

IL DONO DEL PLURALISMO

MISSIONE E UNICITÀ DI GESÙ CRISTO

MARIO MENIN

“La cristologia, più che l'ecclesiologia, è ormai la questione missionaria fondamentale; in Cristo si decide il senso, l'orizzonte e le modalità della missione”¹. Tra le molte questioni rilevanti nel rapporto cristologia e missione², ho ritenuto opportuno concentrare la mia attenzione sull'unicità di Cristo, che chiama in causa sia il tema della singolarità di Gesù (che lungo la storia ha dato vita alla cristologia) sia quello del senso della missione, che oggi si trova di fronte alla situazione del pluralismo religioso (che ha dato vita alla teologia delle religioni)³.

A quasi cinquant'anni dalla dichiarazione *Nostra aetate* (28 ottobre 1965), la teologia delle religioni tende a diventare una teologia del “pluralismo religioso”, che s'interroga sul significato dell'unicità di Cristo in relazione alle vie differenti verso Dio, come testimoniano per esempio l'opera *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* di J. Dupuis⁴ e il saggio *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse* di C. Geffré⁵. Anche se con accenti diversi, questi teologi parlano entrambi del pluralismo religioso come di un nuovo paradigma in teologia, che obbliga a ripensare la singolarità di Gesù (e del cristianesimo) tenendo conto di “quanto è vero e santo”⁶ nelle altre tradizioni religiose.

Ciò non significa imboccare senz'altro la via della relativizzazione teo-

*Una teologia
del pluralismo
religioso*

¹ G. COLZANI, “Postfazione. Cristologie e missione. Un rapporto da approfondire”, in G. COLZANI - P. GIGLIONI - S. KAROTEMPREL (a cura di), *Cristologia e missione oggi. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia (Roma 17-20 ottobre 2000)*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001, p. 377.

² Sul rapporto cristologia e missione si vedano, nella nota precedente, gli atti del Congresso Internazionale di Missiologia, in occasione del Grande Giubileo.

³ Cf. M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000.

⁴ Cf. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 2003⁴.

⁵ Cf. C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Cerf, Paris 2006.

⁶ NA 2; cf. AG 11. 15.

logica del mistero di Cristo⁷, ma piuttosto impegnarsi in una rinnovata intelligenza, dall'interno della fede, della sua unicità sia a livello teologico⁸, sia a livello storico⁹, grazie anche al cambiamento di paradigma intervenuto nella ricerca del Gesù storico (la cosiddetta *Third Quest*, Terza ricerca) che sta favorendo un approccio ermeneutico più contestuale al medesimo Gesù nella storia oggi. Si pensi a come la cultura femminista ha valorizzato la *Third Quest*¹⁰, ma la stessa teologia della liberazione¹¹, la cultura ecologista, pacifista e dell'alterità¹², la cultura delle classi sociali emarginate e così via.

Come concepire oggi la pretesa della unicità di Cristo?

Se nello schema tradizionale della teologia della salvezza ci si interroga sulla possibilità di redenzione dei seguaci di altre tradizioni religiose, “nonostante” la religione di appartenenza, all'epoca della globalizzazione, della comunicazione digitale, della molteplicità dei flussi migratori, che ci mettono sempre e ovunque davanti alla pluralità religiosa, sembra esorbitante continuare a considerare Gesù come l'ultima parola-risposta della salvezza, anche in Europa. Non dobbiamo piuttosto aspettarci ancora delle sorprese, come Gesù stesso ha preannunciato (si veda Mt 8,11: “molti verranno dall'oriente e dall'occidente”; ma anche Mt 25,31-46: il giudizio finale), nell'incontro (dialogo) aperto con Israele (ebraismo), con i musulmani, con il buddhismo (nelle sue differenti realizzazioni) ecc.? Come concepire oggi la pretesa dell'unicità di Cristo e della sua mediazione salvifica di fronte ai testimoni di altri “unicì” (come Mosè per gli ebrei, Muhammad per i musulmani, Krishna per gli induisti, ecc.)? In un clima di maggiore apertura e rispetto¹³, ma anche di sempre nuove competizioni e violenze con il richiamo (abusivo) a Dio e alla religione, si sta facendo strada l'esigenza di una nuova comprensione dell'unicità

⁷ È la proposta diversamente assunta da autori come Hick e Knitter: si veda A.J. HICK - P.F. KNITTER (edd.), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994.

⁸ Come, per esempio, mostra in ambito italiano P. Coda, che, nella sua rilettura trinitaria della mediazione definitiva di Gesù, sembra tutelare i valori dell'alterità, della reciprocità e della complementarità, così cari ai sostenitori del pluralismo religioso: cf. P. CODA, *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003.

⁹ Cf. G. SEGALLA, *La ricerca del Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2010.

¹⁰ Cf. E. SCHLÜSSER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990.

¹¹ Cf. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995; ID., *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, Cittadella, Assisi 2001.

¹² Nell'odierna società multiculturale e multireligiosa anche il cristiano stenta a trovare la strada di un confronto pacifico, poiché prevale la paura del “diverso” o, inversamente, l'atteggiamento della “sfida”, in nome di un'identità totalizzante, caratterizzata dalla tendenza a imporre la propria visione religiosa o ideologica agli altri: cf. E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.

¹³ Cf. LG 16: “Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita”.

di Cristo. Ci si chiede cioè se il pluralismo religioso, oltre a imporsi come costituzionale nell'era della globalizzazione, abbia anche una radice teologica, nella stessa volontà di Dio, nella sua misericordia (fedeltà) all'interno dell'unico e insondabile "disegno" di salvezza, come sembra testimoniare Paolo ai Romani, soprattutto nei capp. 9-11, dedicati al mistero d'Israele di fronte alla novità del Vangelo¹⁴. In altre parole, ci si chiede se il pluralismo religioso anziché una minaccia sia un dono per la missione, per la sua trasformazione e purificazione.

È noto il versetto del Corano: "Se Dio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una comunità unica. Ma ha voluto mettervi alla prova con il dono che vi ha fatto. Cercate di gareggiare nelle buone opere"¹⁵. Potremmo citare anche altri versetti delle Scritture ebraiche e cristiane in un senso (dialogico, pluralista) o in un altro (fondamentalista, esclusivista). Alla fine resta, comunque, la questione del ruolo (missione) specifico di Gesù Cristo e dei cristiani in questo singolare "gioco di competizione" tra i "diversamente religiosi" (ebrei e musulmani, solo per citare i testimoni dei monoteismi della "famiglia di Abramo") e addirittura i "senza religione".

Si tratta insomma, come sosteneva già nel 1977 un teologo molto sensibile al pensiero missionario, Luigi Sartori, del problema fondamentale della teologia delle religioni, ossia "della pluralità di fatto delle religioni (in rapporto alla pretesa di assolutezza, di insuperabilità e di universalità del cristianesimo; e più radicalmente in rapporto all'esigenza di unità e unicità della Verità e della Parola di Dio)"¹⁶.

