

Seconda parte della relazione
del Prof. G. FILORANO

Vorrei riflettere sul modo in cui le due posizioni che ho cercato di delineare, sorte nel Cristianesimo Antico, si sono conservate e hanno subito adattamenti e correzioni, per arrivare a come si pone oggi questo dibattito teologico, in una rapida prospettiva storica.

Non possono essere tralasciate, seppur in maniera schematica, alcune tappe piuttosto conosciute della storia dell'interpretazione inclusivista. Tale interpretazione patristica divenne poi ufficiale, guidò e caratterizzò i rapporti della Chiesa con le altre religioni almeno fino alla Riforma, anche se bisogna tener presente che nel Medioevo, per evidenti motivi, il problema del rapporto con le altre religioni era affrontato con un approccio negativo di durissima condanna, a parte il caso del Giudaismo. Per quanto riguarda l'Islam, il clima non fu certo di tolleranza ma di lotta, e questo anche per ignoranza reciproca. Quindi questo aspetto della storia del Cristianesimo interessa meno la nostra discussione.

E' più importante per noi vedere, seppur a grandi linee, che cosa succede a partire dalla scoperta dei nuovi mondi e dell'avvento della Riforma, l'altro grande evento decisivo per la storia religiosa.

Per quanto riguarda i Riformati, il problema del confronto con le altre religioni, dal punto di vista ovviamente della missione, non si pose a lungo, per evidenti motivi, almeno fino alla fine del XVII secolo. Questo avviene perché, come nel caso di Lutero, i veri pagani sono i Cattolici: il problema non esisteva tanto nella predicazione della novità della Chiesa Riformata nei territori scoperti, bensì nel lottare per cercare di convincere i cosiddetti "papalini". Lutero in fondo ha una posizione bartiana, seppur con tutte le differenze: certe cose sono rimesse alla grazia e alla fede e le opere non contano. La religione e le religioni vengono viste in una prospettiva di valutazione particolare.

Con Calvino ritorna il tema, che era già stato della scolastica, della conoscenza naturale di Dio, di una teologia naturale; bisogna però sottolineare, mi pare, che questo tema normalmente non implica di per sé né uno sforzo di conoscere altre religioni né un giudizio che metta in discussione il primato esclusivista: tutto infine deve passare attraverso il dato cristologico controllato ecclesiologicamente. In Calvino comunque c'è teoricamente una posizione di maggiore apertura, in quanto parla, come nell'"Istitutio Christiana", di un Sensus Divinitatis che a vrebbero tutti gli uomini: una specie di intuizione del divino, di prolepsis di anticipazione del Cristianesimo.

Di fatto però all'interno del suo schema della predestinazione si salva solo chi appunto è predestinato e quindi ci troviamo di fronte ad uno schema teologico "ad imbuto", che non dà autonomia. A partire da queste

premesse era difficile compiere un'opera missionaria di salvezza: quando poi effettivamente si fece questo tipo di evangelismo, soprattutto durante l'Ottocento, fu sempre un evangelismo conversionista di massa dall'alto, che esigeva la "tabula rasa" e la conversione ad ogni costo. Anche per motivi pratici la missione protestante e, dunque, l'esperienza protestante di confronto con altre religioni è limitata: motivi contingenti furono le guerre religiose e il fatto che i mari, che erano le vie di accesso ai paesi di missione, erano controllati dai paesi cattolici.

Il problema del confronto in terra di missione si pose per tutto ciò principalmene nel teatro della Chiesa Cattolica. Possiamo .. portare alcuni esempi che facciano da ponte tra la situazione antica e una certa situazione odierna, e che sono casi abbastanza conosciuti.

Il primo caso può essere quello del rapporto tra Cattolicesimo e Cina, che nel XVII secolo è legato al nome di Matteo Ricci e poi, nel secolo successivo, alla questione dei riti cinesi.

Tale caso è interessante in quanto Ricci affrontò il problema con alcuni elementi che, secondo una certa interpretazione, sono in analogia con i Padri della Chiesa di cui si è già parlato.

