

LA CRISTOLOGIA NEL CONTESTO DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

I. LA SVOLTA DEL PLURALISMO E L'ESIGENZA DI DEASSOLUTIZZARE LA CRISTOLOGIA

§ 1. *Un mutamento di coscienza epocale*

La singolarità e universalità di Cristo costituiscono il paradosso originario della fede cristiana: Gesù è quell'evento che, pur essendo realizzato singolarmente nella storia, domina la storia intera per il suo valore costitutivo e normativo di salvezza e ne dischiude l'autentica verità. Quest'individuo unico e irripetibile è la norma di tutta la storia in quanto mediatore definitivo di salvezza e verità. Nel nostro tempo questo paradosso ha assunto un rilievo particolare per ragioni culturali e religiose. Oggi si va sviluppando sempre più una coscienza planetaria, cosmopolita, pluralista, attraverso una mobilità sempre più grande della popolazione mondiale, che crea interscambi più frequenti tra culture e religioni. Questa coscienza comune porta alla convinzione che ognuno deve realizzare se stesso, la sua particolarità inalienabile, in relazione agli altri: i molti convergono verso un'unità non monolitica ma *pluralista*.

Questo fenomeno di sviluppo interculturale abbraccia la sfera del mondo religioso. Anche le religioni si incontrano in modo nuovo nel villaggio globale, stabilendo molte relazioni reciproche. Si diffonde sempre più l'idea che il pluralismo non sia una verità di fatto, ma di diritto. Esso pone l'esigenza, per ogni religione, di evolvere la propria identità nel contesto imprescindibile di una relazione all'altro.

Ma una simile coscienza mette in discussione la pretesa unicità cristiana, fondata sulla singolarità dell'evento cristologico. La difficoltà riguarda in particolare la pretesa di una "assoluzza del cristianesimo". Nasce il sospetto che un simile atteggiamento non derivi dalla fede, ma dal supporto di una particolare cultura, che ostacola il pluralismo religioso. In altri termini, la pretesa di assoluzza del cristianesimo sarebbe legata meno alla singolarità dell'evento cristologico, quanto piuttosto a un certo modello di verità, discutibile o comunque modificabile senza compromettere la verità cristologica originaria. Occorre passare a un modello nuovo di verità religiosa che non si caratterizzi più per la sua capacità di escludere o assorbire gli altri, ma per il suo porsi in relazione con altre espressioni di verità. Insomma, la verità religiosa viene definita non dall'esclusione ma dalla relazione. Ne deriva un *modello di verità relazionale*, che meglio si adatta alla visione dialogica dell'esperienza pluralista del mondo. In ogni religione c'è qualcosa che appartiene solo a lei in maniera separata, distinta e decisiva, un suo modo di cogliere la verità divina. Quando si tratta delle realtà ultime la verità non sta in un *aut aut*, ma in un questo-e-quello.

E riaperta la domanda sul significato universale dell'evento cristologico: possono i cristiani continuare a credere che Gesù Cristo è l'unico mediatore e riconoscere la

validità-legittimità delle altre religioni? Il cristiano può accettare l'idea che le altre religioni non siano destinate a convertirsi a Cristo e che continueranno ad essere valide e necessarie così come lo è il cristianesimo stesso? La pretesa assoltezza del cristianesimo è un asserto creato da una cultura eurocentrica o è fondato sulla stessa verità cristologica originaria?

Si comprende immediatamente la portata cristologica di simili domande: non basta infatti precisare che la pretesa di “assoltezza” non riguarda il cristianesimo (inteso come religione) ma rimanda propriamente solo a Gesù Cristo. La questione è il senso della pretesa della fede di dire la verità di Gesù riconoscendone l’unicità-universalità¹.

§ 2. L'esigenza di deassolutizzare la cristologia

In questo contesto epocale emerge con forza l’istanza di de-assolutizzare la cristologia, proposta avanzata soprattutto dai “teologi pluralisti”². Lo *status quaestionis* che sottende a una simile proposta può essere sintetizzato nei seguenti termini:

2.1. Ridiscutere la pretesa cristiana e il suo senso. Per dialogare veramente con le altre religioni si deve rinunciare alla pretesa di assoltezza della fede in Cristo. Del resto, per garantire una comprensione della salvezza universale all’altezza del mutamento epocale che viviamo, e quindi rispettosa del valore salvifico delle altre religioni (pluralismo di diritto), si deve superare l’idea dell’esclusività della mediazione cristologica. Una simile rinuncia compromette forse meno la fede cristologica (si vedano Gv 1,14.18; At 4,12; Gv 14,6 e Mt 28,18-20), mentre mette in discussione un certo modo di confessare Gesù Cristo, legato a un determinato contesto culturale.

2.2. Mantenere la pretesa ma distinguere tra Cristo in sé e la nostra appropriazione. Se invece si mantiene la pretesa che solo in Gesù è aperta e realizzata la via della salvezza, poiché solo in lui Dio ci rivolge la sua parola definitiva, se ne deve concludere che le altre religioni sono “vie alla perdizione o verso l’errore” oppure esperienze parziali e insufficienti di salvezza e verità. Se non si vuole giungere a simili conclusioni, una volta ammesso che solo in Cristo c’è la salvezza e la pienezza della verità, si può ancora distinguere tra Cristo in sé e la nostra appropriazione della sua offerta di salvezza e verità, così da immaginare un’azione universale del Cristo che trascende i confini della religione cristiana. In tal modo le altre religioni potrebbero essere comprese come altri modi di realizzare l’unica verità cristologica. Ma in questo caso che rapporto c’è tra il Cristo unico e universale e la sua “concretizzazione” in Gesù? Se, del resto, fosse vera una simile ipotesi avrebbe ancora senso cercare di convertire al cristianesimo altri uomini?

¹ Per una prima introduzione alle dimensioni cristologiche di questa problematica si veda M. BORDONI, «Singolarità e universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea», in P. CODA (ed.), *L’unico e i molti. La salvezza di Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Mursia-PUL, Roma 1997, p. 67-108.

² I nomi più noti e significativi di questa linea teologica sono il presbiteriano J. Hick e il cattolico P. Knitter, a cui vanno aggiunti L. Swidler e S. Ogden. Espressione chiara delle ragioni della teologia pluralista delle religioni si trova in J. HICK – P. KNITTER (ed.), *L’unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella Ed., Assisi 1994.

2.3. Radicalizzare la questione ermeneutica. Se l'annuncio autentico di Gesù Cristo è veramente vincolato alla pretesa di unicità-esclusività-definitività, l'interpretazione di tale pretesa come “assoluzza” potrebbe essere inadeguata o distorta da un modello di verità inadatto.

Il significato universale di Gesù Cristo potrebbe benissimo essere dissociato dalla pretesa esclusivista. Questa deriverebbe o dall'assolutizzazione di un fatto parziale e contingente (fede come ideologia e mitologia) oppure da un modello di verità inadatto (trionfalista, imperialista, colonialista). In particolare, per cogliere veramente l'azione salvifica di Dio in Cristo occorre deassolutizzare la cristologia niceno-calcedonese, reinterpretandola mediante nuove forme di inculturazione. Ciò significa ripensare al mistero di Cristo alla luce di nuove figure del trascendente e in base a nuove comprensioni dell'uomo. A questo livello l'istanza di deassolutizzazione della cristologia si incontra col problema ermeneutico del valore permanente del modello niceno-calcedonese: è un modo insuperabile, sufficiente, insostituibile di pensare al mistero di Gesù Cristo o non piuttosto un modello parziale, discutibile e storicamente datato? La pretesa di assoluzza non è forse legata proprio al modello calcedonese? Ma siamo certi che tale modello colga il centro del mistero? Riemerge la questione della distinguibilità tra sostanza e rivestimento culturale, nocciolo e scorza, contenuto e forma della cristologia. L'inconciliabilità della cristologia niceno-calcedonese con le esigenze del pluralismo non è segno della sua parzialità, che impedisce di cogliere la vera universalità di Cristo? Un nuovo processo di inculturazione della fede in Cristo potrebbe svelare in modo nuovo il senso del mistero di Gesù Cristo.