Sarà mio intento qui mostrare come da parte di alcuni teologi è stata ripensata l'unicità di Cristo di fronte alla situazione del pluralismo religioso, per assicurare una corretta relazione dialogale dei cristiani con i fedeli di altre fedi e perfino con i "senza religione", senza svendere la singolarità di Gesù (e del cristianesimo), anzi esaltandola. Sicché il pluralismo diventa l'occasione per la riscoperta del senso più autentico dell'unicità di Gesù Cristo.

1. L'UNICITÀ DI CRISTO IN CHIAVE DI PARTICOLARITÀ STORICA E CONTESTUALE

Una sfida creativa all'unicità di Cristo viene oggi dai nuovi contesti di evangelizzazione, che hanno dato vita alle cosiddette teologie (cristologie) contestuali. Pur riconoscendo in Gesù la pienezza della verità di Dio, tali teologie (e cristologie) sottolineano la distanza tra questa e la sua assimilazione in nuovi contesti storici, culturali e religiosi. In altre parole, il processo di comprensione di Gesù non è mai compiuto, anzi deve

Il pluralismo religioso ha un fondamento teologico?

Il problema fondamentale della teologia delle religioni

¹⁴ Cf. Rm 11,32-36.

¹⁵ Sura 5,48.

¹⁶ Cf. L. SARTORI, "Teologia delle religioni non cristiane", in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3, Marietti, Torino 1977, p. 401.

***Far parlare
l'unico mistero
di Gesù Cristo
in diversi
contesti***

restare aperto agli apporti di ogni contesto. Come quei greci timorati di Dio, nel vangelo di Giovanni, che, pellegrini a Gerusalemme, chiedono all'apostolo Filippo di vedere Gesù¹⁷, oggi altri timorati di Dio vogliono vedere Gesù lungo la storia e ci interpellano in contesti i più differenti.

Per le nuove cristologie asiatiche, africane, latinoamericane, oceaniche, ecc., non si tratta di ridire diversamente le stesse cose, ma più radicalmente di far parlare il mistero di Gesù Cristo in diversi contesti, permettendo a Dio di esprimersi secondo tutte le dimensioni della sua verità infinita. L'originalità di questi percorsi sta nella loro epistemologia, che ha le sue radici nella succitata *Third Quest* del Gesù storico, che va di pari passo con la riscoperta del giudaismo e della situazione socio-politica del suo tempo¹⁸. Si crea cioè un intreccio fra il "Gesù della storia" e il "Gesù nella storia", che varia nel tempo, nello spazio e secondo le culture: "Mentre nella nostra cultura occidentale, specie in America, la ricerca segue principalmente una linea metodologica agnostica – ponendo fra parentesi la cristologia e volendo portarsi nel passato e collocare Gesù nel suo ambiente storico e socio-religioso, privilegiando almeno nell'intenzione il 'Gesù della storia' –, le ricerche nelle altre parti del mondo, quello che chiamiamo 'terzo mondo', pur utilizzando una metodologia storica rigorosa, non separano il Gesù della storia dal Gesù nella storia e si pongono quindi intenzionalmente sull'altro versante, del Gesù nella storia presente e nel suo significato per l'oggi"¹⁹.

A partire da simili premesse, le nuove cristologie inculturate propongono una rivisitazione della verità cristologica, con attenzione ai nuovi contesti di evangelizzazione. Secondo G. Colzani, "si tratta di uno sviluppo della tesi della singolarità di Cristo: l'aperto riconoscimento del significato universale di un evento storico particolare, Gesù di Nazaret, obbliga a mostrare la relazione di questo evento con ogni cultura"²⁰.

***Il "superamento"
della cristologia
calcedonese***

Una nuova strada in tal senso si è aperta grazie anche al superamento della "cristologia calcedonese", reso possibile dagli studi in occasione dei 1500 anni di quel concilio (451-1951), tra i quali spicca l'intervento di K. Rahner sulla formula di Calcedonia. Ogni formula dogmatica, scrive il teologo gesuita, è inizio (*Anfang*) e non termine (*Ende*), mezzo e non fine, sicché anche Calcedonia "è una verità che ci dà via libera alla verità, che è sempre più grande. Questa autotrascendenza di ogni formula non è dovuta alla sua falsità ma proprio alla sua verità. [...] Non significa affatto che la prima formula debba essere abbandonata e sostituita dall'altra, quasi la dovesse dichiarare superata o sostituibile.

¹⁷ Cf. Gv 12,20-21.

¹⁸ Cf. A. PITTA (a cura di), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo. Atti del X Convegno di studi neotestamentari (Foligno, 11-13 settembre 2003)* – "Ricerche storico-bibliche" XVII/2 (2005), Dehoniane, Bologna 2005.

¹⁹ G. SEGALLA, *La ricerca del Gesù storico*, cit., p. 7.

²⁰ G. COLZANI, "Postfazione. Cristologie e missione un rapporto da approfondire", in G. COLZANI - P. GIGLIONI - S. KAROTEMPREL (a cura di), *Cristologia e missione oggi*, cit., p. 382.

Al contrario: essa conserva il suo significato e la sua vitalità proprio per mezzo della spiegazione che se ne dà²¹.

È molto importante per l'annuncio cristiano questo circolo ermeneutico tra il Gesù della storia e il suo significato nella storia di oggi, anche perché l'evangelizzazione non si può accontentare di quello che Gesù ha detto (*ipsissima verba Iesu*). È fondamentale ancorare la fede nella biografia di Gesù, nella sua vicenda umana, altrimenti si corre il rischio di una mera riesumazione archeologica. A chi annuncia oggi Gesù non può non interessare il centro della sua vicenda, del suo agire, della sua parola su Dio, sul Regno che viene, ecc. È chiaro che per arrivare alla storia di Gesù, sono importanti i racconti neotestamentari, la memoria credente dei primi secoli, ove possiamo cogliere chi è Gesù. Non abbiamo, infatti, a disposizione alcuna fonte indipendente su di lui, perché tutte, compresi i quattro vangeli, intercettano visioni diversamente interessate. Del resto anche oggi chi va alla ricerca del vero Gesù risponde a necessità culturali, religiose, sociali, psicologiche diverse. Si veda l'esempio di J.D. Crossan, che nella sua pretesa ricerca del vero Gesù, in realtà prospetta un irritante *hippy* a sua immagine, che piace alla classe media americana, perché mette in pace tutte le coscienze²². È una risposta contestuale, parziale se si vuole, ma che si fonda sul Gesù della storia per giungere al Gesù nella storia²³. Oggi, comunque, si lavora molto anche con gli apocrifi per ottenere risultati a livello di sociologia storica sul giudaismo del I secolo nel quale Gesù è vissuto²⁴.

