

*Con il Vaticano II il dialogo interreligioso
è assunto nella vita della Chiesa,
che si interroga sulla rivelazione di Cristo
e sul ruolo salvifico delle altre fedi*

Sentieri incrociati

Il documento «*Nostra Aetate*» del Concilio Vaticano II rappresenta un'indubbia novità nell'insegnamento del magistero. E' infatti il primo documento promulgato da un Concilio ecumenico riguardante in modo specifico il rapporto tra la Chiesa cattolica e le altre religioni.

Concepito inizialmente come documento dedicato ai rapporti con l'ebraismo, fu subito allargato a considerare in modo più ampio le relazioni con le religioni non cristiane, per l'insistenza sia dei vescovi dei patriarcati orientali del Medio Oriente arabo (che temevano che un documento dedicato esclusivamente all'ebraismo avrebbe suscitato reazioni in patria, vista la profonda crisi dei rapporti tra Stato di Israele e paesi arabi) sia dei vescovi dell'India, che rappresentando una Chiesa minoritaria inserita in una società profondamente religiosa seppur non cristiana, sentivano l'esigenza urgente di affrontare in modo serio il dialogo con le altre tradizioni religiose.

Nello stesso tempo il documento faceva eco di un dibattito teologico sul rapporto tra cristianesimo e altre religioni che già si era sviluppato negli anni precedenti il Concilio, e che da esso riceverà nuovi impulsi. La novità della «*Nostra Aetate*» e dell'orientamento proposto dal Concilio Vaticano II in merito al rapporto tra Chiesa cattolica, fede cristiana e religioni non cristiane merita di essere valutata attraverso una rapida analisi storica delle modalità con cui nel corso dei secoli la Chiesa ha considerato tale rapporto.

Il cammino storico

La riflessione della teologia cristiana sui rapporti con le altre religioni non è di per sé una prerogativa della nostra epoca. La storia della teologia riguardante questo argomento specifico può essere infatti suddivisa in almeno 4 grandi periodi, caratterizzati da atteggiamenti diversi verso la questione.

Il primo periodo coincide con i primi 3 secoli del cristianesimo, in cui si sviluppò una riflessione sulle altre culture e sulle filosofie tesa a determinare il loro possibile ruolo rispetto alla salvezza cristiana. In particolare Giustino, Ireneo di Lione e Clemente Alessandrino hanno elaborato visioni teologiche che consideravano l'esistenza di un'azione efficace del Verbo di Dio nelle filosofie e nelle culture religiose sviluppatesi prima del cristianesimo e ancora vive alla loro epoca. Certamente Cristo, in quanto Verbo incarnato, rappresenta il culmine della rivelazione personale di Dio e l'acme

dell'economia salvifica: tuttavia come la Legge era stata propedeutica alla salvezza per Israele, così le filosofie e le culture, con quanto hanno di buono, erano viste come propedeutiche a Cristo per le nazioni. In questo senso i Padri citati hanno parlato di «*semi del Verbo*» riferendosi a elementi di verità e di bene contenuti in altre tradizioni filosofiche e religiose, ricondotti a una qualche azione del Verbo in esse. Occorre tuttavia notare che i semi di verità del Verbo non vengono scorti dai Padri nelle religioni ellenistiche — fossero quelle mitologiche tradizionali di ambito greco-romano o quelle misteriche —, valutate in modo negativo come forme di idolatria, bensì nelle filosofie del mondo greco e nelle grandi tradizioni di sapienza religiosa dell'Oriente (induismo e buddismo).