Di fronte ad una tradizione culturale così nobile, elevata e antica come quella cinese, Ricci si interrogò sulla sua autonomia e dignità: come Clemente Alessandrino, per esempio, cercò di elaborare una teoria che consentisse la difesa dell'autonomia di questa cultura. La grossa novità è che si incluse il dato religioso: la teoria di Ricci, che avrà una serie di successi è quella per cui il Dio del cielo adorato dai Cinesi non sarebbe stato altro che il Dio del monoteismo della tradizione giudaico-cristiana. Scatta qui un problema che tormenterà teologi e studiosi: il problema della rivelazione primordiale. Infatti, nel momento in cui si introducono teorie di questo tipo, bisogna stabilire i rapporti che esistono tra monoteismo cinese e tradizione giudaico-cristiana. Emergono perciò teorie che sostengono che ci sarebbe stata una rivelazione primordiale che insieme alla diffusione dei popoli si sarebbe spinta fino alla Cina.

Questa spiegazione, che col secolo successivo, sotto il sorgere di nuove discipline storico-critiche, era destinata a perdere terreno e poi a essere definitivamente sconfitta, fa emergere un tentativo che è poi un topo in questo tipo di problemi: ci sono molte linee che però riflettono un'unica verità. Rimane certo il problema dell'indendersi su quale sia quest'unica verità e del rapporto tra quest'unica verità e le sue manifestazioni concrete.

Dal punto di vista di Ricci il tentativo è interessante, perché, ripetiamo, vi è uno sforzo non solo di conoscenza della cultura cinese ma anche della sua tradizione religiosa, cosa che per vari motivi non era presente nella tradizione patristica. Questo tipo di posizione, di confronto religioso e culturale aperto per quanto possibile nei limiti dell'epoca, diede luogo a problemi che sfoceranno poi, nel secolo successivo, nella cosiddetta controversia dei vecchi Cinesi: vi furono alcuni successi di Ricci, che spinsero sempre più l'adattamento fino a trovare paralleli, che tendevano all'identità, nei vari aspetti della religione. A partire dal monoteismo si rintracciavano tali parallelismi anche, per esempio, nella vita culturale: certe pratiche cinesi venivano viste come il

parallelo del Battesimo Cristiano.

Questo suscitò una polemica molto forte perché nell'Europa del primo Settecento alcuni intellettuali illuministici, filosofi (Voltaire...) si servirono di questa interpretazione che alcuni Gesuiti venivano facendo della storia della cultura e della filosofia (Confucio era visto come un anticipatore di Gesù, un analogo di Socrate) per usarla in chiave anti-cristiana. Da parte ecclesiastica ci furono delle prese di posizione sempre più radicali, finché queste teorie furono condannate perché, in questo modo, si rischiavano di perdere ogni identità e specificità del messaggio Cristiano. Dal punto di vista storico non si può che essere d'accordo.

Qui dunque sorge un problema che è destinato a ritornare: scatta nel rapporto con cultura e religioni diverse il problema dell'adattamento, in una prospettiva che in fondo era ancora inclusivista perché passava attraverso il dato cristologico. Si sa cioè da quando parta l'adattamento ma è difficile poi stabilirne i limiti.

Una posizione analoga si ritrova anche nel caso della missione gesuita, in quanto sono soprattutto i Gesuiti che per la loro formazione miravano a conquistare in primo luogo l'élite intellettuale, secondo l'insegnamento di Ignazio e S. Francesco Saverio. Si trattava dunque di capire, secondo una posizione in questo senso effettivamente analoga a quella di Clemente Alessandrino, l'importanza di queste tradizioni religiose a livello di intellettuali.

Abbiamo poi il caso del rapporto dei Gesuiti con il mondo indiano, che è molto complicato. Abbiamo le vicende dei Cristiani di S. Tommaso, Nestoriani mediorientali, che sono rimasti, per così dire, un'isola fino a quando sono arrivati i Portoghesi tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo. I Portoghesi hanno significato l'arrivo di una certa missione, in questo caso soprattutto Frati minori, che avevano una certa posizione teologica. E' interessante vedere uno dei tanti esempi del modo in cui si comporta questa teologia del confronto, che in realtà è esclusivista, nel momento in cui è posta di fronte alla storia secolare di una tipica Chiesa locale che si era inculturata attraverso l'assunzione di atteggiamenti tipici della cultura indiana.

Quando i missionari francescani si trovano di fronte a questa Chiesa mettono in moto un attacco durissimo, a livello gerarchico e a livello di credenze e di pratiche, in quanto erano avvenuti degli "sbandi": si erano talmente adattati al contesto indiano che avevano perso ogni legame e specificità di tipo cristiano. Questo è un esempio interessante perché alcuni missionari non hanno un'ideologia di conquista, una missione con la pesante eredità dell'esperienza delle Crociate. Alcuni missionari francescani parlano di conquista dell'India, con un uso di metafora militare.

