

Domenica 12 giugno 1988
Relazione del Prof. URSICIN G.G.
DERUNGS - Teologo

"IL DIALOGO DEL CRISTIANESIMO CON LE
ALTRE RELIGIONI: prospettive teologi-
che".

Il mio principale iter di studio riguarda la teologia. Ho insegnato per 5 anni teologia a Roma, presso l'Università dei Benedettini di S. Anselmo. In seguito ho lasciato l'Ordine e da 13 anni sono a Milano e inseguo presso un Liceo. Ho comunque continuato nella collaborazione con il Centro Studi Ecumenici di Fontanella in Convegni su argomenti teologici. Per varie ragioni, oltre quella professionale, la teologia è passata in secondo piano e mi ha fatto piacere rinfrancare, anche con maggior tranquillità, tutto questo tessuto di problemi cui ha accennato l'amico Prandi. Certamente non mi sarà possibile dare risposte a tutte le domande sollevate: credo di poter dare una chiave di interpretazione del problema, cosa che talvolta è meglio che proporre soluzioni già definite.

Il mio pensiero sul tema in questione è stato espresso, anche per chi volesse approfondire, nel numero 48 (nov./dic. 1986) di Servitium intitolato "Le molte chiese", in seguito su un articolo riguardante la laicità.

Riformuliamo la questione: Cristianesimo e religioni, aspetti dogmatici. Il rapporto tra Cristianesimo e religioni non è un problema nuovo ma da qualche decennio ha cambiato colore. Si parla infatti di dialogo e un dialogo vero e proprio si realizza se i partners di tale dialogo sono presi sul serio per quello che sono, accettati come soggetti e interlocutori e non solo per quello che potrebbero essere se si mettessero sotto la tutela di altri, per esempio della Chiesa, diventando così oggetto di indottrinamento. Tale dialogo però è tutt'altro che facile non solo perché si tratta di un incontro-scontro tra culture, storie e tradizioni diverse ma anche perché lo strumentario teologico stesso per chiarire la base e la possibilità di un vero dialogo tra Cristianesimo e religione è appena sviluppato, anche per il modo scorretto di porre il problema. Questa arretratezza avviene perché una religione che si definisce la "unica vera religione", come per esempio è affermato all'inizio della dichiarazione del Concilio sulla libertà religiosa, sviluppa innanzitutto lo strumento che serve per l'autocomprendizione e solo in seguito quello che serve a comunicarla ad altri. Si veda per esempio il passo di Matteo 28,19-20, citato nella stessa dichiarazione: "Andate, fate diventare miei discepoli tutti gli uomini del mondo, battezzateli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnate loro a ubbidire a tutto ciò che io vi ho comandato". Qui... emerge un discorso quasi a senso unico: andate a insegnare, e istruite gli altri. In questa prospettiva la comprensione e l'ascolto dell'altro sembra avere un'importanza soltanto funzionale ai fini della strategia missionaria e carismatica: è importante conoscere l'altro ma non perché l'altro abbia da dire una cosa sua, tutta sua, ma perché è l'oggetto potenziale della mia critica missionaria. D'altra parte il confronto diacronico, storico e sincronico con le molteplici realtà storiche rende necessario il dialogo anche con le religioni: oggi non possono farne a meno. Ancora prima di motivi teologici abbiamo motivi di prudenza e saggezza umana che ci por-

tano alla consapevolezza di tale necessità, in quanto queste sono realità che stanno accanto alla realtà storica Chiesa, Cristianesimo, Fede cristiana, e non sottoposte o convergenti, per quanto riguarda la loro verità, in un solo punto che sarebbe la nostra verità completa. Credere che lo stato odierno di comunicabilità e compresenza delle culture religiose porti alla convergenza nella nostra verità cristiana tradirebbe un narcisismo ecclesiologico troppo ingenuo.

Più che cristocentrico tale atteggiamento rivelerebbe un soffocante eurocentrismo sul piano culturale; un po' tutta la domanda del contatto tra Cristianesimo e religioni è tarata da questo eurocentrismo culturale. L'allargamento dell'orizzonte intellettuale si è fatto più incisivo con l'allargamento dell'orizzonte geografico: la scoperta di nuovi continenti e culture nello stesso tempo diverse e convergenti con quella di timbro europeo-cristiano mise le chiese davanti al problema del rapporto tra le nuove verità e la loro verità rivelata.