Sorge però il problema di determinare il senso che può ancora avere la *pretesa della fede* cristiana di riconoscere in Gesù Cristo l'unico e definitivo mediatore di salvezza. La soluzione dei teologi pluralisti rimanda alla strategia ermeneutica: si tratta di interpretare in maniera “mitologica” la pretesa cristiana³. I cristiani possono continuare ad aderire a Cristo come loro unico salvatore, senza insistere sul fatto che egli sia necessariamente unico e normativo per le altre fedi religiose. È possibile tenere insieme i due aspetti se si riconosce il senso “mitico” della fede cristiana in Gesù come “Dio incarnato”. La divinità di Gesù non deve essere spiegata in connessione con il “fatto” che il Figlio di Dio si sia incarnato, ma deve essere compresa come un “mito”, ove con “mito” si intende un racconto che è narrato, ma che non è letteralmente vero, o un’idea, un’immagine che viene applicata a qualcosa o a qualcuno, ma che non va intesa letteralmente bensì in quanto favorisce un particolare atteggiamento negli uditori. Così la verità di un mito è un tipo di verità pratica, finalizzata all’atteggiamento che evoca. Mentre il linguaggio “letterale” designa fatti oggettivi, descrive avvenimenti successi indipendentemente dal punto di vista della comprensione di fede dei credenti, il discorso mitico è un discorso vero non nel rimando a realtà accadute, bensì come espressione di atteggiamenti e sentimenti soggettivi, come comprensione che rimanda all’esperienza di una determinata realtà, colta nel suo valore. In concreto, *la divinità di Gesù è una costruzione mitologica con la quale si esprime la verità letterale che il cristiano incontra Dio per mezzo di Gesù e proprio grazie a lui l'incontro con Dio trasforma la vita*: «Se Gesù fu letteralmente Dio incarnato, la seconda persona della Trinità vivente una vita umana, in modo tale che la religione cristiana venne fondata da Dio-sulla-terra in persona, è allora molto difficile sottrarsi alla fede tradizionale. Tuttavia la possibilità alternativa suggerisce automaticamente che l’idea dell’incarnazione divina debba intendersi metaforicamente, piuttosto che letteralmente, come un’espressione essenzialmente poetica della devozione del cristiano verso il suo Signore. In quanto tale, essa non dovrebbe essere

³ La più coerente espressione di questa proposta si trova in J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London 1977.

trattata come una verità metafisica»⁴. Il linguaggio dell’incarnazione deriva dunque dall’applicazione a Gesù di uno dei modelli simbolico-mitici dell’epoca, per esprimere ciò che egli significava per i suoi discepoli. L’immagine mitica dell’incarnazione, divenuta il distintivo dell’identità cristiana e responsabile delle sue pretese assolutiste nei confronti di altre fedi religiose, non avrebbe alcun sostegno nelle origini storiche del cristianesimo, dal momento che Gesù non designò mai se stesso come Figlio di Dio fattosi uomo. Sarà la cultura greca a rileggere in termini metafisici l’idea ebraica del Messia unico (ma non esclusivo), dopo averla rivestita di immagini mitologiche del tempo, comprendenti divinità incarnate in forme umane. In questo processo di irrigidimento del senso metaforico del linguaggio originario non si deve dimenticare che il mito dell’incarnazione esprimeva nel modo migliore la certezza di fede dei discepoli di avere incontrato Dio in Gesù. Ma quella forma espressiva valida per quel tempo, date le interpretazioni successive falsificatrici, va abbandonata o almeno reinterpretata in senso metaforico. Lo stesso discorso vale in generale per la *pretesa di unicità* di Cristo, che peraltro deriva dal mito dell’incarnazione. Tale pretesa dice con un linguaggio immaginifico-poetico il significato di Gesù per i suoi discepoli. Non si tratta di un linguaggio che descrive fatti, bensì di espressioni che evocano significati e fondano atteggiamenti. Il discorso sull’incarnazione come quello sull’unicità di Cristo esprimono i sentimenti dei cristiani nei confronti di Gesù, la loro giusta relazione con Cristo, nel quale hanno incontrato Dio in modo che la loro vita ne è rimasta trasformata. Ma se è vero che i cristiani incontrano Dio in Gesù Cristo, non è vero che “letteralmente” solo in Lui Dio sia presente tra gli uomini. La distinzione tra senso letterale e senso mitologico della “pretesa” cristiana apre lo spazio per il dialogo interreligioso.

2.4. *Una nuova comprensione dell’incarnazione universale di Cristo.* Occorre dissociare il significato dell’opera e predicazione di Gesù Cristo dai modelli di comprensione abituali, per permettere al Figlio di Dio di continuare ad incarnarsi in nuove culture ed esperienze religiose, a tutto vantaggio della sua universalità. La vera universalità di Cristo consiste nella sua continua incarnazione in orizzonti di senso sempre nuovi. Si deve quindi “relativizzare” la sua incarnazione in Gesù, per renderla un fenomeno universale, così da estenderne il significato all’oggi, ripensando teologicamente al fenomeno dell’inculturazione.

§ 3. Le “buone ragioni” di una relativizzazione

Rispetto a questa problematica i teologi pluralisti pensano di poter trovare nella stessa fede cristiana “buone ragioni” che favoriscono una deassolutizzazione della cristologia:

3.1. *In Cristo Dio deassolutizza se stesso.* Nella sua condiscendenza, nel suo ingresso nella storia Dio ha rinunciato alla sua assolutezza. Dio non rimane presso di sé, ma esce da sé e si fa comunicazione, nel senso più profondo del termine: non si limita a comunicare verità eterne all’uomo, ma entra in un dialogo di alleanza reciproco, in cui dona e riceve. Assume in sé le mutevoli esperienze umane, che guida e sana con la sua azione salvifica. Si inserisce nel gioco delle potenze e delle possibilità delle creature offrendo, minacciando, aiutando e sostenendo in una storia concreta, fatta di alti e bassi, di successi e sconfitte. Non resta lontano, in un’apatica assolutezza. In Gesù Cristo questo mutamento dell’idea di Dio trova la sua pienezza (relativizzazione *kenotica*).

⁴ J. HICK, *God has many Names*, SCM Press, London 1980, p. 5-7.

3.2. *L'evento cristologico deassolutizza la cristologia.* Occorre mantenere la distinzione tra l'evento cristologico stesso e le prospettive della sua comprensione e confessione. Più precisamente: si deve distinguere tra l'avvenimento Gesù Cristo, la confessione di fede quale affermazione originaria del senso dell'evento e la dottrina della Chiesa in cui tale senso è interpretato. L'evento originario è la norma delle altre dimensioni, mentre nessuna confessione o dottrina può pretendere in modo esclusivo e definitivo di appropriarsi della pretesa che spetta alla verità di Cristo. Nessuna cristologia ha la verità, ma è in ricerca, sulla via verso la verità di Cristo. Questo rimando alla verità più grande di Cristo deassolutizza ogni forma di cristologia. Si tratta di mantenere in vista da un lato la distinzione tra l'atto di fede e il credo in cui è espresso e dall'altro la differenza dei contesti in cui il credo è espresso.

Per comprendere in tutta la sua portata questa istanza occorre distinguere tra *faith in Jesus* e *belief about Jesus*, tra l'affidamento esistenziale a Gesù Cristo nell'abbandono fiduciale e l'elaborazione linguistica del suo significato per l'uomo, espresso in asserzioni di fede. *Faith* implica l'incondizionato impegno sulla via della sequela di Cristo, senza che ciò implichi la contestazione della validità delle altre vie religiose. Dove invece la *faith* viene codificata in un Credo (*Belief*), cioè in asserzioni con pretesa veritativa, si sposta l'incondizionatezza dell'esigenza divina e della decisione esistenziale su un certo tipo di "sapere corretto e giusto". Da qui derivano le pretese di assolutezza e verità. Ma un atteggiamento di contrasto rispetto ad altre fedi contraddice l'accoglienza priva di condizioni che Gesù realizzò nei confronti degli uomini che incontrava, accoglienza indipendente dalle condizioni religiose. La *faith in Jesus* è l'abbandono incondizionato, che non può portare ad escludere dall'esterno il valore di altre vie religiose, né permette di giudicare altri uomini a partire dal proprio orizzonte di credenze. Contesta però una simile distinzione la *Dominus Jesus* quando precisa che «la risposta adeguata alla rivelazione di Dio è l'*obbedienza della fede*, per la quale l'uomo si abbandona a Dio tutto liberamente... L'obbedienza della fede comporta l'accoglienza della verità della rivelazione di Cristo, garantita da Dio, che è la Verità stessa... La fede, quindi ... comporta una duplice adesione: a Dio che rivela, e alla verità da lui rivelata, per la fiducia che si accorda alla persona che l'affirma» (n. 7).

Del resto ogni immagine di Cristo si inserisce in un determinato "contesto" e deve perciò confrontarsi con altre immagini, derivanti da altri contesti, giungendo così a coscienza della parzialità delle sue sottolineature. A questo livello l'incontro con altre religioni potrebbe offrire rappresentazioni capaci di scoprire altre dimensioni dell'unico mistero cristologico.

