell'incarnazione e della divina provenienza di Gesù Cristo. In Dupuis, invece, viene accentuata la pienezza *qualitativa* della rivelazione e il carattere *costitutivo* della mediazione di Cristo. Questo autore tuttavia esprime una certa ambiguità sul modo di comprendere l'unità tra il Verbo eterno e Gesù Cristo, il Verbo incarnato. Dupuis benché riconosca, al livello cristologico, l'identità divino-umana di Gesù Cristo che viene inteso come rivelatore costitutivo del mondo, a volte manifesta però una certa equivocità quando constata che neanche in Gesù Cristo la rivelazione di Dio può considerarsi completa ed assoluta, a causa della sua umanità limitata. Pertanto la rivelazione portata da Lui deve essere vista in relazione alle altre religioni, dove pure sono presenti altri modi o elementi della rivelazione divina. In seguito a ciò si ammette una distinzione tra l'agire rivelatore del Logos eterno e l'opera salvifica di

Gesù Cristo, in quanto Logos incarnato. Il primo avrebbe un «plusvalore di universalità rispetto al secondo, limitato ai soli cristiani, anche se in essa la presenza di Dio sarebbe più piena». È presente in Dupuis l'idea di assegnare alle religioni il valore rivelatore *de iure* per i loro membri, come mediazioni di precetto, cioè volute come tali da Dio.

La presentazione, in prospettiva diacronica, delle posizioni dei singoli studiosi e dei loro contributi nell'attuale ricerca teologica, ha agevolato la sistematizzazione e classificazione, in prospettiva sincronica, dei singoli modelli raggruppati secondo gli elementi comuni delle suddette teorie. Non mancano gli autori che hanno proposto alcuni sistemi della divisione di modelli in cui si vedono le varie soluzioni per il rapporto tra rivelazione e religioni: tripartita (esclusivismo, inclusivismo, pluralismo), quadripartita (ecclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo normativo e non normativo) e quella relativamente recente di cinque modelli (Cristo contro le religioni; Cristo nelle religioni; Cristo al di sopra delle religioni; Cristo con le altre religioni; le religioni senza Cristo).

Indubbiamente il contesto costituito dal dibattito sulle religioni è divenuto una provocazione e ha richiesto ulteriori precisazioni e chiarimenti riguardo alla concezione cristiana della rivelazione spingendo a ripensare le sue proprietà irrinunciabili come unicità, universalità, definitività, pienezza e le sue basi: teologica cristologica, soteriologica, trinitaria.

4. La teologia cristiana delle religioni: “le mediazioni partecipate” *theologia proponens*

4.1. Il carattere assoluto dell'evento Cristo

In realtà, il tentativo di presentare una valutazione teologicamente adeguata delle religioni nell'ordine della rivelazione e della salvezza comporta due affermazioni fondamentali, indispensabili nell'orizzonte della nostra ricerca. È necessario anzitutto sottolineare il valore assolutamente unico e universale di Gesù Cristo come pienezza della rivelazione e autore della salvezza per tutti gli uomini. Dal punto di vista soteriologico, non è possibile delegittimare l'unica ed esclusiva mediazione salvifica ad opera dell'umanità del Figlio di Dio con l'intento di rendere plausibili altre autonome mediazioni di salvezza ed altri mediatori, giustificandoli a partire da un non ben precisato, né precisabile, universale amore salvifico di Dio. Nella prospettiva teologica, infatti, il punto di partenza per considerare e tematizzare l'universale volontà salvifica di Dio è unicamente ed esclusivamente la persona di Cristo; non è dunque possibile partire da una concezione soteriologica generale, all'interno della quale considerare anche la figura di Gesù come una delle tante. In effetti, qualsiasi tentativo di giustificare la salvezza di ogni uomo e il valore salvifico di una tradizione religiosa non è possibile al di fuori della morte e risurrezione di Cristo. Oltre a ciò, andrà tenuto presente il carattere salvifico della mediazione

ecclesiale nell'economia rivelatrice e salvifica, dal momento che la Chiesa è necessaria per la salvezza, essendo universale sacramento della salvezza e «inizio, germe e strumento» del Regno di Dio nel mondo. Ne consegue che nessun altro tipo di mediazione salvifica possibile può sostituire il ruolo unico della Chiesa o porsi accanto ad essa sullo stesso piano di mediazione. In altri termini non è sostenibile la tesi della teologia pluralista delle religioni che intende la molteplicità delle religioni come modalità di rivelazione di una stessa divinità o Realtà ultima, che nelle religioni assumerebbe diversi volti e ne esprimerebbe interpretazioni culturalmente e storicamente differenziate.