Nel cinquecento è nata la teoria della rivelazione primordiale in quanto questi (poveri) teologi di fronte agli Aztechi e ad altre culture che vedevano credere in un dio, e per esempio avere l'istituzione del matrimonio, dovevano affrontare il problema dell'origine di una coscienza religiosa e morale così alta: la risposta era che tutto ciò doveva essere ridotto alla rivelazione primordiale fatta ad Adamo ed Eva nel Paradiso Terrestre che poi gradualmente si polverizzò e perse sostanza fino al momento in cui giunsero i profeti.

Nell'Illuminismo si credeva di poter individuare la base della convergenza delle religioni, Cristianesimo compreso, nella ragione, nella natura umana. Vorrei precisare che in questa soluzione l'Illuminismo non è stato molto originale, in quanto il concetto di natura come base comune per spiegare e dare terreno per una possibile rivelazione risale al Medioevo e in particolare alla dottrina scolastica. Questo modo di vedere in fondo ha tolto i poli della diversità, riducendo i fenomeni religiosi alla unica fonte, la religione e la natura, e costruendo la religione ideale, la religione della ragione come misura e criterio di ogni tipo di religione storica. Evidentemente in questo modo il dialogo necessario tra Cristianesimo e religioni era possibile: ma era davvero un dialogo? Dialogo che poteva rispettare fino in fondo le diversità tra le religioni?

D'altro canto il tentativo di ridurre le religioni storiche all'unica religione naturale della ragione, come abbiamo in modo emblematico in Kant nella sua opera, "La religione entro i limiti della sola ragione", ha provocato l'opposizione dell'ortodossia, sia di quella protestante che di quella cattolica, che si è arroccata sempre di più dietro un concetto autoritario di rivelazione rendendo così difficile se non impossibile il dialogo con le altre religioni. Lessing si è chiesto: I vangeli sono veri perché sono rivelati? O sono rivelati perché contengono la verità?" Questa doppia domanda rivela, e per questo la inserisco qui, da un lato un concetto autoritario oppure un concetto autonomo di rivelazione e per chi ha studiato il concetto di rivelazione da cui parte il Cristianesimo, come del resto altre religioni, vedrà che l'Illuminismo ha indotto a questa posizione difensiva arroccata, ad un concetto autoritario di rivelazione. Ma l'Illuminismo ci ha lasciato in eredità il con-

cetto della maggiorità della realtà storica, eredità molto importante. Tale concetto indica due cose: In primo luogo per legittimare un dialogo tra le realtà storiche delle religioni, Cristianesimo compreso, non basta il rinvio generico alla natura astratta dell'uomo e della religione, perchè tale rinvio toglierebbe l'aspetto di autonomia storica di maggiorità alle religioni. In secondo luogo la religione cristiana, oltre che seguire la regola di prudenza umana di non concedere niente al narcisismo ecclesiologico, deve trovare in sè autonomamente le ragioni teologiche che rendono non solo possibile ma necessario il dialogo con le religioni, dialogo che non vanifichi l'individualità storica dell'altro, ma che l'apprezzi e la rispetti senza però pregiudicare neppure la propria individualità storica e sovranaturale.

Il compito allora non è di cercare di rispondere alla possibilità di un dialogo ma piuttosto quello di dimostrare che tale dialogo è necessario sulla base autonoma di ragioni teologiche.

Le difficoltà per realizzare questo programma indicato nel secondo punto esposto sono a prima vista enormi. Lo sono per il carattere assoluto, esclusivo attribuito alla verità cristiana: infatti la dichiarazione della Chiesa sulle relazioni con le religioni non cristiane, pur affermando che "la Chiesa Cattolica non rigetta nulla di quanto è vero e santo in queste religioni..." non manca di citare subito Giovanni 14,6 "Io sono la via, la verità e la vita". Sappiamo che le formule giovannee che iniziano con "Io sono..." per es. "Io sono la luce, "Io sono il pastore" non sono casuali ma molto solenni ed esprimono qualcosa di esclusivo nel senso di "Io solo sono...".