Si inserisce qui l'istanza delle "teologie contestuali"⁵. Questo tipo di teologia, pur riconoscendo in Gesù la piena realizzazione della vicinanza escatologica di Dio, la pienezza della manifestazione del Padre nel suo Figlio, anzi, proprio perché riconosce la portata del compimento cristologico della rivelazione e della salvezza, sottolinea la distanza tra il mistero di Gesù Cristo e la nostra appropriazione, limitata e storicamente determinata. Ciò significa che il processo di comprensione di Gesù in tutte le sue dimensioni non è mai concluso e deve restare aperto ai contributi di ogni contesto culturale e religioso. Si deve ripensare al "circolo ermeneutica" nei termini di un triangolo costituito dal testo, dall'interprete e dal contesto. Ora, è il contesto che solleva nell'interprete questioni specifiche e influenza la precomprensione di fede con la quale egli leggerà il testo. Il testo, poi, influisce sull'interprete dando orientamenti per la prassi. L'interprete vive di un rimando al testo e al contesto, alla memoria e alla cultura. Una determinata cultura contestuale pone

⁵ Per qualche indicazione introduttiva si veda J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997. Più ampiamente H. KESSLER, «Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Cristologie», in R. SCHWAGER (ed.), *Relativierung der Wahrheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998, p. 106-155.

determinate domande al testo, attraverso determinate precomprensioni. Ma non è detto che quelle domande siano le uniche possibili o sensate o vere. Il testo potrebbe parlare di nuovo, dicendo cose nuove, se letto in relazione ad un altro contesto. Così per il mistero di Gesù Cristo: letto in contesto greco-ellenistico, con mentalità metafisica, la cristologia ha prodotto una comprensione di Gesù quale Verbo incarnato, unione personale di natura umana e divina. Ma un contesto indiano-induista o buddhista potrebbe offrire una nuova immagine di Gesù, svelando magari tratti del suo mistero che la cultura precedente non aveva saputo evidenziare⁶. Una simile cristologia non andrebbe accolta come una “nuova scoperta” del mistero di Cristo ovvero come una parola di Dio ai popoli dell’India? La cristologia elaborata in Occidente non è necessariamente l’unica modalità corretta di interpretazione del mistero di Gesù. A partire da simili premesse, la teologia contestuale propone una ricomprensione della verità cristologica attenta ai nuovi contesti di evangelizzazione. Ne derivano nuove cristologie: una cristologia asiatica del “guru crocifisso o del maestro di sapienza” o una cristologia africana di Cristo “nuovo Adamo” e quindi antenato originario da venerare, o una cristologia latinoamericana centrata sull’azione liberatrice di Gesù. Non si tratta di ridire diversamente le stesse cose, ma più radicalmente di far parlare il mistero di Gesù Cristo in diversi contesti, permettendo a Dio di esprimersi secondo tutte le dimensioni della sua verità infinita. Ci si deve chiedere però se esistano tante verità quante sono le culture o le forme di razionalità oppure se non esiste una struttura oggettiva del dato di fede che rimane nelle differenti appropriazioni, culturalmente determinate. C’è una professione di fede in Gesù che ne coglie la verità, pur dicendola in modo inadeguato rispetto al mistero in esso contenuto?

3.3. *La storicità deassolutizza la cristologia.* Nel suo avvenimento Dio è entrato nello spazio umano e si è concretizzato, inculturato, contestualizzato. La sua parola è divenuta una verità storica concreta, un «tesoro in vasi di creta» (1Cor 4,7). Ma ciò che vale dell’evento teologico, vale a maggior ragione della sua comprensione confessante e dottrinale. Nessuna cristologia può perciò vantare il diritto di assolutizzarsi come codice normativo della verità eterna rivelata. Ogni strategia di immunizzazione dalla critica va contestata come ideologia. Una simile critica vale per ogni cristologia che, inconsapevole della sua “contestualità” e “storicità” si eleva a verità astorica ed immutabile e quindi ad espressione universale della verità. È il rischio che corre attualmente la cristologia calcedonese. La cristologia deve rimanere una *christologia viae* aperta all’incontro e al confronto con altre culture ed esperienze, in un dialogo e in una dialettica costruttiva. Così aumenta la comprensione di Cristo stesso, in dialogo con altre compresioni religiose della salvezza e della rivelazione.

3.4. *La pluralità dei significati biblici di Cristo deassolutizza qualsiasi cristologia monopolizzatrice.* La tradizione neotestamentaria presuppone diversi punti di partenza per accedere al mistero di Cristo: la vita di Gesù, la sua autocoscienza, il suo annuncio del Regno, la sua opera carismatica, la sua morte e risurrezione, la sua preesistenza, la sua mediazione nella creazione, la sua signoria cosmica, la sua incarnazione, il suo ufficio di giudice escatologico. Le diverse cristologie cresciute da queste differenti radici si sono legate a diversi titoli, simboli o schemi rappresentativi. Nello sviluppo teologico

⁶ Un esempio di simili riletture di Cristo si può trovare nelle sintetiche indicazioni di A. AMATO, «L’unicità e universalità di Gesù Cristo e il pluralismo religioso», in M. ALIOTTA (ed), *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell’esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, San Paolo, Cinisello B. 1999, p. 151-156, dove cita la cristologia di M. Thomas Thangaraj centrata sul Cristo come guru crocifisso o quella di T. Balasuriya su Gesù maestro supremo. Illuminanti le considerazioni di John V. Taylor sul contesto africano del culto degli antenati e sulla cristologia di Cristo nuovo Adamo e quindi antenato più originario e quindi più vicino a Dio, riprese da M. DHAVAMONY, *Teologia delle religioni*, San Paolo, Cinisello B. 1997, p. 95-97.

successivo si assiste a un impoverimento o ad una semplificazione di questa ricchezza, connessa all'esigenza di unificare e chiarire contro le deviazioni eretiche. Ma la pluralità è più originaria della determinazione dogmatica. Ciò dà la possibilità a ogni tempo e cultura di riscoprire in modo nuovo Cristo, collegandolo alle attese e precomprendizioni proprie della cultura di appartenenza. Si dischiudono nuove possibilità espressive, capaci di cogliere il mistero di Cristo quale sapiente *advaita* (conoscitore della non dualità tra Dio e creatura), *Bodishattva*, *Sakti* o altro. La norma della cristologia non sarà la conformità a una modello dottrinale classico, ma la fedeltà di un "testo" cristologico al "testo fondamentale", che permane, pur nelle sue trasformazioni, nei differenti "contesti". Tale "testo fondamentale" non sarà semplicemente il Gesù storico o la sua autocoscienza, ma la pluriforme tradizione dell'avvenimento di Dio in Gesù Cristo, concretizzatosi non solo nella sua vita e predicazione ma anche nella sua morte e risurrezione. Ciò che è importante non sono questi dati in sé, ma il realizzarsi in essi della venuta di Dio in Gesù. Non ha quindi senso esaltare la "fatticità" della risurrezione di Gesù o dell'incarnazione del Figlio quali oggetti-contenuti di fede. Una fede di tal genere rischia di rimanere al livello superficiale del simbolo, senza scendere nella profondità della realtà che in esse si esprime. Occorre lasciare parlare in questi simboli l'automanifestazione di Dio: ossia il profondo amore di Dio per l'uomo. Nell'agire di Gesù è Dio stesso che realizza e svela la sua volontà e la sua opera. Il significato di espressioni simboliche-espressive di fatti salvifici quali l'incarnazione e la resurrezione deassolutizzano le varie cristologie centrate su questi fatti. Simboli con differenti forme espressive non si escludono a vicenda, ma mantengono il loro carattere parziale e insostituibile. La pienezza della verità è meglio espressa da una ricchezza di simboli. Se lo sforzo di "demitizzazione" significa relativizzare certe interpretazioni dei simboli, così da riaprirli al loro vero ed eterno significato, tale deminitizzazione va favorita. Non è legittima invece se tende a semplificare e imporverire la ricchezza di possibilità espressive dei simboli religiosi.

3.5. *L'apertura al compimento dell'evento cristologico deassolutizza lo stesso evento-Cristo.* La ragione ultima della possibilità e necessità della deassolutizzazione della cristologia si trova nell'apertura di Gesù Cristo al futuro di Dio: alla fine, quando la verità di Dio si sarà pienamente realizzata, lo stesso Cristo sarà assunto nel mistero di Dio, perché questi sia tutto in tutti (1Cor 15,28). Con Gesù Cristo la storia della comunicazione di Dio e dell'uomo non è ancora alla sua consumazione definitiva, ma è aperta al compimento escatologico. Il dialogo tra Dio e uomo non ha trovato la sua conclusione, anche se il suo esito ci è stato svelato anticipatamente. Resta la tensione tra il "già e non ancora". Ma se l'unicità e definitività di Cristo restano aperte al compimento escatologico, l'agire salvifico di Dio creatore e salvatore, che in Gesù si è realizzato, ritrova le sue dimensioni universali. La prospettiva cristocentrica si apre qui a una prospettiva trinitaria ed escatologica dell'agire salvifico di Dio, una prospettiva che componga la concentrazione cristologica dell'azione divina con la dimensione universale dell'agire creatore del Padre di ogni creatura e dell'agire santificatore dello Spirito che guida la storia. Se il dialogo tra Dio e l'uomo in Cristo Gesù non ha ancora raggiunto il suo compimento escatologico, non si può escludere l'esistenza di altri processi dialogici tra Dio e l'uomo, che restano aperti al compimento futuro e che possono essere illuminati ulteriormente dall'incontro con l'annuncio cristiano. Accanto a Gesù Cristo

permangono altre valide vie di accesso a Dio, vie in cui Dio stesso conduce un dialogo vero con l'uomo. Gesù è la via definitiva verso la meta, ma non è ancora la meta. In lui appare e si realizza già la meta, ma in una tensione che mantiene aperto il dialogo all'universale escatologico⁷.

