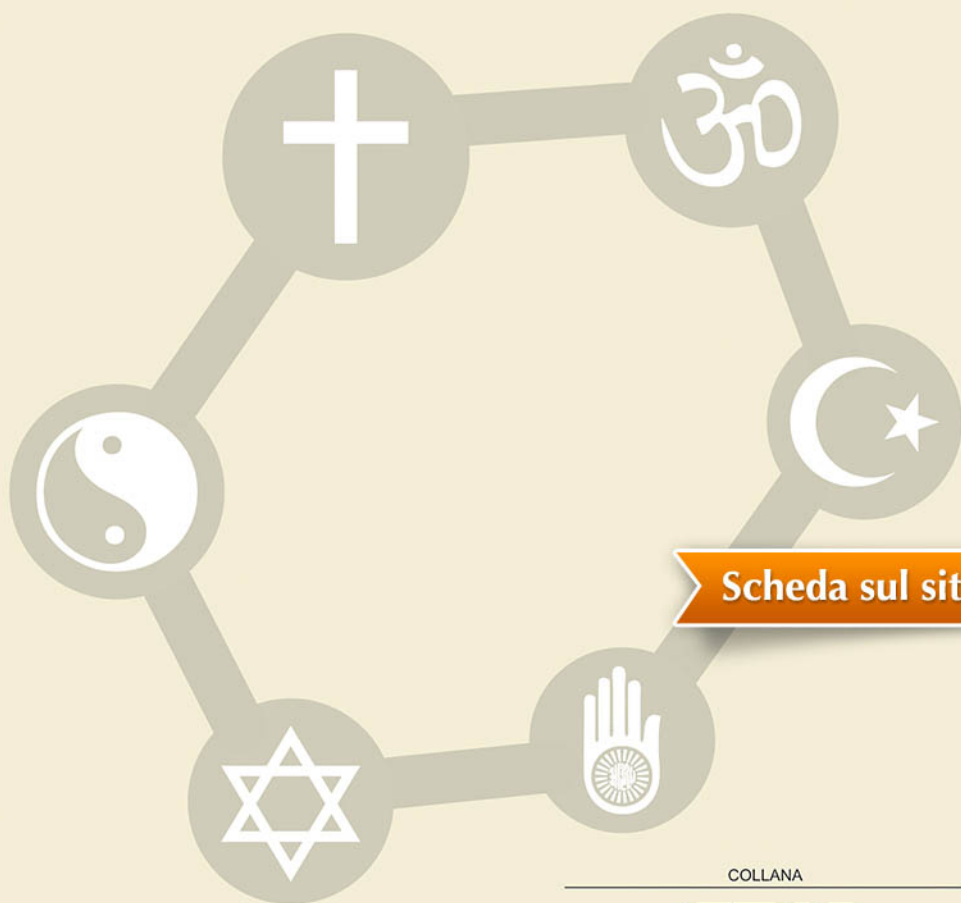


MARCELLO DI TORA

TEOLOGIA

DELLE RELIGIONI

Linee storiche e sistematiche



Scheda sul sito >

COLLANA

GRIS

COLLANA



TEOLOGIA, RELIGIONI E RELIGIOSITÀ ALTERNATIVA

La presente collana è stata voluta e creata da

Tullio Di Fiore

*Pres. GRIS di Palermo e Sicilia,
docente invitato presso ISSR
Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia*

Marcello Di Tora o.p.

*Prof. associato presso la Facoltà teologica di Sicilia
e membro dell'equipe del GRIS*

Giuseppe Ferrari

Segretario del GRIS nazionale

MARCELLO DI TORA

TEOLOGIA

DELLE RELIGIONI

Linee storiche e sistematiche

COLLANA



TEOLOGIA, RELIGIONI E RELIGIOSITÀ ALTERNATIVA

Marcello Di Tora
TEOLOGIA DELLE RELIGIONI
ISBN 978-88-7758-994-1

© 2014 by Dario Flaccovio Editore s.r.l. - tel. 0916700686
www.darioflaccovio.it info@darioflaccovio.it

Prima edizione: maggio 2014

Di Tora, Marcello <1968->

Teologia delle religioni : linee storiche e sistematiche / Marcello Di Tora. -
Palermo : D. Flaccovio, 2014.
ISBN 978-88-7758-994-1
1. Cristianesimo e religione non cristiane.
262.1 CDD-22 SBN PAL0269288

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace"

SOMMARIO

Abbreviazioni e sigle

Premessa

PARTE PRIMA

1. La teologia delle religioni: oggetto e metodo	pag.	33
1.1. L'oggetto materiale: la dimensione religiosa e le religioni del mondo.....	»	35
1.2. L'oggetto formale della tdr.....	»	42
1.2.1. L'oggetto formale quod.....	»	42
1.2.2. L'oggetto formale quo.....	»	44
1.3. Il metodo della tdr.....	»	48
1.3.1. La teologia apologetico-fondamentale delle religioni.....	»	49
1.3.2. La teologia dogmatica delle religioni.....	»	52
1.4. Divisione dei compiti della tdr.....	»	54
1.4.1. Teologia delle religioni e questioni sociologiche.....	»	54
1.4.2. Teologia delle religioni, dialogo interreligioso ed evangelizzazione.....	»	57
1.5. La divisione dei trattati della tdr.....	»	60
<i>Lecture consigliate</i>	»	62
2. Il contesto multiculturale e multireligioso delle nostre società	»	65
2.1. La laicità delle società moderne.....	»	65
2.1.1. Alla ricerca di visibilità.....	»	66
2.1.2. Lo spazio del confronto sui grandi temi etici.....	»	67
2.1.3. Lo spazio del confronto culturale tra laici e cattolici... ..	»	68
2.1.4. Lo spazio del confronto su temi sensibili.....	»	71
2.2. Il pluralismo religioso e la società laica: sfida e opportunità.....	»	74
2.2.1. Excursus. La presenza islamica nelle nostre società... ..	»	77
2.2.2. La sfida del pluralismo religioso.....	»	84
2.2.3. Il multiculturalismo come opportunità.....	»	88
2.3. Il pluralismo religioso come sfida e opportunità per la teologia e la coscienza credente.....	»	89
<i>Lecture consigliate</i>	»	92

PARTE SECONDA

3. Religione e religioni nella scrittura	»	95
3.1. Alcune premesse ermeneutiche.....	»	95

3.2.	Linee di indirizzo biblico	»	98
3.2.1.	L' Antico Testamento.....	»	98
3.2.2.	Il Nuovo Testamento	»	101
	<i>Lecture consigliate</i>	»	112
4.	La teologia dei Padri della chiesa	»	113
4.1.	L'indirizzo apologetico-fondamentale	»	116
4.1.1.	Giustino martire	»	117
4.1.2.	Ireneo di Lione	»	118
4.1.3.	Clemente alessandrino	»	121
4.1.4.	Origene	»	123
4.1.5.	Agostino d'Ippona.....	»	123
4.2.	Il filone soteriologico.....	»	127
	<i>Lecture consigliate</i>	»	131
5.	Il magistero medievale fino all'epoca moderna	»	133
	<i>Lecture consigliate</i>	»	136
6.	Al crocevia del Vaticano II: i pionieri della tdr	»	137
6.1.	La riflessione apologetica.....	»	138
6.2.	La riflessione soteriologica.....	»	139
6.2.1.	La dottrina inclusivista del compimento: H. De Lubac e J. Daniélou	»	140
6.2.2.	La dottrina inclusivista della presenza di Cristo nelle religioni: K. Rahner	»	145
6.3.	Bilancio conclusivo: gli influssi dei teologici preconciliari nella tdr	»	150
6.3.1.	L'influenza nel Magistero: la dottrina del compimento	»	150
6.3.2.	L'influenza nella teologia postconciliare: natura e soprannatura	»	152
	<i>Lecture consigliate</i>	»	155
7.	La svolta del Concilio Vaticano II: il cristocentrismo inclusivo	»	157
7.1.	Il Cristocentrismo	»	160
7.2.	La valutazione delle religioni.....	»	163
7.3.	Bilancio e questioni aperte	»	167
	<i>Lecture consigliate</i>	»	172

8. Gli sviluppi del Magistero postconciliare.....	»	173
8.1. Il rispetto per le religioni e la volontà effettiva del dialogo..	»	175
8.2. L'individuazione dei valori delle religioni	»	176
8.2.1. L'azione dello Spirito.....	»	179
8.3. L'unicità della mediazione di Cristo.....	»	180
8.4. Il mistero della Chiesa e la sua missione evangelizzatrice....	»	185
8.4.1. Il legame della chiesa con Cristo e lo Spirito: è sacramento universale di salvezza.....	»	185
8.4.2. La chiesa come via ordinaria di salvezza	»	188
8.4.3. Il significato della mediazione ecclesiale.....	»	191
8.4.4. La chiesa e il Regno di Dio	»	192
8.4.5. Sintesi ricapitolativa	»	192
8.4.6. Le ragioni della missione: risposta alle obiezioni contemporanee	»	194
8.5. La valutazione cristiana delle religioni	»	198
8.5.1. Le religioni come vie di salvezza?.....	»	198
8.5.2. Le religioni nel disegno salvifico di Dio: lettura ex parte Dei e lettura ex parte hominis	»	199
8.5.3. Verso una sintesi tra la dottrina del compimento e la dottrina della presenza.....	»	207
8.5.4. Il bene delle religioni come mediazione partecipata (RM 5)	»	213
8.6. Il dialogo interreligioso.....	»	214
8.7. Bilancio conclusivo.....	»	221
<i>Lecture consilgate</i>	»	225
9. La teologia delle religioni a partire dal Concilio: i nuovi modelli di pluralismo, semipluralismo, interiorismo	»	227
9.1. La teologia pluralistica delle religioni.....	»	227
9.2. Il "nuovo inclusivismo" o teologia semi-pluralista delle religioni	»	237
9.3. L'interiorismo di G. Gäde.....	»	238
9.4. Le reazioni del magistero ecclesiale alla teologia pluralistica delle religioni.....	»	239
9.4.1. L'enciclica Redemptoris missio (1990).....	»	239
9.4.2. Il documento "Il cristianesimo e le religioni" della Commissione Teologica Internazionale (1996)	»	240

9.4.3. L'insegnamento della Dominus Iesus (2000).....	» 242
<i>Lecture consigliate</i>	» 246

PARTE TERZA

10. Cenni introduttivi. Uno sguardo d'insieme	» 249
10.1. Natura e obiettivi della tdr	» 249
10.2. I tre paradigmi del rapporto cristianesimo-religioni.....	» 251

11. La dimensione religiosa dell'uomo	» 255
11.1. L'uomo come essere religioso (homo religiosus).....	» 255
11.2. Cristo, compimento delle aspirazioni religiose degli uomini (cf. NAE 2; TMA 6).....	» 256
11.3. Qual è la vera religione? Le religioni e la questione della verità	» 260
11.4. La specificità della rivelazione cristiana.....	» 262
11.5. La conoscenza della verità	» 263
<i>Lecture consigliate</i>	» 263

12. Soteriologia cristiana e salvezza nelle religioni	» 267
12.1. Le questioni aperte dal Concilio.....	» 267
12.2. La risposta dei diversi modelli teologici.....	» 268
12.3. Le religioni come «mezzo di salvezza» (CTI 86).....	» 271
12.4. Lo Spirito Santo e le religioni	» 274
<i>Lecture consigliate</i>	» 276

13. La rivelazione e i libri sacri delle religioni	» 277
13.1. L'equivoco sul metodo.....	» 277
13.2. La rivelazione secondo i modelli teologici.....	» 278
13.3. La rivelazione secondo l'inclusivismo	» 280
<i>Lecture consigliate</i>	» 284

14. La missione salvifica della chiesa	» 287
<i>Lecture consigliate</i>	» 290

15. Un bilancio conclusivo	» 291
---	-------

Abbreviazioni e sigle

AAA	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AG	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto <i>Ad Gentes</i> sull'attività missionaria della Chiesa, 7 dicembre 1965
AT	Antico Testamento
Av	"Avvenire"
Can	G. CANOBBIO, <i>L'emergere dell'interesse per le religioni nella teologia cattolica del Novecento</i> , in M. CROCIATA (ed.), <i>Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive</i> , Paoline, Milano 2001, pp. 15-55
Cas	E. CASTELLUCCI, <i>Annunciare Cristo alle genti. La missione dei cristiani nell'orizzonte del dialogo tra le religioni</i> , EDB, Bologna 2008
Cesi	CONFERENZA EPISCOPALE SICILIANA – FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA, <i>Per un discernimento cristiano sull'islam. Sussidio pastorale</i> , Paoline, Milano 2004
CdS	"Corriere della Sera"
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i> , LEV, Città del Vaticano 1992
Compendio	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio</i> , LEV, Città del Vaticano 2005
CDF	Congregazione per la Dottrina della Fede
CivCat	"La Civiltà Cattolica"
CB	M. CROCIATA (ed.), <i>Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive</i> , Paoline, Milano 2001
CM	M. CROCIATA (ed.), <i>Teologia delle religioni. La questione del metodo</i> , Città Nuova – Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2006
CTF	W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), <i>Corso di teologia fondamentale</i> , vol. 1: <i>Trattato sulla Religione</i> , vol. 2: <i>Trattato sulla Rivelazione</i> , vol. 3: <i>Trattato sulla Chiesa</i> , vol. 4: <i>Trattato di Gnoseologia teologica</i> , Queriniana, Brescia 1990
CTI	COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, <i>Il cristianesimo e le religioni</i> , LEV, Città del Vaticano 1997
CV	BENEDETTO XVI, Lettera enciclica <i>Caritas in veritate</i> , LEV, Città del Vaticano 2009
DA	PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO – CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, <i>Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo</i> (19 maggio 1991)
DC	BENEDETTO XVI, Lettera enciclica <i>Deus caritas est</i> , 25 dicembre 2005

Abbreviazioni e sigle

DDS	CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, <i>Dichiarazione «Dominus Iesus»</i> . <i>Documenti e studi</i> , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002
DCRM	L. ASCIUTTO (a cura di), <i>Dizionario comparato delle Religioni Monoteistiche. Ebraismo, Cristianesimo, Islam</i> , Piemme, Casale Monferrato (AL) 1991
DeV	GIOVANNI PAOLO II, Enciclica <i>Dominum et vivificantem</i> , 18 maggio 1986
DH	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulla libertà religiosa <i>Dignitatis humanae</i> , 7 dicembre 1965
Dht	M. DHAVAMONY, <i>Teologia delle religioni. Riflessione sistematica per una comprensione cristiana delle religioni</i> , San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997
DI	CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, <i>Dominus Iesus. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa</i> , LEV 2000
DoV	GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica <i>Dominum et vivificantem</i> , 18 maggio 1986
DtB	M. DI TORA, <i>La teologia delle religioni. Bilanci e prospettive alla luce della «Dominus Iesus»</i> , in <i>Sap</i> , 58 (2005), pp. 1-51
DtC	M. DI TORA, <i>Il cristianesimo a confronto con le grandi religioni (induismo, buddismo e islâm) e le sette. Le ragioni della fede cristiana (cf. 1Pt 3,15)</i> , EDI, Napoli 2008
DtN	<i>La teologia delle religioni e i suoi principali nodi teologici. Considerazioni metodologiche e teoretiche</i> , in <i>HTh</i> , 27 (2009), pp. 3-40
DTF	R. LATORURELLE-R. FISICHELLA (edd.), <i>Dizionario di teologia fondamentale</i> , Cittadella, Assisi 1990
DTh	“Divus Thomas”
DuS	J. DUPUIS, <i>Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro</i> (Giornale di teologia 283), Queriniana, Brescia 2002
DuV	J. DUPUIS, <i>Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso</i> (Biblioteca di teologia contemporanea 95), Queriniana, Brescia 1997
DV	CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica <i>Dei Verbum</i> sulla Divina Rivelazione, 18 novembre 1965
DZ	P. HÜNERMANN, a cura di, <i>H. Denzinger. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , ed. bilingue, EDB, Bologna 1995
EAF	GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica <i>Ecclesia in Africa</i> , 14 settembre 1995
EAs	GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica <i>Ecclesia in Asia</i> , 6 novembre 1999

Abbreviazioni e sigle

EdRel	EDITORIALE, <i>Cristianesimo e religione. Il cristianesimo è una «religione»?», in CivCat, 146/3 (1995), pp. 351-363</i>
EdSpec	EDITORIALE, <i>Il cristianesimo e le religioni del mondo. La «specificità» del cristianesimo», in CivCat, 146/3 (1995), pp. 457-474</i>
EdVera	EDITORIALE, <i>Il cristianesimo e il problema della vera religione», in CivCat, 151/4 (2000), pp. 3-16</i>
EE	<i>Enchiridion delle Encicliche</i> , EDB 1994ss
EG	FRANCESCO, Esortazione apostolica <i>Evangelii gaudium</i> , 24 novembre 2013
EN	PAOLO VI, Esortazione apostolica <i>Evangelii nuntiandi</i> , 8 dicembre 1975
ES	PAOLO VI, Lettera enciclica <i>Ecclesiam suam</i> , 6 agosto 1964
EV	<i>Enchiridion Vaticanum. Documenti della Santa Sede</i> , EDB, Bologna 1976ss
FR	GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica <i>Fides et ratio</i> , 14 settembre 1998
GAd	G. GÄDE, « <i>Adorano con noi il Dio unico</i> » (<i>Lumen gentium</i> 16). <i>Per una comprensione cristiana della fede islamica</i> , Borla, Roma 2008
GDR	P. POUPARD, diretto da, <i>Grande Dizionario delle Religioni. Dalla preistoria ad oggi</i> , Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000
GE	CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione <i>Gravissimum educationis</i> sull'educazione cristiana, 28 ottobre 1965
GM	C. GEFFRÉ, <i>Il mistero del pluralismo religioso nell'unico progetto di Dio. Fondamento biblico e teologico</i> , in M. Crociata (ed.), <i>Teologia delle religioni. La questione del metodo</i> , Città Nuova – Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2006, pp. 215-237
GS	CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale <i>Gaudium et spes</i> sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965
Guerra	M. GUERRA, <i>Storia delle religioni</i> , La Scuola, Brescia 1999
HG	PIO XII, Lettera enciclica <i>Humani generis</i> , 22 agosto 1950
HTh	“Ho Theológos”
Kn	P.F. KNITTER, <i>Introduzione alle teologie delle religioni</i> (Giornale di teologia 315), Queriniana, Brescia 2005
Küng	H. KÜNG (et. al.), <i>Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddismo</i> , tr. it., Mondadori, Milano 1986
IGP	<i>Insegnamenti di Giovanni Paolo II</i> , voll. I-XXVIII, LEV, Città del Vaticano 1979-2006