Questa riflessione aperta a considerare in modo cosmico la rivelazione del Verbo prima della sua incarnazione, ma decisamente articolata sull'asse principale della rivelazione biblica che in Cristo raggiunge la sua pienezza irripetibile, lasciò il posto dopo il IV secolo a concezioni più pessimiste circa la presenza di elementi positivi nelle culture non cristiane. Lo stesso pessimismo si estendeva al problema della salvezza dei non cristiani, che divenne il punto centrale della riflessione sull'argomento. Su questa evoluzione influì non poco la mutata situazione socio-culturale della Chiesa, passata da comunità minoritaria e priva di statuto legale a confessione religiosa ufficiale dell'impero romano. Tale evoluzione socio-culturale produsse l'idea diffusa che il cristianesimo avesse raggiunto la sua massima espansione, che il «*Vangelo fosse stato promulgato*», cioè annunciato praticamente ovunque. L'epoca tardo-antica lasciò in eredità questa visione al Medioevo, con diverse conseguenze per il nostro argomento.

Dal momento che il cristianesimo era la vera religione rivelata, pubblicamente annunciata e recepita, delle altre religioni finì per prevalere un'immagine del tutto negativa: persistere in esse da parte degli uomini non poteva che essere un colpevole rifiuto della grazia salvifica offerta dal cristianesimo. La visione di un Vangelo ormai «promulgato», di un cristianesimo ormai impiantato ovunque, spiega la rigidità di alcuni pronunciamenti magisteriali in ordine alla assoluta necessità dell'appartenenza visibile alla Chiesa tramite il battesimo per ottenere la salvezza.

A fine '400 e all'inizio del '500 le scoperte geografiche delle Americhe ridimensionarono però completamente l'idea che il Vangelo fosse stato annunciato ovunque e che dunque la sua mancata accettazione fosse sempre colpevole. L'incontro con popoli che non avevano mai sentito parlare di Gesù Cristo riaprì il problema della loro salvezza, e dette così inizio al terzo periodo della riflessione teologica sull'argomento. La teologia del tempo dette una risposta positiva a tale domanda cercando di conciliare i due termini del binomio: da un lato l'universale volontà salvifica di Dio, dall'altro la necessità della fede per la salvezza. La conciliazione fu ottenuta elaborando la dottrina della fede implicita. Ogni uomo può cioè vivere secondo il lume della retta coscienza

parzialmente illuminata e secondo la carità, ed esprimere così una «fides implicita» e un «*votum*», cioè un desiderio, anche implicito, di aderire a Cristo e alla Chiesa, che gli permette di conseguire la grazia salvifica donatagli da Cristo, pur rimanendo non consapevole di tale mediazione di Cristo.

Questa dottrina si basa essenzialmente su un elemento fondamentale: una valutazione altamente positiva della coscienza dell'uomo, che riceve da Dio un'illuminazione, seppure parziale e oscurata dal peccato, sul bene da attuare e il male da evitare, e quindi permette di vivere una vita retta non priva di aspirazioni spirituali. Tuttavia non viene considerato in modo esplicito il ruolo delle religioni nell'eventuale mediazione della verità e del bene, e la problematica centrale resta quella della possibilità di salvezza in Gesù Cristo dei singoli senza l'appartenenza alla Chiesa. Questa linea di riflessione resta prevalente fino agli inizi del secolo XX.

Il XX secolo

A partire dai primi decenni di questo secolo la problematica si è aperta progressivamente su nuovi orizzonti, iniziando così il quarto periodo della riflessione sul tema. Il rinnovamento teologico che ha preparato il Concilio Vaticano II, il Concilio stesso e la riflessione teologica successiva hanno ampliato la prospettiva attraverso cui considerare le religioni non cristiane: non ci si è più limitati infatti a domandarsi quale tipo di fede salvifica fosse necessaria e sufficiente per la salvezza dei non cristiani, ma quale fosse la relazione tra cristianesimo e altre tradizioni religiose. La riflessione dunque si è spostata dall'ambito più ristretto della salvezza dei singoli «indipendentemente e nonostante le loro religioni», a una considerazione delle altre religioni dal punto di vista cristiano. Si è cominciato cioè a riflettere sul significato e sull'eventuale ruolo di mediazione salvifica delle altre religioni rispetto ai propri seguaci, e su quale relazione potesse sussistere tra mistero cristiano e religioni non cristiane.