Queste proposte, di fatto, tendono a *separare* la realizzazione finita e contingente dell'azione salvifica di Dio in Gesù e le dimensioni universali e misteriose di tale azione, che mantiene una sua consistenza e sporgenza accanto a Gesù Cristo. Così nella *relativizzazione escatologica* del segno cristologico Gesù va pensato nel suo rimando al Regno che verrà in pienezza. È vero che in Cristo è anticipato il venire salvifico di Dio. Ma ciò non significa che tale venire di Dio si realizzi solo in Gesù. Le dimensioni divine e universali del Regno escludono una sua limitazione cristologica e aprono lo sguardo a una pienezza e universalità, che include l'azione di Dio al di là della storia della salvezza cristiana. In una parola: se la fede identifica giustamente Gesù col Cristo, non si può però parlare di una piena e adeguata identità del Cristo con la figura storica e contingente di Gesù. In questa direzione si dovrebbe valorizzare meglio l'azione dello Spirito. È infatti proprio lo Spirito che fa di Gesù il Cristo, riposando in pienezza su di lui e “ungendolo-consacrandolo” per la missione messianica. È questo medesimo Spirito che “universalizza” la vita di Gesù Cristo, risuscitandolo da morte ed esaltandolo alla destra di Dio. È quindi questo stesso Spirito che unifica le diverse religioni, agendo in ciascuna di esse. L'azione dello Spirito di Dio è al di là dei confini della Chiesa e della storia cristiana. Ci si deve chiedere però se abbia senso sottolineare la distinzione tra azione dello Spirito e evento cristologico, dal momento che l'azione dello Spirito che universalizza Gesù Cristo quale norma della storia compie questa sua funzione proprio facendo memoria di Gesù, ossia portando i discepoli alla verità intera del Cristo e “configurando” ogni esistenza umana secondo la forma realizzata da Gesù. *Non convincono, pertanto, queste proposte di mettere in alternativa Gesù e il Regno.* L'avvento del Regno è inseparabile dalla persona di Gesù e non può essere considerato come una realtà accanto a Gesù Cristo. Del resto la fede cristiana non viene a sapere Dio “in occasione” di Gesù, né sperimenta la salvezza attraverso Gesù, inteso come semplice mezzo in vista di altro. Salvatore e salvezza, donatore e dono, messaggero e messaggio sono inseparabili nel caso di Gesù Cristo. La fede sa di questa identità, che costituisce un nuovo luogo dell'esperienza di Dio (Padre) e della partecipazione alla vita divina (Spirito).

§ 4. *Tre spunti per una valutazione critica*

La svolta del pluralismo religioso e la conseguente esigenza di deassolutizzare la fede in Gesù Cristo impongono alla cristologia una triplice attenzione.

La *prima* è quella di *non separare forma e contenuto* della pretesa di assolutezza di Cristo. È importante ricordare che la massima pretesa di assolutezza del cristianesimo, ossia il riconoscimento del fatto che nella vicenda di Gesù Dio viene a sé (Figlio) a partire da sé stesso (Padre) con la forza dell'amore divino personale (Spirito), coincide di fatto col massimo dono di sé, con la perdita, lo svuotamento di sé a favore degli altri (Pasqua). Occorre chiarire pertanto quale verità è affermata con pretesa di assolutezza, per non fallire il contenuto in gioco, fermandosi alla forma. Rinunciare alla pretesa di assolutezza (forma) sembra da escludere: un amore autentico può essere dichiarato in una forma relativizzante e dubitativa? Non esige forse per sua natura di dirsi in modo incondizionato e totalizzante?

⁷ Per questa ricostruzione sistematica delle ragioni di una deassolutizzazione della cristologia si veda R. VON BERNHARDT, «Deabsolutierung der Christologie?», in M. VON BRÜCK – J. WERBICK (ed.), *Der einzige Weg zum Heil?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993, p. 144-200.

La *seconda* attenzione è quella di verificare che la nozione cristiana di verità, utilizzata per appropriarsi dell'evento cristologico, sia coerente con lo stile del Dio di Gesù. Non si potrà trattare quindi di una verità esclusiva o settaria o totalitaria e oppressiva, bensì accogliente, aperta e pronta al dialogo. Ciò però non deve portare a separare una verità data in sé e per sé accanto all'accadere storico concreto dell'avvenimento cristologico, che risulterebbe relativizzata rispetto al suo significato veritativo. In tal caso si perderebbe la singolarità di Gesù, poiché il suo significato universale sarebbe altro rispetto alla vicenda storica del Nazareno.

La terza attenzione è quella di mantenere la pretesa della fede di confessare la verità di Gesù come Figlio, cogliendone l'essenza, al di là e attraverso le mediazioni culturali date. È innegabile che l'atto di fede sia determinato, non solo nei contenuti ma anche nella sua stessa logica, dalla cultura in cui è posto. Ma il cristiano sa che laddove si dà un atto di fede corrispondente alla pretesa di Gesù non è tanto il greco o l'occidentale o l'orientale che dice in noi «Gesù è Signore», bensì è lo Spirito (1Cor 12,3) o il Padre che attira a sé (Gv 6,65) e che parla in noi (Mt 16,16-18). La confessione di fede cristologica esprime anzitutto il riconoscimento di un legame nuovo con Dio fondato in Gesù Cristo, un legame che realizza la stessa comunione del Figlio col Padre suo nella forza dello Spirito.

In termini generali si può dire che i tentativi di relativizzare la pretesa che abita la fede in Gesù Cristo cadono in una sorta di “contraddizione performativa”, cioè dicono il contrario di ciò che è inscritto nell'atto che pongono, proprio mentre lo pongono (come quando si afferma che non esiste nessuna affermazione incontravertibilmente vera). La fede cristiana dice un incontro con Dio in Gesù in cui il credente è donato a se stesso in modo tale da sentirsi legittimato a volere incondizionatamente sé e gli altri di fronte a Dio, nonostante la propria limitatezza e fragilità (liberazione dalla paura della morte). In Cristo quindi la libertà è consegnata a sé in modo che possa volere incondizionatamente se stessa e il mondo che le è affidato in un impegno di dedizione totale e senza riserve, che neppure la morte potrà smentire. Ora, posso ad un tempo volere e affermare incondizionatamente la verità nell'atto di fede e relativizzare il mio atto col contenuto in esso affermato?

II. GESÙ CRISTO DI FRONTE ALLE RELIGIONI

§ 1. Mutamenti di paradigma: dal cristocentrismo al teocentrismo al soteriocentrismo

Nell'ambito della domanda propriamente salvifica si è assistito a un mutamento radicale dello *status quaestionis*: nello schema apologetico tradizionale ci si interrogava sulla salvezza di coloro che appartengono ad altre tradizioni religiose, per concludere che i singoli possono salvarsi “nonostante” la religione di appartenenza; in un clima di maggiore tolleranza e rispetto e nel quadro di un maggior contatto con le altre religioni. Attorno al Vaticano II, la domanda si sposta sul ruolo e la funzione delle altre religioni in rapporto alla salvezza dei propri membri, giungendo a riconoscere in esse verità parziali e frammentarie, che però sono veri e propri “semi del Verbo” o “ispirazioni dello Spirito Santo” e quindi preparazioni e aperture alla salvezza offerta da Cristo. Ma

nell'epoca contemporanea si fa strada l'esigenza di comprendere il significato del pluralismo religioso in modo da chiarire il senso e il ruolo salvifico delle altre religioni nel piano di Dio (pluralismo di diritto, fondato sulla volontà di Dio). La teologia pluralista delle religioni insiste su questa terza prospettiva, che renderebbe meglio ragione della pluralità delle religioni intese come *autonome vie di salvezza*. Per accedere a una simile prospettiva occorre però realizzare un “mutamento di paradigma” nell’ambito della teologia delle religioni (J. Dupuis), ovvero una sorta di “passaggio del Rubicone” (P. Knitter), una svolta epocale (J. Hick) nel modo di considerare il centro dell'universo religioso: dal cristocentrismo al teocentrismo. Con il termine “paradigma” si intendono quei principi di intelligibilità, quelle chiavi di interpretazione complessiva della realtà che, opponendosi gli uni agli altri, si escludono a vicenda (come una visione del mondo tolemaica o copernicana). Quando un paradigma risulta inadeguato a spiegare la realtà, occorre cercarne un altro e abbandonare il precedente. Il mutamento di paradigma che caratterizza il cambiamento della domanda sulla salvezza nelle altre religioni presenta questa scansione: dall'*ecclesiocentrismo esclusivista* (fuori della Chiesa non c’è salvezza) al *cristocentrismo inclusivista* (Gesù Cristo è la fonte ultima e unica di salvezza per tutti e fonda con la sua misteriosa azione universale il potere salvifico delle altre religioni) al *teocentrismo pluralista* (il centro della realtà e l'autore della salvezza è solamente Dio e gli uomini, attraverso le varie religioni, convergono per diverse vie verso l'unico mistero divino). Possiamo considerare una variante del teocentrismo pluralista la proposta di mettere il Regno o la stessa salvezza o la liberazione degli uomini al centro: *paradigma soteriocentrico*⁸.