Abbreviazioni e sigle

LF	FRANCESCO, Lettera enciclica <i>Lumen fidei</i> , 29 giugno 2013
LG	CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica <i>Lumen gentium</i> sulla Chiesa, 21 novembre 1964
MC	PIO XII, Lettera enciclica <i>Mystici Corporis</i> , 29 giugno 1943
MN	M. NARO (ed.), <i>La teologia delle religioni. Oltre l'istanza apologetica</i> , Città Nuova – Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2013
NAE	CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione <i>Nostra aetate</i> sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 28 ottobre 1965
NoE	CDF, <i>Nota Dottrinale su alcuni aspetti dell'Evangelizzazione</i> , LEV, Città del Vaticano 2007
NDR	H. WALDENFELS, a cura di, <i>Nuovo Dizionario delle Religioni</i> , San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993
NMI	GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica <i>Novo millennio ineunte</i> , 6 gennaio 2001
NT	Nuovo Testamento
OR	“L'Osservatore Romano”
OT	CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale <i>Optatam totius</i> , 28 ottobre 1965
PCB	Pontificia Commissione Biblica
PdV	GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale <i>Pastores dabo vobis</i> , 25 marzo 1992
RdT	Rassegna di Teologia
RM	GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica <i>Redemptoris missio</i> , 12 luglio 1990
RH	GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica <i>Redemptor Hominis</i> , 4 marzo 1979
Sap	“Sapienza”
SC	CONCILIO VATICANO II, Costituzione conciliare <i>Sacrosanctum concilium</i> sulla sacra liturgia
SQ	PIO IX, Allocuzione <i>Singolari quadam</i> , 9 dicembre 1854
SP	BENEDETTO XVI, Lettera enciclica <i>Spe salvi</i> , 30 novembre 2007
Speranza	GIOVANNI PAOLO II con VITTORIO MESSORI, <i>Varcare la soglia della speranza</i> , Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1994
S. Th.	S. TOMMASO D'AQUINO, <i>Summa theologiae</i> , voll. 1-34, ESD, Bologna 1984
Str	A. STRUMÌA, <i>Che cos'è una religione? La concezione di Tommaso d'Aquino di fronte alle domande moderne</i> , Cantagalli, Siena 2006

Abbreviazioni e sigle

Terrin	A.N. TERRIN, <i>Introduzione allo studio comparato delle religioni</i> , Morcelliana, Brescia 1998
TF	G. LORIZIO (ed.), <i>Teologia fondamentale</i> , vol. 1: <i>Epistemologia</i> ; vol. 2: <i>Fondamenti</i> ; vol. 3: <i>Contesti</i> ; vol. 4: <i>Testi antologici</i> , Città Nuova, Roma 2005
TMA	GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica <i>Tertio millennio adveniente</i> , 10 novembre 1994
UR	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'eumenismo <i>Unitatis redintegratio</i> , 21 novembre 1964
US	BONIFACIO VIII, Bolla <i>Una sanctam</i> , dal 18 novembre 1302
UUS	GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica <i>Ut unum sint</i> , 25 maggio 1995
VD	BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica post-sinodale <i>Verbum domini</i> , 30 settembre 2010
VS	GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica <i>Veritatis splendor</i> , LEV, Città del Vaticano 1993
Ucoii	<i>Il Corano</i> , a cura di H. Roberto Piccardo. Revisione e controllo dottrinale delle comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia, Grandi Tascabili Newton, Roma 2004

PREMESSA

Il pluralismo religioso delle nostre società occidentali ed europee, effetto del fenomeno della globalizzazione (cf. CTI 1), ma anche esito dell'affermarsi dello Stato liberale e laico moderno costituisce il contesto o lo spazio in cui si situa la teologia delle religioni.

L'evoluzione delle società europee ed occidentali degli ultimi trent'anni ha favorito i «processi di globalizzazione quali l'Unione Europea, l'abolizione delle frontiere, il mercato unico, la comunicazione istantanea, l'elezione della lingua inglese a veicolo della comunicazione mondiale, ecc.»¹. Questi fattori, in particolare la libera circolazione delle merci e delle idee – come l'apertura delle frontiere con il Trattato di Schengen (1985) –, l'incremento dei flussi migratori e l'inter-comunicazione globale², ristrutturano «lo spazio-tempo all'interno del quale individui e gruppi organizzano la loro esperienza»³ tanto da considerarlo ormai parte del “villaggio globale”, espressione proposta da Marshal McLuhan con la quale si intende uno «spazio unico condiviso da parte dell'intero genere umano»⁴.

Questi processi economico-sociali appena richiamati contribuiscono soprattutto a connotare le nostre società come agorà multiculturali e multireligiose che si confrontano in uno spazio laico che non fa preferenze per nessuna, ma che tutte considera con eguale dignità, rispetto

¹ C. DIODATI, *Globalizzazione e dinamiche di ridefinizione delle identità*, in A. MONTANARI – D. UNGARO (a cura di), *Globalizzazione, politica e identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005 p. 27. Sul fenomeno della globalizzazione rimando, in particolare, a V. CASAREO – M. MAGATTI (a cura di), *Le dimensioni della globalizzazione*, Milano 2000; C. QUARTA (a cura di), *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, Dedalo, Bari 2004; BENEDETTO XVI, CV (2005).

² Cf. A. PANICO, *La Chiesa e il tempo della globalizzazione. La riflessione della Dottrina Sociale Cristiana*, in «Fides et Ratio», 1(2008), pp. 145-164.

³ M. MAGATTI, *Dinamiche di spazializzazione e scenari politici*, in P. FANTOZZI (a cura di), *Potere politico e globalizzazione*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2004, p. 5.

⁴ Cit. in A. PANICO, *op. cit.*, p. 145.

e tolleranza. Nelle nostre società, in altre parole, per ragioni giuridiche e culturali, tutte le religioni si equivalgono per principio⁵.

Il pluralismo religioso si è sempre più imposto all'attenzione della comunità credente e della teologia «a seguito di un'evoluzione propria dell'epoca in cui viviamo»⁶, benché esso accompagni

«come un interrogativo e una sfida la storia stessa della rivelazione e della fede cristiana. La nuova coscienza del fenomeno, risvegliata tra l'altro dalla prossimità indotta dalla mobilità e dalla inter-comunicazione globali e dalla percezione più avvertita della alterità e dal senso della sua identità e del suo valore, non dà tregua alla intelligenza della fede e alla sua insonne ricerca di se stessa nelle mutevoli condizioni del tempo che è chiamato ad abitare»⁷.

Essa sollecita i credenti ad interrogarsi sul significato di questo fenomeno come «segno dei tempi». Con questa espressione non si intende – come precisa il documento redatto dalla Facoltà Teologica di Sicilia su commissione della Conferenza Episcopale Siciliana, *Per un discernimento cristiano sull'islam. Sussidio pastorale* – «un evento che diventa rilevante perché giunge alla ribalta della cronaca, attirando l'attenzione dei mezzi di comunicazione, ma perché coinvolge radicalmente la stessa identità del cristiano e il posto che occupa nel progetto provvi-

⁵ Come ha osservato l'islamologo S. Khalil, l'assunto da cui parte il multiculturalismo, ossia «che nella società sono presenti diversi orientamenti religiosi e culturali, e da qui deriverebbe la necessità di dare cittadinanza piena ad essi [...] è un sofisma, figlio di una posizione astratta e, al fondo, relativista. Non si può prescindere dalla realtà e dalla storia del Paese in cui si vive, tanto meno in una nazione come l'Italia». E prosegue lo studioso: «cosa costituisce un popolo? Una lingua comune, una tradizione culturale, artistica, giuridica, un certo modo di concepire la persona e la convivenza che si sono consolidati nei secoli». Quale modello di convivenza, dunque? «Un modello che parta da un recupero forte di ciò che forma quella che comunemente si definisce "identità italiana", un patrimonio da far conoscere e offrire agli immigrati come base per la convivenza, come collante di una società sempre più diversificata. Ma affermare un'identità non è qualcosa di statico, è un dinamismo. Non significa guardarsi allo specchio, piuttosto comporta la capacità di aprirsi all'incontro con altre identità che con l'arrivo degli immigrati hanno messo radici in questo Paese. Ci vuole una capacità relazionale, una disponibilità all'arricchimento reciproco. Potremmo dire che per l'Italia ci vuole un'"identità arricchita" dall'esperienza di altre culture» (G. PAOLUCCI, Intervista a Samir Khalil, *Islam: a piccoli passi verso la «laicità»*, in Av, 5.3.2009, p. 31).

⁶ M. CROCIATA, *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica*, in CM, p. 279.

⁷ GM, p. 279.

denziale di Dio»⁸. La diversità delle fedi e dei riti religiosi, pertanto, interpella la coscienza credente, chiamata ad interrogarsi sul significato delle religioni a partire dalla propria esperienza di fede. Oggi più che nel passato, infatti, proprio a motivo delle ragioni sociologiche segnalate sopra, i cristiani incontrano i seguaci di altre fedi praticamente in tutti gli ambiti della vita sociale, e con essi condividono il lavoro e i banchi di scuola, i tavoli del ristorante e le scale del condominio⁹. La loro presenza sollecita la comunità credente a porsi «nuove domande che non hanno mai dovuto affrontare prima, per lo meno, con questa intensità»¹⁰ sulla propria identità e su come valutare, incontrare e rapportarsi con gli altri.

Le domande che il pluralismo religioso solleva – richiamate, peraltro, anche dalla Commissione Teologica Internazionale nel documento *Il cristianesimo e le religioni*, del 1996, nn. 3, 7¹¹ – sono sostanzialmente di quattro ordini diversi. È fondamentale distinguere opportunamente, anzitutto, tra ambito sociale e civico, ed ambito religioso.

Il primo aspetto con cui può essere analizzato il fenomeno è quello sociale. Le problematiche poste dalla pluralità di confessioni religiose, infatti, non riguardano primariamente la teologia e non interpellano direttamente i credenti, se non come cittadini di uno Stato. Le risposte alle questioni sollevate dalla *presenza* degli immigrati – dalla regolamentazione dei flussi migratori all'accoglienza e all'integrazione degli immigrati¹²,

⁸ Cesi, p. 13.

⁹ Cf. Kn, p. 24.

¹⁰ *Ibidem*, p. 15.

¹¹ Dal momento che si tratta di tre oggetti differenti, è giocoforza concludere che vengano individuati tre rispettivi e adeguati metodi differenti. Non sempre, in sede di ripensamento sistematico della disciplina, si focalizzano le debite differenze fra i tre metodi.

¹² Cf. A. PANEBIANCO, *La fermezza e l'ipocrisia*, in CdS, 8.1.2010, pp. 1, 12; G. SARTORI, *La integrazione degli islamici*, in CdS, 20.12.2009; ID, «*Pensabenisti*» e *integrazione degli islamici*, in CdS, 5.1.2010, pp. 1, 12; M. SIMONE, *Gli immigrati in Italia sono un'emergenza?*, in CivCat, 161/1 (2010), pp. 497-503. La storica visita di papa Francesco a Lampedusa, l'8 luglio 2013, ha richiamato la drammaticità della situazione di coloro che abbandonano la propria terra in cerca di migliori condizioni di vita, e che nel loro viaggio hanno perso la vita, anche a motivo delle dure condizioni cui sono sottoposti dagli scafisti. La preghiera durante la Messa per la «globalizzazione dell'indifferenza» e per coloro che «con le loro decisioni a livello mondiale hanno creato situazioni che conducono a questi drammi» ha toccato il cuore di credenti e non (il testo integrale dell'omelia in OR, 8-9.7.2013, p. 8). Sul significato della visita, rimando, tra gli altri, G.M. VIAN, *Un viaggio che interroga le coscienze*, in OR, 8-9.7.2013, p. 1; F. LA CELCA, *Per una nuova*

con i suoi diversi modelli¹³, fino al riconoscimento del diritto di voto (e

storia, in OR, 10.7.2013, p. 1; E. BIANCHI, *I valori nascosti di un gesto*, in “La Stampa”, 9.7.2013, pp. 1, 31. Dalla visita sono nate anche polemiche politiche, innescate dalle dichiarazioni di F. Cicchitto, che ha distinto il messaggio religioso dalla responsabilità dello Stato: cf. ALAR., *Cicchitto critica il Papa. «Sono solo prediche»*, in CdS, 10.7.2013, p. 14; F. VIVIANO, *Immigrati, la destra contro il Papa: “Lui predica, governare è un'altra cosa”; l'allarme: possibili cinquemila sbarchi*, in “La Repubblica”, 10.7.2013, p. 14. Il dramma dell'immigrazione ha raggiunto un punto cruciale il 3 ottobre 2013, allorché un barcone con circa 500 persone proveniente dalla Libia, a causa di un incidente a bordo, si è capovolto, precipitando verso il fondale e causando 366 vittime. Da parte di tutte le forze politiche si è chiesto un maggiore intervento dell'UE, ma ne è scaturito anche un nuovo dibattito – che su questo tema è spesso inquinato da posizioni ideologiche, che non favoriscono una serena discussione nel merito – sulla legge Bossi-Fini, che regola l'immigrazione configurandola legalmente in dipendenza da un contratto di lavoro. Approvata dal Parlamento nel luglio 2002, la legge prevede che le persone senza permesso di soggiorno ma con un documento di identità (irregolari) vengano espulse per via amministrativa, cioè dal prefetto. Se le persone sono anche senza documenti di identità (clandestini) verranno portate nei Centri di Identificazione ed Espulsione (CIE) per 60 giorni per l'identificazione. Nel caso non venga identificato, al clandestino verrà ordinato di lasciare l'Italia entro 3 giorni. La legge non prevede sanzioni per chi soccorra gli stranieri in condizioni di bisogno. Nell'agosto 2009 è stato introdotto il reato di clandestinità, inteso come ingresso e soggiorno illegale nel territorio dello Stato. Le soluzioni alternative, in realtà, dal punto di vista operativo e politico sono diverse, come ha sottolineato il ministro dell'Interno A. Alfano durante la sua visita a Lampedusa e il giorno successivo in Parlamento (cf. M. IMARISIO, *L'abbraccio di Alfano al sindaco che ripete: «Siamo Italia anche noi»*, in CdS, 4.10.2013, p. 5; R. D'ANGELO, *Il governo chiama l'Europa: ora faccia di più*, in Av, 5.10.2013, p. 10) – ed altri esponenti politici, come la presidente della Camera L. Boldrini (cf. Intervista di F. SARZANINI, Boldrini: «Interventi nei Paesi d'origine. Poi centri di accoglienza della UE», in CdS, 8.10.2013, p. 19) – a cominciare da un coinvolgimento più effettivo dell'UE: la riformulazione del trattato di Dublino, che demanda al Paese di prima accoglienza l'esame della domanda di asilo, l'istituzione di corridoi umanitari, un maggiore sostegno economico all'Agenzia europea (Frontex) che dovrebbe gestire il pattugliamento delle frontiere marittime e terrestri degli Stati UE, (cf. F. BILOSLAVO, *Frontex, la polizia di confine pagata per fare il colabrodo*, in “il Giornale”, 5.10.2013, p. 12-13), l'istituzione di consolati *ad hoc* nei Paesi africani che raccolgano le richieste d'asilo politico, ecc. In ogni caso, come ha ricordato in quei giorni il presidente della Repubblica G. Napolitano, occorre ben distinguere tra migranti e profughi; dunque la tragedia di Lampedusa pone in primo piano anzitutto il nodo dell'asilo politico (cf. G.G. VECCHI, *Nuova legge sull'asilo. Dal Papa un aiuto in denaro ai superstiti*, in CdS, 8.10.2013, p. 18). Sollecitati dal governo italiano per constatare personalmente la situazione, il 9 ottobre hanno fatto visita a Lampedusa il presidente della Commissione europea J.M. Barroso e la commissaria europea per gli Affari interni C. Malmström.

¹³ I principali modelli di integrazione sono quello repubblicano francese e quello comunitarista britannico. Il primo tende a trasformare gli immigrati in cittadini su base laica. Il secondo favorisce comunità a sé stanti, dotate di leadership separate anche nell'elaborazione di codici morali e di cittadinanza, creando così dei corpi estranei, se non ostili, certo non comunicanti (G. LERNER, *Città multiethnica*, in “La Repubblica”

dopo quanto tempo: 10 o 5 anni?); dalla disciplina giuridica dell'esercizio della loro libertà di culto all'opportunità della costruzione di moschee in quei quartieri nei quali i cittadini manifestano il loro disagio, all'utilizzo del velo islamico (nelle sue diverse forme) negli spazi pubblici¹⁴ – e, in generale, dalle questioni *sociali* poste dal pluralismo – su come cioè organizzare «una società complessa in cui coesistono gruppi identitari di diversa provenienza, caratterizzati da visioni culturali e religiose spesso in contrasto tra loro»¹⁵ – a quelle *economiche* e *politiche* – dall'interdipendenza economica alla politica e al *government* globale¹⁶ – cadono tutte nella sfera dei beni temporali. In questo senso le piste di soluzione escludono il dogmatismo e sono in se stesse opinabili. Per questa ragione esse sono affidate alla competenza della società civile, la cui autonomia è stata riconosciuta dalla GS 36, 59 e dall'AG 12, come anche dalla CV, nn. 9, 62. Neanche il Vangelo può offrire soluzioni assolute perché non è un Codice civile come il Corano per la *shar'ā* islamica. E nella sfera pubblica, tra le forze politiche e nell'opinione pubblica, tutte le opinioni si confrontano e trovano la loro legittimazione solo in virtù della loro ragionevolezza e della loro capacità di promuovere il bene comune. Da questa dialettica democratica e dal confronto sulle idee prendono forma le leggi dello Stato¹⁷.

18.2.2010, p. 42; cf. L. CREMONESI, *Integrazione, l'Olanda ha fallito*, in CdS, 5.3.2008, p. 49; F. FUKUYAMA, *Europa a rischio*, in CdS, 17.7.2007, p. 39; P. BRUCKNER, *La trappola del Londonistan*, in "Il Sole 24 Ore", 15.6.2008, p. 33; G. SARTORI, *Pluralismo, non il caos delle culture*, in CdS, 7.1.2009, pp. 1, 12; *Musulmani d'Europa*, in CdS, 21.10.2010, pp. 1, 17). Ma con le recenti elezioni, vinte dal conservatore D. Cameron, si prospetta una introduzione delle quote sugli extracomunitari (cf. P. DE CAROLIS, *Londra, stretta sugli immigrati*, in CdS, 27.6.2010, p. 16). Anche negli USA comincia a scricchiolare il modello di accoglienza, a motivo della chiusura a riccio di talune comunità islamiche (cf. E. MOLINARI, *Islam che chiude. Le comunità in America e il «no» all'integrazione*, in Av, 31.7.2010, p. 3).

¹⁴ Cf. S. RODOTÀ, *Tutte col velo. Ma quello è un segno di sottomissione*, in CdS, 31.5.2009, pp. 1, 24.

¹⁵ E. BEIN RICCO, *La democrazia e la sfida del multiculturalismo*, in «Protestantesimo», 64 (2009), pp. 75-87. (qui 75).

¹⁶ Cf. A. PANICO, *op. cit.*, pp. 145-164.

¹⁷ «Nel quadro delle rispettive competenze e del rispetto reciproco» – ha dichiarato Benedetto XVI al nuovo Ambasciatore di Panamá presso la Santa Sede il 30 ottobre 2009 – «l'operato della Chiesa che, a motivo della sua missione non si confonde con quello dello Stato, né può identificarsi con alcun programma politico, si muove in ambito di natura religiosa e della tutela dei suoi diritti fondamentali. Tuttavia, questa distinzione non implica indifferenza o mutua ignoranza, poiché, sebbene a titolo diverso, Chiesa e

Ma la presenza dei seguaci di altre religioni nel tessuto sociale di un Paese solleva una serie di questioni religiose che, queste sì, chiamano in causa la comunità credente.