Abbiamo alcuni missionari che non si adeguano a questo tipo di ideologia, come per esempio il gesuita Nobili. Nobili decide, nella seconda metà del XVI secolo, per un adattamento dall'interno: decide di imparare il sanscrito, studia le Sacre Scritture e fa una serie di paragoni e adattamenti per scoprire analogie tra le Sacre Scritture indiane e i testi della Bibbia, della tradizione giudaico-cristiana.

Aldilà delle sue risposte, l'esempio interessante sta in questi suoi tentativi pionieristici di scardinare il modello della conquista. Dopo non molto tempo Nobili viene prima invitato poi costretto a ritornare sui suoi passi per riprendere la forma missionaria tradizionale. Ci sono alcuni tentativi che scattano da un lato perché ci sono certi presupposti teologici e dall'altro per la stessa situazione che può favorirli. L'aspetto interessante è che in casi come questi noi abbiamo una teoria chiaramente inclusivista, mentre "in nomine" non è soltanto inclusivista perché impara a tener conto della relativa autonomia del mondo religioso-culturale con cui si pone il problema del dialogo, sempre che questo termine si possa usare. Va subito detto però che tali casi sono eccezioni, in quanto la linea normale dirigente va poi in un altro senso. Questi dunque sono esempi non generalizzabili accanto alla linea normale di una modalità che è stata adoperata a lungo sul terreno della missione, terreno concreto in cui si è vissuto il confronto tra Cattolicesimo e religioni.

La linea normale è stata infatti genericamente una teoria ancora in linea con quella esclusivista di stampo patristico, in quanto a lungo nei confronti delle grandi religioni, ma soprattutto nei confronti delle culture dei popoli illetterati, si ebbe un atteggiamento di condanna come ritti e credenze di invenzione diabolica. La tesi demonologica è durata a lungo attraverso i secoli ed evidentemente è una tesi pesante in rapporto alla possibilità di confronto e dialogo con le religioni.

Accanto a questa abbiamo una linea di tipo inclusivista con alcune aperture, possibilità e rotture, anche se mi pare che si possa dire che fino all'Ottocento rimangono situazioni abbastanza marginali, come dimostra la conclusione di tali vicende.

Dal punto di vista di una storia delle concezioni del rapporto Cristianesimo-religioni, di una ideale teologia delle religioni bisogna guardare a partire da un certo punto in casa protestante.

I protestanti infatti che, per motivi già ricordati, a lungo non si sono posti questo problema, soprattutto a partire dalla fine del Settecento inizio Ottocento conoscono un'espansione missionaria notevole un po' dappertutto. Questo dà luogo, durante l'Ottocento, sullo sfondo del denominatore comune della teologia liberale, ad appassionanti dibattiti che, in fondo, configurano ancora oggi l'impostazione dei grandi problemi del confronto Cristianesimo-religioni (qui mi pongo da un punto di vista piuttosto ideologico)..

La teologia protestante delle religioni è stata fino al Concilio molto più viva e ha conosciuto dibattiti più appassionanti e aperti della teologia cattolica, che è rimasta sostanzialmente ancorata alle posizioni che ho ricordato.

Se questo è vero, conviene allora dire brevemente quali sono le principali posizioni che noi troviamo in casa protestante. Essenzialmente abbiamo una concezione esclusivista, una inclusivista e una che viene definita "pluralista". A questo punto vediamo di esaminare brevemente tre esempi.

La posizione di tipo inclusivista è interessante perché mostra il modo in cui un certo tipo di protestantesimo ha reagito ad una situazione con-

creta come quella dell'India tra fine Ottocento e i primi del Novecento. Fare nomi qui non è molto importante: un grande missionario, che generalmente viene visto come rappresentante della tesi inclusivista, vive a lungo nell'India della seconda metà dell'Ottocento. Tiene una posizione di adattamento molto spinto, nel senso che conosce molto bene i problemi sociali e culturali, la tradizione religiosa indù, nei confronti della quale affronta il tema teologico del rapporto tra Cristianesimo e Induismo. Scrive varie opere tra le quali "La corona dell'Induismo", pubblicata nel '13. Quella che viene esposta è la tipica tesi del "compimento": il Cristianesimo è il compimento dell'Induismo. Questo viene concepito in vari sensi, per esempio in relazione al problema delle caste, problema sociale, ma che per lo studioso del mondo che noi etichettiamo come Induismo è anche problema religioso.