In una corretta prospettiva teologica cristiana le esigenze da tenere insieme sono le due seguenti: la volontà salvifica universale di Dio (1Tm 2,4) e l’unicità della mediazione di Gesù Cristo (1Tm 2,4, e At 4,12). Ora, mentre il modello esclusivista penalizza la prima esigenza, poiché non chiarisce come la volontà salvifica universale di Dio possa permettere che un così gran numero di uomini sia al di fuori della via ordinaria di salvezza, il modello pluralista dimentica la seconda esigenza, dal momento che relativizza la mediazione cristologica, perdendo una dimensione caratterizzante della fede cristiana. Tiene insieme meglio le due esigenze il *modello inclusivista e cristocentrico*, per il quale Dio offre a tutti la salvezza in Cristo, fondamento e fine verso cui convergono tutti gli uomini.

D'altra parte non si comprende in che senso si possa contrapporre il cristocentrismo al teocentrismo, dal momento che Gesù si è sempre pensato in relazione a Dio Padre, e quindi come rimando a lui. Un vero cristocentrismo cristiano non può quindi essere alternativo alla prospettiva teocentrica, che però viene reinterpretata alla luce dell'originale concezione cristiana di Dio. In tal senso diversi teologi cattolici (J. Dupuis, M. Bordoni, P. Coda, M. Gronchi) insistono sulla necessità di utilizzare una forma di *teocentrismo trinitario*, capace di mettere in luce i nessi e i rimandi tra Gesù/Figlio e il Padre, come anche quelli tra Gesù Figlio e lo Spirito.

⁸ Una chiara spiegazione di questi paradigmi si trova nel bel documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, del 1996, n. 9-11, in “La Civiltà Cattolica” 148 (1997) 1, p. 146-183

§ 2. Le ricadute sulla comprensione di Gesù Cristo: salvatore esclusivo, costitutivo, normativo, relativo, facoltativo

La “ricaduta cristologica” del mutamento di paradigma segnalato comporta una revisione del modo di comprendere il rapporto tra il salvatore Gesù e le altre religioni. Combinando due diversi tentativi di classificazione delle posizioni, otteniamo la seguente scansione: in un *universo ecclesiocentrico* con cristologia esclusiva troviamo un “Cristo contro le religioni”; nell’*universo cristocentrico* con cristologia inclusivista abbiamo un “Cristo dentro le religioni”; nell’*universo teocentrico* con cristologia normativa abbiamo un “Cristo al di sopra delle religioni”, mentre nell’universo regnocentrico o teocentrico pluralista con cristologia facoltativa abbiamo un “Cristo tra le religioni”⁹. L’ultima posizione è quella più coerente con il pluralismo attuale. Per una prima valutazione critica è illuminante il documento della Commissione Teologia Internazionale:

19. Il problema cristologico è legato essenzialmente a quello del valore salvifico delle religioni, a cui abbiamo già accennato. Ora ci soffermiamo un po’ di più sullo studio delle conseguenze cristologiche delle posizioni teocentriche. Una conseguenza è il cosiddetto “teocentrismo salvifico”, che accetta un pluralismo di mediazioni salvifiche legittime e vere. All’interno di questa posizione, come già osservammo, un gruppo di teologi attribuisce a Gesù Cristo un valore normativo, in quanto la sua persona e la sua vita rivelano, nel modo più chiaro e decisivo, l’amore di Dio per gli uomini. La maggior difficoltà di tale concezione è che non offre, né all’interno né all’esterno del cristianesimo, un fondamento di tale normatività che si attribuisce a Gesù. 20. Un altro gruppo di teologi sostiene un teocentrismo salvifico con una cristologia non normativa. Svincolare Cristo da Dio priva il cristianesimo di qualsiasi pretesa universalistica della salvezza (e così diventerebbe possibile il dialogo autentico con le religioni), ma implica la necessità di confrontarsi con la fede della Chiesa e in concreto col dogma di Calcedonia. Questi teologi considerano tale dogma come un’espressione storicamente condizionata dalla filosofia greca, che dev’essere attualizzata perché impedisce il dialogo interreligioso. L’incarnazione sarebbe un’espressione non oggettiva, ma metaforica, poetica, mitologica: essa vuole soltanto significare l’amore di Dio che si incarna in uomini e donne la cui vita riflette l’azione di Dio. Le affermazioni dell’esclusività salvifica di Gesù Cristo possono essere spiegate con il contesto storico-culturale: cultura classica (una sola verità certa e immutabile), mentalità escatologico-apocalittica (profeta finale, rivelazione definitiva) e atteggiamento di minoranza (linguaggio di sopravvivenza, un unico salvatore). 21. La conseguenza più importante di tale concezione è che Gesù Cristo non può essere considerato l’unico ed esclusivo mediatore¹⁰.

Con una buona approssimazione possiamo ricondurre a cinque i modelli di interpretazione del significato salvifico di Cristo nei confronti delle religioni non cristiane¹¹.

Il modello *esclusivista* sottolinea l’unicità, l’insuperabilità e l’assolutezza del mistero di Cristo in contrapposizione alle altre religioni, considerate idolatriche, erronee e quindi non salvifiche. L’ispirazione proviene da K. Barth, per il quale l’unica vera rivelazione di Dio si ha nell’incarnazione di Cristo. Le religioni non cristiane sono *Unglaube*

⁹ Questa suddivisione combina la classificazione proposta da P. KNITTER, *La teologia cattolica delle religioni a un crocchia*, in “Concilium” 22 (1986) 1, p. 137 con quella di J.P. SCHINELLER, *Christ and Church. A Spectrum of Views*, in “Theological Studies” 37 (1976) 4, p. 545-566.

¹⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 19-21.

¹¹ Per questa distinzione e catalogazione si veda A. AMATO, «L’unicità della mediazione salvifica di Cristo: il dibattito contemporaneo», in M. CROCIATA, *Gesù Cristo e l’unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, p. 13-44.

(incredulità), dal momento che solo Cristo è luce e salvezza. Le altre religioni sono nelle tenebre. Il cristianesimo più che “religione” è “fede” e come tale è la condanna di ogni religione, ossia di ogni tentativo di catturare Dio. Solo Cristo è la “grazia” di Dio che salva, la Parola di Dio stesso all’umanità.

Il modello *inclusivista* sottolinea l’unicità e l’universalità dell’evento Cristo con un atteggiamento di asserzione più che di esclusione. Si accetta quanto di vero e di buono ci può essere nelle altre religioni, considerandolo un dono di grazia dello Spirito di Cristo, ma si riconosce che solo in Cristo si dà la pienezza della rivelazione e della salvezza poiché lui ne è la fonte originaria. Gesù Cristo è il *salvatore costitutivo*. L’eventuale dono della salvezza al di fuori del cristianesimo attinge il suo significato e valore dalla sua stessa essenziale dipendenza dal mistero dell’incarnazione del Verbo, che è fonte di verità e di grazia. Questo modello prospetta un orizzonte cristocentrico con Gesù mediatore costitutivo di salvezza per tutta l’umanità. È questa la posizione del Vaticano II (*Lumen Gentium* 16; *Nostra Aetate* 2; *Gaudium et Spes* 22) e della *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II (1990):

Gli uomini, quindi, non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l’azione dello Spirito. Questa sua mediazione unica e universale, lungi dall’essere di ostacolo al cammino verso Dio, è la via stabilita da Dio stesso, e di ciò Cristo ha piena coscienza. Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore *unicamente* da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari (n. 5)¹². [...] Mentre andiamo scoprendo e valorizzando i doni di ogni genere, soprattutto le ricchezze spirituali, che Dio ha elargito a ogni popolo, non possiamo disgiungerli da Gesù Cristo, il quale sta al centro del piano divino di salvezza. Come “con l’incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo a ogni uomo”, così “dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, con il mistero pasquale”. Il disegno divino è di “ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra” (n.6)¹³.

Il modello *pluralista* rifiuta la prospettiva dell’unicità della salvezza in Cristo intesa come universalità e completezza. Afferma invece l’intrinseco valore salvifico di tutte le religioni, indipendentemente dal rimando al fondatore del cristianesimo.