La prima questione è anzitutto la messa in discussione della propria identità cristiana nel supermercato delle religioni (apologetica) a motivo della pretesa universalistica delle religioni – ma anche delle sette e/o nuovi movimenti religiosi – di presentarsi come sistemi e vie di salvezza alternativi a Cristo¹⁸. Si tratta della questione apologetica. Un manuale di tdr non può abbracciare anche questa sezione così complessa. Per questa ragione, ad essa ho dedicato uno studio a parte nel mio *Il Cristianesimo e le religioni* (DtC).

In secondo luogo si pone la riflessione sulla vitalità (antropologica) del fenomeno religioso malgrado il contesto diffuso della secolarizzazione. Piuttosto che favorire il declino della fede e dell'identità religiosa (cf. CTI 2), tale contesto l'ha invece incrementato. È la questione antropologico-fondamentale.

In terzo luogo, sotto il profilo epistemologico, il pluralismo religioso, che ormai «tende a divenire l'orizzonte della teologia del XXI secolo, invitando a rivisitare molti capitoli della dogmatica cristiana»¹⁹, sollecita la tdr a costituirsi non soltanto come «un nuovo capitolo della teologia», ma, al pari della teologia fondamentale, di cui è una branca, a «considerarla come una dimensione di tutta la teologia. Così essa dovrebbe informare i principali capitoli della dogmatica, in particolare il nostro approccio al mistero di Dio, la nostra concezione della salvezza, la visione del mistero della Chiesa nel suo rapporto col Regno di Dio, il senso della missione, ecc.»²⁰. In questo senso la teologia, chiamata a

Stato convergono nel bene comune degli stessi cittadini, stando al servizio della loro vocazione personale e sociale (cf. *Gaudium et spes*, n. 76)» (*Impegno per la giustizia sociale e per il diritto alla vita*, in OR, 31.10.2009, p. 2). E nella *Caritas in veritate* di Benedetto XVI leggiamo: «La Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire e non pretende “minimamente d'intromettersi nella politica degli Stati”. Ha però una missione di verità da compiere, in ogni tempo ed evenienza, per una società a misura dell'uomo, della sua dignità, della sua vocazione» (n. 9).

¹⁸ Non c'è prodotto commerciale che non sia presentato con tabelle comparative che ne esaltino la convenienza, oppure con slogan del tipo: “nessuno è come...”, o “nessuno ti offre di più”, o ancora “il meglio, chiamateci per nome”. Anche le religioni e i nuovi movimenti, nel nostro frammentato contesto postmoderno, fanno altrettanto.

¹⁹ GM, pp. 215, 237.

²⁰ *Ibidem*, p. 237.

fare largo uso della comparazione, deve rivisitare i suoi concetti perché nel contesto pluralistico termini come Dio, mediazione, redenzione, grazia, ecc., acquistano nuovi significati, impressi da altre culture religiose, al fine di mostrare la specificità, la novità e la ragionevolezza dell'opzione di fede cristiana. Inoltre, sotto il profilo dogmatico, la teologia è chiamata a scorgere il ruolo delle religioni nel disegno salvifico di Dio in relazione col mistero salvifico di Cristo e della Chiesa²¹. È la questione dell'ermeneutica teologica. Anche questa sezione comparativista su ogni singola religione, la quale suppone «una ricerca religio-nistica nelle singole religioni» e «uno statuto epistemologico di ciascuna religione nella teologia»²², è troppo ampia per poter essere inclusa in un manuale.

Vi è, poi, una serie di questioni propriamente teologiche, che richiedono una risposta a partire dalla fede ecclesiale: l'unicità di Cristo ed il pluralismo religioso, con tutte le sue articolazioni; dalla singolarità di Cristo nel contesto del dialogo interreligioso alla sua singolarità ed il pluralismo; dalla questione dell'unica salvezza in Cristo e il ruolo delle religioni alla questione della rivelazione fino a quella del legame dei seguaci delle religioni con la Chiesa, sacramento universale di salvezza. Questi interrogativi, che rappresentano il bilancio teologico epistemologico sulla tdr, «l'interpretazione delle religioni alla luce della Parola di Dio e nella prospettiva del mistero salvifico di Cristo e della Chiesa»²³, sono l'oggetto privilegiato di questa disciplina, e dunque anche di questo manuale.

Infine, il pluralismo sollecita la costruzione di una grammatica dei presupposti umano-culturali (relazionale) con i quali stabilire una rete di rapporti (cf. CTI 1) che favoriscano il rispetto e la conoscenza reciproci (dialogica), ma anche le condizioni per rendere più fecondo l'annuncio del Vangelo. È la questione del dialogo interreligioso. Anch'esso con le sue varianti: dialogo ed evangelizzazione, dialogo e inculturazione, dialogo e pluralismo religioso. Ma, come osserva la CTI al n. 3, «perché tale dialogo sia fruttuoso, occorre che il cristianesimo, e in concreto la Chiesa cattolica, si impegni a precisare come valuta, dal punto di vista

²¹ Cf. *ibidem*, p. 237.

²² G. RIZZI, *Istanza salvifica e comprensione teologica delle religioni nella dichiarazione conciliare Nostra Aetate*, in HTh, 30 (2012), pp. 293-312 (qui p. 294).

²³ *Ibidem*, p. 294.

teologico, le religioni. Da questa valutazione dipenderà in grande misura il rapporto dei cristiani con le varie religioni e con i loro seguaci, e il conseguente dialogo che, in diverse forme, si stabilirà con esse». Ecco, propriamente, la “teologia *delle* religioni”.

Di tutti questi interrogativi di matrice religiosa si fa carico la tdr, chiamata a rispondervi in modo organico e sistematico. Si tratta di una disciplina ancora giovane nel panorama degli studi attuali. La dizione «teologia delle religioni» si è formalmente affacciata nel quadro delle materie che si occupano dell'intelligenza della fede²⁴ solo a partire dagli anni Settanta del secolo XX. Tra i primi studiosi ad interessarsi in modo sistematico di questa materia e a menzionarla esplicitamente nel titolo del suo saggio, pubblicato a Roma nel 1973, va menzionato V. Boublik. Ma «l'interesse per le religioni non è mai stato assente dalla teologia cristiana, anche se ha cominciato ad imporsi nell'epoca moderna sotto l'impulso di due fattori: la scoperta di nuovi mondi e l'apparire dell'indifferentismo religioso»²⁵. Sin dagli scritti del Nuovo Testamento, infatti, il cristianesimo si è rapportato anzitutto con l'ebraismo e, con l'interazione col mondo greco-romano, anche con le religioni pagane²⁶. Lungo la storia della teologia e del Magistero ecclesiale l'atteggiamento della chiesa nei confronti delle religioni si è sviluppato secondo due approcci distinti e complementari. Il primo, connesso alla questione veritativa, è di tipo apologetico, che nella manualistica è considerato (nella teologia fondamentale) nel trattato *De vera religione*, teso a dimostrare che la vera religione è il cristianesimo e pertanto tutte le altre sono da considerare false. Il secondo, di matrice soteriologica, affronta fino al XVI secolo il plurisecolare problema della salvezza degli infedeli con una lettura rigida dell'assioma patristico *extra ecclesiam nulla salus*, enunciato già da Origene e Cipriano e diffuso a partire dal III secolo, benché la storia della teologia e del Magistero conosca uno suo sviluppo nel pensiero della Chiesa dai Padri, ai medievali, sino ai moderni. Già col Concilio di Trento, infatti, che recupera il pensiero di Tommaso d'Aquino (cf. *infra*, p. 134), si comincia a prospettare il “battesimo di desiderio” con il quale «i pagani che

²⁴ Tra i primi saggi in cui compare questa dizione ricordiamo quello di V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Studium, Roma 1973.

²⁵ Can, p. 15.

²⁶ Cf. Kn, p. 136.

non potevano essere battezzati con l'acqua, potevano esserlo mediante il desiderio»²⁷. Ma agli inizi del Novecento comincia a farsi strada un nuovo approccio alle religioni. Se fino agli anni Trenta si era riflettuto sulla "salvezza degli infedeli", ora, grazie alla riflessione di O. Karrer, di Schlette, ma soprattutto di H. De Lubac, J. Daniélou (fautori della dottrina detta del "compimento")²⁸ e, più recentemente K. Rahner²⁹, si avvia una riflessione sulle religioni non cristiane in quanto tali e sul loro valore nel disegno salvifico di Dio³⁰. Il Vaticano II rappresenta uno spartiacque rispetto all'atteggiamento precedente perché è il primo nella storia conciliare a parlare positivamente delle altre religioni, sia pure con cautela. Il Concilio, che rappresenta l'evento epocale che apre un nuovo capitolo nella storia delle relazioni tra cristianesimo e religioni, è stato preparato dottrinalmente e culturalmente sia dal dibattito teologico innestato dai teologi appena menzionati, sia dall'esperienza e dalla testimonianza di alcuni pionieri del dialogo interreligioso, come L. Massignon e G.C. Anawati e L. Gardet (con i musulmani), J. Monchanin (con gli indù), T. Merton (con i buddhisti)³¹.

La costituzione formale della tdr avviene sotto la spinta dell'istanza pluralistica delle religioni – con il modello detto *teologia pluralista o mutualista delle religioni* – che facendo capo a J. Hick, cui si affiancheranno anche P. Knitter e R. Panikkar, acquirerà sempre più credito anche nel grande pubblico. Valorizzando maggiormente le religioni rispetto al cristianesimo, questo nuovo orientamento³², che si vanta

²⁷ *Ibidem*, p. 141.

²⁸ Secondo questa posizione Gesù Cristo dà compimento e realizza ogni attesa di salvezza presente nel cuore degli uomini e nelle loro religioni, le quali trovano la loro pienezza nel cristianesimo.

²⁹ Con sorpresa osserviamo che P.F. Knitter preferisce ignorare questi autori nella sua ricognizione storica, per passare direttamente a K. Rahner.

³⁰ Cf. DuS, p. 123; Can, pp. 15, 18, 20, 26-28.

³¹ Cf. M.L. FITZGERALD, *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007, pp. 232-243; M. BORRIMANS, *Esperienze di discernimento cristiano dell'islam: due ritratti*, in M. CROCIATA (ed.), *Per un discernimento cristiano sull'islam. Storia e teologia*, Città Nuova – Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2006, pp. 169-181.

³² Come ha osservato giustamente J. Dupuis, vanno opportunamente distinti paradigmi e modelli. I primi sono «contraddittori ed esclusivi», i secondi, a carattere più descrittivo, non si escludono a vicenda (cf. DuS, pp. 150-152; DuV, p. 242-243). I paradigmi – esclusivismo, inclusivismo e pluralismo – costituiscono quei principi di intelligibilità, e quelle chiavi di interpretazioni complessive della realtà (cf. DuV, p. 242) che rappresentano un'utile guida per orientarsi nelle diverse rappresentazioni del rapporto cristianesimo-religioni.

di costituire una vera svolta copernicana in ambito teologico³³, proponendosi di superare non soltanto la rigidità dell'esclusivismo patristico cristallizzato nell'*extra ecclesiam nulla salus*, che non assegna nessun valore alle religioni e nega ogni verità nelle religioni non cristiane – le cui credenze debbono essere semplicemente rigettate³⁴ –, ma anche la posizione inclusivista del Vaticano II³⁵ la quale – da qui la configurazione di un modello detto *teologia inclusivista delle religioni* – considerando «Gesù Cristo al centro del piano divino di salvezza» (RM 6; cf. GS 10), «ammette nelle religioni una verità parziale»³⁶, rispetto alla pienezza e alla definitività della rivelazione cristiana (cf. LG 16; DV 2-4; NAE 2). Per i pluralisti, invece, non sarebbe Gesù Cristo a costituire il centro della storia religiosa dell'umanità, ma una Realtà trascendente, inconoscibile in se stessa, ma comune e condivisa da tutte le tradizioni religiose soprattutto al livello mistico. Per rendere possibile il dialogo tra le religioni – che può avvenire solo con la parità dei partner³⁷ – occorre quindi approdare quindi ad una visione teocentrica della storia religiosa dell'umanità³⁸. Di conseguenza viene criticato il linguaggio del «solo ed unico», massicciamente presente nella tradizione cristiana. Se Gesù è il Figlio di Dio e l'unico Salvatore di tutta l'umanità, il Verbo di Dio che in lui è la parola definitiva di Dio per ogni uomo, non ci potrà essere un dialogo alla pari con gli altri credenti³⁹.

³³ Cf. Kn, pp. 226, 228-229.

³⁴ Questa valutazione negativa è sostenuta teologicamente dalla riflessione evangelica di K. Barth (cf. *ibidem*, pp. 47-75, 273).

³⁵ Tutti gli autori sono concordi nel giudicare l'inclusivismo come la posizione nella quale si riconosce indubbiamente «la posizione ufficiale del magistero della Chiesa come è stata spiegata nel Vaticano II» (G. GÄDE, *Interiorismo: un'alternativa per la teologia delle religioni all'esclusivismo, all'inclusivismo e al pluralismo*, in HTh, 20 [2002], p. 351).

³⁶ *Ibidem*, p. 351.

³⁷ La parità di cui si parla non è la pari dignità degli interlocutori, ma delle credenze che vengono illustrate e testimoniate reciprocamente (cf. DI, 22; DtN, pp. 9-11).

³⁸ Recentemente, P.F. KNITTER, che pure all'epoca del suo *No Other Name* chiamava la sua posizione teocentrica, ora ne riconosce i limiti e il bisogno di un dialogo con gli altri modelli (cf. Kn, pp. 7, 470-473).

³⁹ Questa tesi è stata sviluppata brillantemente da KNITTER nella sua *Introduzione e ripresa nel suo ultimo saggio dal titolo Senza Buddha non potrei essere cristiano*, Fazi Editore, Roma 2011, in particolare nel cap. V. Come in Kn, anche nell'ultima opera Knitter offre la ragione per la quale Gesù sarebbe unico solo per i cristiani – si tratterebbe solo di un linguaggio amoroso, come quello che intercorre tra i coniugi, che si riflette nel linguaggio neotestamentario (cf. p. 154) –, ma non per tutti gli altri uomini: altri potrebbero essere “incarnazioni” della Realtà Ultima, come Muhammad, Buddha, Krisna.

I rappresentanti di queste teologie pensano che per favorire il dialogo con le religioni si debba eliminare da parte dei cristiani ogni pretesa di superiorità e di assolutezza, e ritenere che tutte le religioni abbiano lo stesso valore rivelativo e salvifico⁴⁰. Costoro si battono, quindi, per riformulare – in realtà nel senso di svuotare – la fede in Gesù come salvatore e mediatore unico per tutti gli uomini⁴¹ (cf. CTI 93).

La tdr dei teologi pluralisti ha suscitato la reazione ferma del magistero postconciliare e quella critica della teologia cattolica, che in questi ultimi decenni ha posto sempre più a tema, nell'agenda teologica, la questione del pluralismo religioso. L'approfondimento della riflessione teologica ha permesso di focalizzare meglio le questioni che il rapporto Cristo-religioni solleva le seguenti questioni:

- spiegare il «significato della pluralità delle religioni [e il loro posto] nell'unico progetto di Dio che ci è stato rivelato in Gesù Cristo»⁴² e dunque, in ultima analisi, «perché esistono tante religioni, se Dio si è rivelato pienamente e definitivamente in Gesù Cristo. Ma anche inversamente, ossia perché Dio si è rivelato pienamente e definitivamente in Gesù Cristo, se esistono già tante religioni»⁴³. Corolla-

Ogni "incarnazione" costituisce un altro Verbo rispetto a Cristo, e perciò sarebbe che anch'essa "sola-e-unica". Essa è necessariamente legata ad un particolare contesto storico, sociale e culturale e perciò rivelerebbe una verità diversa, complementare o addirittura opposta rispetto a quella riscontrabile in altre incarnazioni (cf. Kn, pp. 305-306, 309-310, 313-314, 397-398; ID., *Senza Buddha...*, cit., pp. 161ss., 166).

⁴⁰ Nell'ultima opera di Knittter, in realtà, si evince che difficilmente un autore si possa dichiarare esplicitamente relativista (cf. *ibidem*, pp. 22, 282).

⁴¹ La visione teocentrica negli ultimi anni si è coniugata con una prospettiva soteriocratica. I teologi pluralisti, influenzati peraltro dai risultati delle ricerche della fenomenologia delle religioni sulla centralità del sacro che si manifesta nelle religioni, reputano che esse siano da pensare come un'unica esperienza religiosa di una realtà trascendente, che però si differenzia nei simboli, nei miti e nei riti a seconda dei contesti socio-culturali nei quali sono emerse. Dunque, le differenze tra le religioni sarebbero soltanto di matrice storico-culturale contingenti. Questo presupposto è la garanzia perché nessuna religione possa avanzare una pretesa veritativa assoluta. Le molte religioni dell'umanità costituiscono pertanto «modi differenti di sperimentare, di concepire e di vivere in relazione con una Realtà divina ultima che trascende tutte le nostre svariate versioni di essa» (cit. in Kn, p. 234) e che può essere colta nell'insieme di tutte le esperienze delle tradizioni religiose.

⁴² GM, p. 216.

⁴³ M. CROCIATA, *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica*, in CM, p. 282. Già una domanda di questa portata comporta, dal parte del teologo delle religioni, una certa competenza storica, fenomenologica e sociologica sulle principali religioni storiche dell'umanità. A questo riguardo, mi limito

rio di questo punto è la riflessione sull'unicità della salvezza e della mediazione di Cristo, nelle sue varianti principali: unicità di Cristo e pluralismo delle società moderne, unicità e dialogo interreligioso, unicità e annuncio evangelico, illustrando la distinzione tra l'essere nella salvezza ed essere nella verità (cf. DI 22; CTI);

- se e come possono essere pensate come vie di salvezza⁴⁴ (cf. CTI 8, 49d, 81), sulla base delle riflessioni di K. Rahner sul «cristianesimo anonimo»;
- la questione della verità religiosa, che la teologia pluralista ha completamente affossato⁴⁵ (cf. CTI 13-15, 101, 103);
- la loro relazione come mediazioni partecipate all'unica mediazione del mistero pasquale di Cristo⁴⁶ e, pertanto, con la Chiesa⁴⁷.

Negli ultimi anni alcune figure di punta della corrente inclusivista, come J. Dupuis e C. Geffré, hanno tentato di rileggere il fenomeno del pluralismo religioso entro l'imprescindibile quadro della fede biblica in Cristo unico e universale mediatore tra Dio e gli uomini, tenendo tuttavia conto anche di talune istanze positive della posizione pluralista, prima fra tutte il superamento della dottrina del compimento di H. De Lubac e J. Daniélou e, in ultima analisi, la pretesa di superiorità del cristianesimo nei confronti delle altre religioni, così da permettere un vero dialogo "alla pari". Questi autori riconoscono – con sfumature differenti, vista la chiara presa di posizione della *Dominus Iesus*⁴⁸ che

a rimandare a GUERRA e a S. PIANO (a cura di), *Le grandi religioni dell'Asia. Con un saggio di J. Dupuis*, Paoline, Milano 201. Un capitolo a parte lo merita l'islam, che recupera elementi della tradizione biblica e si presenta come la rivelazione ultima e definitiva per l'umanità. Per una visione generale dell'islam rimando a C.W. TROLL, *Distinguere per chiarire. Come orientarsi nel dialogo cristiano-islamico*, Queriniana, Brescia 2009; ID., *Domande islamiche, risposte cristiane*, Queriniana, Brescia 2010; M. BORRMANS, *Islam e cristianesimo. Le vie del dialogo*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993; ID., *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo. Testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000.