Nei vangeli si ha a che fare con una storia determinata, quella di Gesù, che è importante conoscere, per non essere condannati alla deriva gnostica. La ricerca sul Gesù storico è un antidoto interessante in questo senso, anche per le cristologie contestuali, per non distanziarsi dalla stessa missione di Gesù, meglio, dalla comprensione della sua missione, come si può ricavare dalle fonti a nostra disposizione, alla luce del mistero pasquale: Gesù proclama con parole e opere come si fa strada il regno di Dio; non ha di mira un rivolgimento sociale a breve termine, ma pretende di avere un rapporto singolare, unico, con Dio. A differenza di Giovanni Battista, non annuncia il giudizio ma un'irrevocabile offerta di salvezza, come Vangelo, buona notizia, che ha anche una rilevanza politica. Gesù prende le distanze dalla centralità della legge, del tempio: non elimina la legge e nemmeno il tempio, ma essi non rappresentano più un

*Dal Gesù
della storia
al Gesù
nella storia*

*La vicenda
storica
di Gesù
rimane essenziale
per la missione*

²¹ K. RAHNER, "Problemi della cristologia d'oggi", in ID., *Saggi di cristologia e mariologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 4-5.

²² J.D. CROSSAN, *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Ponte alle Grazie, Milano 1994.

²³ Sulla frammentarietà e parzialità delle figure storiche di Gesù, si veda anche la denuncia di Benedetto XVI nella premessa al suo primo libro su Gesù: cf. J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, p. 8.

²⁴ E. NORELLI - A. GUIDA, *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009; E. NORELLI - C. GIANOTTO - M. PESCE, *L'enigma di Gesù*, Carocci, Roma 2008.

esclusivo quadro di riferimento nella sua prassi missionaria. Insomma, Gesù si pone in maniera originale, peculiare, di fronte alla legge e al tempio²⁵. Si veda per esempio come alla sua mensa ci siano pubblicani e peccatori. Sappiamo che nella cultura di Gesù mangiare insieme era il segno dell'appartenenza a questa categoria (nessun rapporto di clientela). Come declinare questo nell'Eucaristia cristiana, che oggi rischia di non intercettare questa esigenza di Gesù? Pensiamo al discorso della montagna e alla proposta di amare i nemici, che è esattamente l'opposto di quello che avviene al tempo di Gesù. Insomma, ci possiamo chiedere: a quale Israele pensa Gesù, a quello circoscritto dei giusti o a quello aperto dei pubblicani e peccatori, in relazione anche con i pagani? Qual è il rapporto di Gesù con il potere politico, se invita a rendere a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio²⁶?

Si potrebbe continuare su altri aspetti interessanti della vicenda di Gesù, che ne esaltano l'unicità storica e che sono rilevanti per i nuovi contesti di evangelizzazione. Il suo modo di stare, di vivere nel contesto provinciale della Palestina, ai margini dell'Impero romano, può senz'altro ispirare anche il nostro stile di presenza e di azione missionaria oggi.

2. L'UNICITÀ DI CRISTO IN CHIAVE ESCATOLOGICA-TRINITARIA (J. DUPUIS)

Il pensiero di P. Knitter

Di fronte alla sfida del pluralismo religioso, alcuni teologi pluralisti hanno optato per un paradigma teocentrico – quello del *Deus absconditus* e *semper major* –, che ha portato a rinunciare alla singolarità del *Deus revelatus* nella paradossalità dell'incarnazione²⁷. Indicativo in questo senso è il pensiero di P. Knitter: “Mentre infatti si riconosce che il *Deus semper major* non può essere mai contenuto in una forma finita e particolare, si riconosce anche che il Dio universale non può essere incontrato veramente se non in una forma particolare”²⁸. Insomma, se non si nega l'unicità di Gesù, la si de-centra e de-assolutizza a tal punto, attraverso la distinzione (illuministica) tra unicità-in-sé e singolarità-per-me, fino ad eliminare la pretesa di Gesù di Nazaret – kerygmaticamente testimoniata nel Nuovo Testamento – di farsi carico della salvezza di tutti e di fondare l'universalità della missione²⁹.

²⁵ Cf. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 4: *Legge e Amore*, Queriniana, Brescia 2009.

²⁶ Cf. Mt 22,21.

²⁷ Cf. 1 Tm 2,5; At 4,12. Si veda sulle varie posizioni teologiche, tra cristocentrismo e teocentrismo, lo studio di A. Cozzi, *Gesù Cristo tra le religioni mediatore dell'originario*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 81-124.

²⁸ P. KNITTER, “Cristianesimo come religione: vera e assoluta? Un punto di vista cattolico”, in “*Concilium*” 16 (1980) 54.

²⁹ Per la critica alle tendenze pluraliste che conducono al relativismo e quindi alla negazione dell'unicità del cristianesimo, si veda l'opera di K. BECKER - I. MORALI

J. Dupuis, nella sua opera *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*³⁰, pur lavorando nel cantiere della teologia cristiana del pluralismo religioso, non è classificabile tra i teologi che relativizzano l'unicità di Cristo, ma piuttosto tra quelli che la ripensano, in quanto tenta di conciliare un cristocentrismo che salvaguardi la mediazione normativa e costitutiva del medesimo Cristo e un teocentrismo in cui si riconoscano i valori positivi delle altre religioni, superando così una falsa opposizione tra la pretesa che Gesù manifesta di essere Signore e Salvatore di tutta la storia e il "Dio più grande", tra la persona di Gesù e il "Regno che viene".

Il teologo gesuita si impegna a giustificare il pluralismo religioso, anzitutto comprendendo le altre religioni all'interno di un concetto più ampio e unitario di storia della salvezza, allargandolo alla storia dell'umanità intera. Inoltre, sostenendo, sulla base del prologo giovanneo e soprattutto di Gv 1,9 ("Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo"), che il *Lógos* eterno, *ásarkos* (non-incarnato), intrattiene un rapporto con ogni persona, la illumina e continua questo rapporto anche dopo essersi incarnato. Sembra così che il cardine del pensiero di Dupuis sia proprio la dialettica tra il *Lógos ásarkos* e il *Lógos énsarkos*, tra il Verbo eterno ancora nel seno del Padre e il Verbo fatto carne per noi.

Qualcuno, a partire dalla sua affermazione sul *Lógos* incarnato, che non esaurirebbe il *Lógos ásarkos*, ha brutalmente accusato Dupuis di assumere una posizione monofisita, contraria al simbolo di Calcedonia (451). In effetti, il teologo gesuita afferma che il Verbo eterno *ásarkos* e il Verbo *énsarkos* non si possono identificare in maniera assoluta, ma dice pure che non sono separabili e non corrispondono a economie parallele.

A causa di questo *spread* (scarto) tra *Lógos ásarkos* e *Lógos énsarkos*, in qualche passaggio della sua opera sembra dar ragione a chi sostiene che le altre religioni sono in sé stesse vie di salvezza, indipendentemente dal Verbo fatto carne, semmai in relazione con il Verbo *ásarkos*. Una tale legittimazione delle altre religioni è suonata scandalosa all'udito di qualche teologo (romano) e di qualche missionario, in quanto indeducibile dall'insegnamento del Concilio Vaticano II e riduttiva della missione della Chiesa. Il punto centrale della missione non sarebbe più l'annuncio del Verbo fatto carne, bensì un dialogo tra le diverse tradizioni religiose che si uniformano alla presenza e all'azione universale del Verbo eterno (*ásarkos*).

Ci possiamo chiedere se questa posizione, nuova rispetto al magistero conciliare, sia in grado di mantenere il carattere unico e universale di

*Il cardine
del pensiero
di J. Dupuis:
la dialettica
tra Verbo eterno
e Verbo incarnato*

(eds.), *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2010.