All’interno di questo modello si possono distinguere tre diverse prospettive: normativa, relativa e facoltativa. (a) La *prospettiva normativa*, pur affermando il valore salvifico delle altre religioni, le ritiene normate da Cristo. Tale normatività è vista nel fatto che egli, essendo la rivelazione piena e finale, corregge e porta a compimento le altre mediazioni, che però restano intrinsecamente vere e salvifiche. Appartengono a questa linea anche teologi cattolici come H. Küng, H.R. Schlette, P. Schoonenberg, A. Camps. (b) La *prospettiva relativa* propone una molteplicità e un pluralismo di presenze religiose tutte ugualmente salvifiche, compreso il cristianesimo. La negazione dell’unicità e universalità dell’evento cristologico è pacifica. Il cristianesimo non è neppure la religione con la più alta valenza qualitativa. In questo contesto Cristo sarebbe un salvatore relativo, uno tra i tanti, il cui valore si dimostra nella capacità di porsi in relazione con altre esperienze salvifiche, integrandole e valorizzandone gli elementi positivi. Di questa linea è P. Knitter. (c) La *prospettiva facoltativa* invece si astiene da ogni riferimento religioso a Dio o a Gesù o ad altri simboli sacri, puntando solo sulla validità di impegno umano e sociale delle tradizioni religiose. Sarebbe l’uomo e non Dio il luogo teologico del dialogo. Siamo in una prospettiva soteriocentrica o regnocentrica. Il problema non è in che modo ogni religione sia riferita a Cristo, o alla Chiesa o a Dio, ma in che modo essa sia impegnata nel promuovere il benessere

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 6, ora in *Regno Documenti* (1991) 5, p. 129-155, qui p. 130.

¹³ *Ivi*, p. 131.

e la liberazione dei poveri e delle non-persone. I criteri di distinzione delle religioni sarebbero meno dottrinali e più pratici, connessi cioè alla loro forza umanizztarice. In questo senso Gesù sarebbe un salvatore facoltativo in quanto possibile sostegno al cammino di liberazione o al miglioramento delle condizioni sociali. La prassi cristiana è più importante delle dottrine e quindi della rivelazione di Gesù.

§ 3. *La vera posizione di Cristo rispetto alle religioni secondo i tre modelli*

Benché le distinzioni segnalate rischino di semplificare le posizioni e gli argomenti, le assumiamo per l'efficacia con cui introducono al dibattito attuale. Ne ricaviamo l'indicazione delle possibili posizioni di Gesù di fronte alle altre religioni.

3.1. *Gesù contro le religioni.* Gesù contesta *le religioni* nella misura in cui la fede problematizza *la religione*, svelandone le ambiguità. È ingenuo affermare che la religione in quanto tale è sinonimo di esperienza salvifica. La religione è stata ed è ancora talvolta pretesto per opprimere, falsificare, nascondere. Non è detto che la religione riesca ad attivare nella sua pienezza il desiderio di vita e verità che abita il cuore dell'uomo. Anzi, molto spesso le dinamiche proprie della religione esprimono un funzionamento perverso o ripiegato del desiderio umano o mascherano meccanismi sociali violenti e ingiusti (come nel caso della violenza sacrificale scaricata su un capro espiatorio). In tutti questi casi si deve riconoscere che l'incontro con Gesù ha funzionato come contestazione e purificazione dell'esperienza religiosa. Ne ha smascherato le ambiguità e ne ha liberato le potenzialità più vere. Sembra dunque che la religione ritrovi tutta la sua portata salvifica proprio in relazione a Gesù. In lui diventa esperienza di una "fede che salva". È interessante il fatto che Gesù non ha mai chiesto ai miracolati in cosa credessero. Era preoccupato che si affidassero alla sua esperienza della vicinanza salvifica di Dio (il Regno), per sperimentare la guarigione. Ma è anche vero che è solo Gesù che può decretare: «Va', la tua fede ti ha salvato!». Sembra dunque che il rimando a Gesù sia inevitabile se si vuole liberare la potenzialità salvifica dell'esperienza religiosa, qualunque sia la sua forma concreta.

3.2. *Gesù nelle religioni.* Questo contatto col mistero di Gesù Cristo, che attiva la dimensione salvifica della religione, è messo a tema dalla *prospettiva inclusivista*. Non si tratta però di una presenza mitica, nelle diverse religioni, del *Logos* che è Gesù o dell'amore di Dio che si incarna *anche* in Gesù. Per comprendere questo contatto siamo rimandati piuttosto all'articolazione storico-salvifica concreta delle diverse religioni e quindi al problema della continuità nella discontinuità o dell'unità nella differenza nell'unica storia delle religioni. Il contributo irrinunciabile di questa prospettiva è l'articolazione del rapporto di Gesù con le religioni nel concreto tessuto storico scandito dalle alleanze in cui Dio cerca l'uomo e gli si fa incontro, realizzando un certo tipo di rapporto e quindi una certa grazia. Abbiamo così l'alleanza cosmica con Adamo prima e poi con Noè. Tale alleanza coglie il tipo di grazia inscritta nelle religioni cosmiche quali l'induismo o le religioni tradizionali africane. L'alleanza con Abramo invece realizza già un incontro personale nell'affidamento credente, che sarà ripreso dall'Islam. L'alleanza con Mosé e Davide costituiscono la radice prossima del cristianesimo nell'ebraismo. In questa serie, la nuova alleanza in Gesù è la ripresa e la piena realizzazione del rapporto

che Dio Padre voleva realizzare nella storia con ogni uomo fin dall'origine e quindi è il compimento del dono di Dio inscritto in ogni autentica esperienza religiosa. Il problema chiave di questo modello è il rapporto tra le alleanze. Non vanno giustapposte, messe una accanto all'altra come realtà autonome. C'è piuttosto una continuità nella discontinuità, una ripresa che mantiene la differenza. Ogni forma della relazione con Dio si realizza in un'alleanza precisa, che contiene una sua grazia, ripresa e rinnovata in ogni successiva alleanza, a partire dalla fedeltà di Dio che ricomincia a donarsi, nonostante il fallimento dell'uomo. In quest'ottica la sfida è quella di cogliere la logica di questa ripresa, per valutare adeguatamente la figura del compimento. Ma è proprio nella vicenda di Gesù che questa logica è svelata pienamente, perché pienamente realizzata. Lo sfondo è quello del dramma della relazione umano-divina, che si inscrive nel tempo nella misura in cui affida il donarsi di Dio alla riposta dell'uomo, ossia alla sua libera disposizione di sé di fronte all'alterità dell'iniziativa divina. Gesù si colloca in questo contesto storico-salvifico come la risposta compiuta dell'alleato, che si abbandona a Dio tanto quanto Dio si dona all'uomo, realizzando la piena corrispondenza. Qui si realizza e quindi si manifesta in tutta la sua ricchezza il dono che Dio vuole fare ad ogni uomo.

3.3. *Gesù tra le religioni*. Si comprende meglio in questa direzione la scelta della *logica pluralista* e la sua ambiguità. Il pluralismo esclude l'esistenza di un'unica storia di salvezza, che articoli le diverse religioni in un'unica iniziativa divina. Bisogna invece cercare l'elemento comune alle varie religioni nella nozione astratta di *esperienza religiosa*. Questa esperienza sarebbe come tale salvifica (ottimismo idealista) e quindi in sé valida, al di là delle forme concrete. In tale contesto Gesù si presenta come una delle possibili forme di esperienza religiosa, che è vera ed efficace nel suo ambito proprio, ma non imponibile ad altri. È qui che la singolarità di Gesù è risolta in un indeterminato antropologico, frammentato in una pluralità ingovernabile. Ciò che non appare chiaro è se esista una salvezza dell'uomo o solo esperienze liberanti, divinizzanti, esaltanti e quindi autentiche, senza alcun nesso tra loro e con l'umano comune. Manca qui un'articolazione storica concreta dei rapporti tra le religioni e un criterio di valutazione della realizzazione storica dell'esperienza religiosa. In un simile contesto è inevitabile che Cristo si perda tra le varie religioni come una possibile forma storica di un religioso informe e indeterminato. Il problema però più che cristologico, è antropologico o meglio religioso. C'è una coerente lettura dell'esperienza religiosa? Quale apporto potrebbe derivare ad essa dall'esperienza di Dio propria di Gesù? La sfida più interessante, di fronte a questo modello, è di ripensare la stessa esperienza religiosa in relazione al *soggetto della fede* e quindi a quel luogo del credere che è la *fides Jesu*, intesa come spazio esistenziale, storico-salvifico in cui si trova un nuovo accesso a Dio, più che un nuovo oggetto da credere. Si tratta insomma di chiarire che Gesù non si presenta solo o immediatamente sul versante dei simboli più o meno riusciti nell'attivare l'esperienza del divino. Gesù realizza piuttosto l'incontro, lo scambio, la comunicazione perfetta in cui l'iniziativa divina prende forma nella libertà umana e in essa si compie in modo definitivo. Gesù non sta sul versante dei possibili simboli religiosi. È la forma della libertà del soggetto che corrisponde pienamente al venire di Dio nella storia degli uomini.