E allora ogni elemento di verità in altre religioni va riferito all'unica verità che è in Cristo: ogni elemento di verità che c'è nelle altre religioni va rispettato secondo il documento del Concilio, però non tanto per quello che è in sè, non come l'altra verità ma in quanto riferito a Cristo, la verità della Chiesa. In questa situazione è difficile concepire teologicamente un dialogo con le altre religioni che sia veramente tale, adeguato allo stato attuale della coscienza ecclesiale a proposito delle sue possibilità e particolarmente alla sua attuale prassi.

Io sono convinto, come teologo, che la teoria teologica debba basarsi molto più sulle prassi ecclesiali, e tra queste prassi c'è un dialogo che intercorre senza curarsi tanto di ragioni dogmatiche.

La dogmatica però, la coscienza teologica deve rendersi conto in un secondo momento e prendere sul serio queste prassi sviluppando la sua propria teoria.

Vorrei cercare di affrontare il dilemma sui tre piani teologici tradizionali, ma non trattati in modo tradizionale; il piano ecclesiologico, quello cristologico, e quello più strettamente teologico.

Premetto come chiave interpretativa due riflessioni sul concetto della storicità perchè vorrei dire già in partenza che un po' tutto il discorso sta sul versante del giusto inquadramento di quello che è storicità nella religione cristiana.

Storicità è un concetto nato nell'Ottocento con il filosofo Hegel, approfondito poi nel XX sec. è entrato nella teologia, prima protestante

(sono sempre stati non solo uno ma qualche passo più avanti dei cattolici) e nella teologia cattolica da circa trent'anni, quando ormai la filosofia si lamentava del suo uso ormai inflazionato. Che cosa significa storicità?

In parole semplici: storicità indica l'essere immerso dell'uomo nel tempo in modo tale però che il tempo non sia soltanto l'acqua nella quale l'uomo nuota, ma un modo intrinseco e necessario del suo essere. Hegel dice che la storicità è lo Spirito caduto nel tempo, immerso nel tempo in modo tale che non può fare a meno del tempo per il suo essere stesso. Il tempo, la storia diventano il mezzo unico dell'uomo per attingere alla verità: non abbiamo la storia per creare qualche mattonella per costruire e poi abbiamo sopra la Verità rivelata. La storia è il modo unico per attingere alla Verità, all'essere, alla trascendenza anche per i Cristiani.

In altro modo: il modo d'essere della verità per l'uomo è il tempo. Il tempo è la condizione della possibilità dell'essere diverso, dell'essere altro rispetto a singole forme storiche concrete dello spirito umano, appunto per poter essere identici a sè.

In quanto come credenti accettiamo la trascendenza, Dio, il mondo sovranaturale e così via, essa non può affacciarsi alla nostra mente se non nel tempo, attraverso le forme storiche che sono oltre che nostre anche degli altri e quindi ALTRE. Il rispetto religioso dovuto al totalmente altro, come lo nomina Karl Barth, Dio, di ciò che è trascendente rispetto al tempo e alla storia, richiede il rispetto dell'altro nella storia.

Qualcuno potrebbe chiedersi: ma come volete farci credere che adorate, che rispettate Dio come il totalmente altro se non siete capaci di rispettare l'altro nella storia? In termini diversi, il rispetto di ciò che è storicamente diverso e altro, per es. le religioni, non mette in dubbio il rispetto per l'assoluto trascendente della verità ma è proprio l'espressione storica del rispetto del totalmente altro. Essendo storici, immersi nel tempo, non possiamo dire di rispettare il totalmente altro, Dio, se non rispettiamo l'alterità nella storia.

Qualcuno di nuovo potrebbe chiedersi se non importiamo qui una chiave di interpretazione estranea e inadeguata al nostro problema. Vorrei dire così: ci muoviamo nel tempo, ed è il tempo che è l'elemento del pensiero teologico. Teologia è, secondo la migliore tradizione cristiana del medioevo, teologia viatoris, cioè dell'uomo nel tempo, del credente in cammino. Non possiamo fare in modo diverso teologia, non possiamo fare la teologia degli angeli perché angeli non siamo. Inoltre proprio per il pensiero cristiano il tempo non è un tema marginale, ma è proprio l'ordine sul quale si tese la trama dell'azione di Dio, costituendo quel tessuto che è appunto un evento: l'evento di Cristo, la storia sacra, la pieenezza dei tempi (Marco I 15).