Le posizioni teologiche che si sono sviluppate nel periodo immediatamente precedente al Concilio Vaticano II e negli anni successivi sono riconducibili a 3 prospettive di fondo. Una posizione, diffusa in ambito protestante e tipica di Karl Barth, ha continuato a considerare le religioni in modo negativo, come prodotto dello sforzo umano di crearsi mezzi di autogiustificazione. Per Barth l'unica conoscenza valida di Dio è quella data da Gesù Cristo: solo dalla rivelazione di Cristo scaturisce la fede salvifica, dono gratuito di Dio. Le religioni si situano dunque in totale alterità rispetto alla rivelazione salvifica: nel migliore dei casi sono tentativi umani di autogiustificazione. Fede e religione sono considerate poli opposti e incompatibili.

Accanto a questa posizione decisamente negativa si sono sviluppate due tendenze più positive che tentano di leggere le altre religioni e il loro rapporto con il cristianesimo

attraverso la categoria della *«praeparatio evangelica»*: ci si chiede cioè se i valori e gli insegnamenti proposti dalle altre religioni non possono essere considerati come mezzi capaci di aprire le persone all'accoglienza di Gesù Cristo. Le due tendenze teologiche differiscono però sul ruolo da attribuire alle religioni in rapporto al cristianesimo. Per la prima tendenza, denominata *«teoria del compimento»*, le altre religioni restano su un piano puramente naturale, ed esprimono la sete di assoluto dell'uomo. La risposta a tale sete è il cristianesimo, unica religione soprannaturale, capace di stabilire un rapporto oggettivo tra Dio e l'uomo. In questo caso le religioni svolgerebbero un ruolo positivo, come pedagogia e preparazione ad accogliere la risposta di Dio alla sete dell'uomo, risposta che è Cristo. Tra religioni e cristianesimo vi sarebbe dunque un rapporto del tipo aspirazione-compimento, ma senza un ruolo interiormente salvifico delle religioni stesse e senza che al loro interno sia attiva alcuna traccia della grazia divina.

La seconda tendenza, denominata *«teoria della presenza di Cristo»*, valorizza invece in modo specifico le altre religioni: non si limita infatti a considerare un loro ruolo di «preparazione» sul piano puramente naturale, ma apre la riflessione sul ruolo attivo che le religioni possono svolgere nel partecipare ai propri fedeli la salvezza operata da Cristo. In questo caso si tratta di riflettere su quali relazioni vi siano nel piano salvifico di Dio tra salvezza in Gesù Cristo, la fede cristiana e le altre religioni. I teologi di questa tendenza rifiutano di separare rigidamente la natura dalla sopra-natura/grazia. Il fatto che le religioni esprimano una sete di Dio è il segno eloquente che Dio è in qualche modo attivo nella loro origine e al loro interno, perché, come afferma Karl Rahner, *«nessuno cerca Dio se Dio non l'ha già trovato»*. Nelle religioni sarebbe quindi presente una componente di quella grazia che si manifesta e si offre in modo pieno e sovrabbondante nel cristianesimo. Ne consegue che il mistero di Cristo sarebbe presente e attivo, seppure in modo frammentario e incompleto, nelle religioni non cristiane, e queste sarebbero vie di salvezza per i propri seguaci, finché il Vangelo non venga ad essi, presi singolarmente, esistenzialmente «promulgato», cioè efficacemente annunciato e recepito.

Questa ultima tendenza della riflessione teologica si è ulteriormente sviluppata, ed è quella oggi più vivace. Essa apre tuttavia importanti domande, che sono tuttora dibattute nella teologia contemporanea: se le religioni svolgono un ruolo positivo in ordine alla salvezza dei propri membri, possono essere dette «vie» o «mezzi» di salvezza? E in che modo sono correlate all'evento salvifico del mistero pasquale di Gesù Cristo? Come può essere pensato il rapporto tra l'unicità e l'universalità salvifica dell'evento Gesù Cristo e le altre religioni?