§ 4. Il discernimento magisteriale

Nell’ambito della riflessione cristologica l’istanza di deassolutizzare il cristianesimo ha favorito alcune interpretazioni errate del mistero di Gesù Cristo sulle quali è intervenuta nel 2000 la Congregazione per la Dottrina della Fede col documento *Dominus Jesus*. Potremmo identificare sinteticamente l’errore cristologico con cui si confronta il testo con un lucido passaggio del documento *Cristianesimo e religioni*:

21. La conseguenza più importante di tale concezione è che Gesù Cristo non può essere considerato l’unico ed esclusivo mediatore. Soltanto per i cristiani egli è la forma umana di Dio, che adeguatamente rende possibile l’incontro dell’uomo con Dio, benché non in modo esclusivo. È *totus Deus* perché è l’amore attivo di Dio su questa terra, ma non è *totum Dei*, poiché non esaurisce in sé l’amore di Dio. Potremmo anche dire: *totum Verbum, sed non totum Verbi*. Il *Logos*, che è più grande di Gesù, può incarnarsi anche nei fondatori di altre religioni. Questa stessa problematica ritorna quando si afferma che Gesù è il Cristo, ma il Cristo è più che Gesù. Questo facilita molto l’universalizzazione dell’azione del Logos nelle religioni; ma i testi neotestamentari non concepiscono il Logos di Dio prescindendo da Gesù. Un altro modo di argomentare in questa stessa linea consiste nell’attribuire allo Spirito Santo l’azione salvifica universale di Dio, che non condurrebbe necessariamente alla fede in Gesù Cristo¹⁴.

Si tratta insomma di una *separazione* netta tra la realtà storica particolare di Gesù e il significato religioso universale chiamato “Cristo”, oppure tra l’azione universale del Logos *asarkos* (non incarnato) e il Logos particolarizzato in Gesù o ancora tra l’azione dello Spirito e la sua concentrazione in Gesù. Tutte queste separazioni, come già quella tra il Regno di Dio e la persona storica di Gesù, smarriscono l’oggetto vero della fede cristiana e il suo fondamento adeguato, ossia la persona del Figlio che è Gesù, apparso tra noi per rivelare il Padre e compiere l’opera salvifica. L’intervento magisteriale blocca quindi ogni forma di separazione e riafferma le dimensioni costitutive dell’atto di fede autenticamente cristiano. Ne riprendiamo i nodi centrali.

4.1. *Lo sfondo culturale*: dalla mentalità relativista (n. 4) alla necessaria riaffermazione della pienezza e definitività della rivelazione in Gesù Cristo (nn. 5-6):

4. Il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (*o di principio*). Di conseguenza, si ritengono superate verità come, ad esempio, il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura della fede cristiana rispetto alla credenza nelle altre religioni, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l’unità personale tra il Verbo eterno e Gesù di Nazareth, l’unità dell’economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo, l’unicità e l’universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo, la mediazione salvifica universale della Chiesa, l’inseparabilità, pur nella distinzione, tra il Regno di Dio, Regno di Cristo e la Chiesa, la sussistenza nella Chiesa cattolica dell’unica Chiesa di Cristo. Le radici di queste affermazioni sono da ricercarsi in alcuni presupposti, di natura sia filosofica, sia teologica, che ostacolano l’intelligenza e l’accoglienza della verità rivelata. Se ne possono segnalare alcuni: la convinzione della inafferrabilità e inesprimibilità della verità divina, nemmeno da parte della rivelazione cristiana; l’atteggiamento relativistico nei confronti della verità, per cui ciò che è vero per alcuni non lo sarebbe per altri; la contrapposizione radicale che si pone tra mentalità logica occidentale e mentalità simbolica orientale; il soggettivismo di chi, considerando la ragione come unica fonte di conoscenza, diventa «incapace di sollevare lo sguardo verso l’alto per osare di raggiungere la verità

¹⁴ COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 21.

dell'essere»¹⁵; la difficoltà a comprendere e ad accogliere la presenza di eventi definitivi ed escatologici nella storia; lo svuotamento metafisico dell'evento dell'incarnazione storica del Logos eterno, ridotto a mero apparire di Dio nella storia; l'eclettismo di chi, nella ricerca teologica, assume idee derivate da differenti contesti filosofici e religiosi, senza badare né alla loro coerenza e connessione sistematica, né alla loro compatibilità con la verità cristiana; la tendenza, infine, a leggere e interpretare la Sacra Scrittura fuori dalla Tradizione e dal Magistero della Chiesa. In base a tali presupposti, che si presentano con sfumature diverse, talvolta come affermazioni e talvolta come ipotesi, vengono elaborate alcune proposte teologiche, in cui la rivelazione cristiana e il mistero di Gesù Cristo e della Chiesa perdono il loro carattere di verità assoluta e di universalità salvifica, o almeno si getta su di essi un'ombra di dubbio e di insicurezza.

5. Per porre rimedio a questa mentalità relativistica, che si sta sempre più diffondendo, occorre ribadire anzitutto il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo. Deve essere, infatti, *fermamente creduta* l'affermazione che nel mistero di Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, il quale è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), si dà la rivelazione della pienezza della verità divina: «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27); «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18); «È in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità e voi avete in lui parte alla sua pienezza» (Col 2,9-10). [...]

6. È quindi contraria alla fede della Chiesa la tesi circa il carattere limitato, incompleto e imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo, che sarebbe complementare a quella presente nelle altre religioni. La ragione di fondo di questa asserzione pretenderebbe di fondarsi sul fatto che la verità su Dio non potrebbe essere colta e manifestata nella sua globalità e completezza da nessuna religione storica, quindi neppure dal cristianesimo e nemmeno da Gesù Cristo. Questa posizione contraddice radicalmente le precedenti affermazioni di fede, secondo le quali in Gesù Cristo si dà la piena e completa rivelazione del mistero salvifico di Dio. Pertanto, le parole, le opere e l'intero evento storico di Gesù, pur essendo limitati in quanto realtà umane, tuttavia, hanno come soggetto la Persona divina del Verbo incarnato... e perciò portano in sé la definitività e la completezza della rivelazione delle vie salvifiche di Dio, anche se la profondità del mistero divino in se stesso rimane trascendente e inesauribile. La verità su Dio non viene abolita o ridotta perché è detta in linguaggio umano. Essa, invece, resta unica, piena e completa perché chi parla e agisce è il Figlio di Dio incarnato. Per questo la fede esige che si professi che il Verbo fatto carne, in tutto il suo mistero, che va dall'incarnazione alla glorificazione, è la fonte, partecipata, ma reale, e il compimento di ogni rivelazione salvifica di Dio all'umanità (Gv 16,13).

4.2. *Le implicazioni cristologiche:* il rapporto tra Gesù Cristo, il Logos e lo Spirito (nn. 9-12):

9. Nella riflessione teologica contemporanea spesso emerge un approccio a Gesù di Nazaret, considerato come una figura storica particolare, finita, rivelatrice del divino in misura non esclusiva, ma complementare ad altre presenze rivelatrici e salvifiche. L'Infinito, l'Assoluto, il Mistero ultimo di Dio si manifesterebbe così all'umanità in tanti modi e in tante figure storiche: Gesù di Nazaret sarebbe una di esse. Più concretamente, egli sarebbe per alcuni uno dei tanti volti che il Logos avrebbe assunto nel corso del tempo per comunicare salvificamente con l'umanità. Inoltre, per giustificare, da una parte, l'universalità della salvezza cristiana, e, dall'altra, il fatto del pluralismo religioso, viene proposta una economia del Verbo eterno, valida anche al di fuori della Chiesa e senza rapporto con essa, e una economia del Verbo incarnato. La prima avrebbe un plusvalore di universalità rispetto alla seconda, limitata ai soli cristiani, anche se in essa la presenza di Dio sarebbe più piena.

10. Queste tesi contrastano profondamente con la fede cristiana. Deve essere, infatti, *fermamente creduta* la dottrina di fede che proclama che Gesù di Nazaret, figlio di Maria, e

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 5, in "Acta Apostolicae Sedis" 91 (1999) 1, p. 5-88.

solamente lui, è il Figlio e il Verbo del Padre. [...] A tale riguardo, Giovanni Paolo II ha esplicitamente dichiarato: «È contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo [...]: Gesù è il Verbo incarnato, persona una e indivisibile [...]. Cristo non è altro che Gesù di Nazaret, e questi è il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti [...]. Mentre andiamo scoprendo e valorizzando i doni di ogni genere, soprattutto le ricchezze spirituali, che Dio ha elargito a ogni popolo, non possiamo disgiungerli da Gesù Cristo, il quale sta al centro del piano divino di salvezza»¹⁶. È pure contrario alla fede cattolica introdurre una separazione tra l’azione salvifica del Logos in quanto tale e quella del Verbo fatto carne. Con l’incarnazione, tutte le azioni salvifiche del Verbo di Dio si fanno sempre in unità con la natura umana che egli ha assunto per la salvezza di tutti gli uomini. L’unico soggetto che opera nelle due nature, umana e divina, è l’unica persona del Verbo¹⁷. Pertanto non è compatibile con la dottrina della Chiesa la teoria che attribuisce un’attività salvifica al Logos come tale nella sua divinità, che si eserciterebbe “oltre” e “al di là” dell’umanità di Cristo, anche dopo l’incarnazione¹⁸.