³⁰ Si veda anche M. FARRUGIA (a cura di), *Universalità del Cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996. Inoltre, J. DUPUIS, "La teologia del pluralismo religioso rivisitata", in *"Rassegna di Teologia"* 40 (1999), 669-693.

**Le riserve
della
Congregazione
per la dottrina
della fede**

Gesù Cristo, Verbo fatto carne. Il rischio di Dupuis, secondo la *Notificazione* della Congregazione per la dottrina della fede³¹, è che la sua tesi vada oltre, cioè trasbordi le possibilità dell'economia della salvezza. L'affermazione secondo cui esiste un nesso tra il Verbo *ḗsarkos* e le altre religioni è molto interessante dal punto di vista teologico, ma non è sufficientemente dimostrata e difficilmente dimostrabile: c'è comunque bisogno di ulteriore approfondimento biblico e teologico, che prenda sul serio "gli elementi di grazia e di verità" presenti nelle altre religioni, anche attraverso lo studio comparato delle medesime, come a suo tempo fece in maniera magistrale H. de Lubac col buddhismo³².

**Distinzione
e unità
tra l'azione
universale
del Verbo di Dio
e l'efficacia
salvifica
dell'evento
Gesù Cristo**

Nel suo libro, pubblicato in seguito alla *Notificazione* della Congregazione per la dottrina della fede, soprattutto nel capitolo cristologico, "Il Verbo di Dio, Gesù Cristo, e le religioni del mondo"³³, il teologo gesuita, riferendosi al "logocentrismo" (sul quale insiste, contrariamente a quanto fanno Hick e Knitter, che puntano piuttosto sul "teocentrismo"), scrive che, contro le "tendenze ad allontanare e staccare indebitamente l'azione universale del Verbo dall'efficacia salvifica dell'evento Gesù Cristo, diventa doveroso mostrare che mentre ambedue gli aspetti sono distinti nonostante l'identità personale del Gesù storico con il Verbo Figlio di Dio, rimangono altrettanto uniti nell'unico piano divino per l'umanità, così da non poter mai essere separati, come se rappresentassero due economie parallele di salvezza"³⁴.

Soffermandosi sul Verbo di Dio nel prologo di Giovanni e affidandosi all'esegesi di Léon-Dufour, l'autore conclude che dal v. 1 al v. 13 incluso "il Prologo fa riferimento al Verbo-di-Dio-da-incarnarsi, considerato prima dell'incarnazione come già presente nel mistero di Dio e operante fin dall'inizio della storia umana"³⁵. Poi continua, citando Léon-Dufour: "Se è vero che il Logos è Dio che si comunica, la comunicazione non è cominciata con l'incarnazione, ma già fin dalla creazione, ed è poi continuata lungo tutta la storia della rivelazione. L'incarnazione del Logos però segna un cambiamento radicale nel modo della comunicazione". Il cambiamento consiste nel fatto che "da ora in poi essa [la rivelazione] parla mediante il linguaggio dell'esistenza di un uomo tra gli uomini [...]; il Logos continua a esprimersi attraverso la creazione, di cui è l'autore, e grazie alla testimonianza resa alla luce; e sono numerosi coloro

³¹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione a proposito del libro del P. Jacques Dupuis, S.J., "Verso una teologia del pluralismo religioso"* (Queriniana, Brescia 1997), Roma 24 gennaio 2001.

³² Cf. H. DE LUBAC, *Buddhismo e Occidente*, Jaca Book, Milano 1987; ID., *Aspetti del Buddhismo*, Jaca Book, Milano 1980.

³³ Cf. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 265-306. Ma anche D. KENDALL - G. O'COLLINS (edd.), *In many and diverse ways. In Honour of Jacques Dupuis*, Orbis Books, Maryknoll-New York 2003.

³⁴ J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, cit., p. 266.

³⁵ Cit. in J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, cit., p. 272.

che possono accoglierla e divenire figli di Dio. Tuttavia ormai la rivelazione si concentra anche e soprattutto in colui che tra poco sarà indicato col suo nome: Gesù Cristo”³⁶.

Dupuis recupera la dottrina dei padri della Chiesa (Giustino, Ireneo, Clemente di Alessandria), citando altri esegeti (R. Schnackenburg, J. Dupont, A. Feuillet, M.-E. Boismard, D. Mollat) e teologi (tra cui C. Duquoc, C. Geffré, E. Schillebeeckx) a favore della sua tesi, che così sintetizza: “Sembra dunque permesso parlare di un’azione del Verbo di Dio, non soltanto prima dell’incarnazione del Verbo ma anche dopo l’incarnazione e la risurrezione di Gesù Cristo, distinta dall’azione salvifica attraverso la sua umanità, purché tale azione continuata dal Verbo non sia separata dall’evento nel quale accade la ‘concentrazione’ inseparabile dall’autorivelazione di Dio secondo l’unico piano divino per la salvezza dell’umanità”³⁷.

Insomma, “l’azione salvifica di Dio, che opera sempre nel quadro di un disegno unitario, è unica e allo stesso tempo sfaccettata diversamente. Essa non prescinde mai dall’evento Cristo, in cui trova la sua massima densità storica. L’azione del Verbo di Dio non è tuttavia esclusivamente vincolata al suo farsi uomo in Gesù Cristo. La mediazione della grazia salvifica di Dio all’umanità assume dimensioni differenti che devono essere combinate e integrate fra loro. [...] L’evento storico Gesù Cristo, costitutivo di salvezza, e l’attività universale del Verbo divino, non costituiscono pertanto due economie diverse, parallele, di salvezza; rappresentano invece aspetti complementari e inseparabili in un piano unico ma diversificato per l’umanità intera”³⁸.

In conclusione, Dupuis reinterpreta l’unicità di Cristo come Verbo incarnato, facendo appello a una cristologia trinitaria, secondo la quale l’azione del Verbo e quella dello Spirito sono sempre all’opera nella storia e vengono in qualche modo a compensare la particolarità storica dell’evento Gesù di Nazaret.

Questa insistenza su una cristologia trinitaria, per quanto legittima, può finire per screditare il paradosso cristologico dell’incarnazione del Verbo (l’universale che si fa storicamente concreto), poiché lascia intendere che la particolarità del Cristo come Verbo incarnato ha bisogno di essere compensata con la capacità di universalizzazione dello Spirito. Nonostante le affermazioni in contrario dell’autore, questo ingenera l’impressione di due economie diverse, complementari e perfino parallele. Come uscire da questa ambivalenza dell’unicità di Gesù Cristo, sospesa tra *Lógos ásarkos* e *Lógos énsarkos*, tra missione del Figlio e missione dello Spirito, tra la persona di Gesù e il Regno che viene? Un tentativo di risposta sembra venire da una delle attenzioni più rilevanti nel panorama attuale degli studi cristologici: la riscoperta della centralità paradossale

*L’azione
del Verbo
non è vincolata
esclusivamente
al suo
farsi uomo
in Gesù Cristo*

*La tesi di Dupuis
può ingenerare
l’impressione
di due diverse
economie
di salvezza*

³⁶ J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, cit., p. 273.