Questo è certamente un tempo privilegiato: ma privilegiato per che cosa? La teologia cristiana ha dunque da fare con la temporalità, e non sarà certo il fatto che il tempo del Cristo è un tempo privilegiato a dispensarla dalla ricerca della verità diversa e altra nel tempo.

Il privilegio non è privilegio per arroccarsi, chiudersi: è il privilegio del Kairos, che nel Nuovo Testamento significa momento privilegiato.

Il privilegio del Kairos è quello di riconoscere altri Kairos nella storia: non di rifiutarli.

Dopo questa premessa essenziale per un discorso teologico cristiano sul rapporto che intercorre tra Cristianesimo e religioni e un possibile dialogo, il dilemma di cui ho parlato sopra, la necessità e l'impossibilità di un dialogo che sia veramente tale, può essere affrontato sui livelli indicati, in forme di un discorso strettamente intra-ecclesiale e teologico. E questo è diverso dal riferimento alla temporalità, nel senso del momento attuale di apertura storica tra popoli di cultura e religione diverse, come fa la dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, che parte appunto da questo momento storico della unificazione dei popoli del mondo di oggi.

Cominciamo con riflessioni ecclesiologiche. Quale è la Chiesa, o le Chiese, che si mettono in dialogo con le religioni? La Chiesa, o le Chiese che si mettono in ascolto delle altre religioni si muovono nella storia, il loro modo di essere e di comunicare si esplicita nel tempo, si cambia, e trova nello stesso cambiamento l'identità del suo essere nel tempo. Vorrei ricordarvi quanto la prassi magisteriale della Chiesa è diversa perché l'identità della Chiesa nel tempo viene cercata non nel cambiarsi ma nell'arroccarsi, nel congelare le forme.

Per la fede però la Chiesa non è solo Chiesa storica ma è anche Chiesa-mistero, che sconfinava nella trascendenza, la Gerusalemme Celeste che attraversa proprio, in questo modo i muri che nella storia dividono popoli e religioni, costituendosi così nello Spirito come Popolo di Dio. Qui io uso il concetto conciliare di Popolo di Dio per indicare questo aspetto di Chiesa-mistero.

La sua realtà è di appartenere a Dio e quindi è di tutti coloro che appartengono a Dio. Il problema dell'avere la verità nei confronti di altri che non l'avrebbero a questo livello non si pone proprio perché è questo popolo di Dio che non sta in confronto con altri ma è in tutti ad avere la Verità. Questo Popolo di Dio della Chiesa-mistero dove l'alterità è superata nell'intero permette l'espressione "avere la Verità". In realtà qui si dovrebbe piuttosto dire "appartenere alla Verità". Vorrei citare qui un detto di S. Bonaventura del XIII secolo dove definisce la "gratia" (nel Medioevo ci sono state lunghe discussioni su questo tema: oggi finalmente sono cessate quasi completamente). S. Bonaventura diceva: "gratia Dei est magis possideri quam possidere", (la grazia di Dio significa di più essere posseduti, appartenere a Dio che possedere Dio). A livello di Chiesa-mistero i termini oscillano e sono impropri appunto perché Verità non è Verità di conoscenza articolata, verità di articoli di fede, di dottrine religiose: la Verità è vita. Qui è importante distinguere i livelli tra Chiesa-mistero e Chiesa-storia, per distinguere così anche i livelli di verità. A livello di Chiesa-mistero Verità è vita, Dio stesso. Sarebbe insensato chiedersi quale vita è più vera, la mia o la tua, come si è soliti fare in religione: quale religione è più vera, la mia o la tua? Al massimo si può dire che la condivisione delle vite aumenta la loro qualità e quindi la loro verità. A livello di Chiesa-mistero non c'è nessun motivo di contrapporsi a religioni diverse che sono vite che si condividono nel Regno di Dio.

Ma la teologia, come ho detto prima, è teologia viatoris, dell'uomo in cammino, e le chiese che ne parlano sono storiche con il loro linguaggio storico che parlano con altri. Affrontiamo la questione da questo punto di vista.