Non a caso infatti quando si tratta di mettersi d'accordo su quale sia l'essenza dell'Induismo si parla spesso del dato castale, come tratto distintivo di questa tipica religione etnica. Senza entrare nel merito di questa affermazione resta comunque il fatto che il dato castale è fondamentale per la vita religiosa indù. In proposito, il nostro missionario protestante si pone un problema tipico del Cristianesimo di fine Ottocento, che è un Cristianesimo di tipo kantiano, almeno secondo una serie di interpretazioni della teologia liberale.

Questo significa che l'essenza del messaggio cristiano, del messaggio che è venuto a portare Gesù è di tipo etico: Gesù in fondo è venuto a dire, ante litteram, certe verità che poi uno studioso, un intellettuale dell'Ottocento trovava fissate in Kant e nella sua costruzione filosofica.

La verità è dunque di tipo etico, o il Regno di Dio è la realizzazione di questa verità. Per questo tipo di Cristianesimo il problema delle caste è un problema centrale. Esistevano due alternative: da una parte si affermava che le caste Indù andavano abolite, senza tener conto della specificità del problema. Il missionario protestante che qui seguiamo opta per una soluzione diversa, in quanto sostiene che non possono essere abolite perché se si osservano "dall'interno" si rivelano un elemento costitutivo e così non si possono eliminare pena la perdita della specificità stessa dell'Indù. Sostiene però anche che vanno migliorate, nel senso che l'Induismo in quanto tale non si era reso conto che dietro il discorso delle caste c'era un problema di miglioramento sociale, di promessa sociale ed etico-religiosa che esso non è in grado di realizzare fino in fondo: il Cristianesimo al contrario lo può fare.

Quindi ci si chiede come fare per rendere il Cristianesimo tale da non abbattere l'Induismo. Questo esempio è servito per chiarire questa tesi tipica del compimento: il Cristianesimo non distrugge l'Induismo ma lo porta alla perfezione, in quanto in esso erano implicitamente presenti dei segni di verità che però si compiono soltanto nell'annuncio della rivelazione cristiana, secondo proprio la tesi di Giustino.

Questa è una tipica tesi inclusivista che ha continuato poi a recitare una parte importante anche nella teologia protestante successiva alla polemica di Karl Barth e dei Barthiani, cui adesso mi riferirò. Infatti in ambito protestante la critica più radicale a questa tesi inclusivista viene pochi anni dopo: inizialmente soprattutto nella seconda edizione

del commento alla lettera ai Romani (1922) da parte di Karl Barth. Qui troviamo la ripresa più radicale della tesi esclusivista che da una parte affonda le sue radici nell'annuncio di Lutero e dall'altra cerca dei fondamenti neotestamentari. Non a caso rilegge i passi che ho già citato della prima epistola ai Romani, che si potevano ed erano già stati interpretati da teologi protestanti in funzione di un messaggio universale della salvezza, di una teoria della rivelazione generale, in chiave totalmente negativa. Barth punta su quello che Paolo dice subito dopo e cioè che senza la fede questo tipo di annuncio è negativo.

Per Barth la religione è semplicemente lo sforzo umano: ma lo sforzo umano di tipo proiettivo porta all'idolatria; le religioni non portano dunque alla salvezza: solo la fede lo può fare. Senza tentare di approfon-dire l'interpretazione di Barth, per noi è interessante il fatto che sul la sua linea alcuni teologi protestanti (dei quali il più significativo è Kraemer) scrivono una serie di opere che diventeranno fondamentali nel la storia dell'ecumenismo protestante. Kraemer, a differenza di Barth che è allineato secondo una tipica neortodossia protestante molto rigida, conosce molto bene la questione e tiene conto della complessità del dibat-tito.