³⁷ Ivi, pp. 274-275.

³⁸ Ivi, pp. 302-304.

della *kénosis* da parte del teologo domenicano Geffré, il quale ripensa l'unicità di Cristo in chiave kenotica ed escatologica.

3. L'UNICITÀ DI CRISTO IN CHIAVE KENOTICA-ESCATOLOGICA (C. GEFFRÉ)

Sin dalle origini la Chiesa confessa Gesù come Cristo. Ciò significa, secondo Geffré, che Gesù ci ha rivelato l'amore universale di Dio non solamente tramite il suo messaggio, ma per mezzo e nella sua umanità concreta³⁹. Questa identificazione di Dio nell'umanità di Gesù di Nazaret è il tratto distintivo del cristianesimo, come del resto ci ricorda l'affermazione di Paolo ai Colossesi: "È in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità"⁴⁰. Comunque, tale identificazione della pienezza della divinità nel corpo di Cristo ci rinvia costantemente a un mistero, quello di Dio, che sfugge a ogni nostro tentativo di monopolizzare l'Assoluto: "Gesù è sì l'elemento concreto attraverso cui gli uomini hanno accesso a Dio. Ma [...] egli stesso è sottoposto al giudizio dell'*incondizionato*, caso mai pretendesse di identificarsi con l'Assoluto"⁴¹. Non va poi mai confusa l'universalità di Cristo come Verbo incarnato con l'universalità del cristianesimo come religione storica.

La chiave ermeneutica del dialogo interreligioso nel paradosso dell'incarnazione

Per cui il compito di un'autentica teologia delle religioni, secondo Geffré, consiste nel rendere manifesto che è lo stesso paradosso della presenza dell'Assoluto in una particolarità storica (kenotica) che ci impedisce di assolutizzare il cristianesimo, includendo o escludendo a piacimento le altre tradizioni religiose. Il paradosso dell'incarnazione ci insegna piuttosto a declinare il dialogo facendo nostra la verità cristologica nello stile kenotico di Dio, che esorcizza ogni velleità totalitaria. Geffré rimanda anche al pensiero cristologico di E. Schillebeeckx, espresso in *Umanità. La storia di Dio*, dove il teologo olandese afferma che in Gesù l'Assoluto, cioè l'unico Dio, si riflette in una singolarità storica che non può considerarsi assoluta, seppure unica⁴².

Insomma, senza transigere con la confessione di fede in Cristo riconosciuto nella sua unicità salvifica, Geffré ritrova nel paradosso dell'incarnazione la chiave ermeneutica del dialogo interreligioso. Anzi, è pro-

³⁹ Cf. C. GEFFRÉ, *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, in "Filosofia e Teologia" 6 (1992/1), 38-58; ID., "Verso una nuova teologia delle religioni", in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 353-372; ID., *Claude Geffré a colloquio con Gwendoline Jarczyk. Professione teologo. Quale pensiero cristiano per il XXI secolo?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001; ID., *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*.

⁴⁰ Col 2,9.

⁴¹ Cf. C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, in "Recherches de sciences religieuses" 86 (1998), 63.

⁴² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, p. 219.

prio nel limite abissale del mistero dell'incarnazione, nella *kénosis* della croce, che, secondo il teologo domenicano, noi dovremmo recuperare i principi di autolimitazione della pretesa all'universale del cristianesimo, quei principi che possono scongiurare ogni veleno totalitario del cristianesimo. È proprio l'esperienza della *kénosis* di Cristo nella sua uguaglianza con Dio che permette la resurrezione nel senso più ampio della parola⁴³. Ma è anche la tomba vuota, l'assenza del corpo del Fondatore, la condizione del sorgere del corpo della Chiesa e del *corpus* delle Scritture. Come amava dire Michel de Certeau, il cristianesimo è fondato su di un'assenza originaria⁴⁴.

Nel paradosso dell'incarnazione i cristiani dispongono, secondo Gèffré, di una risorsa di pensiero assai preziosa per comprendere come il cristianesimo può intraprendere un dialogo con le altre religioni senza compromettere la propria identità, anzi sottolineandola, riscattandola, esaltandola. Nell'epoca del pluralismo religioso è importante riappropriarsi dunque della logica evangelica dell'incarnazione di Dio, che non ammette forme intolleranti e assolutistiche di verità, ma esige piuttosto una forma relazionale e dialogica. In tal senso l'universalità di Cristo è proprio questa sua capacità di apertura all'altro, a ogni altro, senza chiusure su di sé, grazie alla cifra della povertà assunta come stile della sua azione⁴⁵.

Il compito più difficile della teologia delle religioni oggi, continua il teologo domenicano, è quello di pensare la molteplicità delle vie verso Dio senza compromettere l'unicità della mediazione di Cristo e senza eliminare la pretesa del cristianesimo come religione della rivelazione finale e piena del mistero di Dio. In questo senso, la dichiarazione *Dominus Iesus* (DI) è stata un avvertimento serio al fine di favorire un dialogo interreligioso senza porre in discussione l'unicità di Cristo, anzi valorizzandola in tutte le sue virtualità dialogiche.

Se contro alcune derive attuali della teologia delle religioni, la dichiarazione DI ricorda il carattere completo e definitivo della rivelazione cristiana, va pure detto che la rivelazione di cui è testimone il NT non esaurisce la pienezza delle ricchezze del mistero di Cristo. Gesù stesso insiste sulla dimensione escatologica del suo messaggio, quando annun-

*Nel tempo
del pluralismo
religioso
è importante
riappropriarsi
della logica
evangelica
dell'incarnazione*

*La dimensione
escatologica
del messaggio
di Gesù*

⁴³ Cf. Fil 2,5-11: "Avete in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò sé stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò sé stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre".

⁴⁴ Cf. C. GÈFFRÉ (a cura di), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Atti del colloquio "Michel de Certeau et le christianisme", Cerf, Paris 1991, pp. 101-127.

⁴⁵ Cf. D. BARTHÉLEMY, *Il povero scelto come Signore*, Qiqajon, Comunità di Bose 2010.

cia che sarà lo Spirito a condurre i suoi discepoli alla conoscenza della verità tutta intera⁴⁶. È allora consentito dire, secondo Geffré, che la verità cristiana non è esclusiva e neppure inclusiva di ogni altra verità di ordine religioso. Essa è singolare e relativa alla parte di verità di cui le altre religioni possono essere portatrici.

*I valori
“cristici”
disseminati
nelle diverse
tradizioni
religiose*

Tutto questo per dire che i germi di verità e di bontà disseminati nelle altre tradizioni religiose possono essere l'espressione dello Spirito di Cristo sempre all'opera nella storia e nel cuore degli uomini. Per questo può risultare improprio anche parlare di valori implicitamente cristiani, come fa K. Rahner, oppure di logica della preparazione e del compimento, come fanno J. Daniélou, H. de Lubac e altri. È preferibile parlare, secondo Geffré, di valori *cristici*, che rivelano un qualcosa di irriducibile, incomparabile, nell'ordine religioso. Ed è nella loro stessa differenza e incomparabilità che ritroveranno il loro compimento ultimo in Gesù Cristo, anche senza una loro esplicitazione storicamente visibile nel cristianesimo.