⁴⁴ Cf. G. COLZANI, *Per una teologia delle religioni. Note su questioni di metodo*, in CM, p. 248.

⁴⁵ Cf. Can, pp. 19, 35; G. COLZANI, *op. cit.*, p. 254; N. CAPIZZI, *Pluralismo inclusivo e verità per una "teologia dialogica" delle religioni*, in CM, pp. 274-278; A. COZZI, *Cristianesimo e religioni: spunti per una teologia delle religioni*, in D. D'ALESSIO (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo. Introduzione alla cristologia e alla teologia trinitaria*, Ancora, Milano 2008, p. 170.

⁴⁶ Cf. G. COLZANI, *op. cit.*, p. 248; M. CROCIATA, *La teologia delle religioni...*, *cit.*, pp. 296-297.

⁴⁷ Cf. G. COLZANI, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Iesus circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* (6 agosto 2000), in CivCat, 151/4 (2000), pp. 54-76.

esclude un pluralismo *de iure* (n. 4) – non solo il pluralismo religioso come dato di fatto empirico, ma come espressione della volontà di Dio, sia pure ancora misteriosa e imperscrutabile. Essi si sforzano quindi di conciliare l’inclusivismo con il pluralismo, per cui presentano la loro posizione come “nuovo inclusivismo” o semi-pluralismo⁴⁹. Gli esiti di queste rivisitazioni del messaggio cristiano in dialogo con le religioni sono stati la *Notificazione* (2001) a J. Dupuis da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede e la critica serrata rivolta anche alla linea C. Geffré⁵⁰, fatte salve, certo, sia a Dupuis sia a Geffré, le migliori intenzioni nel salvaguardare il cuore della fede cristiana in Cristo salvatore e rivelatore del Padre.

Il presente lavoro si propone di raccontare sinteticamente la storia delle tdr – per ripercorrere il cammino svolto dalla Chiesa che ha portato all’insegnamento conciliare in merito al rapporto con le religioni (*auditus fidei*) – e di raccordare e sviluppare in forma sistematica e argomentata le principali questioni della tdr dogmatica, tralasciando, per ovvi motivi di spazio sia la tdr apologetica – a cui ho dedicato uno studio a parte (cf. DtC) –, sia la tdr comparata e missiologico-evangelizzatrice. Sulla portata di queste distinzioni si veda il capitolo sullo statuto epistemologico della tdr (del capitolo primo).

Questo studio nasce da un’esperienza didattica presso la Facoltà Teologi-

⁴⁹ G. GÄDE, *Il “nuovo inclusivismo” e l’interiorismo. Riflessioni epistemologiche e metodologiche in teologia delle religioni*, in HTh, 24 (2006), pp. 241-256 (qui pp. 241-242). Va rilevato, con J. Dupuis, che questi paradigmi, distinti dai modelli che sono interni ai singoli indirizzi, sono tra loro inconciliabili (cf. DuV 277; 242-243; DuS 181, 150-152, 181). Al di là della terminologia, che può essere soggetta a riformulazioni, ciò che conta è quanto esprimono. A fronte dei tentativi sempre più frequenti di un loro superamento, i tre paradigmi del pluralismo, dell’inclusivismo e dell’esclusivismo, cui si sono recentemente aggiunti quelli del nuovo inclusivismo e dell’interiorismo (come vie mediane tra i primi tre principali), restano sempre validi perché completi; infatti nessuno ancora oggi è riuscito a proporre alternative davvero valide (cf. DtN, pp. 4-5, 36, nn. 3, 7 e 149). Infatti, rispetto alla sola questione della verità, le religioni possono essere o totalmente false (come per l’esclusivismo), o paritariamente vere (come per il pluralismo), o parzialmente vere (come per l’inclusivismo). L’interiorismo di G. Gäde, in realtà, che non ha la pretesa di presentarsi con un quarto modello di classificazione del rapporto cristianesimo-religioni giacché si propone di valorizzare pienamente la verità insuperabile delle religioni (cf. GAd 15,25, 32, 79-112; ID., *Il “nuovo inclusivismo” e l’interiorismo. Riflessioni epistemologiche e metodologiche in teologia delle religioni*, cit., pp. 241-256), può valere solo per l’ebraismo. Solo per l’ebraismo, infatti, la fede cristiana riconosce l’ispirazione delle Scritture, tanto da accoglierle nel proprio canone.

⁵⁰ Cf. G. GÄDE, *Il “nuovo inclusivismo”...*, cit., pp. 241-246; ID., *Il primo passo metodologico. Una breve replica al contributo di Claude Geffré*, in CM, pp. 239-245; G. COLZANI, *op. cit.*, p. 254.

ca di Sicilia ed è indirizzato soprattutto agli studenti come agile strumento di lavoro di ricerca e di approfondimento, ma anche a quei credenti che desiderano maturare la propria identità cristiana proprio mediante il confronto con le altre religioni e le domande, spesso spinose ed ardue, che queste sollecitano. Gli obiettivi di queste pagine sono i seguenti:

- presentare, nel suo sviluppo storico, l'atteggiamento della Chiesa nei confronti dei seguaci delle altre tradizioni religiose e delle loro istituzioni socio-culturali, evidenziando la "svolta" epocale operata dal Vaticano II;
- precisare la natura e gli scopi di questa disciplina;
- illustrare sistematicamente le principali questioni che cadono sotto il suo interesse;
- offrire una mappa organica che aiuti i "non addetti ai lavori" (quantità, per la prima volta, si interrogano sul rapporto cristianesimo-religioni) ad orientarsi «nel ginepraio di orientamenti e correnti via via formati nel corso del dibattito e della ricerca»⁵¹;
- fornire gli strumenti per aiutare il lettore di un pubblico più ampio rispetto alla cerchia degli specialisti a formarsi un'opinione critica che possa sottoporre al vaglio della ragione e della fede – le due ali per raggiungere la Verità, cf. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, Proem.⁵² – le diverse posizioni assunte dalle numerose correnti teologiche nel merito della loro valutazione teologica delle religioni mondiali.

In questo percorso siamo invitati a pensare teologicamente ai rapporti cristianesimo-religioni, a quali interrogativi questi suscitino nella comunità credente, e come vi si risponda dal punto di vista della fede. Si tratta di un oggetto che supera i confini di interesse delle tre sezioni

⁵¹ M. CROCIATA, *Introduzione*, in CT, p. 5.

⁵² BENEDETTO XVI, *Discorso all'Università di Regensburg* (12.9.2006), in "Il Regno-documenti", 9 (2006), pp. 340-344; ID., *Discorso al mondo accademico di Praga*, in OR 28-29.9.2009, p. 11 (titolo redazionale di Av del 29.11.09, p. 6: «Fede e ragione le due ali verso la verità»); ID., *Catechesi all'udienza generale del 28 ottobre 2009* («Tra fede e ragione una naturale amicizia», in OR, 29.10.2009, p. 1); ID., *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dalla Specola Vaticana in occasione dell'Anno internazionale dell'astronomia*, 30.10.2009 («La vera conoscenza è sapienza che libera», in OR, 31.10.2009, p. 8); G. SGUBBI, *Il Logos e l'Agape: la rilevanza della ragione in Benedetto XVI. A dieci anni dalla Fides et ratio*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione», 12 (2008), pp. 229-302.

menzionate, abituate a riflettere sui problemi *ad intra* della fede. Il tema del confronto con le religioni è un argomento di frontiera e, come tale, parte di quella disciplina teologica detta *teologia fondamentale* che nell'ordinamento degli studi delle Facoltà ecclesiastiche si occupa delle questioni con le quali la teologia entra in dialogo e in un confronto costruttivo con il mondo contemporaneo⁵³. È per questo che la teologia delle religioni è una branca della teologia fondamentale. Ma dal Vaticano II in poi questa si è sviluppata sempre più come disciplina autonoma che, a motivo soprattutto della complessità del suo oggetto e del suo metodo, via via si è staccata dalla sua matrice di origine, la fondamentale⁵⁴.

⁵³ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* (22.2.1976): «(la teologia fondamentale) verrà studiata come disciplina introduttiva alla dogmatica e anzi, come preparazione, riflessione e sviluppo dell'atto di fede, nel contesto delle esigenze della ragione e dei rapporti tra la fede, le culture, e le grandi religioni» (EV V, 1883 [n. 108]). «Essa va quindi concepita come una teologia di dialogo e di frontiera» (n. 109). «Tale impostazione della teologia fondamentale implica lo studio e l'esposizione del rapporto del cristianesimo con la storia, con il linguaggio, con le altre esperienze religiose, con le mistiche, le filosofie, le scienze, le condizioni umane. Ma il suo compito specifico resta quello di manifestare razionalmente, con un discorso valido per i credenti e per i non credenti, come il mistero del Cristo, presente nella Chiesa, non solo illumina ma attua e completa l'esistenza umana, superandola nel rapporto perfetto e salvifico con Dio» (n. 110). Nelle *Ordinationes* n. 51 della CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, che accompagnano la Costituzione apostolica *Sapientia christiana*, di Giovanni Paolo II, del 29.4.1979, con la quale vengono riorganizzati gli studi teologici, «[tra le discipline obbligatorie figura] la teologia fondamentale, con riferimento anche alle questioni circa l'ecumenismo, le religioni non-cristiane e l'ateismo» (EV VI, nn. 1330-1527). Infine, nella terza edizione de *La formazione dei presbiteri nella chiesa italiana*, del 15 novembre 2006, della CONFERENZA EPSOPALE ITALIANA, nel *Regolamento degli studi teologici (la Ratio studiorum)* al n. 6 si legge: «La riflessione teologico-fondamentale, perciò, in confronto continuo con il contesto culturale e religioso contemporaneo, evidenzia la ragionevolezza intrinseca della rivelazione, il suo essere dotata di senso e per questo motivo accessibile e comunicabile anche al di fuori dell'esperienza di fede». Seguono due punti esplicativi: i contenuti e la didattica. Tra i contenuti sono menzionati: «il cristianesimo in rapporto alle altre religioni» e «la credibilità della rivelazione cristiana in un contesto multiculturale e multi religioso». La didattica prevede, tra l'altro, «il confronto in chiave teologica tra cristianesimo e altre religioni». Al momento il testo è reperibile solo online al sito: http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cei/2007-01/12-26/Notiziario10_06.pdf.

⁵⁴ Tuttavia l'incertezza sulla sua configurazione epistemologica fa sì che essa venga inglobata ora nei manuali di teologia fondamentale (cf. G. CAVIGLIA, *Gesù Cristo, via verità e vita. Linee di Teologia Fondamentale*, LAS, Roma 2005, pp. 481-535; G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne Ed., Roma 2007, pp. 365-401; C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale* (L'abside),

Ritengo che una delle fide principali della tdr sia di inoltrarsi nelle problematiche e nei nodi che si nascondono nelle pieghe di questa disciplina, facendo ricorso alla teologia argomentativa e non soltanto limitandosi ad esporre (teologia narrativa) in forma lineare e distesa il dato della fede. Il mio articolo, DtN, è un piccolo contributo in tal senso. Queste pagine non intendono sostituirsi alle numerosissime pubblicazioni che soprattutto negli ultimi anni si occupano delle religioni in ambito teologico, ma, anzi, ad esse rimandano per gli ulteriori opportuni approfondimenti. Ogni capitolo, infatti, si chiude con una bibliografia ragionata ed essenziale. Tenuto conto di queste indicazioni, si delinea il piano didattico di questo saggio.

Come supporto, faremo ampio uso di diversi testi di un certo peso e rilevanza, le cui abbreviazioni e sigle sono contenute nella sezione ad esse dedicata.

San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, pp. 533-559), ora in quelli di cristologia (cf. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore* (Nuovo corso di teologia sistematica 3), Queriniana, Brescia 2008, pp. 954-1002.

PARTE PRIMA

- ▶ Che cos'è la teologia delle religioni?
- ▶ I fondamenti epistemologici: oggetto, scopo, metodo e contesto

1. LA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI: OGGETTO E METODO

La tdr è fortemente inserita nel contesto socio-culturale del nostro tempo (cf. CTI 1-2). Alla tdr si impone la questione del pluralismo religioso¹. La globalizzazione favorisce i contatti sempre più frequenti tra credenti di religioni diverse, ponendoli l'uno accanto all'altro. Si tratta di un fenomeno nuovo per le proporzioni con cui si manifesta. E la presenza dei credenti pone una serie di problemi che emergono in tutta la loro gravità. Da un lato, le religioni pongono in discussione l'identità di fede del cristiano e la singolarità del cristianesimo e la sua pretesa di verità². Tanto più che, secondo la mentalità e la filosofia corrente, il pluralismo viene percepito come un valore (cf. DI 4)³. Questo approccio alle religioni è tra i più urgenti, ma viene quasi completamente disatteso dagli studi teologici. Tutt'al più ci si limita a sottolineare che la questione veritativa è una questione capitale in tdr.

D'altra parte, gli scambi con i credenti delle altre religioni pongono l'urgenza del dialogo interreligioso, come fattore di scambio, di cono-

¹ M. CROCIATA, *La teologia...*, cit., p. 279.

² Cf. *ibidem*, pp. 281, 284, 285, 287, 290, 298; ID., *Per uno statuto della teologia delle religioni*, in CT, pp. 327-328, 329, 333-334, 338, 360, 362.

³ La riflessione sul pluralismo religioso è condizionata, oggi, da un approccio culturale di stampo relativista, secondo cui ogni affermazione identitaria viene percepita spesso come forma di radicalismo, se non di fondamentalismo, perché pare che esprima una pretesa di superiorità, e perciò di imperialismo religioso (cf. G. GÄDE, *Interiorismo...*, cit., 348; Kn, pp. 19, 26, 306, 374; ho trattato questo aspetto nel mio DtN). Da qui la pressione psicologica perché la propria identità sia messa da parte. Ma la propria pretesa di verità, coniugata al rispetto per le posizioni dell'altro, sia pur non condivisibili del tutto, è parte costitutiva della costruzione della propria identità. In effetti, anche nel nostro tempo così relativista, i contemporanei esprimono delle convinzioni o dei principi che reputano indiscutibili e perciò veri: dal ritenere che tutte le religioni si equivalgano al "no" alla guerra e al nucleare, al "sì" alla laicità dello Stato, alle coppie di fatto e ai diritti civili, alla difesa quasi sacrale della legge n. 194 sull'aborto, fino alla ricerca sulle cellule staminali e al testamento biologico.

scenza e di rispetto reciproco per la costruzione di una convivenza pacifica⁴.

Ma il pluralismo interroga anche la riflessione credente, chiamata a scorgere il significato della pluralità delle religioni nell'unico disegno salvifico realizzato in Cristo. La tdr, pertanto, si propone di analizzare e valutare il fenomeno del pluralismo religioso alla luce della fede in Gesù Cristo⁵ e a discernere nelle religioni, mediante uno studio comparato, ciò che è compatibile con la fede cristiana – e perciò si presta ad essere come veicolo per l'accoglienza di Cristo e del suo Vangelo, la *praeparatio evangelica* di cui parla la LG 16 – da ciò che non lo è⁶. Se Gesù Cristo è la Parola definitiva di Dio e colui che dona in pienezza la salvezza di Dio, come considerare le religioni? Come spiegare il loro significato, la loro presenza, anche dopo l'evento Cristo?

Come disciplina a se stante, la tdr si configura con un suo oggetto ed un suo metodo proprio⁷ che ne garantiscono lo statuto epistemologico di scienza teologica, distinguendola sia dalle altre discipline che si interessano del fenomeno religioso (storia, fenomenologia, antropologia, sociologia delle religioni, ecc.) sia dal momento pratico dell'incontro con l'altro che è il dialogo interreligioso. Focalizzare la natura teologica di questa disciplina consente non solo di distinguerla da altri approcci al fenomeno religioso, come quelli delle scienze religiose e del dialogo, ma anche di metterla al riparo da una serie di condizionamenti ed equivoci – che ho esaminato nel mio DtN – che attualmente essa patisce.

Quali sono questi condizionamenti ed equivoci? Li riassumiamo brevemente:

1. oggi la tendenza è quella di appiattare, o peggio di subordinare, la tdr alle esigenze del dialogo (cf. *infra* pp. 29-41, 57-59, 214ss.); il

⁴ Cf. ID., *La teologia...*, cit., p. 285. ID., *Per uno statuto...*, cit., pp. 325-370, 342, 366, 368.

⁵ Cf. ID., *La teologia...*, cit., pp. 283, 296-297; ID., *Per uno statuto...*, cit., pp. 328, 369.

⁶ Cf. ID., *La teologia...*, cit., pp. 282, 283, 297-298; ID., *Per uno statuto...*, cit., pp. 358, 365, 368, 369-370. Il "discernimento" delle religioni consiste esattamente «nell'esaminare ogni cosa e nel ritenere ciò che è buono» (1Ts 5,21).

⁷ Tre interventi di M. CROCIATA – *Per uno statuto...*, cit., pp. 325-370; ID., *Sullo statuto della teologia delle religioni*, in HTh, 21 (2003), pp. 115-120; ID., *La teologia...*, cit., 279-299 (si veda anche GAd, pp. 19-26) – e in particolare il convegno di studi sul Metodo, organizzato dalla Facoltà Teologica di Sicilia, i cui Atti sono stati pubblicati nel volume *Teologia delle religioni. La questione del metodo* – hanno senz'altro contribuito a chiarire i termini dello statuto epistemologico di questa disciplina.

- dialogo diventa «l'imperativo etico»⁸ impellente per la comunità credente; occorre perciò creare le condizioni che lo favoriscano nel migliore dei modi (favorite, peraltro, da un sistema culturale refrattario ad ogni concetto di verità assoluta e valida per tutti), quali il ridimensionamento del concetto di superiorità del messaggio cristiano, il postulare che gli interlocutori si pongano su un piano di parità e perciò di arricchimento reciproco, che si valutino positivamente le religioni come vie di verità e di salvezza e, ancor di più, che si considerino con un significato positivo per Dio (pluralismo di diritto);
2. con il rinnovato spirito di apertura verso le religioni, e una nuova sensibilità metodologica, detta della contestualizzazione, si vengono a creare nuovi modelli di teologia: la "teologia ermeneutica" e la "teologia dialogica". La prima stabilisce come punto di partenza la realtà fenomenologica delle religioni, con l'inevitabile condizionamento metodologico delle scienze delle religioni, che sono empiriche e avalutative; la seconda parte dalla prassi del dialogo interreligioso come luogo teologico, vale a dire stabilendo come piattaforma per la riflessione sul rapporto cristianesimo-religioni quanto di positivo emerge nel dialogo (che necessariamente dovrà insistere solo sui punti di contatto tra le religioni) o che includa tutte le religioni ed i loro elementi comuni;
 3. questi presupposti si scaricano tutti sulla cristologia, imponendo una sorta di revisionismo cristologico.