Mentre Barth infatti parla di queste cose da Sachfield, in funzione del problema del rapporto e della fede di una parrocchia di un piccolo paese svizzero in un'epoca di crisi come quella della Prima Guerra Mondiale e dell'immediato dopoguerra, Kraemer e altri sono dei missionari, sono stati a lungo, per decenni, in paesi di missione (Kraemer per esempio è stato in India). È interessante vedere come missionari importanti di que-sto tipo giungono ad una posizione esclusivista: non certo "extra eccl_{esi}..." ma certo al di fuori di Cristo nessuna salvezza. Tutto ciò si so-stanzia in certe prese di posizione di organizzazioni ecumeniche prote-stanti, che di fronte al problema della sorte di quei milioni o miliardi di uomini che ancora oggi non conoscono il Cristo rispondono che questi sono dannati.

Queste posizioni ufficiali sono l'esito della dottrina di Kraemer che in questi ufficiali diventa effettivamente così dura.

La terza posizione che troviamo in casa protestante è quella che definiamo "pluralista". Questa è una posizione nuova e non può che esserlo perché riflette il pluralismo e il relativismo figli della rivoluzione storicista del secolo scorso, se così possiamo definirla. Facciamo un nome: tra fine Ottocento e primi del Novecento forse lo studioso protestan-te che ha meglio identificato, rappresentato e teorizzato questa posi-zione di teologia delle religioni è Ernst Troeltsch. Questi scrive vari lavori, per esempio "Sulla assoluzza del Cristianesimo" o "Il Cristia-nesimo e le altre religioni", in cui affronta il dilemma costituito da una parte dall'assoluzza del Cristianesimo (individuare l'essenza del Cristianesimo e difendere il suo primato di assoluzza dal punto di vi-sta protestante rispetto alle altre religioni) e dall'altra dallo storicismo di Troeltsch.

Riconosce infatti che vi è divisione tra fede e cultura, distinzione figlia di tutta la storia della teologia e della cultura dell'Ottocento, e che possiamo e dobbiamo conoscere la realtà soltanto nel suo divenire storico attraverso lo strumento della fede. Questo insegnà che noi non conosciamo mai la religione ma soltanto le religioni, e che le religioni storiche sono manifestazioni diverse e che è difficile stabilire sul

piano storico che una sia superiore all'altra: tanto meno che una sia assoluta rispetto all'altra. In Troeltsch dunque troviamo, non solo teorizzata ma concretamente vissuta, questa contraddizione di fondo che poi ritorna anche in altri pensatori. Il pluralismo parte dall'accentuazione della cultura moderna nei suoi esiti relativisti, accetta lo strumento storico critico e si pone i conseguenti problemi di lettura.

D'altra parte cerca di difendere anche il dato di fede, il dato rivelato, trovandosi così di fronte ad un problema di confronto che diventa scontro. In realtà, va detto subito, la soluzione di Troeltsch non è una soluzione nel senso che talora sposa una tesi relativista e talora, senza che se ne capisca la modalità, difende una tesi di assoluzza del Cristianesimo che in realtà è una assoluzza che non si fonda su un dato dogmatico (Cristologico...) ma piuttosto è guadagnata storicamente. È lo stesso problema che da noi sorge con il Modernismo.

La posizione di Troeltsch, che è tra le più note, è di tipo pluralistico, ma quando si assume una posizione di dialogo dal punto di vista di noi occidentali, bisogna intendersi con chiarezza sui presupposti culturali, teorici, filosofici, teologici di questa posizione. Il caso di Troeltsch fonda il pluralismo e dunque anche la possibilità di una autonomia della cultura e della religione con cui ci si confronta, ma rischia di far naufragare il problema del primato, o della assoluzza della specificità del Cristianesimo. Non a caso Troeltsch fu, insieme a tutta la teologia liberale, il bersaglio preferito di Barth che lo accusava di sincretismo.

Questo dibattito è dunque estremamente complesso e lo possiamo ritrovare anche successivamente alla Seconda Guerra Mondiale e prima del Concilio. Infatti anche dopo la Seconda Guerra Mondiale, con tutti i mutamenti da essa provocati (indipendentismi, nazionalismi, maggiore autonomia di queste nazioni...), mi pare che possiamo ritrovare sia in ambito protestante che in quello cattolico preconciliare queste tre posizioni.

A mio avviso la tesi di tipo inclusivista trova nella concezione di Karl Rahner del Cristianesimo anonimo la sua espressione più compiuta. Il Cristianesimo anonimo si basa su vari postulati e in realtà è preconciliare e ha influenzato profondamente il dibattito conciliare, e in particolare la "Nostre Aetate".