4.2. La presenza inclusiva di Cristo nelle religioni

Poiché il bene e il vero presenti nella vita e nelle istituzioni dei non cristiani vanno riconosciuti ed apprezzati, perciò il Concilio Vaticano II (NA, LG, GS, AG), riprendendo l'impostazione dei Padri della Chiesa, parla degli elementi di verità e di bontà, sparsi nelle religioni, che riflettono la presenza di Dio tra i loro fedeli. A partire dalla posizione delineata nei documenti conciliari, alcuni autori hanno recentemente ripreso l'antica categoria biblica della "Sapienza". Secondo la loro rilettura, la portata rivelatrice e salvifica della Sapienza non sarebbe limitata all'ambito della storia giudeo-cristiana, ma si farebbe presente in ogni tempo ed in ogni luogo in cui il *Logos/Pneuma* realizza la sua autocomunicazione, anzitutto mediante la filosofia e le religioni.

È dunque possibile parlare di un valore teologicamente rivelatore e salvifico delle religioni nel disegno salvifico di Dio?

Pur, tenendo conto di tutti questi fattori, ci sembra possibile e legittimo ammettere, richiamandosi alla *Redemptoris missio*, una funzione mediatrice delle religioni solo a patto che questa venga loro attribuita non in modo ontologico, ma "*analogico*" in quanto capaci di partecipare all'unica e assoluta mediazione di Cristo nell'ordine della creazione, della rivelazione e della salvezza. Di fatto, il fenomeno delle religioni non è di per sé portatore di una valenza rivelatrice e salvifica. Sembra invece giusto tornare ai presupposti cui accennavamo sopra, mostrando che l'ordine della creazione, pur distinto, non può essere separato dall'ordine della redenzione, ed evidenziando la centralità di Cristo come principio unitario di entrambi gli ordini. Sulla base di tale premessa, ci si accorge che tutta la realtà dell'esistenza umana, comprese le religioni, può essere segno della presenza di Dio e del suo agire salvifico. In senso *analogico*, è possibile attribuire anche ad esse un ruolo mediatore *de facto*, mentre appare difficilmente sostenibile la tesi della loro funzione salvifica *de iure*.

Per poter valutare un fenomeno che pretende di essere una mediazione religiosa e salvifica tra il divino e l'umano, ovvero per ammettere la funzione positiva delle religioni, occorre tenere sempre conto di alcuni approcci costitutivi e imprescindibili che vanno considerati nel loro insieme e vanno anzi sempre inseriti in tale valutazione. Cinque di essi hanno un significato decisivo, anzi, alla loro luce pare più comprensibile in che senso le religioni siano considerati presenti ed efficaci

nell'ordine della rivelazione e della salvezza. Questi approcci sono: formale, cristologico, ecclesiologico, pneumatologico-etico e sacramentale.