È dunque possibile conciliare un cristocentrismo costitutivo, e non soltanto normativo, con un pluralismo inclusivo, nel senso in cui, d'accordo col Concilio, vengono presi sul serio i valori positivi o ancora i semi di verità e di bontà che si trovano nelle altre tradizioni religiose.

*Una risposta
alla dichiarazione
“Dominus
Iesus”*

In conclusione, nonostante la tendenza della dichiarazione DI a mettere sullo stesso piano l'universalità di Cristo e quella della Chiesa o del cristianesimo, dobbiamo costatare che se il cristianesimo può dialogare con le altre religioni è perché porta in sé stesso quei principi di auto-limitazione propri del mistero dell'incarnazione di Dio, che ne fanno un'unicità relativa, cioè in relazione⁴⁷. Per comprendere ciò la teologia delle religioni deve continuare a meditare sul mistero del Verbo incarnato, perché è nella sua paradossalità kenotica che trova fondamento declinabile il *kairós* del dialogo interreligioso in questi “giorni cattivi” di sogni di onnipotenza, di atti di violenza che si richiamano abusivamente alla religione⁴⁸.

4. L'UNICITÀ DI CRISTO IN CHIAVE DI OSPITALITÀ KENOTICA (C. THEOBALD)

Sulla stessa linea ermeneutica mi sembra insistere il teologo gesuita C. Theobald, il quale riprende il paradosso dell'unicità di Cristo rileggendo la storia di Giuseppe e dei suoi fratelli, che ci racconta quello che succede quando un padre preferisce uno dei suoi figli agli altri⁴⁹: “Questa saga

⁴⁶ Cf. Gv 16,13.

⁴⁷ Per un maggiore approfondimento del significato di “unicità relativa”, l'autore rimanda allo studio di S. BRETON, *Unicité et monothéisme*, Cerf, Paris 1981.

⁴⁸ Cf. Ef 5,16 (*Mi* 2,3).

⁴⁹ Cf. Gen 37,3s.

familiare [...] fa sentire bene il radicamento umano del tema dell'unicità di Cristo; essa ci permette anche di ascoltare il paradosso teologico implicato: come si può essere 'figlio unico' di un Padre e nello stesso tempo avere dei fratelli? È ciò che la tradizione cristiana afferma del nuovo Giuseppe, Gesù di Nazaret, come è stato mostrato da diverse recenti ricerche. Ed è precisamente ciò che pone difficoltà inedite nell'ora del pluralismo religioso. In questi ultimi anni, seri rimproveri sono stati mossi a questa confessione dell'unicità del Figlio di Dio, in particolare quello di monopolizzare l'Assoluto e mettere così in pericolo la pace tra le tradizioni religiose"⁵⁰.

I racconti evangelici, gli Atti e l'Apocalisse ci narrano il dramma dell'unicità di Gesù, che non è tale solo "per" noi, ma per tutti. Colui che i cristiani confessano – insieme a Pietro a Cesarea – come "l'Unico" in seno alla storia umana è quel Gesù di Nazaret che "mantiene, ricostituisce o rivivifica il rapporto con i suoi amici e con una moltitudine di fratelli, a dispetto e attraverso la violenza che spezza questa relazione, e che giunge fino a comunicare a tutti ciò che ha di proprio"⁵¹. Per Theobald, "la difficile articolazione tra l'unicità del Figlio e la sua relazione con i fratelli si colloca dunque nella sua 'prassi' o nella sua maniera di essere, fatta di parole e di azioni intimamente legate fra di loro, prassi da lui inaugurata e ripresa da altri; il che non può essere pensato se non attraverso un racconto"⁵², appunto il racconto di Gesù di Nazaret.

Ora il pluralismo, secondo Theobald, fa pesare una particolare minaccia sull'esperienza di "relazione" dell'unicità di Gesù Cristo, a tre livelli: a) nel momento in cui scopriamo che altri instaurano tipi diversi di relazioni con altre figure (come Muhammad, Krishna, ecc.), prendiamo coscienza che l'Unico Gesù Cristo è tale soltanto per noi; b) se per secoli il cristianesimo ha pensato di essere l'unico vettore di universalità, ora scopre la particolarità del proprio universalismo davanti ad altri universalismi; c) se Cristo viene ridotto a una "figura religiosa", ci si può domandare, con il teologo D. Bonhoeffer, come possa dire qualcosa ai "senza religione". Di che tipo è dunque l'unicità di Gesù nel contesto del pluralismo religioso e davanti ad altri universalismi, religiosi e non? In che senso possiamo attribuire, si chiede Theobald rimandando al succitato studio di Breton⁵³, un'unicità di eccellenza a Gesù rispetto ad altre pretese di unicità, senza che questa diventi una sorgente insormontabile di violenza religiosa? Theobald esce dall'ambivalenza fondamentale, inerente a ogni unicità – luogo in cui alberga l'ultima tentazione dell'uomo – identificando l'unicità d'eccellenza di Gesù con il suo stile di vita, chiamato

***Unicità
del Figlio
e relazione
con i fratelli
si riconciliano
nel modo
di essere
di Gesù di Nazaret***

***L'universalismo
cristiano
davanti ad altri
universalismi***

⁵⁰ C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, vol. 2, EDB, Bologna 2010, p. 715. L'autore rimanda a M. FÉDOU (dir.), *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux*, Facultés Jésuites, Paris 2002.

⁵¹ C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, cit., vol. 2, p. 716.

⁵² Ivi, C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, vol. 2, p. 716.

⁵³ Cf. S. BRETON, *Unicité et monothéisme*, cit.

**L'incontro
di Gesù
con alcuni greci
nel vangelo
di Giovanni**

“santità”, che egli “condivide con il Dio unico e tre volte santo, e che comunica ai suoi e a tutta l’umanità, a ciascuno in modo assolutamente unico e incomparabile”⁵⁴.

Per descrivere l’unicità di Gesù, minacciata dalla violenza, ma anche dalla sterilità, Theobald ricorre soprattutto al passaggio del vangelo di Giovanni dove si racconta l’incontro di Gesù con alcuni greci, che ha come intermediari Filippo e Andrea. È la conclusione della prima parte di Giovanni, ma anche il tema dominante della seconda parte del medesimo vangelo: “In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo (*monos*); se invece muore, produce molto frutto”⁵⁵. In altre parole, “l’Unico non è dunque veramente l’Unico, nel senso di un’unicità d’eccellenza, se non quando dona la sua vita per una moltitudine e perché ciascuno possa accedere alla propria unicità”⁵⁶.

L’unicità d’eccellenza del Figlio unico consiste dunque, secondo Theobald, nella sua “santità” – stile di vita – come dono di sé a favore di tutti, come compassione attiva, che si ritrova eticamente esplicitata anche nella parabola del Samaritano⁵⁷, icona della Chiesa come “luogo sobrio di ospitalità” dell’umanità ferita⁵⁸.