Credo che possano essere evitati parecchi equivoci nel discorso se distinguiamo bene questi due livelli di Chiesa. La Chiesa storica certo annuncia la verità rivelata, la verità esclusiva che è Cristo, ma lo fa attraverso le sue parole, le sue dottrine che non sono questa verità, ma che la indicano e proprio indicandola dicono che questa verità è diversa da sè, è altra.

Dire perciò che l'annuncio, la dottrina della Chiesa è la verità è un modo di esprimersi incongruo, in fondo è una mostruosità: non sta in piedi né dal punto di vista teologico né dal punto di vista delle scienze umane, dell'ermeneutica, della linguistica. Dottrine, annunci, messaggi sono fatti di parole, le parole sono storiche, vivono nel tempo: solo parole rivolte agli altri. Sono parole che vivono di questa intenzionalità e della loro indole di poter essere comprese e corrisposte. La corrispondenza, la risposta sono atti autonomi e una parola sta in pieno con la risposta: se la risposta non è autonoma non lo è neanche la parola intenzionale.

E la risposta non può essere autonoma se non possiede una sua verità, cioè appunto quella dell'interlocutore storico. A livello storico la parola vive anche della risposta e mai senza di essa. La parola vive dell'altra parola o, meglio della parola dell'altro che la accetta, la nega, la mette in dubbio, la supera: tutto quello che implica il dialogo.

In questo discorso il travaso di verità non accade mai a senso unico, cioè il Cristiano travaserebbe un po' della sua verità nelle bocche delle religioni, perché si fermerebbe subito. Al contrario accade sempre come scambio di verità e, per dirla con Hegel, il carattere fluido delle parole è proprio l'elemento nel quale vive la Verità. Gadamer (un filosofo che certamente conoscete) dice che le parole vengono da lontano e le parole portano il carico di significati, il carico di verità, di miseria con sè. Queste sono le parole che divengono poi parole di Dio, e nel mondo delle parole pellegrine la Verità è nomade. Del resto basterebbe guardare bene le parole del Vangelo e delle dottrine cristiane nella loro struttura linguistica e semantica per rendersi conto di quanto stia in piedi in forza di un dialogo avvenuto e forse già dimenticato.

Il costituirsi stesso della parola di Dio e della parola umana non succede in modo tale che le parole umane fungano soltanto da veicoli o involucro vuoto da riempire, ma grazie anche al contributo di risposte che queste stesse parole danno affinchè ci sia parola di Dio nella storia.

Accade un po' come per il pane dell'Eucarestia, che non è semplicemente un involucro vuoto per la presenza di Cristo ma, secondo la più tradizionale interpretazione cattolica della transustanziazione, il pane è la condizione sine qua non che ci sia il corpo di Cristo. E così la parola umana che viene da lontano, che è parola di altri è la condizione sine qua non perchè ci sia nella storia anche una Parola di Dio. Una volta costituita attraverso questo dialogo primordiale, cioè l'assunzione di parole umane, la Parola di Dio ha cercato sempre di nuovo questo dialogo ed è così che è nata la tradizione. E qui si vede che in fondo stia

mo maneggiando concetti tradizionali di teologia: non dobbiamo introdurre novità ma leggere bene quello che c'è.

Voler chiudere le dottrine cristiane e congelarle in un presunto stato di perfezione significa togliere loro la vita e diventare infedeli nei riguardi della dinamica di questa stessa parola, fossilizzare la parola di Dio. La Chiesa storica dunque non è proprietaria della verità rivelata ma è la sua annunciatrice. Ed annunciatrice di una verità che è anche degli altri proprio perchè è altra rispetto alla realtà storica della Chiesa: tale verità diventa sua solo nella misura in cui la Chiesa stessa è aperta all'ascolto di altre realtà storiche. L'aprirsi agli altri è dunque tutt'altro dal perdere la propria identità: la Chiesa fa sua la verità rivelata appunto ascoltando le altre verità storiche. La Chiesa non può dunque riferirsi alla sua dimensione sovrannaturale per negarsi al dialogo, ma al contrario la sua dimensione sovrannaturale è la condizione di possibilità per il dialogo, per un dialogo privilegiato in quanto la realtà mistero è il luogo, la dimensione di ogni verità degli altri, che è altra rispetto alla Chiesa come realtà storica. Il privilegio della Chiesa può dunque essere solo quello di ascoltare di più, di rischiare di più nel dialogo, di essere più tollerante, perchè non deve aver paura, perchè tolleranza non è rinuncia alla verità, ma tolleranza è il riconoscere che la verità è storica e che bisogna cercarla in tanti.