a) Approccio formale

Nel documento *Dialogo e annuncio*, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, seguendo la falsariga della *Nostra Aetate*, asserisce: «Attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio». Ciò vuol dire che i seguaci delle altre religioni possono avere accesso alla rivelazione e raggiungere la salvezza non perché esse avrebbero *di per sé* la forza di mediare la rivelazione e la grazia della salvezza, ma seguendo «ciò che è buono» in esse. Pertanto affermare che le altre tradizioni religiose contengono elementi di grazia non significa (...) che esse della loro natura sono i mezzi della salvezza. Ne deriva che le religioni possono svolgere una certa funzione mediatrice nell'ordine della rivelazione e della salvezza non tanto di per sé, cioè per quello che sono e per quello che si considerano di essere, ma piuttosto in quanto sono depositarie dei “semi del Verbo”, vale a dire contengono gli elementi di verità, di bontà, di grazia e di carità realizzati dal *Logos* e dallo Spirito Santo. Si noti pure che i frutti di tale presenza rivelatrice del Verbo di Dio non vengono riservati unicamente alle religioni, ma si manifestano anche nella storia dei popoli, nelle culture e nelle varie tradizioni. E, poiché non tutto ciò che si trova nella storia, nelle tradizioni delle nazioni, nei sistemi religiosi e nelle varie culture è vero e buono, ma sovente si mescola con l'errore e con il male, ne consegue che il loro valore rivelatore e salvifico consiste in tutto ciò che lo Spirito Santo opera in esse. In altre parole, le religioni possono *de facto* essere mediazioni della salvezza, ma non *de iure*. In tale maniera è salvaguardato l'insegnamento del Vaticano II il quale afferma che Dio si autocomunica salvificamente all'uomo per mezzo di vie diverse e misteriose, note a Lui, ma sempre *mediante* il Verbo Incarnato e l'azione dello Spirito Santo attraverso la Chiesa.

Sulla base di tale presupposto teologico, ovvero che Dio vuole che tutti siano salvi e giungano alla conoscenza della verità (cfr. 1Tm 2,4), è legittimo sostenere che quanto di vero e di santo si trova nelle tradizioni religiose diverse dal cristianesimo può essere riconducibile alla luce del Verbo di Dio «che illumina ogni uomo» (Gv 1,9) e all'azione dello Spirito, che è presente nella storia umana per condurre tutti gli uomini alla salvezza. In funzione di questo traguardo, Dio suscita in mezzo ai popoli messaggeri e profeti attraverso i quali spande i «semi del Verbo».

b) Approccio cristologico

Tale posizione viene ripresa e approfondita nell'enciclica *Redemptoris missio*, di Giovanni Paolo II, nella quale si riconosce che possono esistere, accanto all'evento rivelatore e salvifico di Gesù Cristo, delle mediazioni «di vario tipo e ordine», ma che «esse tuttavia attingono significato e valore unicamente da quella di Cristo». In effetti, queste mediazioni «non possono essere intese come parallele o complementari» in rapporto a quella di Cristo. I termini sono precisi: esse non possono essere comprese come «parallele» nel senso di mediazioni autonome e

indipendenti, né complementari nel senso che aggiungerebbero qualcosa che in qualche modo mancherebbe alla rivelazione e alla salvezza portate da Gesù Cristo. Ad esse si potrebbe invece assegnare la qualità di «*mediazioni partecipate*». Difatti la grazia della salvezza – che può essere operante nelle tradizioni religiose in virtù della presenza dello Spirito Santo che viene incontro ad ogni uomo – è quindi quella, e solo quella, del Verbo Incarnato, e soltanto quella. Lo stesso documento, sviluppando l'idea della *Gaudium et spes* 22, sottolinea altresì che lo Spirito assume un ruolo di *preparazione evangelica* quando opera nel cuore degli uomini (l'aspetto trascendentale) e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni (l'aspetto categoriale). Ciò significa che la sua azione rivelatrice, già operante nelle diverse tradizioni religiose, è tesa al Vangelo, cioè alla figura di Cristo, per cui il contenuto di questi sistemi religiosi non può essere sufficiente e completo in se stesso, ma è orientato alla Parola definitiva ed universale comunicata al mondo nel Figlio di Dio fatto uomo. In effetti le religioni possono svolgere il loro ruolo solo perché attingono all'unica e definitiva mediazione di Cristo. Anzi, il Cristo è la condizione per mezzo del Quale esse siano efficaci, nell'ordine della rivelazione e della salvezza, per i loro seguaci. Occorre dunque rovesciare la prospettiva: non sono le religioni che fanno avvicinare l'uomo a Dio, ma è il Cristo che rende le religioni il mezzo della comunicazione tra Dio e l'uomo (!).