11. Similmente, deve essere *fermamente creduta* la dottrina di fede circa l’unicità dell’economia salvifica voluta da Dio Uno e Trino, alla cui fonte e al cui centro c’è il mistero dell’incarnazione del Verbo, mediatore della grazia divina sul piano della creazione e della redenzione (cf. *Col* 1,15-20), ricapitolatore di ogni cosa (cf. *Ef* 1,10), «diventato per noi, sapienza, giustizia, santificazione e redenzione» (*I Cor* 1,30). [...]

12. C’è anche chi prospetta l’ipotesi di una economia dello Spirito Santo con un carattere più universale di quella del Verbo incarnato, crocifisso e risorto. Anche questa affermazione è contraria alla fede cattolica, che, invece, considera l’incarnazione salvifica del Verbo come evento trinitario. Nel Nuovo Testamento il mistero di Gesù, Verbo incarnato, costituisce il luogo della presenza dello Spirito Santo e il principio della sua effusione all’umanità non solo nei tempi messianici (cf. *At* 2,32-36; *Gv* 7,39; 20,22; *I Cor* 15,45), ma anche in quelli antecedenti alla sua venuta nella storia (cf. *I Cor* 10,4; *I Pt* 1,10-12). [...] Inoltre, l’azione salvifica di Gesù Cristo, con e per il suo Spirito, si estende, oltre i confini visibili della Chiesa, a tutta l’umanità. Parlando del mistero pasquale, nel quale Cristo già ora associa a sé vitalmente nello Spirito il credente e gli dona la speranza della risurrezione, il Concilio afferma: «E ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per 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 ritener che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»¹⁹. È chiaro, quindi, il legame tra il mistero salvifico del Verbo incarnato e quello dello Spirito, che non fa che attuare l’influsso salvifico del Figlio fatto uomo nella vita di tutti gli uomini, chiamati da Dio ad un’unica metà, sia che abbiano preceduto storicamente il Verbo fatto uomo, sia che vivano dopo la sua venuta nella storia: di tutti loro è animatore lo Spirito del Padre, che il Figlio dell’uomo dona liberalmente (cf. *Gv* 3,34). [...] In conclusione, l’azione dello Spirito non si pone al di fuori o accanto a quella di Cristo. Si tratta di una sola economia salvifica di Dio Uno e Trino, realizzata nel mistero dell’incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio, attuata con la cooperazione dello Spirito Santo ed estesa nella sua portata salvifica all’intera umanità e all’universo: «Gli uomini non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l’azione dello Spirito»²⁰.

4.3. *Il dato di fede da mantenere*: unicità e universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo (nn. 13-15):

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 6.

¹⁷ S. LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum*: DH 294.

¹⁸ S. LEONE MAGNO, *Lettera « Promisisse me memini » ad Leonem I imp.*: DH 318: «In tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate conserta, ut nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana». Cf. anche *ibid.*: DH 317.

¹⁹ CONC. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 5.

13. È anche ricorrente la tesi che nega l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo. Questa posizione non ha alcun fondamento biblico. Infatti, deve essere *fermamente creduta*, come dato perenne della fede della Chiesa, la verità di Gesù Cristo, Figlio di Dio, Signore e unico salvatore, che nel suo evento di incarnazione, morte e risurrezione ha portato a compimento la storia della salvezza, che ha in lui la sua pienezza e il suo centro. Le testimonianze neotestamentarie lo attestano con chiarezza. [...] È su questa coscienza del dono di salvezza unico e universale offerto dal Padre per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito (cf. *Ef* 1,3-14), che i primi cristiani si rivolsero a Israele, mostrando il compimento della salvezza che andava oltre la Legge, e affrontarono poi il mondo pagano di allora, che aspirava alla salvezza attraverso una pluralità di dèi salvatori. [...]

14. Deve essere, quindi, *fermamente creduto* come verità di fede cattolica che la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino è offerta e compiuta una volta per sempre nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio. Tenendo conto di questo dato di fede, la teologia oggi, meditando sulla presenza di altre esperienze religiose e sul loro significato nel piano salvifico di Dio, è invitata ad esplorare se e come anche figure ed elementi positivi di altre religioni rientrino nel piano divino di salvezza. In questo impegno di riflessione la ricerca teologica ha un vasto campo di lavoro sotto la guida del Magistero della Chiesa. Il Concilio Vaticano II, infatti, ha affermato che «l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione, che è partecipazione dell'unica fonte»²¹. È da approfondire il contenuto di questa mediazione partecipata, che deve restare pur sempre normata dal principio dell'unica mediazione di Cristo... Risulterebbero, tuttavia, contrarie alla fede cristiana e cattolica quelle proposte di soluzione, che prospettassero un agire salvifico di Dio al di fuori dell'unica mediazione di Cristo.

15. Non rare volte si propone di evitare in teologia termini come “unicità”, “universalità”, “assoluzetza”, il cui uso darebbe l'impressione di enfasi eccessiva circa il significato e il valore dell'evento salvifico di Gesù Cristo nei confronti delle altre religioni. In realtà, questo linguaggio esprime semplicemente la fedeltà al dato rivelato, dal momento che costituisce uno sviluppo delle fonti stesse della fede. Fin dall'inizio, infatti, la comunità dei credenti ha riconosciuto a Gesù una valenza salvifica tale, che Lui solo, quale Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e risorto, per missione ricevuta dal Padre e nella potenza dello Spirito Santo, ha lo scopo di donare la rivelazione (cf. *Mt* 11,27) e la vita divina (cf. *Gv* 1,12; 5,25-26; 17,2) all'umanità intera e a ciascun uomo. In questo senso si può e si deve dire che Gesù Cristo ha un significato e un valore per il genere umano e la sua storia, singolare e unico, a lui solo proprio, esclusivo, universale, assoluto. Gesù è, infatti, il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti... «È proprio questa singolarità unica di Cristo che a lui conferisce un significato assoluto e universale, per cui, mentre è nella storia, è il centro e il fine della stessa storia: “Io sono l'Alfa e l'Omega, il primo e l'ultimo, il principio e la fine” (*Ap* 22,13)»²².

La centralità dell'avvenimento realizzato da Dio nella storia di Gesù significa che il cuore della fede si trova nel riconoscere un dono di Dio per l'uomo in cui c'è in gioco il donarsi di Dio stesso. È il senso della singolarità di Gesù, ossia della sua mediazione definitiva. Ma questo dono ha una sua consistenza e verità e come tale non è riducibile a un possibile significato o a cifra dei rapporti tra Dio e gli uomini. Occorre insomma far emergere che Gesù è ad un tempo la piena attuazione del dono di Dio e il luogo storico in cui si è coinvolti nel suo donarsi originario. Non è dunque possibile né sensato relativizzare il dono che è Gesù per noi. In tal senso si deve insistere sul *compimento della mediazione del dono di Dio in Gesù*²³. Si tratta di una mediazione storica in cui si costituisce il dono originario nella sua radicalità. Tale dono non è separabile dalla sua

²¹ CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 62.

²² GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 6.

²³ Per uno svolgimento più analitico di questa intuizione irrinunciabile per la fede si veda A. COZZI, *Gesù Cristo tra le religioni. Mediatore dell'originario*, Cittadella Ed., Assisi 2004.

attuazione storica e in tal senso è universale perché originario. Non si tratta però di un'originarietà astratta, bensì del compimento di un processo storico di ripresa del dono di Dio all'interno di un rapporto di alleanza.

In questa prospettiva di mediazione storica di un dono originario viene in primo piano la libertà chiamata a corrispondere al dono di Dio. A questo livello va cercata l'unità della storia di Dio con l'uomo. Pur nell'irriducibile varietà di religioni e culture, occorre saper ascoltare come l'uomo si riceve dal contatto con Dio e secondo quale misura possa corrispondere a tale dono, in modo da lasciar entrare Dio nella sua esperienza. Proprio perché il soggetto umano è con-costituito nell'esperienza religiosa, occorre cercare l'unità della storia in relazione al soggetto che si riceve dal dono originario di Dio. Non si tratta solo di vedere se vi sia un unico dono di Dio, più o meno trascendente rispetto alle sue realizzazioni parziali. La sfida decisiva riguarda quella realizzazione concreta del dono di Dio in cui viene con-costituito il soggetto d'esperienza capace di corrispondere adeguatamente alla misura del dono originario di Dio. Qui si ha la percezione piena di ciò che Dio vuole donare e della misura dell'umanità riuscita. È quanto la fede riconosce in Gesù Cristo.