A questi quesiti sono state date risposte diversificate, espressione dei diversi modelli teologici elaborati per tentare di approfondire il significato del rapporto tra rivelazione

cristiana e tradizioni religiose non cristiane. E' importante però avere chiaro il radicale cambiamento di prospettiva nella riflessione teologica della seconda metà del XX secolo: dal problema della salvezza dei singoli fuori della Chiesa si è passati a riflettere sulla possibile presenza del mistero di Cristo all'interno delle altre tradizioni religiose, e sul loro eventuale ruolo salvifico conseguente a tale presenza.

Il Concilio

Il Concilio Vaticano II rappresenta una pietra miliare in questa evoluzione, poiché nella storia della Chiesa è il primo concilio che si pronuncia in favore del dialogo inter-religioso. Il Concilio tuttavia non trattò questo tema sul piano esplicitamente dottrinale, nel senso che non volle optare per una posizione teologica determinata tra quelle esistenti sopra sintetizzate. L'intenzione del Concilio fu di porre chiaramente le basi per un nuovo rapporto di stima e di dialogo tra religioni non cristiane e cristianesimo.

Le problematiche affrontate dal Concilio sono due: la *salvezza individuale dei non cristiani* e il *significato delle tradizioni religiose* nel disegno di Dio.

La prima questione non è nuova, anche se il Vaticano II introduce una novità: afferma infatti con una sicurezza senza precedenti che Dio può portare alla fede salvifica - senza la quale è impossibile essere salvati - quanti senza loro colpa ignorano il Vangelo, e questo avviene grazie all'azione universale dello Spirito di Dio. La Costituzione «*Gaudium et Spes*» al n.22 afferma infatti che «*bisogna ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di entrare in contatto, nel modo che Dio conosce, con il mistero pasquale*». La salvezza dei non cristiani è conseguenza dunque del mistero pasquale di Cristo e dell'economia dello Spirito che raggiunge tutti gli uomini dando loro la possibilità della salvezza.

Per quel riguarda il secondo punto, cioè il significato delle altre religioni nel disegno di Dio, la posizione del Concilio è più complessa. Il Concilio affronta questo tema in 3 documenti: la costituzione «*Lumen Gentium*», nn.16-17; la dichiarazione «*Nostra Aetate*», appositamente dedicata al rapporto con le religioni non cristiane; il decreto «*Ad Gentes*» (nn. 3, 9, 11) dedicato all'attività missionaria.

Nei 3 documenti si dà una valutazione che comprende sia le disposizioni soggettive dei membri di altre religioni sia i valori oggettivi delle tradizioni religiose stesse. In sintesi si potrebbe dire che il Concilio afferma che il piano salvifico di Dio abbraccia tutti gli uomini in maniera attiva, per cui anche coloro che non hanno ancora accolto il Vangelo sono «*in vario modo ordinati al popolo di Dio*». Il giudizio sulle religioni in se stesse non è univoco: in un passo sono considerate come espressione della sete di assoluto dell'uomo (LG 16), in altro luogo le si vede come il risultato di un allontanamento dalla

rivelazione, ma nello stesso passo si parla poi di «*germi di bene*» presenti non solo nel cuore degli uomini – livello soggettivo – ma anche «nei riti e nelle culture dei popoli» (LG 17; AG 9.11).

Quanto alla dichiarazione «*Nostra Aetate*» essa colloca il dialogo della Chiesa con le altre religioni mondiali nel più ampio contesto dell'origine e del destino comune di tutte le persone in Dio e del tentativo, comune a tutte le tradizioni religiose di dare risposte alle questioni ultime che tormentano l'uomo. Invitando al dialogo con i seguaci di altre religioni il decreto afferma che la Chiesa «*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 differiscano in molti punti da quanto essa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini*» (NA 2).