Occorre, dunque, fare chiarezza e puntualizzare qual è l'oggetto e quale il metodo della tdr.

1.1. L'OGGETTO MATERIALE: LA DIMENSIONE RELIGIOSA E LE RELIGIONI DEL MONDO

L'oggetto *materiale* di questa disciplina, ossia ciò di cui si occupa, è costituito dal *fenomeno religioso* e dalle sue multiformi *manifestazioni storiche* dell'umanità. Ciò significa che il versante è duplice. Per un verso, l'oggetto è la religione, come dimensione antropologica dell'uomo

⁸ Kn, p. 224.

che si apre all'incontro con l'Altro; per l'altro la tdr considera la pluralità delle forme religiose.

Per quanto riguarda la dimensione religiosa, M. Crociata osserva che «l'oggetto "religioni" è allo stesso tempo esterno e intero alla riflessione teologica. Esterno, quanto meno per la forma di fenomeno storico, sociale e culturale in cui esso si presenta oggi come sfida e perfino alternativa al cristianesimo; interno, perché si tratta di un fenomeno contiguo, se non addirittura operante sullo stesso terreno in cui germoglia e cresce il cristianesimo, il cui carattere religioso può essere difficilmente rimosso pur nella dialettica tra fede e religione che lo travaglia»⁹. Per questa ragione, il momento della riflessione di carattere apologetico, che indagli sulla pretesa di verità avanzata dalle religioni e sulle ragioni esibite per legittimarla, risulta imprescindibile in tdr. Questo approccio, come vedremo, darà luogo ad un metodo, che è quello apologetico-fondamentale, distinto da quello dogmatico.

Dal momento che l'oggetto è condiviso sia dalle scienze umane sia dalla filosofia delle religioni, si instaura un interesse comune con queste discipline, benché la tdr mantenga una sua connotazione precisa. Se fino al Positivismo era la teologia ad occuparsi *in toto* della religione, secondo l'impostazione tommasiana per cui la virtù di religione veniva studiata come parte della virtù della giustizia che rende a Dio il culto dovuto¹⁰, col frantumarsi dell'unità del sapere e la nascita delle scienze umane anche queste si sono occupate dello stesso oggetto, il fenomeno religioso, sotto il profilo soggettivo (psicologia, antropologia, ecc.), ciascuna dal suo peculiare punto di vista e in più allargando l'orizzonte di interesse anche alle religioni storiche dell'umanità. Ma «ciò che individua il campo delle scienze delle religioni» – scrivono G. Filoramo e C. Prandi – «è la loro base empirica; ciò che ne segna il confine è il loro metodo induttivo; ciò che lo contraddistingue sono i giudizi di fatto, fondati, nei limiti del possibile, sulla neutralità dell'osservatore»¹¹. Certamente il teologo delle religioni ha a che fare con il mondo fenomenologico delle religioni (e/o con quegli aspetti unicamente positivi

⁹ M. CROCIATA, *La teologia delle religioni...*, cit., p. 281.

¹⁰ Cf. S. Th., II-II, qq. 81-100. Per un approfondimento della teologia tomista rimando in particolare al saggio di Str, soprattutto alle pp. 103-200.

¹¹ G. FILORAMO – C. PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1997³, p. 25. Dunque prescindono dalla fede. Il loro punto di vista è neutrale.

delle religioni decantati dai loro credenti), e necessariamente dovrà attingere agli studi delle scienze che di esso si occupano (storia, fenomenologia, antropologia, psicologia, ecc.) per una conoscenza più profonda del fenomeno religioso.

Ma le scienze della religioni, che operano secondo un metodo empirico e avalutativo, non si esprimono «su quale religione sia da considerare la migliore»¹²; anzi, esse si accostano al pluralismo religioso come valore. Invece, la tdr dovrà occuparsi proprio del significato da dare alle religioni – alle loro credenze, ai loro riti, alla loro disciplina etica e alla loro organizzazione sociale – a partire dalla fede in Gesù Cristo, «in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose» (NAE 2). La tdr è perciò proprio chiamata a prendere posizione sulla verità e sulla falsità dei loro contenuti (dottrinali, rituali ed etici), analizzati mediante il metodo comparativo¹³. «La teologia delle religioni offre un'interpretazione delle religioni alla luce della parola di Dio, con l'aiuto dell'esperienza di fede e nella prospettiva della storia della salvezza, che trova in Cristo l'alfa e l'omega»¹⁴.

La differenza principale rispetto alle scienze empirico-descrittive è che la tdr è normativa¹⁵. A.N. Terrin ci offre dunque una definizione di tdr: «è uno studio delle religioni tutto interno alla teologia. Si tratta infatti di portare un giudizio di valore sulle religioni a partire dalla propria

¹² E. EMBER – M.E. EMBER, *Antropologia culturale*, Il Mulino-Prentice Hall International, Bologna 1998, p. 321.

¹³ Cf. M. CROCIATA, *La teologia...*, cit., pp. 297-298. «Per teologia delle religioni si intende uno studio sistematico delle religioni non cristiane che mira a rapportare i loro contenuti essenziali alla verità rivelata del cristianesimo» (H.W. Bürkle, *Religioni [teologia delle]*, in J-Y. LACOSTE (sotto la direzione di), *Dizionario critico di teologia*, Borla – Città Nuova, Roma 2005, 1122). Questo compito comparativo, come vedremo, è indicato da M. Crociata come la seconda fase dell'articolazione di una tdr.

¹⁴ Dht, pp. 10-11. Il rischio, oggi, osserva A. Cozzi, è quello di «escludere la domanda sulla verità dell'esperienza religiosa. Una religione può essere significativa, utile, arricchente per chi la professa, ma non "vera o falsa"» (A. COZZI, *op. cit.*, p. 170). Tanto più se, come ha rilevato la NoE, che si è occupata proprio del valore antropologico dell'accoglienza della verità, «oggi vengono formulati, con sempre maggiore frequenza, degli interrogativi sulla legittimità di proporre agli altri – affinché possano aderirvi a loro volta – ciò si ritiene vero per se stesso. Tale proposta è vista spesso come un attentato alla libertà altrui» (n. 4), o come fonte di violenza. Torneremo su questi aspetti.

¹⁵ Cf. Dht, p. 7; M. FUSS, «Riconoscere, conservare, promuovere». *Il rapporto tra teologia e scienze delle religioni a 40 anni dalla Nostra aetate*, in CM, p. 106.

fede cristiana, formata sulla conoscenza della Bibbia e sulla tradizione della Chiesa»¹⁶. Dunque si tratta di una disciplina normativa, come la filosofia della religione. Ma a differenza di questa, che è «l'insieme delle riflessioni del filosofo in quanto filosofo sul dato religioso», per riflettere sul «senso e sul significato della religioni», dunque senza nessun coinvolgimento personale nel vissuto religioso, la teologia invece è una scienza che riflette sullo stesso fenomeno ma a partire dalla fede del Dio rivelato in Cristo¹⁷. «A differenza dalla filosofia e dalla scienza delle religioni – osserva G. Gäde – la base epistemologica della teologia e delle sue argomentazioni non può essere altra che la stessa fede cristiana»¹⁸. Non un punto di partenza neutrale, o condiviso con le religioni, a mo' di “teologia dialogica” o “interreligiosa” o “teologia universale delle religioni” che non sia cristiana, «ma applicabile a tutte, intesa come una riflessione sistematica che includa tutte le religioni, sottolineandone soltanto gli elementi comuni», oppure una sorta di super-religione (*super partes*) che superi le divergenze tra le religioni (cf. CTI 96, 97). Una tale teologia universale delle religioni – sostiene giustamente M. Dhavamony – sarebbe piuttosto una filosofia della religione¹⁹. Infatti, «la teologia cristiana delle religioni è sempre una riflessione sistematica sulla propria fede in tutta la sua specificità e unicità, non semplicemente nei suoi elementi comuni con altre fedi»²⁰. E a partire dalla fede cristiana, la teologia cerca di comprendere il significato delle religioni. Si tratta, pertanto, di una valutazione tutta *ad intra* la comunità credente, «che muove dal presupposto e nell'orizzonte di una fede condivisa»²¹ da una comunità credente, al servizio della quale che essa si pone. Questo è un punto cruciale della configurazione epistemologica di questa disciplina. Il significato cristiano delle religioni ha la sola esigenza di mantenersi aderente al dato della Rivelazione e trasmesso dalla Chiesa. Si tratta, pur sempre, di una «interpretazione delle religioni alla luce della Parola di Dio e nella prospettiva del mistero salvifi-

¹⁶ TERRIN, p. 26.

¹⁷ A. ALESSI, *Filosofia della religione* (Biblioteca di scienze religiose 93), LAS, Roma 1991, pp. 22-42.

¹⁸ GAd, p. 38.

¹⁹ Dht, pp. 8-10.

²⁰ *Ibidem*, p. 9.

²¹ M. CROCIATA, *La teologia delle religioni...*, cit., p. 282.

co di Cristo e della Chiesa»²². Dunque, l'interpretazione cristiana delle religioni, in quanto sapere confessionale, non può essere sottoposta al giudizio delle religioni. Come è legittimo formulare una valutazione sul significato delle religioni alla luce della fede cristiana, parimenti è legittimo che le (grandi) religioni storiche dell'umanità con le quali siamo chiamati a dialogare, come l'ebraismo, l'islam, il buddhismo²³ e l'induismo, abbiano sviluppato una propria visione del cristianesimo a partire dai loro testi sacri e dalle loro rispettive tradizioni. E come sarebbe irragionevole pensare che i seguaci delle altre religioni condizionino la loro valutazione del cristianesimo in base a ciò che i cristiani possano accettare o rifiutare, così è giusto riconoscere che vi sia una teologia cristiana delle religioni che non sia subordinata al giudizio delle religioni, o che sia formulata per compiacere i loro credenti, ma che risponda solo all'esigenza di aderire ai propri principi di fede. Tanto più, e questo è un altro principio importante, che lo scopo del dialogo non è compiacere l'altro rinunciando alla propria identità. Certamente, ci si incontra con l'intento positivo e costruttivo di ascoltare con interesse e rispetto l'altro – condizione di ogni dialogo è che questo atteggiamento sia reciproco e non unilaterale –, rimarcando quei punti in comune che contribuiscano a crescere nella stima reciproca. Inoltre, nella misura in cui si stabilisce un rispetto più profondo di confidenza si potranno anche discutere quei punti di divergenza – la confidenza si rende necessaria, pena la possibilità che l'altro percepisca le divergenze come una critica alla sua persona o alla sua religione – così che le parti possano meglio chiarire le loro posizioni e superare i pregiudizi reciproci. In ogni caso, non si incontra l'altro rinunciando alla propria identità. Ritourneremo sull'argomento.

Per il momento registriamo il fatto che, oltre che sulla natura della tdr, anche sul dialogo incombono equivoci e inesattezze, che già la CTI aveva registrato. Si ritiene, infatti, che per favorire l'incontro con le altre religioni bisognerebbe accantonare il proprio patrimonio di fede (CTI

²² G. RIZZI, *op. cit.*, p. 294.

²³ Queste valutazioni delle religioni sul cristianesimo esistono già. Per quanto riguarda le prime tre religioni citate, ci limitiamo a rimandare al testo di C. MOLARI (a cura di), *Iniziazione alla pratica teologica*, vol. I, *Introduzione*, Queriniana, Brescia 1986, rispettivamente alle pp. 435-460, 461-486, 487-503. Per quanto riguarda la teologia indù del cristianesimo, si veda M. DHAVAMONY, *L'induismo*, Cittadella, Assisi 1991, pp. 243-258.

6, 96, 97) e perciò la propria pretesa veritativa, la quale è (o potrebbe essere) causa di frizione con l'interlocutore (CTI 16, 18, 93-94, 101, 102-104²⁴); di conseguenza occorrerebbe partire dal patrimonio comune delle religioni conosciuto mediante la prassi del dialogo, dando vita, come abbiamo visto in precedenza, ad una "teologia interreligiosa" (CTI 97, 101), come esito di una "teologia dialogica" ed ermeneutica. A queste condizioni, si comprendono bene i timori di A. Amato, secondo il quale ancora oggi la tdr non godrebbe di un chiaro statuto epistemologico²⁵, malgrado le ricerche decennali del Dipartimento di Teologia delle Religioni della Facoltà Teologica di Sicilia. Ma è lo stesso teologo pluralista P.F. Knitter ad ammettere che ogni religione ha i suoi elementi irrinunciabili, e sedersi al tavolo del dialogo lasciando fuori dalla porta qualsiasi pretesa di verità esclusiva o definitiva è una richiesta che (questa sì) offende molte persone religiose, perché essa è parte di quelle «convinzioni o impegni che definiscono l'identità della persona religiosa. Metterli in discussione è mettere in discussione chi essa è e vuole essere. Se vogliamo essere onesti su noi stessi – conclude – la maggior parte di noi non è in grado di arrivare a tanto»²⁶. E aggiunge J. Dupuis: «ognuna (delle tre religioni monoteistiche) ha la sua base di fede assoluta che non è disposta a rinunciare» «poiché tale fondamento ne garantisce l'identità»²⁷. In realtà, va chiarito che il momento teologico è epistemologicamente distinto dalla fase del dialogo, che è

²⁴ Ho discusso questa premessa teoretica in DtN, pp. 6-22.

²⁵ Si veda la prolusione tenuta dall'Autore per l'inaugurazione dell'anno accademico 2004-2005 della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, il 18.11.2004, e pubblicata su «Rdt» 46 (2005), pp. 165-183 col titolo *Dialogo interreligioso e dialogo ecumenico. Puntualizzazioni alla luce della Dominus Iesus*. Più di recente, in occasione della prolusione per l'anno accademico 2007-2008 dell'Istituto Teologico di Assisi, l'Autore, allora Arcivescovo segretario della CDF, affermava, citando la CTI 4, che la tdr «non presenta ancora uno statuto epistemologico bene definito» (A. AMATO, *La Dominus Iesus e le religioni*, in OR, 24.11.2007, pp. 4-5, qui p. 4). Quest'ultima relazione dell'allora Arcivescovo segretario della CDF è stata pubblicata anche in «Pro Dialogo», 126 (2007), pp. 230-250, e viene ritenuta da G. Rizzi come «la riflessione teologica sistematica e consuntiva in materia» (G. RIZZI, *op. cit.*, pp. 303, 308-309).

I timori sono giustificati nella misura in cui si possono perdere di vista il patrimonio religioso della propria identità (cf. CTI 6, 96, 97), al fine di stabilire come punto di partenza del lavoro teologico il patrimonio comune delle religioni (cf. CTI 97, 101), come esito del metodo "dialogico" in teologia o della "teologia interreligiosa" (cf. DuS, pp. 34-35, 180; DuV, p. 514; GM, p. 237).

²⁶ Kn, p. 210; cf. 194, 319-320, 329, 589-459.

²⁷ DuV, pp. 395, 403.

invece il «momento “pratico” del confronto religioni-cristianesimo»²⁸. Il dialogo viene portato avanti con propri principi epistemologici che la “teologia dell’incontro” svilupperà. Tali principi, o premesse antropologiche, sono rappresentati sostanzialmente da quelle virtù umane che consentono di aprirsi e di incontrare l’altro. In ogni caso, il dialogo interreligioso non è da intendere come compromesso o negoziato teologico; né il dialogo si rafforza col tentativo di compiacere l’altro rinunciando alla propria identità e alla propria verità, come se fosse motivo di frizione. Quando due persone dialogano, si deve dare per scontato che abbiano delle identità differenti; non si tratta di accantonarle, ma di accettarle e rispettarle.

Per il momento, a completamento delle riflessioni sull’oggetto della teologia, va svolta un’ultima considerazione epistemologica. Come osserva acutamente M. Naro, le religioni storiche «non possono sostituire il Dio di Gesù Cristo né come oggetto materiale né come oggetto formale». L’oggetto materiale della teologia cristiana, infatti, «è Dio, o più precisamente la sua inoggettivabile soggettività»²⁹. Da questo punto di vista le religioni, come sistemi e istituzioni socio-culturali, costituiscono un oggetto estraneo alla teologia. Ma, come abbiamo osservato, non si può negare che l’oggetto “religioni” è ciò di cui si occupa la tdr (oggetto materiale), e non altre discipline del sapere teologico. Come rapportare l’oggetto proprio, Dio, con le religioni, le quali costituiscono di fatto il suo ambito di interesse? Come dunque mettere in relazione due realtà disomogenee, quali la teologia e le religioni, che rappresentano le due “grandezze” con cui ha a che fare la tdr?³⁰ «I diversi approcci alla teologia delle religioni – puntualizza a la CTI n. 27 – e al valore salvifico di queste dipendono in grande misura da quello che si pensa della volontà salvifica universale di Dio Padre [...], dell’unica mediazione di Cristo, dell’universalità dell’azione dello Spirito Santo e delle sue relazioni con Gesù, della funzione della Chiesa come sacramento universale di salvezza». E viceversa, dal significato universale di Gesù Cristo dipende la «funzione che queste possono avere nel disegno di

²⁸ I. MORALI, «De rationibus re-instituendi tractatum de Gratia». *La teologia della Grazia tra storia e prospettiva*, in Sap, 54 (2001), p. 39; cf. M. CROCIATA, *La teologia delle religioni...*, cit., p. 285; DtN, pp. 6-25.

²⁹ M. NARO, *Il metodo teologico e la teologia delle religioni*, in CM, p. 19. Cristo e le religioni sono le due grandezze con cui deve lavorare la tdr (cf. DtN, p. 25 e CTI 19).

³⁰ Cf. CTI, 19; DtN, p. 25.

Dio di ricapitolare in Cristo tutte le cose (Ef 1,10)» (CTI 80). In quanto vera teologia, scrive ancora M. Naro, essa si determina, anche a livello terminologico, come riflessione su Dio, meglio come discorso sul Dio rivelato in Cristo. E la teologia è lo studio del dirsi (con la rivelazione), e del darsi (con l'autocomunicazione) di Dio in Cristo. Le religioni devono quindi:

«essere coinvolte nell'indagine teologica in un altro senso e ad altro titolo: [...] esse singolarmente e nel loro insieme sono il contesto in cui la teologia cristiana si trova a svolgersi; oppure devono essere incluse nell'oggetto stesso, inserite cioè nel mistero di Dio rivelatosi in Cristo, poste esse stesse nel contesto della storia della salvezza e perciò nella prospettiva di una loro pur inevidente ma reale relazione con Cristo»³¹.

Ma la configurazione di tale relazione è tutta da verificare e non può essere data come un apriori teologico. Non è un caso che nella storia della teologia cristiana, fino agli inizi del Novecento, veniva negato ogni rapporto.