**L’unicità
“in relazione”
vissuta da Gesù
e l’unicità
dell’unione
ipostatica**

L’argomento decisivo in favore dell’unicità in relazione vissuta da Gesù di Nazaret trova il suo vero senso nell’unicità dell’unione ipostatica, intesa come la grazia dell’autocomunicazione di Dio. È questa caratteristica teologica-cristologica dell’unicità che, secondo Theobald, fa la differenza tra l’Unico e i suoi fratelli uomini, tra l’unione ipostatica e l’abitazione di Dio nei santi: “La differenza fra lui e noi consiste solamente nel fatto che è lui, il Figlio unico, che ci comunica la santità e che è in lui che l’unica promessa di Dio di darci ciò che è in sé stesso è divenuta nella nostra storia realtà ‘irrevocabile’”⁵⁹.

I discepoli di Gesù testimonieranno l’Unico Gesù Cristo se sapranno essere “unici” come lui lo è stato nei confronti dei suoi fratelli, ponendosi sulle linee di frattura, come diceva Pierre Claverie, che attraversano le nostre società: “Squilibri e rotture nei corpi, nelle menti, nelle relazioni umane e sociali hanno trovato guarigione e riconciliazione (in Gesù) perché egli le prendeva su di sé. Egli pone i suoi discepoli su queste stesse linee di frattura con la stessa missione di guarigione e di riconciliazione”⁶⁰.

⁵⁴ C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, cit., vol. 2, p. 719.

⁵⁵ Gv 12,24.

⁵⁶ C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, cit., vol. 2, p. 720.

⁵⁷ Cf. Lc 10,30-36.

⁵⁸ Cf. C. THEOBALD, *Trasmettere un vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010, pp. 23-24.

⁵⁹ C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, cit., vol. 2, p. 722. Per questa argomentazione Theobald rimanda ad alcuni passaggi di K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005⁶.

⁶⁰ P. CLAVERIE, “Chrétiens en Algérie aujourd’hui. Conférence à Montpellier en février 1995”, cit. in C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, cit., vol. 2, p. 725.

5. L'UNICITÀ DI CRISTO IN CHIAVE NON RELIGIOSA (D. BONHOEFFER)

In questo ultimo tratto della nostra riflessione cristologica ci lasciamo illuminare dal teologo martire Dietrich Bonhoeffer, che nelle sue lettere, raccolte in *Resistenza e resa*, denuncia con lucidità una tendenza ricorrente del cristianesimo: “Perdiamo continuamente di vista ciò per cui valga effettivamente la pena di vivere”⁶¹. Parafrasando Bonhoeffer, noi missionari potremmo denunciare che “perdiamo continuamente di vista la motivazione della missione”. Diventare cristiani, secondo Bonhoeffer, non significa entrare in una nuova religione, fare degli atti religiosi distinti da altri, ma diventare umani. Ciò non vuol dire sentirsi, come cristiani, superiori alle altre religioni del mondo, quasi una super-religione. L'idea di un cristianesimo non religioso di Bonhoeffer non è, infatti, riducibile a un cristianesimo autocentrato e sprezzante nei confronti degli altri, ma indica piuttosto un'interruzione dell'idolatria “religiosa”, che ci separa dagli altri, per essere cristiani e per essere Chiesa “con gli altri”. Sembra muoversi in questa direzione anche il dialogo di Gesù con la samaritana, vero *colloquium salutis*, come ci ricorda il vangelo di Giovanni: “Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorarete quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità”⁶². Diventare cristiani non significa passare da un tempio all'altro, dal tempio samaritano a quello di Gerusalemme, dal tempio buddhista a quello cristiano, ma aprirsi alla novità del dono di Dio, a quel di più (*magis*) di Gesù che non è monopolio dell'assoluto contro qualcuno ma un dono per tutti perché abbiano vita piena: *si scires donum Dei!*

Il filosofo Roberto Mancini, nel suo *Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo*, sottolinea l'importanza dell'interruzione dell'idolatria “religiosa” perché il cristianesimo possa tenere i piedi sulla soglia di ogni vita umana alla ricerca di senso: “Solo assumendo e accettando l'interruzione può aprirsi un altro orizzonte di vita [...]. Accettare l'interruzione è la prima espressione di maturità del cristiano diventato adulto. Significa imparare a sostenere l'assenza di Dio. Significa, per la Chiesa, maturare la rinuncia a identificare sé stessa come umanità esemplare, che i ‘pagani’ dovrebbero imitare e alla quale dovrebbero convertirsi”⁶³. Questo è il legato di Bonhoeffer, secondo Mancini, per il quale il “cristianesimo non religioso” del teologo tedesco non significa *sic et simpliciter* il disprez-

L'idea di un cristianesimo non religioso

L'interruzione dell'“idolatria religiosa” secondo R. Mancini

⁶¹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Queriniana, Brescia 2002, p. 534.

⁶² Gv 4,21-24.

⁶³ R. MANCINI, *Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2010, p. 133.

zo della religione e nemmeno della religiosità popolare, bensì il ritorno alla Parola, a un cristianesimo cioè più biblico (capace di mantenere la distanza da qualsiasi riduzione religionista, sacrale, che si chiude in un mondo a parte, settario, rispetto al mondo comune dell'umanità), filiale (capace di una filialità guarita dall'angoscia di Caino per l'invidia nei confronti del fratello Abele, privilegiato da Dio), misericordioso (non sacrificale, dove trionfa il principio della misericordia), crocifisso (disposto alla croce per amore dei fratelli e delle sorelle). Sicché farsi cristiani significa diventare pienamente umani, capaci, una volta rientrati in sé stessi e guariti dal delirio religioso, di "recuperare la vita di Gesù come criterio sempre nuovo"⁶⁴ di un'esistenza comune (ecclesiale) e personale (familiare), che non ci divide e separa dall'altro e dalla sua "fame di Dio", ma ci fa stare in ascolto, sulla soglia di ogni vita umana⁶⁵.

*Il punto
di contatto
tra ateismo
e fede cristiana
è la difesa
dell'umano*

Il cristianesimo attuale – e la missione – si vede sfidato, nella sua teoria e nella sua prassi, a dimostrare che la fede in Dio non rappresenta la negazione dell'umano. Il punto di contatto tra ateismo (vecchio e nuovo) e fede cristiana è la difesa dell'umano in tutte le sue possibilità. Il Dio *Abbà* di Gesù Cristo non ha fatto altro se non difendere l'umano di fronte a persone e meccanismi religiosi che cercavano di negarlo. Solo così si possono affrontare le affermazioni dell'attuale critica atea e la necessità del mantenimento di un autentico dialogo⁶⁶.

Di fronte a una religione che, molto spesso, è idolatria – soprattutto quando il discorso su Dio ha la pretesa di legittimare tutte le istituzioni e tutti i sistemi –, una fede purificata e robusta, basata su un'esperienza che dà senso alla vita, si rivela come via e possibilità di futuro per la missione. Per ritrovare la purezza delle sue origini, il cristianesimo (e la missione) deve riscoprire la narrazione di Gesù come costante istanza critica della religione, quando questa si anchilosa in strutture arcaiche e fissiste, che non servono più la fede della quale pretendono essere espressione.