Su un livello specifico e diverso sono trattati dalla «*Nostra Aetate*» i rapporti tra Chiesa e ebraismo: la religione ebraica non è posta infatti sullo stesso piano delle altre religioni, ma si riafferma che la Chiesa è inclusa nella storia della rivelazione biblica e dell'alleanza che Dio ha stabilito con il popolo ebraico, la cui elezione da parte di Dio resta irrevocabile. Questa consapevolezza deve promuovere rinnovati rapporti con l'ebraismo e la fine di ogni atteggiamento negativo o superficiale nei confronti degli ebrei nell'ambito della catechesi, della predicazione e della pastorale in genere. Il documento segna l'inizio ufficiale di un nuovo corso di rapporti con l'ebraismo che si è sviluppato in modo efficace nei decenni successivi, fino alla storica preghiera del Papa Giovanni Paolo II al Muro del Pianto di Gerusalemme nel marzo del 2000.

Se ebraismo e cristianesimo sono congiunti dall'inserimento nell'unica rivelazione biblica, impresa ben più complessa è stabilire le modalità del rapporto tra cristianesimo e altre religioni sul piano teologico. In sintesi si potrebbe dire che il giudizio dottrinale del Concilio sulle religioni consiste soprattutto di espressioni descrittive, ma mantiene una certa vaghezza, nonostante il suo carattere positivo. Si tratta di un giudizio che certamente pone le basi dottrinali per un dialogo tra i membri delle diverse religioni, ma lascia aperte molte questioni alla riflessione e al dibattito teologico successivo. In particolare apre la questione di fondo di come si possa comprendere la relazione tra l'unicità e l'universalità salvifica di Cristo e il ruolo delle altre religioni.

Dopo il Concilio

La teologia successiva al Concilio Vaticano II ha sviluppato diversi modelli per interpretare tale rapporto: almeno due modelli – quello teocentrico e quello pneumatocentrico – finiscono per essere notevolmente riduttivi nel considerare la

mediazione salvifica di Cristo, e come tali non sono accettabili. Essi infatti sostengono che Dio è il centro cui tendono e da cui derivano tutte le religioni, le quali sono altrettanto assolute per i propri seguaci. Le figure salvifiche proprie alle diverse religioni sarebbero tutte sullo stesso piano e tutte porterebbero a Dio. In questo caso Cristo avrebbe valore salvifico solo in relazione ai cristiani. E' chiaro che questa visione si basa su un concetto riduttivo di redenzione, e riduce la salvezza a una sorta di rivelazione di tipo gnostico. Si è cioè salvati da una conoscenza religiosa rivelata, non da un evento divino-umano – l'evento salvifico della persona di Gesù Cristo - che penetra nel profondo della storia dell'uomo, lo strappa dal peccato e lo immette in una situazione esistenzialmente nuova di comunione con la vita divina trinitaria di Dio. In maniera simile altri teologi pensano che il centro di unità possa essere lo Spirito di Dio, che ispira tutte le religioni e i loro fondatori. Ma anche in questo caso lo Spirito non è più lo Spirito Santo della rivelazione trinitaria, sempre unito al Padre e al Figlio. Il papa Giovanni Paolo II nelle encicliche «*Redemptoris Missio*» e «*Dominum et vivificantem*» ha criticato radicalmente questa prospettiva teologica, ribadendo con chiarezza che se è vero che lo Spirito Santo universalizza e personalizza la salvezza cristiana, è però altrettanto vero che non si può pensare a un'azione salvifica dello Spirito indipendente da quella del Cristo: la salvezza cui fa accedere lo Spirito è quella compiuta da Cristo nel mistero pasquale e non un'altra.

Resta allora un'unica prospettiva possibile per correlare cristianesimo e religioni, cioè la prospettiva cristologica inclusivista. Quest'ultima afferma a un tempo l'unicità e l'universalità salvifica dell'evento Gesù Cristo, ma nello stesso tempo scorge una presenza del mistero salvifico di Cristo nelle altre religioni, in ciò che di bene e di vero esse contengono e insegnano. Resta alla riflessione e al dibattito teologico approfondire in modo articolato le conseguenze di questa posizione che lo stesso magistero di Giovanni Paolo II ha confortato. Si tratta cioè di chiarire in che modo sia possibile verificare la presenza del mistero di Cristo nelle altre religioni, quale tipo di ermeneutica permetta di discernerlo e di distinguerlo da ciò che vi si contrappone, in che misura sia corretto utilizzare per le religioni non cristiane termini quali rivelazione, figure salvifiche, ispirazione delle scritture sacre.