1.2. L'OGGETTO FORMALE DELLA TDR

1.2.1. *L'oggetto formale quod*

Nel paragrafo precedente, teso a districare l'oggetto materiale di questa disciplina dalla sovrapposizione degli altri approcci scientifici e dialogici, in realtà sono stati richiamati *in nuce* quegli ulteriori aspetti che ora sviluppiamo. Se, infatti, le religioni devono essere pensate nel loro rapporto col mistero di Dio, chiamiamo in causa l'oggetto formale *quod*. Si tratta dell'angolatura specifica della teologia con la quale l'oggetto materiale (il fatto religioso e le singole religioni) è considerato e valutato. È l'oggetto formale *quod* che distingue le scienze. In teologia, tale oggetto non può che essere il punto di vista di Dio stesso; è il versante del suo sguardo, verso cui tutto è orientato e in cui tutto è spiegato. «Nella scienza sacra [la teologia]» – scrive Tommaso d'Aquino – «si tratta tutto in rapporto a Dio: o perché sono cose che esse stesse sono Dio [essenza, attributi, persone], o perché essi si ricollegano a Dio

³¹ M. NARO, *op.cit.*, pp. 16-17, 20.

come loro principio e loro termine (le creature, gli atti umani, le leggi, la grazia, le virtù, i sacramenti)]³². Pertanto il punto di partenza ed il punto finale è sempre Dio nel mistero della sua vita intima e nel suo disegno di salvezza realizzato in Cristo.

Ma dal momento che, nella prospettiva di Dio, l'evento Gesù Cristo è il centro, l'apice, il culmine e la chiave interpretativa dell'intero processo storico-salvifico e, come tale, ha un significato salvifico universale (cf. DI, 10-13), è chiaro che l'oggetto formale *quod* è rappresentato dal significato da attribuire alle religioni nell'ambito di quest'unica dimensione cristocentrica del disegno salvifico di Dio per l'umanità compiuto nell'evento pasquale. Si tratta, detto diversamente, di indagare sul modo in cui la grazia pasquale, l'unica disponibile dentro e fuori il cristianesimo, raggiunge i seguaci delle altre religioni e come queste ne sono in qualche modo plasmate (cf. GS 22). È questa la domanda cruciale oggi in tdr, quella che agita e divide i diversi orientamenti e i diversi modelli teologici³³.

Tuttavia, non si sottolineerà mai abbastanza il fatto che:

«al di fuori di una lettura secondo l'oggetto formale *quod*, ossia *ex parte Dei*, le religioni resteranno, nella loro realtà oggettiva e fenomenologica, in forte competizione rispetto al cristianesimo. Nella loro realtà oggettiva e fenomenica esse si pongono come "mondi onnicomprensivi, con prete-

³² S. Th., I, q. 1, a. 6.

³³ È in questo senso che, secondo M. Naro, la teologia delle religioni non è un'ennesima teologia del genitivo (cf. ID., *op. cit.*, pp. 19, 22), come se si riferisse ad un nuovo oggetto di indagine su cui riflettere teologicamente; uno dei tanti, come la "teologia della creazione", "della famiglia", "del lavoro", "dello sport", ecc. Si tratta piuttosto di collocare religioni nel contesto della storia della salvezza per «vagliare la possibilità di riconoscere nel volto di (o del) Dio che traspare in esse [...] i tratti agapici del Dio di Gesù Cristo» (*ibidem*, p. 18) e perciò valutare la loro pur invidente ma reale relazione con Cristo (cf. *ibidem*, p. 20). A giudizio di J. Dupuis, invece, che recepisce le intuizioni di C. Geffré, il genitivo va pensato come paradigma di un nuovo modo di fare teologia (DuS, pp. 19, 34). Infatti, l'ascolto delle tradizioni religiose permette una conoscenza e una reinterpretazione più adeguata dell'evento di Gesù Cristo, come è affermato anche dalla RM 52 al riguardo dell'inculturazione. Il pluralismo religioso, pertanto, invita ad una rivisitazione dei principali capitoli della teologia dogmatica come dell'etica cristiana. Ecco il motivo per cui la teologia delle religioni «non è soltanto un nuovo capitolo della teologia, (ma) bisogna considerarla come una nuova dimensione di tutta la teologia. Così essa dovrebbe informare i principali capitoli delle dogmatica, in particolare il nostro approccio al mistero di Dio, la nostra visione del mistero della chiesa nel suo rapporto col Regno di Dio, il senso della missione, ecc.» (GM, p. 237). Su dibattito relativo al genitivo, cf. DuS, 34-55; M. GRONCHI, *op. cit.*, p. 955; GM, pp. 215-216, 237.

se religiosamente totalizzanti e irriducibilmente alternative a Cristo". Le religioni, come sistemi autoreferenziali, non orientano a Cristo né direttamente né indirettamente, ma tendono soltanto ad incrementare il numero dei loro membri in forza del fascino esercitato dai loro fondatori e dal loro patrimonio spirituale e dottrinale»³⁴.

Ciò che è spesso causa di confusione teoretica in tdr (oltre alla sovrapposizione o al condizionamento del dialogo rispetto alla riflessione teologica), è proprio la necessità di tenere insieme due verità apparentemente contraddittorie: da un lato, quella della preparazione evangelica di LG 16, AG 3, RM 29e DI 12 e 21 (giacché Dio può servirsi delle religioni per comunicare agli uomini la grazia di Cristo), dall'altra la constatazione che le religioni non orientano affatto a lui. Anzi, sono costituzionalmente portate ad allontanare i propri seguaci da Cristo e dalla compagine ecclesiale per attirarli a sé. Come vedremo meglio in fase sistematica, solo in una prospettiva *ex parte Dei* è possibile recuperarle nel disegno salvifico di Dio che è teso verso il compimento che è Cristo, assegnando loro quel ruolo provvisorio di *preaeparatio evangelica* (fin quando cioè gli uomini non conoscono il Vangelo)³⁵.

1.2.2. L'oggetto formale quo

Chiarito l'oggetto formale *quod* della tdr, non resta che esplicitare il formale *quo*. Si tratta dei mezzi e degli strumenti (oggettivo e soggettivo) di cui disponiamo per cogliere l'ineffabile pensiero di Dio.

La teologia cristiana delle religioni, come branca del sapere teologico, ha per oggetto materiale Dio, o più precisamente la sua «insoggettivabile soggettualità» o, semplicemente, il suo *mistero*³⁶. Ora, tale mistero è studiato «alla luce di ciò che Dio fa conoscere di se stesso rivelandosi»³⁷. Da qui l'oggetto formale *quo* della teologia che è la rivelazione, e non la piattaforma comune della fede delle religioni, come abbiamo visto. Nella rivelazione è Dio a parlare di sé. Quanto Dio co-

³⁴ DtN, p. 26.

³⁵ Cf. DtN, pp. 25-29.

³⁶ Cf. A. OLMI, *La struttura del mistero di Dio*, in «Sacra Doctrina. Monografia», 53/4 (2008), pp. 313-346.

³⁷ M. NARO, *op. cit.*, p. 19.

munica del suo mistero (*fides quae creditur*) è accolto (*fides qua creditur*) con la fede, che è principio della teologia. Per questa ragione lo strumento (oggettivo) o la chiave col la quale il teologo credente ha modo di accedere a Dio è consegnata da Dio stesso nella Scrittura e nella Tradizione viva della Chiesa, che è la rivelazione. Per meglio dire, in forza delle precisazioni svolte in precedenza, è *solo* la rivelazione (cf. CTI 6, 96, 97)³⁸. Anche se la teologia è senz'altro debitrice nei confronti delle scienze umane per «attingere adeguatamente la conoscenza del dato religioso presente nella storia e nell'esperienza umana»³⁹, il lavoro teologico, che è di altra natura, non può limitarsi ad una conoscenza – certo oggettiva e approfondita – del mondo delle religioni e delle loro esperienze spirituali, ma che resta tuttavia puramente descrittiva⁴⁰. Per lo stesso motivo, appare problematico inglobare tra i luoghi teologici della teologia il dialogo e l'esperienza spirituale riscontrabili nelle religioni, al punto da parlare nei termini, accennati in precedenza, di una “teologia dialogica”. Questa strada costituisce un *vulnus* alla scientificità della tdr giacché «si corre il rischio di far propria un'immagine falsata delle religioni [...] dal momento che nel dialogo interreligioso i seguaci delle religioni non potranno che decantare solo quanto di buo-

³⁸ «L'unica base per valutare la pluralità religiosa e le altre religioni, e per riconoscere eventualmente ad esse verità, potrà essere costituita unicamente dalla verità della propria religione riconosciuta e accolta dalla fede che allo stesso tempo sa giustificarsi davanti alla ragion critica» (GAd, 38; cf. Kn, 25, 34ss.; 426ss.). Ammettere altre fonti, o quanto meno dare loro lo stesso peso che diamo alla rivelazione, significa aprire il fianco ad una visione pluralista. È lo stesso P.F. Knitter a confermare questa asserzione, quando scrive che tra il «linguaggio neotestamentario su Gesù come il solo-e-unico» e quello che parla «di altri modi e salvatori [...] c'è un evidente conflitto». Ma, prosegue lo studioso, «se ammettiamo che vi siano due fonti di una teologia cristiana delle religioni – la Bibbia e il dialogo con i credenti delle altre religioni – allora possiamo, o dobbiamo, domandarci se sia possibile intendere questo linguaggio del “solo-e-unico” diversamente da come i cristiani hanno fatto in passato. Esiste infatti fra l'altro uno spiacevole conflitto fra il linguaggio biblico del “solo-e-unico” e ciò di cui molti cristiani fanno esperienza nel dialogo. I cristiani incontrano buddhisti, ebrei, induisti, musulmani e nativi americani, i quali non soltanto *dicono* di avere trovato nelle loro religioni pace e felicità e un senso di unità col Divino, ma dimostrano inoltre nella maniera in cui vivono la loro vita che le cose stanno proprio così. Si tratta di persone felici, in pace, impegnate ad amarsi vicendevolmente e a migliorare il nostro mondo. Esse sicuramente appaiono “salvate”» (Kn, 128).

³⁹ M. CROCIATA, *Per uno statuto...*, cit., p. 359.

⁴⁰ Cf. DtN, pp. 22-25.

no e di appetibile è presente nelle loro tradizioni»⁴¹. Col rischio che scompaiano le differenze tra le diverse religioni, livellate nei valori comuni (generici) elogiati nel dialogo interreligioso.

Colui che è chiamato a svolgere il lavoro di interpretazione del messaggio rivelato è quel soggetto umano che è il teologo credente, il quale è a sua volta inserito in una comunità di fede. Il teologo opera secondo lo strumento proprio di cui dispone: la ragione. La teologia, in ultima analisi, altro non è che la ragione applicata al dato rivelato, come possiamo ricavare anche dalla celebre definizione di Anselmo *fides quae-rens intellectum* (*Proslogion*, 1); o quella di Agostino, *l'intellectus fidei* (*Sermones*, 43,7,9): «ho desiderato vedere con la mia intelligenza ciò che ho creduto» (*De Trin*, XV, 28, 51; FR 92). La teologia nasce dal desiderio di comprendere meglio ciò che si crede, e perciò amare l'oggetto creduto, al di là, certo, della sua formulazione teologica. Nasce, dunque, da un'esperienza di fede. Sotto questo profilo si aprirebbero una serie di interessanti questioni sul ruolo della ragione nella ricerca teologica, meglio, su quale ragione il teologo dispone. Non tutte le ragioni filosofiche, infatti, secondo la FR (45ss, 81, 86ss.), sono adatte per disporsi al servizio della fede. Se consideriamo che, come sottolinea la FR (66, 77), ogni lavoro teologico, sia pure in forma implicita, suppone necessariamente un apparato filosofico che lo sorregge (66, 77), ci rendiamo conto che la maggior parte dei problemi della tdr dipendano dalla precomprensioni filosofiche dei suoi autori⁴². Con *l'intellectus fidei*, è la ragione, illuminata dalla fede, e guardando a Tommaso d'Aquino come «maestro di pensiero e retto modello del retto modo di fare teologia» (FR 43, 61, 78; 57; 106; OT 16; GE 10) – soprattutto nella sua lezione

⁴¹ DtN, p. 24.

⁴² In un articolo di qualche anno fa – cf. M. DI TORA, *La teologia delle religioni. Bilanci e prospettive alla luce della «Dominus Iesus»*, in Sap, 58 (2005), pp. 1-51, qui 19 n. 69 –, avevo rintracciato le principali matrici filosofiche che condizionano le principali correnti di tdr contemporanee, in particolare il modello pluralista, sulla scorta del saggio di M. SERRETTI (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001. Le premesse filosofico-gnoseologiche più ricorrenti sono: un certo agnosticismo kantiano, che reputa impossibile conoscere Dio in se stesso, ma soltanto le sue molteplici manifestazioni nelle religioni, tesi già incontrate nell'illuminismo, in J.E. Lessing, e nella teologia liberale di E. Troeltsch (p. 21); il razionalismo (pp. 38-39); l'empirismo-positivistico (pp. 39); il pensiero cartesiano (p. 38), di F. Schleiermacher (pp. 40-41), di L.A. Feuerbach (p. 44), di J.E. Lessing (p. 42), di M. Muller (p. 164 n. 23) e di M. Echart (p. 106 n. 90).

sull'armonia tra la ragione e la fede (cf. GE 10⁴³) e sull'importanza della metafisica (e perciò della filosofia dell'essere) per la teologia⁴⁴ – ad essere chiamata ad illustrare i misteri della salvezza, a comprenderne il significato mediante le sue principali categorie *metafisiche* (cf. FR 92, 66, 55-57, 82-84, 95, 105), quali “rivelazione”, “Parola di Dio”, “mediazione”, “partecipazione” alla “verità” e alla “salvezza”, “relazione all'unica mediazione di Cristo”, ecc.

Ed è la *ragione*, come principio ermeneutico, che svolge la funzione di *argomentare* in modo scientifico (ossia sillogistico), al fine di giustificare e fondare le sue tesi teologiche e a discutere quelle contrarie⁴⁵.

Non a caso la stessa OT, nei nn. 15 e 16, parla due volte del lavoro di confutazione che compete alla ragione. E la conclusione del n. 16, che ci interessa più da vicino perché prende in esame le religioni dell'umanità, insegna: «[i seminaristi] vengano anche introdotti alla conoscenza delle altre religioni più diffuse nelle singole regioni, affinché meglio riconoscano ciò che, per disposizione di Dio, vi è in esse di buono e di vero, imparino a confutarne gli errori, e siano in grado di comunicare la piena luce della verità a coloro che non la possiedono».

Infine, spetta ancora alla ragione *organizzare* organicamente il suo materiale secondo una suddivisione di compiti che M. Crociata ha ben delineato⁴⁶:

1. indagare sui «fondamenti teologici che permettono di pensare le religioni nella storia della salvezza, la categoria di religione e le implicazioni di una legittimazione della fede cristiana nel confronto con la pluralità delle tradizioni religiose»⁴⁷;
2. esaminare puntualmente i «contenuti di fede e di esperienza delle varie religioni per un confronto e un discernimento alla luce della dottrina cristiana della fede»⁴⁸;

⁴³ Il rapporto ragione e fede, filosofia e teologia, rimanda alla dibattuta questione (apparentemente superata) del rapporto tra la natura e grazia (cf. *infra*, nn. 46 e 266). Come noteremo in seguito, la teologia della grazia è, in realtà, il presupposto epistemologico che soggiace ad ogni teologia delle religioni e ad ogni loro valutazione.

⁴⁴ Cf. FR 44, 47, 66, 55-56, 75, 77, 83-84, 95, 97, 105.

⁴⁵ Sulla scientificità della teologia mi limito a rimandare a DtN, n. 131 p. 32.

⁴⁶ M. CROCIATA, *Per uno statuto...*, cit., pp. 367-368; cf. ID., *La teologia delle religioni tra specializzazioni...*, cit., pp. 295-299.

⁴⁷ M. CROCIATA, *Per uno statuto...*, cit., p. 368; cf. ID., *La teologia delle religioni tra specializzazioni...*, cit., p. 296.

⁴⁸ M. CROCIATA, *Per uno statuto...*, cit., p. 368.

3. «riflettere sulla missione cristiana nel mondo e sul dialogo», inteso come comunicazione e testimonianza da rendere alla Verità pienamente rivelata in Cristo; è la *missio ad gentes* o evangelizzazione⁴⁹.

1.3. IL METODO DELLA TDR

Strettamente legato al tema dell'oggetto figura quello del metodo. Abbiamo visto che la tdr, come ogni altra disciplina teologica, si costituisce a partire dal metodo dell'*auditus fidei* e dell'*intellectus fidei* (cf. FR 64ss.). Con il primo, essa prende in considerazione il dato rivelato nella Scrittura e nella Tradizione ecclesiale «al riguardo dell'attesa di salvezza di tutti quegli uomini che non ripongono esplicitamente la loro fede in Cristo Gesù, e di rispondere, grazie a queste indicazioni, alle attese e alle rivendicazioni di tutti coloro che, secondo varie sensibilità religiose, ancora oggi anelano all'incontro con Dio senza però aver incontrato (o senza avere voluto incontrare) Cristo Gesù»⁵⁰. Il contenuto dell'*auditus fidei* si racchiude nell'«annuncio che Gesù è il Salvatore, il solo Salvatore, e che senza di lui gli esseri umani non sono in grado di sottrarsi al vicolo cieco della loro situazione di peccato»⁵¹. La salvezza che Gesù comunica mediante il suo Spirito è la comunione piena con lui e col Padre. La proclamazione del messaggio testamentario di «Gesù quale "solo-e-unico" Figlio di Dio, Verbo di Dio e Salvatore attraversa tutti i libri del Nuovo Testamento come una potente corrente elettrica»⁵². La teologia delle religioni muove (cf. CTI 27-79), quindi, da due assiomi fondanti di natura cristologica (cf. CTI 27-49) e pneumatologica (CTI 50-61), dai quali si diramano altri due di natura ecclesiologica (CTI 62-79): 1) Dio vuole la salvezza di tutti (1Tm 2,4); 2) nella sua «provvidenza ha disposto che essa si realizzasse mediante l'uomo Gesù Cristo» (S. Leone Magno; cf. Rm 3,25). Cristo, che è presente pienamente con il suo Spirito 3) nel suo unico corpo che è la Chiesa, «inseparabilmente unita al suo Signore» (DI 16), 4) l'ha resa sacramento universale di salvezza e necessaria alla salvezza di tutti gli uomini (Cf. LG 1, 48). Per mezzo dell'*intellectus fidei*, come abbiamo visto, il teologo, con la

⁴⁹ Ivi; cf. ID., *La teologia delle religioni tra specializzazioni...*, cit., pp. 298-299.

⁵⁰ M. NARO, *op. cit.*, p. 15.

⁵¹ Kn, p. 64.

⁵² *Ibidem*, p. 124; cf. DuV, p. 387.

chiarificazione metafisica delle categorie religiose, è chiamato a comprendere quale sia la relazione veritativa e salvifica delle religioni con Cristo e con il suo mistero pasquale. Si tratta, in realtà, di un'operazione ancora acerba.

Lo statuto epistemologico di questa disciplina è garantito non solo dall'oggetto, o dai due criteri dell'*auditus fidei* e dell'*intellectus fidei*, bensì anche dalla domande che essa si pone. È in base alle domande poste che si costituirà un metodo apologetico-fondamentale e un altro dogmatico⁵³.