"Chi non è contro di noi è con noi", leggiamo una parola di Gesù in Marco 9,40.

Affrontiamo il secondo aspetto, quello cristologico. Adesso ho citato "chi non è contro di noi è con noi": qualcuno obietterà che c'è un'altra parola del vangelo "chi non è per me è contro di me" (Matteo 12,30).

Qui bisogna fare attenzione alla differenza che intercorre tra le due citazioni: Gesù non dice che chi non è per voi è contro di voi. Quando si tratta del "voi" o del "noi" è l'inverso: chi non è contro di voi è per voi. Solamente in riferimento a sè dice "chi non è per me è contro di me". Dunque è una chiara distinzione del piano ecclesiologico da quello cristologico, distinzione che non sempre è presente. Il cristocentrismo, cioè lo stretto riferimento di ogni discorso teologico e, attraverso di esso, di tutta la realtà al Cristo, è senza dubbio un alto gradino della riflessione di fede che può aprire l'ambito circoscritto, o addirittura chiuso, della Chiesa come realtà storica ad un apprezzamento e ad una valutazione di tutto quello che è realtà viva e vera al di fuori della Chiesa. Questo avviene perchè Cristo trascende la Chiesa tanto come mistero e ancora di più trascende la Chiesa come realtà empirica finita, nella storia. Se tutto è riferito al Cristo (ricordiamoci del Cristo cosmico della Lettera ai Colossei), e il Cristo è tutto come il suo vero senso, come la Verità del tutto, allora ogni tempo, ogni cultura, ogni religione danno testimonianza del Cristo. Altrimenti il Cristo non sarebbe riferito al tutto. E non può farlo se non in virtù di quello che è, non in virtù di quello che non è e dovrebbe essere secondo un desiderio dogmatico di un altro: non può farlo se non in virtù di quello che è, e di quello che è veramente, di quello che è al di fuori, indifferente della

Chiesa storica, empirica. L'ascolto della verità degli altri, che è anche l'altra verità, non è solo possibile ma anche dovuto sulla base della stessa fede che professa l'universalità del Cristo.

Tutto questo presuppone anche un ripensamento del concetto di universalità: anche qui abbiamo degli enormi fraintendimenti.

Tutto quello che è stato detto sembra ovvio, ma in realtà non lo è in quanto alla concezione dell'universalità del Cristo si è sostituita, spesso in modo troppo immediato e diretto, l'universalità della Chiesa, che è luce in Cristo universale e in più, l'universalità della Chiesa storica empirica, romana: "una, santa, cattolica ed apostolica" dove questo aggettivo "cattolica" secondo il senso letterale significa universale.

Una concezione troppo semplice, historicistica, empirica, irriflessa del concetto di universalità della Chiesa va però in direzione opposta, in direzione del non nascosto, del dominio e del controllo al posto della testimonianza. Se la Chiesa è virtualmente universale detentrice della verità universale, chi altro dovrebbe ascoltare? C'è sempre il rischio di trasferire tacitamente e acriticamente il concetto teologico dell'universalità del Cristo e della Chiesa come mistero alla Chiesa empirica, e farne di sottobanco il concetto di universalità nel senso storico, sociologico, culturale, travisandone il suo senso originario; diventa così dal "Christus vincit, Christus regnat" "Ecclesia vincit Ecclesia regnat", e di quale Ecclesia è manifesto.

In questo modo però si escluderebbe l'orizzonte di universalità: il charisma diventerebbe più la luce di una cultura, di una storia, di una religione ad un altro o a tanti altri senza nessun rispetto.

L'universalità cristologica invece deve tentare sul piano della Chiesa empirica un'universalità nell'aprirsi, apertura universale, cammino in tutte le direzioni per andare incontro al Cristo negli altri, non solo per portare qualcosa: incontro a Cristo che già opera negli altri, senza paura di sporcarsi i piedi sul cammino della storia.