c) *Approccio ecclesologico*

Pur accordando alle religioni una certa possibilità di mediare la parola divina di verità e la grazia salvifica ai loro seguaci, anche nella prospettiva ecclesologica, non ci sembra lecito qualificarle teologicamente come mediazioni *de iure*, ma “soltanto” *de facto*. Lo *status* della mediazione salvifica *de iure* viene attribuito solo alla Chiesa. Difatti la Chiesa crede di essere unita a Cristo, al punto che non esiste una posizione maggiormente adeguata per comprendere integralmente il mistero di Cristo. In un certo senso, la situazione della Chiesa nei confronti di Cristo è unica, non assimilabile a qualunque altra situazione umana, individuale o collettiva. La formula più appropriata per descrivere tale situazione è appunto quella di «sacramento universale di salvezza». Il termine “sacramento”, legato al concetto di *mistero*, sta ad indicare una realtà terrena nella quale si nascondono e si manifestano a un tempo la realtà divina e la sua efficacia. Così il sacramento porta e media in sé, in maniera efficace, la grazia di Dio. Certo, la grazia salvifica è dovuta ontologicamente alla mediazione di Cristo che ne è causa efficiente e principale. A differenza di Cristo, la Chiesa è “solo” la serva che esercita una funzione ministeriale. Infatti, se Cristo è mediatore costitutivo della salvezza nel senso di *causa efficiens*, la Chiesa è mediazione ministeriale, nel senso della *causa instrumentalis*, non indipendentemente da Cristo, suo Capo, ma perché ontologicamente radicata in Lui e orientata verso di Lui. Essa non esiste senza Cristo; Egli è la sua ragion d'essere.

Pertanto la sua mediazione è indispensabile sul piano storico, in quanto liberamente ed esplicitamente voluta da Dio per la salvezza di tutto il mondo e di ogni persona umana. La *Lumen Gentium* chiarisce che la Chiesa non riveste una funzione salvifica solo per l'umanità in generale oppure solo per quanti vi

appartengono, ma per ogni persona umana di ogni tempo e di ogni luogo: essa ha un'imprescindibile relazione con la salvezza di ogni uomo. In tal modo, la Chiesa differisce essenzialmente dalle religioni in quanto mediazione universale della salvezza: non è la Chiesa che ha bisogno delle religioni per accedere alla grazia di Cristo, ma sono le religioni che hanno bisogno della Chiesa per ricevere la grazia di Cristo. Altrimenti detto, non può esservi salvezza indipendentemente dalla Chiesa visibile. Ogni atto salvifico su questa terra trova il suo sigillo nella Chiesa come comunità di salvezza che esiste nella storia umana.

Anche la *Redemptoris missio*, pone in risalto la necessità universale della Chiesa affermando che la grazia, in virtù della quale tutti si salvano, ha «una misteriosa relazione con la Chiesa», anche se non spiega in che cosa essa esattamente consista. Per tale motivo, nell'attuale riflessione teologica ci si concentra maggiormente sulle modalità con cui la Chiesa svolge la sua funzione di mediazione salvifica nei confronti di tutti gli uomini, dunque anche delle religioni.

In questa ottica, non sembra teologicamente corretto parlare delle religioni come universalmente necessarie per la salvezza di tutta l'umanità, oppure che costituiscano il Corpo mistico di Cristo. È appunto questa qualifica, di cui è dotata la Chiesa, e solo essa, che ci consente di descriverla come una mediazione salvifica *de iure*. Le religioni invece, svolgendo il loro ruolo di mediazioni *de facto* devono tale facoltà a *Cristo Totale*: alla persona di Gesù Cristo – Capo della Chiesa (con la qualifica della mediazione *assoluta*), e al suo Corpo che è la Chiesa (con la qualifica della mediazione *de iure*). Così la loro mediazione salvifica *de facto* poggia sulla mediazione salvifica *de iure* della Chiesa.