1.3.1. La teologia apologetico-fondamentale delle religioni

Sulla scorta degli studi epistemologici sul metodo delle scienze e in teologia, in forza del quale ad ogni oggetto corrisponde un metodo adeguato e proporzionato⁵⁴, per chiarire di cosa si occupa la tdr dobbiamo tenere conto che le domande che le vengono poste sono sostanzialmente riconducibili a due blocchi. In questo senso avremo pertanto almeno due oggetti e perciò due metodi distinti e complementari e quindi due teologie delle religioni: una apologetico-fondamentale e una dogmatica. Del resto, se per «metodo si ritiene il procedere sistematico per arrivare ad un obiettivo [...], il mezzo per arrivare ad un fine [esso] quindi deve essere idoneo a tale scopo»⁵⁵, è ovvio che occorre previamente sapere qual è il fine da raggiungere. Ecco pertanto che da domande differenti seguono metodi proporzionati e differenziati.

Se l'interrogativo che la teologia si pone è rispondere alla sfida lanciata dalle religioni, le quali, come sistemi onnicomprensivi e totalizzanti avanzano una loro pretesa di verità, e perciò di salvezza⁵⁶, alternative

⁵³ Cf. M. DI TORA, *La struttura epistemologica del comportamento etico: aspetto fenomenologico e rilettura teologica*, in G. BELLIA-M. CROCIATA (edd.), *La sapienza sulla bocca, la legge nel cuore. Antropologia, etica e religioni "rivelate"*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, pp. 103-125 (qui pp. 103-105); DtN, pp. 25-27.

⁵⁴ Cf. G. COLZANI, *op. cit.*, p. 255; M. CROCIATA, *La teologia delle religioni...*, *cit.*, 280-282; C. CALTAGIRONE, *La questione del metodo in teologia delle religioni. Annotazioni e spunti riflessivi*, in CM, pp. 259-266.

⁵⁵ G. GÄDE, *Considerazioni circa il metodo della teologia delle religioni*, in HTh, 23 (2005), pp. 423-439 (qui 423); M. CROCIATA, *La teologia delle religioni...*, *cit.*, p. 280.

⁵⁶ Cf. M. CROCIATA, *Per uno statuto...*, *cit.*, pp. 332-333; DtC, pp. 130-136. O, se si preferisce, le religioni si propongono come vie alternative di salvezza perché ognuna di esse elabora

al cristianesimo⁵⁷, si delinea un teologia (cristiana) delle religioni di indole apologetico-fondamentale, la quale si preoccupa di tematizzare la questione della verità e della specificità della rivelazione cristiana. Una teologia che è ben consapevole che le religioni non sono tutte uguali⁵⁸, si pone la domanda se sia davvero Cristo, e non piuttosto altre figure religiose a rivelarci la via giusta per la salvezza⁵⁹. Il suo oggetto formale *quod*, in continuità con il trattato *De vera religione*⁶⁰, che va opportunamente recuperato, è precisamente: il cristianesimo come vera religione che valuta e vaglia, con rigore scientifico e metodo razionale, le altre pretese veritative⁶¹. La tdr, che partecipa delle istanze della teologia fondamentale, ha la grave responsabilità di appurare con assoluto rigore scientifico in che misura le altre religioni sono in grado di legittimare questa loro pretesa⁶² e «in che modo danno la risposta [...] sull'oggettiva risposta definitiva di senso che l'uomo [...], da sempre e in qualsiasi parte della terra, attende di ricevere»⁶³. È questo

un quadro dottrinale di verità sullo stato della condizione dell'uomo e sui mezzi per giungere al superamento dei suoi limiti antropologici. Sull'argomento si veda il recente saggio su *vera religio, vera religio*, in MN.

⁵⁷ Cf. M. CROCIATA, *La teologia...*, cit., pp. 281, 284-285.

⁵⁸ Cf. R. FISICHELLA, *IV. La credibilità della rivelazione cristiana*, in TF, vol. 2, pp. 449-450.

⁵⁹ Ho approfondito questo aspetto nel mio volume *Il cristianesimo a confronto con le grandi religioni (induismo, buddismo e islâm) e le sette. Le ragioni della fede cristiana (cf. 1Pt 3,15)*, EDI, Napoli 2008. Anche G. Gäde ritiene imprescindibile la questione apologetica (cf. GAAd, pp. 48, 58-59, 64-68; ID., *La problematica del concetto di rivelazione come criterio epistemologico della teologia fondamentale delle religioni*, in RdT, 48 [2007], 97-114 [qui 97-102]). In questo ambito, una menzione speciale merita l'originalità della persona e del messaggio di Gesù rispetto agli altri "fondatori" di religione, a cominciare dalla novità assoluta del suo sacrificio a favore di coloro che credono in lui e di tutta l'umanità (cf. DtC, pp. 113-124, 145, 88-100, 219-226).

⁶⁰ Cf. M. CROCIATA, *La teologia delle religioni...*, cit., p. 296; ID., *Per uno statuto...*, cit., p. 362.

⁶¹ Cf. M. DI TORA, *La credibilità della rivelazione: Tommaso d'Aquino e l'attuale teologia fondamentale*, in HTh, 24 (2006), pp. 257-283 (qui p. 281, n. 80).

⁶² Anche un filosofo dei nostri giorni giunge alla medesima considerazione al termine della sua ricerca razionale logico-matematica su Dio: «se Dio è, e non può non essere, allora sarà necessario che l'umanità, fraternamente unita, lo accolga e lo adori tendendo l'orecchio umilmente per sapere se forse Egli non abbia già parlato o che non parli ancora e ci indichi la Via, la Verità e la Vita. È questo il luogo e il momento per iniziare la ricerca e sapere come o in chi Dio si è manifestato al mondo: Budda, Socrate, Gesù, Maometto... è ormai tempo che si metta in moto la ragione scientifica con rigorosa onestà e gli scienziati dicano all'umanità tutta intera non quale è la morte ma come si possa finalmente acceder alla Vita» (A. STAGNITTA, *Dio più che un personaggio o una biografia. Il romanzo dell'Essere e del Dio degli dèi*, Armando, Roma 1998, p. 179).

⁶³ R. FISICHELLA, *IV. La credibilità...*, cit., pp. 452-453.449. La teologia delle religioni, che

il significato ultimo dell'approccio apologetico al fenomeno religioso, teso alla legittimazione cristiana di essere la "vera religione"⁶⁴ e dunque al «carattere insuperabile e definitivo del cristianesimo»⁶⁵, alla giustificazione del cristianesimo come la religione più alta⁶⁶. In questa prospettiva la fede in Gesù Cristo salvatore del mondo è il *terminus ad quem*⁶⁷.

«Di fronte alla molteplicità delle proposte religiose», scrive H. Waldenfels, «si pone la questione di quale possa essere la giusta via» per la salvezza⁶⁸. È una questione vitale che non può essere glissata. Per questa ragione sono molti gli studiosi che, a fronte di un approccio alle religioni che pone in primo piano la questione soteriologica, convengono sul fatto che «il problema della verità, e della specificità del messaggio cristiano, è quello che ora si presenta come urgente alla riflessione teologica»⁶⁹: da G. Canobbio a G. Gäde, da M. Bordoni ad H. Waldenfels, da R. Fisichella a M. Serretti, da E. Castellucci al saggio di MN. E

ha conosciuto in questi ultimi anni una vera esplosione di pubblicazioni, è attualmente impegnata prevalentemente sul fronte della valutazione delle religioni nell'ambito del disegno salvifico di Dio. Le autorevoli sollecitazioni di R. Fisichella mi hanno confortato nel riproporre la questione del *De vera religione* soprattutto in riferimento al confronto cristianesimo-islam: cf. M. DI TORA, *Musulmani e cristiani di fronte al Crocifisso: tra scandalo e adesione di fede. Note di teologia delle religioni*, in P. CODA-M. CROCIATA (edd.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, 2002, 281-298 (qui 295-298); ID., *La teologia delle religioni. Bilanci e prospettive alla luce della «Dominus Iesus»*, in Sap, 58 (2005), 3-51 (qui 8-14); ID., *Teologia delle religioni e islamologia*, in CM, pp. 203-211 (qui 204-206, 208-209). Le riflessioni teoretiche su questo argomento hanno poi condotto alla pubblicazione del saggio DtC.

⁶⁴ Nel citato e importante contributo di R. FISICHELLA *IV. La credibilità della rivelazione cristiana*, il tema della "vera" religione è affrontato nelle pp. 442-453. La questione la troviamo anche nella DI (16.20-23.24 e, *passim*, 2.4.5-9.12.14-15) e, velatamente, anche nella FR ai nn. 5.33.38.67 con la sottolineatura che la Rivelazione di Cristo è «l'ultimo appello che viene rivolto all'umanità». Sul mondo delle religioni, si vedano anche i nn. 1.23.30.33 e nn. 28.36.72.

⁶⁵ J. ILUNGA MUYA, *II. La teologia delle religioni. Uno sguardo d'insieme*, in G. LORIZIO (ed.), *Teologia Fondamentale*, 3. Contesti, Città Nuova, Roma 2005, p. 108; cf. M. DI TORA, *La credibilità della rivelazione: Tommaso d'Aquino e l'attuale teologia fondamentale*, cit., pp. 257-283 (qui pp. 279-282).

⁶⁶ Cf. R. FISICHELLA, *IV. La credibilità...*, cit., pp. 442, 449.

⁶⁷ Cf. DtN, pp. 25-34; M. DI TORA, *La struttura antropologica del comportamento etico: aspetto fenomenologico e rilettura teologica*, in G. BELLIA-M. CROCIATA (edd.), *La sapienza sulla bocca, la legge nel cuore. Antropologia, etica e religioni "rivelate"*, cit., pp. 103-125 (qui pp. 103-105).

⁶⁸ Cit. in N. CAPIZZI, *op. cit.*, p. 275.

⁶⁹ Can, pp. 55, 19; cf. N. CAPIZZI, *op. cit.*, p. 274; CTI 13.

ciò anche in ragione delle immediate ricadute di ordine pastorale, dal momento che questo tema può rappresentare uno strumento privilegiato con cui presentare, nella vita della Chiesa, le motivazioni per cui si crede. Sotto questo profilo, infatti, assistiamo ad un reale vuoto nell'ambito dell'azione pastorale e gli effetti sono sotto gli occhi di tutti: si moltiplicano le conversioni ai testimoni di Geova, al buddismo, ai nuovi movimenti religiosi, ecc.

1.3.2. La teologia dogmatica delle religioni

Se nella tdr apologetico-fondamentale l'unicità del mistero di Cristo – in ordine alla rivelazione e alla salvezza – è il punto di arrivo (*terminus ad quem*) di una riflessione sull'originalità della figura del Rabbi di Galilea rispetto agli altri fondatori di religione, nella teologia dogmatica è il punto di partenza (*terminus a quo*).

La verità centrale del Nuovo Testamento di Cristo rivelatore definitivo del Padre e solo mediatore dell'umanità funge da principio (nel senso di «ciò da cui si parte»⁷⁰) della riflessione teologica. In tal senso si configura la teologia dogmatica delle religioni. A partire dall'evento dell'Incarnazione e della Pasqua, secondo una prospettiva cristologico-trinitaria, si cerca di cogliere il ruolo, la funzione, la collocazione positiva delle religioni nel disegno divino di salvezza, così come esso si è venuto compiendo fino alla pienezza dell'evento cristologico⁷¹ o, come si esprime C. Geffré, se «il pluralismo religioso, di fatto, non ci rinvii ad un pluralismo di principio o di diritto, che corrisponderebbe ad un misterioso volere di Dio»⁷². In questo caso, osserva G. Colzani, la teologia «si interroga sulla attribuzione alle religioni di una qualche forma di partecipazione alla mediazione della rivelazione divina e della grazia salvifica abitualmente riconosciuta a Gesù Cristo in quanto

⁷⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Boet. De Trin.*, q. 2, a. 2.

⁷¹ Cf. P. CODA, *Per un'ermeneutica cristologico-trinitaria del pluralismo delle religioni*, in M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, pp. 45-69; M. CROCIATA, *Per uno statuto, ...cit.*, p. 328.

⁷² GM, p. 219.

uomo-Dio»⁷³. Il fine⁷⁴ è rinvenire nelle religioni (l'eventuale) presenza di Cristo e i tratti del Dio agapico attraverso il riconoscimento in esse di verità (LG 16; AG 9; NAE 2), di bene (LG 13, 16; AG 9), di grazia (AG 9) e perfino di santità (NAE 2).

Nel raggiungere questo suo obiettivo, oggi si preferisce adottare un metodo induttivo, piuttosto che deduttivo. Se fino agli anni Settanta la riflessione si svolgeva secondo il metodo dogmatico, con uno spiccato taglio speculativo, oggi, con l'affermarsi del «metodo ermeneutico» in teologia, ci si preoccupa del contesto storico-culturale nel quale la comunità credente è inserita a vivere la propria esperienza di fede (cf. CTI 101). E il contesto attuale è il fenomeno sociale del pluralismo religioso, che costituisce perciò il punto di partenza per ogni considerazione teologica, che si lascia interpellare da esso e cerca di pensarlo alla luce della Parola rivelata. Oggi si parla pertanto di «contestualizzazione della teologia [...] e del modello teologico cui tale principio dà origine, che va sotto il nome di teologia ermeneutica, cioè interpretativa»⁷⁵. Si tratta pertanto di «prendere come punto di partenza la realtà sperimentata attualmente, con tutti i problemi che essa solleva, per cercare, alla luce del messaggio rivelato e mediante la riflessione teologica, una soluzione cristiana a tali problemi»⁷⁶. Non si tratta, certo, di contrapporre metodo induttivo e metodo deduttivo. Se il punto di partenza risponde a scelte personali, «il metodo induttivo rimanda comunque al piano teorico dei principi» – osserva giustamente M. Naro – «così come il metodo deduttivo rimanda pur sempre al piano della prassi concreta [...] Il metodo induttivo e quello deduttivo devono [perciò] interagire trasformandosi ulteriormente e insieme in un metodo circolare capace di complicare la teoria nella prassi e viceversa: il metodo del vedere-valutando-per-vivere»⁷⁷.

⁷³ G. COLZANI, *op. cit.*, p. 248. Ovviamente qui ci muoviamo in una considerazione di natura filosofico-metafisica (e di *intellectus fidei*); il concetto stesso di *partecipazione* (quanto meno nella filosofia di Tommaso d'Aquino) è eminentemente metafisico.

⁷⁴ Cf. M. NARO, *op. cit.*, pp. 17-18; M. CROCIATA, *La teologia delle religioni...*, *cit.*, p. 286.

⁷⁵ DuS, p. 30.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁷⁷ M. NARO, *op. cit.*, p. 32.

1.4. DIVISIONE DEI COMPITI DELLA TDR

1.4.1. Teologia delle religioni e questioni sociologiche

Le considerazioni svolte sull'oggetto e sul metodo in tdr ci rimandano a quanto avevamo osservato nell'introduzione. Gli interrogativi sollevati dal fenomeno del pluralismo religioso sono sostanzialmente di due piani. Se la tdr, in quanto disciplina teologica, si propone di dare una spiegazione al pluralismo religioso «secondo il pensiero cristiano», non è suo compito fornire soluzioni alle questioni sociologiche poste da tale fenomeno alle nostre società occidentali⁷⁸. Saranno la comunità civile e le sue Istituzioni democratiche a trovare quelle risposte utili al bene comune dei suoi cittadini. È nella dialettica politico-parlamentare, e in quella dell'opinione pubblica, che si esprimerà un consenso con il quale lo Stato di diritto stabilirà le regole della convivenza civile. Nell'ambito temporale dello spazio laico tutte le opinioni sono discutibili⁷⁹. Non c'è nessuna posizione che possa vantare una assolutezza

⁷⁸ La prima di queste, di interesse ecclesiale e religioso, è quella che riguarda la dimensione pastorale del fenomeno dell'immigrazione (cf. Cesi, soprattutto le pp. 48-67; BENEDETTO XVI, *Nel rispetto di diritti e doveri*. Discorso ai partecipanti alla plenaria del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, in OR, 29.5.2010, p. 8).

⁷⁹ La chiesa, che riconosce l'autonomia delle realtà terrene (cf. GS 36, 59, AG 12), «non ha soluzioni tecniche da offrire» (CV, 9) alla società nella ricerca del bene comune. Anche quando nei vari dibattiti politici intervengono gli ecclesiastici, questi non possono appellarsi ad assolute norme contenute nel Vangelo, che non è un codice civile alla stregua del Corano, ma possono solo esprimere le loro opinioni personali. La riprova più inoppugnabile è consegnata in un recente polemica politica innescata dalle dichiarazioni dell'allora viceministro allo sviluppo economico A. Urso di istituire un'ora di religione islamica (facoltativa) a scuola per favorire l'integrazione. Nell'ampio ventaglio delle prese di posizione – segnaliamo in particolare quelle di P. Branca (F. BASSO, *L'islamista: in aula spiegare tutte le fedi*, in CdS, 20.10.2009, p. 10), di A. MELLONI (*Le lezioni di religione? Con il modello attuale non si impara nulla*, in CdS, 20.10.2009, pp. 10-11), di V. MESSORI (*L'ora di Islam? Un'idea senza senso*, in CdS, 19.10.2009, pp. 1, 9), di G. DALLA TORRE (*Religione a scuola: niente confusioni*, in Av, 20.10.09, p. 2 e quella positiva del rabbino capo di Roma R. Di Segni (cf. l'intervista di O. LA ROCCA, *Ebrei favorevoli all'ora di religione islamica*, in "La Repubblica", 19.10.2009, p. 12) – sono intervenuti anche esponenti del mondo ecclesiale. Il card. A. Bagnasco si è detto contrario, confortato peraltro dall'art. 9 del Concordato (nell'intervista di G.G. VECCHI, *Bagnasco: no allo scontro su tutto. L'Italia ha bisogno di coesione*, in CdS, 18.10.2009, p. 5), mentre il card. R. Martino, sulle stesse pagine del quotidiano milanese (B. BARTOLONI, *Ora di Islam, sì del cardinale Martino. Veto della Lega: difendiamo le radici*, in *ivi*, p. 6) aveva dato il suo parere favorevole. Possibiliste, ma prudenti, le parole del vescovo D. Mogavero, che tuttavia ravvisava nell'assenza di una rappresentanza islamica la difficoltà maggiore per l'effettiva realizzazione. In un'intervista a "La Stampa" (G. GALEAZZI, *Il Vaticano: "Sì, se*

in forza di principio derivante dalla fede. Se così fosse, non ci sarebbe più spazio per la discussione democratica. Dunque nessun anatema aprioristico. Si può discutere di tutto, purché si faccia portando argomenti validi. Per questa ragione la teologia (e la chiesa) non ha titolo per esprimersi, se non in quanto i suoi soggetti, il teologo e la comunità credente, sono anch'essi cittadini di una collettività e possono coltivare delle convinzioni ispirate alla fede. Vanno pertanto salvaguardate le rispettive competenze ed esigenze. Formuliamo un esempio per esplicitare questo concetto. Per la comunità ecclesiale, l'accoglienza dell'immigrato è un valore (assoluto)⁸⁰, che trova un abbondante fondamento scritturistico. Ma per la società civile non è tale ma, diremmo, relativo: uno Stato non può accogliere tutti coloro che in Europa e negli USA cercano un lavoro più dignitoso e maggiore benessere. Per questo in politica si parla di regolamentazione dell'immigrazione con adeguate "quote" di immigrati che è possibile accettare, fatti salvi coloro ai quali va garantito l'inalienabile diritto all'asilo politico: è la distinzione tra il migrante "economico", che bussa alle porte dell'Europa in cerca di lavoro e di benessere economico per sé e per i suoi cari, ed il rifugiato, che fuggendo dalla guerra, dalla persecuzione o dalla tortura, chiede asilo politico.