C'è un'immagine molto bella di S. Agostino nelle sue prediche, dove paragona la Chiesa a una sposa che va incontro al suo sposo ma ha paura di uscire sulla strada con il suo bel vestito da sposa che si potrebbe sporcare: Agostino dice che la Chiesa non deve aver paura di sporcarsi i piedi facendo il cammino della storia incontro al Cristo.

Universalità in questo senso non è senz'altro un concetto quantitativo ed estensivo, cioè più milioni di Cristiani o Cattolici ci sono e più è universale la Chiesa: non facciamoci abbagliare delle cifre (500.000 a una messa, 1.000.000 a un'altra).

Al contrario è un concetto qualitativo, indica un certo modo di essere, di essere in primo luogo rispetto al Cristo che è in tutti e trascende infinitamente i limiti della Chiesa, che sono quindi anche geograficamente stretti. La Chiesa, gli Apostoli e i vari seguaci aperti a discussioni con la sinagoga, non erano un sito universale dei milioni, dei congressi. Il privilegio dell'universalità, della cattolicità non è privilegio di dominio ma è il privilegio di testimonianza, di conoscere e ri-conoscere tutta la storia e tutte le culture come luoghi della verità del Cristo, che non è di sua proprietà. La strumentalizzazione di un

certo cristocentrismo in senso ecclesiastico, politico, integralistico non ha valide basi cristologiche e ancora meno basi in senso strettamente teologico, a cui vorrei dedicare qualche riflessione.

Gli aspetti strettamente teologici vengono da me trattati sotto la domanda relativa al rapporto tra redenzione e creazione, oppure al rapporto che intercorre tra il secondo articolo di fede che parla di Cristo e il primo che parla di Dio-padre come creatore di tutte le cose,

Nel corso dello sviluppo del pensiero cristologico e cristocentrico spesso la luce del primo articolo di fede, il mondo come realtà creata da Dio, è stata inghiottita, assorbita dalla cristologia e tale articolo è stato ridotto a mero preambolo della fede in Cristo. Avvolgere tutte le realtà con il manto cristologico è un pericolo dei nostri giorni, che è cominciato un po' con la teologia protestante, Karl Barth. Trovare nella cristologia l'unica chiave teologica interpretativa delle molteplici realtà che ci circondano risulta essere un procedere riduttivo o addirittura tautologico (conoscere il mondo in luce cristocentrica e conoscere Cristo nella luce di un mondo a sua volta interpretato in modo cristocentrico).

In questo caso la cristologia invece di portare luce è "la notte in cui tutte le vacche sono nere" e l'associazione col nero ecclesiastico-cle^ricale è chiaramente del tutto casuale. Infatti quando io applico un concetto per spiegare tutto, con questo concetto in realtà non spiego niente: invece di avere la luce ho la notte in cui sono perse tutte le differenze e distinzioni in quanto tutto è cristologico.

Il primo articolo di fede contiene oltre il suo evidente legame con la cristologia, in quel "omnia facta sunt" "per mezzo di lui tutte le cose sono state create" un enunciato a sè stante: il mondo è realtà creata da Dio anche là dove si manifesta.

L'autonomia manifesta la dimensione del creato rispetto all'evento di Cristo e della Chiesa.

Se ciò viene detto per ipotesi, e in modo iperblico, abbiamo che anche senza l'evento di Cristo il mondo è realtà creata da Dio ed ha quindi una sua autonomia, un modo del tutto suo e inconfondibile, esistente storicamente, culturalmente, di volta in volta con la sua propria faccia nel realizzare la propria creaturalità, cioè nell'essere religioso. Forse noi dimentichiamo subito queste verità del primo articolo di fede e passiamo al Cristo come unica verità. Evidentemente si potrebbe dire che l'ipotesi "se non ci fosse Cristo" non viene dalla luce della fede; rimane comunque che di fatto, storicamente parlando, il Cristo non c'era per migliaia di generazioni e non c'è nemmeno oggi, empiricamente, per tante culture, neanche nella cosiddetta era cristiana. Quindi c'è un'autonomia del creato, il modo di realizzare la sua creaturalità, il suo essere religioso, modo che non è eretico (fuori dal credo) ma previsto dentro il Credo stesso.