Mi pare comunque che, nonostante qualcuno, come Rahner, abbia una posizione culturale diversa, di un certo esistenzialismo, siamo ancora tuttavia su una linea che sostanzialmente continua quella patristica. Tale linea è poi anche quella del compimento, cosa che viene confermata da tutta una serie di critiche che sono venute un po' da ogni parte: sincretismo, perdita della specificità delle altre religioni.

La posizione di Rahner si colloca come ripresa rivisitata dell'eredità dei Padri. La tesi esclusivista rimane in sostanza invariata: più interessante è invece quella pluralista che credo che stia trovando anche recentemente più consensi, non solo in ambito protestante ma anche in certi ambiti cattolici, soprattutto americani. È una tesi che si può presentare in varie versioni tra cui ne vorrei ricordare due.

Nella prima entra direttamente la storia delle religioni, la fenomenologia delle religioni e può essere formulata così: un'unica verità, molte vie. C'è tutta una serie di storici delle religioni, di comparatisti e fenomenologi della religione credenti impegnati che sono andati in que-

sta direzione: lo studio della storia delle religioni, e dunque la conoscenza diretta sul campo, approfondito del maggior numero possibile di religioni, non sono fine a se stessi, bensì sono studio ermeneuticamente orientato che deve avere come scopo ultimo la promozione della comprensione reciproca tra le varie religioni, affinchè in un futuro ideale lontano si giunga alla messa in luce non di ciò che distingue ma di ciò che unisce, le verità fondamentali.

In questa direzione va anche tutta una serie di convegni, di incontri, di un tipo di ecumenismo interconfessionale, al di là delle barriere confessionali che sono abbastanza forti anche in ambito protestante. Bisogna tener presente che questa è una tesi che ha avuto echi piuttosto importanti in ambito teologico: l'ultimo Tillich, grande teologo protestante, ha scritto dei lavori sul rapporto-incontro del Cristianesimo con altre religioni in cui vede una teologia sistematica importante solo nella misura in cui si innerva su una fenomenologia della religione, orientata ermeneuticamente.

La seconda via è quella di taglio forse più filosofico che ha tutta una serie di precedenti già nell'Illuminismo e mira a superare il pregiudizio di tipo esclusivista col riconoscere l'uguale dignità di tutte le religioni della rivelazione che si incontrano sulla scena storica. Viene scelto questo termine del pluralismo religioso da un lato perché si vuole accettare questo come un dato di fatto ineliminabile, soltanto a partire del quale è possibile un confronto, e in seguito si affrontano tutti i problemi che scaturiscono da questa situazione. Come risolvere però i problemi teologici tradizionali che vengono sia in ambito protestante sia in quello cattolico?

Vediamo il problema della salvezza: la salvezza richiede per così dire una porta per cui passare. Quale sarà tale porta? Non certo la Chiesa, ma non sarà nemmeno Cristo: secondo questa posizione, se si vuole promuovere un vero pluralismo la porta di Cristo si è dimostrata troppo stretta e va sostituita con la porta di Dio. Il baricentro teologico diventa in pari tempo teocentrico, più che cristocentrico: in questa posizione pluralista si vede soltanto il fatto che di questi due assi catesiani (esclusivismo e volontà di Dio di salvare tutti) si mette tra parentesi il primo e si privilegia il secondo.

C'è una volontà di Dio che agisce con un piano salvifico in tutte le religioni: si tratta poi di vedere, nel rispetto delle posizioni dei singoli, gli elementi che accomunano mettendo tra parentesi gli elementi che differenziano.

Questa prospettiva in campo teologico potrà essere conservata e promossa soltanto se si sposta l'accento sulla centralità della dottrina di Dio e mettendo tra parentesi il problema cristologico. Mi pare interessante la posizione pluralista perché, comunque la si giudichi, fa vedere come dal punto di vista di una posizione dialogica, in tutte e tre le tesi il significato del dialogo sia diverso, benché tutte abbiano avuto storicamente dei dialoghi. Il problema del dialogo come normalmente si intende dell'autonomia dell'interlocutore a me pare che trovi tra le tre posizioni (senza giudizio di valore) un suo fondamento teoretico solo nella posizione pluralista, perché è l'unica che a priori riconosce la piena dignità degli interlocutori.

Quali siano però i problemi che in sede teologica sorgono non è difficile scorgere.