Sul differente approccio all'immigrazione (economica) tra la comunità ecclesiale e lo Stato, è istruttiva la nota di A. Panebianco⁸¹ pubblicata a seguito della reazione della Chiesa nei confronti delle espulsioni dei rom stabilita dall'allora presidente francese N. Sarkozy nell'agosto

spegne il fanatismo", 18.10.2009, p. 5), il card. G. Cottier l'ha giudicata «praticabile, ma a determinate condizioni». Su "Il Messaggero" (18.10.2009), la contrarietà netta del card. E. Tonini, che, nel reputare «impraticabile» la proposta, l'ha considerata come una forma di «pressapochismo».

⁸⁰ Si veda, a titolo esemplificativo, l'intervista all'arcivescovo Vegliò, presidente del Pontificio Consiglio per la Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, nell'articolo di N. GORI, *Il dovere della solidarietà verso i rifugiati e i migranti*, in OR, 25.9.2009, p. 7.

⁸¹ A. PANEBIANCO, *I principi e la realtà*, in CdS, 23.8.2010, p. 1.9. Il politologo individua in tre punti essenziali le ragioni che rendono «meno efficaci i messaggi degli esponenti della Chiesa, che più assiduamente si occupa di questi temi». «In primo luogo, il mancato riconoscimento del fatto che se la Chiesa, nelle sue opere di assistenza e di solidarietà, non può certo fare distinzione fra immigrati regolari e immigrati clandestini, gli Stati hanno compiti diversi e quella distinzione è per essi imprescindibile e non può non essere un cardine delle politiche statali sull'immigrazione. In secondo luogo, il fatto che quegli alti prelati parlino molti dei diritti degli immigrati e poco dei loro doveri. In terzo luogo, il loro apparente disinteresse per i problemi della sicurezza legati all'immigrazione».

2010⁸², e condivisa dal ministro dell'Interno italiano R. Maroni e dal sindaco di Milano L. Moratti.

Fin qui il versante delle società occidentali.

Le società arabo-islamiche si trovano a dover risolvere problemi differenti, primo tra tutti quello delle minoranze e della loro libertà di culto e di espressione. Fin quando saranno applicati i principi della legge islamica, la *shari'a*, la quale si appoggia non solo al Corano, ma anche alla Tradizione del profeta Muhammad, secondo la sintesi formulata dalla quattro scuole giuridiche ortodosse sunnite (hanafita, sciafiita, malikita e hanbalita), non si riuscirà a considerare ebrei e cristiani come cittadini, a pieno titolo, ma come protetti dallo Stato islamico (con la categoria della *dhimma*)⁸³.

In termini più generali, tali società devono fare i conti con la cosiddetta "primavera araba", i cui sviluppi, con le vittorie dei Fratelli musulmani e dei Salafiti (dalla Tunisia all'Egitto), non sono affatto prevedibili, ma, al contrario, risultano piuttosto preoccupanti per le minoranze religiose e per i diritti delle donne⁸⁴.

⁸² A. NICASTRO, *Francia, espulsi i primi settanta rom. Il Vaticano: punite intere comunità*, in CdS, 20.8.2010, p. 15; L. SALVIA, *Intervista a R. Maroni, Maroni: giusto espellere i rom. Saremo più duri di Sarkozy*, in CdS, 21.8.2010, p. 11; ID., *Il monito della Cei sulle espulsioni*, in CdS, 22.8.2010, p. 22; A. GALLI, *Intervista a L. Moratti, La Moratti: sto con Maroni, duri anche con i comunitari*, in CdS, 22.8.2010, p. 22; B. BARTOLONI, *Papa, appello in francese: «Educare alla fraternità»*, in CdS, 22.8.2010, p. 9; A. ELIA, *«Anche i cittadini UE vanno espulsi»*, *Bufera su Maroni*, in Av, 22.8.2010, p. 7; *Migrantes: illegittimi i rimpatri di Sarko*, in *ivi*; G. PAOLUCCI, *Accoglienza e legalità perché la persona viene prima*, in Av, 24.8.2010, p. 1; A. CAPPONI, *La Chiesa con i rom: sono già stati vittime di un olocausto*, in CdS, 28.8.2010, p. 9; G.G. VECCHI, *I preti di frontiera: noi li aiutiamo, loro rubano*, in CdS, 28.8.2010, p. 9; D. ZAPPALÀ, *Sarkozy forza: a chiunque delinque sarà revocata la cittadinanza*, in Av, 28.8.2010, p. 14; G. CARDINALE, *Intervista al card. A. Vallini, «Più solidali con i rom, Chiesa in prima linea»*, in Av, 29.8.2010, p. 11.

⁸³ È risaputo che la *shari'a* si fonda su una triplice discriminazione: «tra uomo e donna, tra musulmano e non musulmano, tra libero e schiavo» (A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze d'intesa tra la Repubblica Italiana e le associazioni islamiche italiane*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, p. 125; ID., *Diritto di Dio e diritti dell'uomo nel contesto della modernità*, in M. DI TORA (a cura di), *Etica, giustizia e diritto. La prospettiva islamica e la prospettiva cristiana. Atti del Convegno di studi. Palermo, 27-28 maggio 2005*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta 2007, p. 144; ID., *L'islam e i diritti dell'uomo*, in A. PACINI (a cura di), *Le religioni e la sfida del pluralismo religioso. Alla ricerca di orizzonti comuni*, Paoline, Milano 2009, p. 215; A. PACINI (a cura di), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo, Dossier Mondo Islamico*, Edizioni della Fondazione G. Agnelli, Torino 1998; G. SALE S.I., *Diritti dell'uomo nell'islam*, in «La Civiltà Cattolica», 164/3 (2013), pp. 372-386.

⁸⁴ Sulle cosiddette "primavere arabe", e sulle loro ambiguità in termini di salvaguardia dei

1.4.2. Teologia delle religioni, dialogo interreligioso ed evangelizzazione

Se possiamo distinguere tra teologia e sociologia, benché abbiano lo stesso oggetto materiale (il pluralismo religioso delle nostre società occidentali), così è opportuno non confondere teologia e dialogo interreligioso. Teologia e dialogo sono due momenti senz'altro connessi fra loro, come ricorda la CTI 3, perché dalla valutazione teologica delle religioni «dipenderà in grande misura il rapporto dei cristiani con le varie religioni e con i loro seguaci, e il conseguente dialogo che, in diverse forme si stabilirà con esse». Questa relazione, aggiunge P.F. Knitter, sarà di tipo esclusivistico, se non riconosce nelle religioni nessun valore, o di compimento, o di reciprocità o di ermeneutica cristiana⁸⁵. Ma teologia e dialogo restano due fasi distinte e autonome, con proprie configurazioni epistemologiche.

Sullo statuto epistemologico della tdr, come disciplina chiamata a comprendere come l'originalità dell'evento cristologico, nella sua «irriducibile verità di pienezza rivelatrice e salvifica [...] rende intelligibile il pluralismo o, meglio, ne raggiunge l'intelligibilità»⁸⁶, abbiamo già parlato.

diritti umani, mi limito a rinviare a: V. IANARI (a cura di), *Primavera araba. Dalle rivolte a un nuovo patto nazionale*, Paoline, Milano 2013; M. INTROVIGNE, *Islam. Che sta succedendo? Le rivolte arabe, la morte di Osama bin Laden, l'esodo degli immigrati*, Sugarco, Milano 2011; M. MERCURI-S.M. TORELLI (a cura di), *La primavera araba. Origini ed effetti delle rivolte che stanno cambiando il Medio Oriente*, Vita e Pensiero, Milano 2012; R. TOTTOLI (ed.), *L'autunno delle primavere arabe. Dall'Egitto alla Turchia, dal Libano alla Siria*, Editrice La Scuola, Brescia 2013; L. GALANTINI – V. COLOMBO, *Diritti umani e identità religiosa. Cristianesimo e Islam in Medio Oriente: un profilo storico giuridico*, Vita & Pensiero, Milano 2013.

G. SALE S.I., *A due anni dalla primavera araba*, in *CivCat*, 164/1 (2013), pp. 125-137; L. LARIVERA, *Gli esiti della primavera marocchina*, in *CivCat*, 163/1 (2012), pp. 293-301; ID., *L'eccezione dell'Algeria*, in *CivCat*, 163/2 (2012), pp. 504-513; G. SALE, *La rivolta in Egitto e il ruolo dei Fratelli Musulmani*, in *CivCat*, 162/1 (2011), pp. 425-431; L. LARIVERA S.I., *La «primavera giordana» guidata dal re*, in *CivCat*, 164/1 (2013), pp. 404-412; G. BERNARDELLI, *Egitto: proteste contro Morsi. Quella primavera era vera*, in "Il Regno-Documenti", 57 (2012), pp. 723-725; G. SALE, *La «seconda rivoluzione» egiziana dell'estate 2013*, in *CC* 164/3 (2013), pp. 478-491. Si veda anche l'analisi di A. HIRSI ALI, l'attivista somalo, sceneggiatrice del film «Submission», che costò la vita a Theo Van Gogh, sulla fine della primavera araba, ma che tuttavia ha portato una «grande svolta nel mondo arabo»: *Le rivoluzioni arabe non sono finite qui*, in *Cds*, 20.8.2013, p. 12.

⁸⁵ Cf. Kn, 437.

⁸⁶ M. CROCIATA, *La teologia...*, cit., pp. 283, 296-297. M. Gronchi ha scritto che la teologia delle religioni ha il compito di comprendere «il significato del pluralismo religioso nella sua relazione con l'unicità e universalità della salvezza in Cristo» e «quale ruolo occupa Cristo in rapporto alle religioni» (*op. cit.*, pp. 956-957, 958).

Se la teologia è l'approfondimento, nella fede, del rapporto Cristo-religioni, altra cosa è il dialogo interreligioso, che rappresenta il momento pratico, *ad extra*, con cui ci si relaziona con i credenti delle altre religioni e si stabilisce con essi un rapporto umano di stima e di rispetto reciproci basato su una serie di valori e virtù umane – che valgono per ogni tipo di confronto, anche con gli atei –, quali la capacità di ascolto, la disponibilità, la pazienza, la carità, il rispetto per quel che l'altro propone come condivisibile, ecc⁸⁷. È, questo, il dialogo della *carità*. L'analisi di queste qualità, che costituiscono le condizioni soggettive per entrare in relazione con l'altro, è quella che può essere chiamata la "teologia (o antropologia) dell'incontro tra le religioni". La comunicazione vera e propria suppone come punto di partenza la condivisione di quei punti di contatto tra le rispettive credenze – che sono tali nella misura in cui sono compatibili con la propria tradizione di fede – i quali, quanto più profondi qualitativamente e quantitativamente si riveleranno, tanto più consentiranno di rinsaldare i vincoli tra i credenti delle rispettive tradizioni religiose⁸⁸.

Malgrado il terreno comune delle analogie, approfondito nell'ambito degli *scambi teologici*, gli interlocutori dovranno anche riconoscere che

⁸⁷ Cf. S. UBBIALI, *Il dialogo interreligioso e la teologia delle religioni. La questione contemporanea*, in CM, 109-139; M.L. FITZGERALD, *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007; A. BONGIOVANNI, *Il dialogo interreligioso. Orientamenti per la formazione*, EMI, Bologna 2008. Spesso assistiamo, oggi, ad una vera e propria «patologia» del dialogo, ad una sua controfigura: «carente sincerità e univocità, mancanza di interesse per il partner, per la sua fede e per le radici di tale fede nella storia, nonché concentrazione ansioso sulla salvaguardia della propria identità e sull'accrescimento del potere politico del proprio gruppo» (C.W. TROLL, *Distinguere per chiarire. Come orientarsi nel dialogo islamo-cristiano* [Giornale di teologia 337], Queriniana, Brescia 209, 14).

⁸⁸ È questo l'insegnamento sia dell'*Ecclesiam suam* di Paolo VI sia del Vaticano II, che individuano «un ordinamento tra le religioni non cristiane dovuto al grado di partecipazione alla verità» (Str, p. 52; cf. 88-89; ES 11-112; LG 16; NAE 2). Il tema del dialogo interreligioso è diventato centrale nella riflessione teologica contemporanea. Per questo motivo in diverse Istituzioni accademiche le prolusioni spesso si concentrano sugli aspetti teologici legati al dialogo (cf. A. AMATO, *La Dominus Iesus e le religioni*, in OR, 24.11.2007, 4-5; questa relazione, tenuta dall'allora Arcivescovo segretario della CDF come prolusione dell'Anno Accademico 2007-2008 dell'Istituto Teologico di Assisi è stata pubblicata anche in «Pro Dialogo», 126 (2007), pp. 230-250; F. ARINZE, *Il dialogo con le religioni è parte della missione evangelizzatrice della Chiesa*, in OR, 25.5.2008, 7 e pubblicata in «Pro Dialogo» 127-128 [2008], pp. 75-85; J.L. TAURAN, *Il dialogo tra le religioni. Un rischio da correre*, in OR, 28.11.2008, p. 7).

le differenze restano e si presentano come dei fossati incolmabili⁸⁹. È questo il momento del dialogo della *verità*⁹⁰. Anziché sminuire la propria identità attraverso il negoziato e il compromesso – come invece viene concepito il dialogo in tutti gli ambiti della sfera civile –, temendo che le differenze siano fonte di tensione, o per rendere più accettabile le proprie convinzioni religiose, i *partners* dovranno accettarsi nella loro irriducibile alterità e volgere l'attenzione, piuttosto, nella direzione di quanto insieme possono operare in vista *soprattutto* della «promozione comune della pace, della comprensione e della collaborazione tra i popoli», fondate «sull'appartenenza dei credenti alla comune umanità» e sulla comune dignità, nonché sulla apertura di ogni persona umana alla «dimensione ascetica e spirituale»⁹¹. È quello che viene chiamato *dialogo interculturale*.

Dal punto di vista cristiano, il dialogo – che non ha nulla a che vedere col proselitismo –, essendo parte integrante dell'unica missione evangelizzatrice della chiesa – benché sia distinto dall'annuncio, che è l'esplicito invito ad aderire a Cristo⁹² – è l'occasione, forse l'unica, per far conoscere al proprio interlocutore Gesù Cristo, secondo la testimonianza del Nuovo Testamento e la fede ecclesiale⁹³.

⁸⁹ A differenza del dialogo ecumenico, che ha «una solida e condivisa piattaforma di fede trinitaria e cristologica, costituita dal battesimo, dalla Scrittura e dal Credo, nel dialogo interreligioso non c'è questa base comune, al di là del riconoscimento generico della tensione religiosa propria di ogni persona umana» (A. AMATO, *Dialogo interreligioso e dialogo ecumenico. Puntualizzazioni alla luce della Dominus Iesus*, in RdT, 46 [2005], 170). Per questa ragione il dialogo non può costituire il «criterio teologico-interpretativo-guida per la riflessione speculativa concernente» il rapporto con le religioni (I. MORALI, «De rationibus re-instituendi tractatum de Gratia». *La teologia della Grazia tra storia e prospettiva*, in Sap, 54 [2001], 39).

⁹⁰ Nella misura in cui il dialogo è profondo – laddove cioè si stabilisce un rapporto di amicizia, in virtù non solo del principio che il dialogo aiuta a conoscersi, ma anche che se ci si conosce si dialoga meglio – possono e devono essere accettate, in tutta onestà e verità non soltanto le convergenze, che sono la fonte principale per l'apprezzamento di quanto è buono e presente in esse, ma anche le differenze (cf. CTI 101). Sono queste, infatti, che permettono agli interlocutori non solo di spiegarsi e chiarire le proprie convinzioni di fede, ma anche di comprendere meglio la posizione dell'altro, spesso deformata da pregiudizi e malintesi, così da rispettarla come espressione della sua libertà di coscienza.

⁹¹ A. AMATO, *La Dominus Iesus...*, cit.; p. 5; cf. DA, nn. 43-44, 80; K. FUAD ALLAM, *Le religioni e il destino del mondo*, in OR, 30.1.2008, p. 1.

⁹² Cf. RM 55; DI 2, 22; DA, 8-10, 38, 66-67, 75-77, 81-82; EG 11, 36, 110, 251.

⁹³ Cf. DA, 76, 77, 79; DtB, pp. 48-50.

1.5. LA DIVISIONE DEI TRATTATI DELLA TDR

Chiariti i termini dell'oggetto e del metodo, nonché gli ambiti propri dell'interesse della tdr al mondo religioso, con la distinzione tra teologia apologetico-fondamentale e teologia dogmatica, analizziamo ora le sezioni in cui la tdr si può articolare. Posto il «carattere dogmatico» di questa disciplina, garantito da quel punto fermo rappresentato dalla «irriducibile verità di pienezza rivelatrice e salvifica» dell'evento cristologico, «pena la dissoluzione della fede cristiana come tale e della sua teologia»⁹⁴, la fisionomia dogmatica della tdr è assicurata dai compiti che essa si assegna, e che abbiamo abbozzato in precedenza, al termine del punto 1.2.2, sulla scorta delle riflessioni di M. Crociata. Se il primo compito riguarda lo studio teso dell'«interpretazione teologica del pluralismo religioso»⁹⁵, con l'analisi della categoria di religione e i fondamenti che permettono di pensare le religioni nella storia della salvezza⁹⁶, una prima sezione può essere denominata come *teologia generale (o fondamentale) delle religioni*. Essa, che si relazionerà in particolare con le scienze delle religioni e con la teologia fondamentale, «ha come oggetto la considerazione dell'uomo come essere religioso», delineando «le strutture antropologiche dell'esperienza religiosa per cogliere le condizioni della necessaria mediazione antropologica dell'evento cristologico»⁹⁷, ponendosi altresì la questione se il cristianesimo sia una religione.

La prospettiva di una tdr apologetica, che qui interagisce, si interroga se la religione, a fronte della critica moderna dei “maestri del sospetto” (Freud, Nietzsche, Marx, Feuerbach), è una sovrastruttura arbitraria, o non piuttosto una dimensione connaturale alla natura umana; e quali sono i criteri razionali per distinguere una religione vera (ossia veramente rivelata da Dio) e una pretesa che non sia suffragata da oggettivi motivi di credibilità.

Sempre nella sezione generale o fondamentale sono inglobate anche le cruciali questioni che riguardano «l'interpretazione teologica del pluralismo religioso», e come le religioni esercitano la loro funzione di mediazione, vale a dire, da un lato, come «il mistero pasquale e lo

⁹⁴ M. CROCIATA, *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche...*, cit., p. 283.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 291; cf. p. 296.

⁹⁶ Cf. M. CROCIATA, *Per uno statuto...*, cit., pp. 367, 369.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 369.