d) *Approccio pneumatologico-etico*

Senza dubbio le religioni possono offrire forme, strutture e modelli spirituali ed etici, quale ad esempio: il timore reverenziale, l'umiltà, la preghiera, la disponibilità al sacrificio, la bontà, l'amore del prossimo, la speranza nella vita eterna. Sembra che ciò assuma una grande importanza in relazione al significato rivelatore e salvifico delle religioni, che possono avere carattere salvifico non in quanto sistemi chiusi e per la loro fedeltà al sistema ma piuttosto, esse contribuiscono alla salvezza a patto che conducano l'uomo a cercare il volto di Dio, il suo regno e la sua giustizia. Posta tale premessa, possiamo dedurre che le religioni svolgono una funzione positiva sul piano rivelativo-salvifico (la cui efficacia dipende sempre dalla grazia della redenzione di Cristo e dall'opera dello Spirito Santo) nella misura in cui esse sono in grado di suscitare un'autentica vita religiosa e una condotta morale buona e conforme ai dettami della coscienza (giustizia, pace, carità, libertà, verità, diritti umani, ecc.). Correlativamente, tale efficacia dipende dall'autenticità dei valori espressi e dalla coerenza dei simboli con l'azione nascosta e misteriosa dello Spirito Santo. Pertanto, il compito delle religioni nell'ordine della salvezza sarebbe quello di rivelare all'uomo la sua natura trascendentale, di ricordargli la sua nascosta nostalgia dell'Infinito, di risvegliare in lui questo desiderio sopito di vedere Dio e, infine, di esortarlo ad assumere un atteggiamento etico basato sulla carità. Ciò equivale a dire

che la salvezza non sta nelle religioni come tali, ma è collegata ad esse allorché esse portano l'uomo al Bene unico, alla ricerca di Dio, alla verità e all'amore.

e) Approccio sacramentale: la comunicazione mediata storicamente attraverso il 'sacramento' della comunità

Nelle religioni l'uomo appare un essere particolare: è convocato da Dio a rappresentare tutto il creato e a dialogare con Dio, quel Dio che è comunità trinitaria e ha operato nella creazione e nell'opera salvifica in modo trinitario. L'uomo, in forza della sua struttura costitutiva (*ordo hominis ad Deum*) di essere creato a immagine e somiglianza di Dio Creatore, è destinato a diventare figlio nel Figlio di Dio, il quale con l'incarnazione si unisce in certo qual modo ad ogni uomo.

Su questa base è difficile accettare che la comunicazione tra Dio e l'uomo avvenga in modo puramente inter-soggettivistico e individualistico. Al contrario essa, per sua natura, avviene nelle condizioni della comunità. Anche nel caso di coloro che non appartengono formalmente alla Chiesa, il rapporto con Dio non può avvenire in modo meramente diretto, a prescindere da qualsiasi mediazione particolare. Così esso diventerebbe «completamente asociale e atorico». Da qui un giusto e ragionevole postulato di presupporre il principio comunitario (sociale) come elemento mediatore della relazione divino-umana.

Infatti, una delle caratteristiche essenziali dell'autocomunicazione divina consiste nel fatto che essa avviene «in, con e tramite» le parole, eventi, persone, ecc., cioè in modo visibile, storico, concreto; in altri termini mediatamente comunitario. Per questo la comunità sarebbe un ambiente “connaturale” per accogliere una Parola “soprannaturale”.

Sembra quindi accettabile la tesi secondo cui, non solo per i cristiani che appartengono alla Chiesa, ma anche per i membri delle altre religioni ci sia la possibilità, anzi la necessità della comunicazione con Dio che si realizzi in una situazione sociale. Nelle altre tradizioni religiose la comunità dei fedeli potrebbe costituire, benché nel senso analogico, un “sacramento”, un luogo visibile e uno strumento dell'autentico e salvifico incontro tra Dio e l'uomo.

5. Teologia all'opera del dialogo interreligioso e della prassi *theologia operans*

Questo capitolo avrà i suoi sviluppi nelle successive relazioni di questo convegno. È stato intitolato qui solo come un passaggio e ponte verso un'ulteriore ricerca.