Il fatto che alcuni teologi diano molta importanza all'esperienza mistica individuale come luogo di rivelazione al di fuori del cristianesimo, pone però il grande problema di definire meglio lo statuto dell'esperienza mistica in sé – anche all'interno del cristianesimo – e di individuare criteri ermeneutici della stessa. La rinnovata attenzione all'esperienza mistica ripropone inoltre il problema di come raccorderla con la struttura nettamente storica e comunitaria della rivelazione biblica. Resta poi un interrogativo di fondo che la teologia dovrà affrontare: se si possa cioè elaborare una

teologia delle religioni valida per tutte le religioni non cristiane o se non si debba piuttosto operare una differenziazione al loro interno, per cui anche il loro statuto sul piano teologico risulterebbe non omogeneo.

Un limite di molti tentativi attuali di elaborare una teologia delle religioni è che vengono prese in considerazione le singole religioni come un tutto a sé stante cui si applica la stessa ermeneutica: la loro origine viene ricercata esclusivamente nell'esperienza religiosa del fondatore cui sarebbe giunta una qualche rivelazione, senza ricondurne la nascita anche a eventuali altri sviluppi di carattere storico. Ad esempio nel caso dell'islam non si può parlare solo dell'esperienza religiosa di Maometto come «*luogo di rivelazione*», ma si deve portare l'attenzione sulle fonti che Maometto ha avuto a disposizione, cioè sulla concreta conoscenza storica del cristianesimo e dell'ebraismo che egli ha avuto e che hanno concorso all'elaborazione di una nuova religione. Senza contare, come già si è detto, che lo stesso concetto di esperienza religiosa/mistica deve essere sottoposto a seria valutazione critica sia sul piano concettuale sia nei casi concreti in cui è utilizzato come categoria interpretativa.

In sintesi si può dunque dire che il Concilio Vaticano II con la Dichiarazione «*Nostra Aetate*» ha reso il dialogo con le altre religioni una dimensione propria della vita della Chiesa, e ha dato un impulso fondamentale in direzione di una concezione positiva del ruolo svolto dalle religioni in ordine alla salvezza dell'uomo. Il magistero successivo, in particolare quello di Giovanni Paolo II, ha sviluppato con coraggio questa linea, ribadendo nello stesso tempo da un lato l'unicità e l'universalità della mediazione salvifica di Cristo – per cui non esiste salvezza al di fuori di Cristo – dall'altro suggerendo che nelle religioni sia operante in modo diversificato quella grazia che nel cristianesimo raggiunge la pienezza, anche sul piano del significato e dell'espressività visibile.

Quest'ultimo punto rende ancora attuale l'azione missionaria, letta come un'azione che, annunciando Cristo, porta a compimento quelle molteplici ma incompiute presenze della grazia di Cristo nelle altre religioni, e purifica i contenuti stessi delle religioni non cristiane di quanto hanno di contraddittorio rispetto all'essenza del cristianesimo. In questo senso resta aperto sia il grande problema della valutazione attenta e articolata dei contenuti delle altre religioni, in cui opera non soltanto la grazia ma anche molta elaborazione puramente umana segnata dal peccato e dall'imperfezione, sia il problema, cui già si è accennato, dello statuto teologico delle diverse singole religioni. Si tratta di prospettive aperte per la riflessione teologica attuale e futura, che diventano altrettante sfide per la fede cristiana dato il crescere dei contatti e dell'interdipendenza tra le varie culture e religioni nel mondo.

Andrea Pacini

In *La Voce del Popolo*, 25 giugno 2000