CONCLUSIONE

Per salvare le anime, insomma, bastano le religioni; anzi, basta la coscienza. Ma per riempire la vita umana di senso e per sviluppare le sue potenzialità appieno, ci vuole un "cristianesimo fedele", "non quello evocato, esibito o appropriato con la pretesa di un monopolio", scrive Mancini, ma il cristianesimo di "chi vive croce e risurrezione senza cercare nessuna potenza"⁶⁷.

⁶⁴ R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., p. 144.

⁶⁵ Cf. G. BAIONI, "Lottare per la pace oggi. Non dimentichiamo Vik", in *Missione Oggi* 6 (2011) 44-45.

⁶⁶ Cf. M.C. BINGEMER, "Il cristianesimo: una religione", in *Concilium* 4 (2010) 68-83.

⁶⁷ R. MANCINI, *op. cit.*, p. 128.

Potremmo chiederci, con l'umiltà dei servi inutili, che cristiani siamo noi e di quale cristianesimo siamo missionari e testimoni. La questione se l'era posta anche Bonhoeffer con parole che suonano ancora profetiche: "Siamo stati testimoni silenziosi di azioni malvage, abbiamo conosciuto situazioni di ogni genere, abbiamo imparato l'arte della simulazione e del discorso ambiguo, l'esperienza ci ha resi diffidenti nei confronti degli uomini e spesso siamo rimasti in debito con loro della verità e di una parola libera; conflitti insostenibili ci hanno resi arrendevoli o forse addirittura cinici: possiamo ancora servire a qualcosa? Non di geni, di cinici, di dispregiatori di uomini, di strateghi raffinati avremo bisogno, ma di uomini schietti, semplici, retti. La nostra forza di resistenza interiore nei confronti di ciò che ci viene imposto sarà rimasta abbastanza grande, e la franchezza verso noi stessi abbastanza implacabile, da farci ritrovare la via della schiettezza e della rettitudine?"⁶⁸.

L'esperienza del Concilio, cinquant'anni fa, ha cambiato il concetto, anche iconografico, della missione. Da una missione declinata sull'icona dell'arca di Noé, per la salvezza esclusiva di coloro che salgono a bordo, a una missione come ramoscello di ulivo, carico di frutti, che la colomba porta a Noè e che ha in sé la promessa del futuro per tutti gli esseri umani, promessa contenuta anche nel dialogo di Gesù con Nicodemo, un altro *colloquium salutis* come quello della samaritana: "Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna"⁶⁹.

Questa idea scorre largamente sulla soglia del Concilio, ma stenta a entrare nella Chiesa che lo ha celebrato. È comunque un messaggio per tutti i missionari *ad gentes*, i missionari di professione, alle prese con istituzioni religiose ed ecclesiastiche anche potenti, ma spesso incapaci di evangelizzare, cioè di annunciare la vita in pienezza.

"È ancora attuale la missione tra i non cristiani?", si chiedeva Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris missio*. Ritengo che la missione tra i non cristiani sia più attuale che mai, come buona notizia della vita piena per tutti. Chiaramente con ciò non intendo giustificare tutte "le missioni", passate e nemmeno presenti, perché non tutte sono state e sono conformi a questa buona notizia (Vangelo). Per questo ho intitolato la conclusione di un mio libretto sulla missione: "Le missioni sono finite. Evviva la missione!"⁷⁰. Semplicemente per dire che l'avventura della missione ha sempre bisogno di purificazione per adeguarsi alla "missione di Dio", così com'è stata declinata dal Figlio unico.

**Di quale
cristianesimo
siamo missionari
e testimoni**

**La missione tra
i non cristiani
è ancora attuale
come
annuncio
di vita piena
per tutti**

⁶⁸ *Resistenza e resa*, cit., pp. 39s. (cit. da R. Mancini, op. cit., p. 146).

⁶⁹ Gv 3,16.

⁷⁰ M. MENIN, *Missione*, EMI, Bologna 2010, p. 78.

SOMMARIO

A cinquant'anni da *Nostra aetate*, la teologia delle religioni tende a diventare una teologia del "pluralismo religioso", che s'interroga sul significato dell'unicità di Cristo in relazione alle vie differenti verso Dio. Anche se con accenti diversi, oggi si parla del pluralismo religioso come di un nuovo paradigma in teologia, che obbliga a ripensare la singolarità di Gesù e del cristianesimo. In altre parole, l'A. si chiede se il pluralismo religioso, oltre a imporsi come costituzionale nell'era della globalizzazione, abbia anche una radice teologica, nella stessa volontà di Dio, all'interno dell'unico e insondabile "disegno" di salvezza; se, dunque, anziché una minaccia sia un dono per la missione, per la sua trasformazione e purificazione. L'A. passa in rassegna alcuni teologi che hanno visto nel pluralismo un'occasione per rileggere in maniera nuova non solo l'unicità di Cristo – in chiave escatologica-trinitaria (J. Dupuis), in chiave kenotica-escatologica (C. Geffré), in chiave di ospitalità kenotica (C. Theobald), in chiave non religiosa (D. Bonhoeffer) –, ma anche la missione di Dio tramite la Chiesa.

SUMMARY

Fifty years after *Nostra aetate*, the theology of religions tends to become a theology of "religious pluralism", which asks about the very meaning of the uniqueness of Christ in relation to the different pathways to God. Though with different accents, today we speak of religious pluralism as a new paradigm in theology, which obliges us to rethink the uniqueness of Jesus and Christianity. In other words, the author asks whether religious pluralism, beyond establishing itself as constitutional in the era of globalization, has also a theological root, in the same will of God, within the one and unfathomable "design" of salvation; if, then, is a gift rather than a threat to the mission, for its transformation and purification. The author reviews some theologians who saw in pluralism an opportunity to reread in a new way not only the uniqueness of Christ - in an eschatological-Trinitarian key (J. Dupuis), in a kenotic-eschatological key (C. Geffré), in a key of kenotic hospitality (C. Theobald), and in a non-religious key (D. Bonhoeffer) - but also the mission of God through the Church.

MARIO MENIN, dei Missionari Saveriani, dopo la Licenza in Teologia presso la Gregoriana, ha insegnato Cristologia ed Ecumenismo dal 1977 al 1985 presso l'ITS (Istituto Teologico Saveriano) di Parma. Nel 1986 è partito per il Brasile, dove è rimasto fino 1998, tra l'altro continuando l'attività d'insegnamento presso vari istituti teologici a Curitiba, Campinas e São Paulo. Rientrato in Italia, ha conseguito il dottorato in Missiologia presso la Gregoriana. Attualmente insegna Missiologia, Teologia delle religioni ed Ecumenismo presso lo STI (Studio Teologico Interdiocesano) di Reggio Emilia. È direttore della rivista semestrale di teologia e antropologia della missione "Ad Gentes" (EMI, Bologna) e della rivista mensile "Missione Oggi" dei Saveriani (CSAM-Brescia). Recentemente ha pubblicato: *Il Vangelo incontro alle culture*, PUG, Roma 2008; *Missione*, EMI, Bologna 2010.

E-mail: mario.menin@saveriani.it