La professione di fede dei cristiani, il Credo, che nasce dalla fede in Cristo, riconosce col primo articolo, proprio sulla base di questa fede, l'autonomia del creato e dei suoi modi di essere, del suo aprirsi all'esere supremo, Dio. Il dialogo con le realtà delle religioni esistenti al di fuori del Cristianesimo è dunque oltre che legittimo, per i diversi motivi già indicati, anche doveroso in quanto queste realtà autonome nel loro aprirsi al trascendente, (e questo è religione), rispecchiano Dio crea-

tore e colui per mezzo del quale sono state create, cioè il Cristo. Questo avviene proprio in virtù di quello che sono, non di quello che non sono o dovrebbero essere e non possono essere, cioè del loro essere diversi, altre rispetto alla realtà storica ed empirica del Cristianesimo. I termini dunque di un dialogo che sia veramente tale ci sono, anche da un punto di vista strettamente teologico.

Evidentemente un dialogo in quanto tale implica dialettica e dialettica vuol dire accettazione/rifiuto, sì/no e comunque la dialettica deve pur essere sempre reciproca: non sempre soltanto il "no" del Cristianesimo alle religioni e il "sì" delle religioni al Cristianesimo.

Il sì/no deve essere reciproco: il no del Cristianesimo alle religioni in quanto superstizioni e idolatrie ma anche il "no" delle religioni al Cristianesimo in quanto idolatria ecclesiologico-narcisistica. E ci sono anche superstizioni nella fede. Nella chiarezza poi della inalienabilità della propria verità di fede non ci può essere mai presunzione o arroganza, perché il dialogo non sta dogmaticamente al di sora della storia (la dogmatica ha sempre qualcosa di arrogante in sè e lo dico come dogmatico), ma in fondo il dialogo è la storia stessa che rispetto alla verità è sempre incerta, umile e modesta. Alla arroganza della dogmatica io contrappongo la modestia della storia che cerca e non presume di avere tutto, che riconosce la verità di nomade.

Tutto il discorso sulla difficoltà, possibilità o necessità di un dialogo tra Cristianesimo e religioni si focalizza in fondo intorno al rapporto da stabilire e alla confusione da evitare tra trascendenza e storia. Vorrei accettare qui uno strumento della teologia tradizionale: la cristologia ha impiegato secoli per capire che in Cristo le due nature, divina e umana, non sono divise ma neppure sono confondibili. Questa regola cristologica va applicata anche alla storia: la storia non può essere confusa con la trascendenza e la trascendenza con la storia altrimenti cadiamo necessariamente in problematiche costruite, che non sono tali.

In ultimo vorrei accennare al problema della base comune da intercorre tra Cristianesimo e religioni, e di conseguenza ai criteri del dialogo.

Il documento conciliare sulla relazione della Chiesa con le religioni identifica il criterio del dialogo nell'uomo in cerca di senso: quando l'uomo è in ricerca di senso, allora era ascoltato.

Gli Atti degli Apostoli lo vedono in un uomo come Cornelio, il capitano romano pagano, che viene descritto, con l'aiuto del vocabolario religioso, come un uomo pio che teme Dio, che fa elemosine generose e prega instancabilmente (Atti 10,1). Questo uomo è toccato dalla grazia di Dio al di fuori della Chiesa, prima che ci fossero in giro gli Apostoli, perché Dio non ha preferenza di persone ma in ogni nazione colui che lo teme e fa ciò che è giusto è da lui accolto (Atti 10,34-35).

E' giusto presupporre che nella storia e nelle nazioni ci siano stati e vi siano migliaia di Corneli, accetti a Dio che è unico e sempre Dio della salvezza, anche se non avevano o hanno Pietro a portata di mano.

Quello che Pietro può fare è constatare che il Dio di Gesù Cristo ha agito prima che lui ne venisse a conoscenza e senza di lui: Pietro rappresenta la Chiesa che ha il compito di constatare pietà e timore di Dio esistenti al di fuori dell'ambito ecclesiale. Non il compito di porre condizioni ecclesiali all'azione salvifica di Dio.