

L'assolutezza salvifica del cristianesimo, // Prospettive sistematiche

Angelo Amato

Università Pontificia Salesiana (Roma)

1. UNA QUESTIONE COMPLESSA E ANCORA APERTA

Premetto che il documento della Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*¹, offre di per sè un quadro sufficientemente completo e organico dei numerosi problemi implicati nel nostro tema: il valore salvifico delle altre religioni, la questione della Verità, la questione di Dio Trinità, l'iniziativa del Padre nella salvezza, l'unica mediazione di Gesù, l'universalità dell'azione dello Spirito Santo, la mediazione della Chiesa, «universalis salutis sacramentum», il valore delle rivelazioni non cristiane, la relazione tra Missione e Dialogo interreligioso.

Inoltre tutti i contributi di questo Colloquio trattano, anche se da prospettive diverse, la tematica dell'assolutezza salvifica del cristianesimo. Diciamo subito, che,

¹ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, in "La Civiltà Cattolica" 148 (1/1997), 146-183.

nonostante le proposte di teologie trinitarie - si veda, ad esempio, la problematica cristologia trinitaria di J. Dupuis² - o pneumatologiche, in realtà la *quaestio disputata* di fondo resta pur sempre il mistero di Cristo, come fonte di salvezza universale, verso il quale confluiscono tutti gli interrogativi e dal quale dovrebbero prendere luce le eventuali soluzioni.

Data la complessità del tema³, mi limito qui ad alcune riflessioni preliminari e necessariamente parziali circa l'assolutezza salvifica del cristianesimo e le sue implicanze. Siamo ancora in una fase di ricerca e si possono comprendere, anche se non avallare del tutto, ipotesi di lavoro provocatorie, nel senso etimologico del termine, e cioè suscitatrici di dibattiti e di approfondimenti.

2. DALL'ASSOLUTEZZA ALLA «DE-ASSOLUTIZZAZIONE» DEL CRISTIANESIMO

In realtà, la rivendicazione dell'assolutezza salvifica del cristianesimo pervade tutto il Nuovo Testamento e l'intera storia della chiesa. Una delle più antiche formulazioni di tale assolutezza è l'affermazione di 1^a Tm 2,5: «Uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù». Un'altra può essere quella di Pietro che, riferendosi a Gesù, afferma: «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati» (At 4,12). La nota formula di Origene non è che l'applicazione alla chiesa dell'assolutezza salvifica di Cristo: «Nessuno si persuada, nessuno si inganni: fuori di questa casa, e cioè fuori della Chiesa, nessuno si salva»⁴.

Anche il Vaticano II, nel decreto sull'ecumenismo, ribadisce che «solo per mezzo della chiesa cattolica di Cristo, che è lo strumento generale della salvezza (*generale auxilium salutis*), si può ottenere tutta la pienezza dei mezzi di salvezza» (UR n. 3).

Il tema dell'essenza e dell'assolutezza del cristianesimo è stato dibattuto soprattutto nella filosofia e nella teologia moderna e contemporanea. L. Feuerbach e A. von Harnack, da una parte, e K. Adam, G. Ebeling, R. Guardini, dall'altra, sono solo alcuni dei numerosissimi autori che si sono interessati, da versanti e prospettive diverse, di determinare l'essenza del cristianesimo, di coglierne, cioè, il nucleo sostanziale.

² Cfr. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

³ Per una sintesi della problematica con la proposta di linee di soluzione cfr., fra gli altri, A. AMATO, *The Unique Mediation of Christ as Lord and Saviour*, in "Pro Dialogo" 85-86 (1994), 15-39; ID., *Particolarità e universalità dell'evento cristiano*, in "Rivista di Scienze Religiose" 11 (1997), 445-473; R. CANTALAMESSA, *La fede in Gesù Cristo unico salvatore, nel contesto del dialogo interreligioso odierno*, in "Rassegna di Teologia" 35 (1994), 259-282; T. MERRIGAN, *Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religion*, in "Theological Studies" 58 (1997), 686-707.

⁴ ORIGENE, *In Jesu Nave Hom.*, III, 5. A proposito della storia complessa della formula, cfr. F. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, Mahwah (N.J.) 1992.

Se von Harnack affermava: «Non il Figlio, ma solo il Padre appartiene al vangelo, così come Gesù ce lo ha annunciato»⁵, per cui l'essenza del cristianesimo si riduceva all'affermazione: «Dio e l'anima, l'anima e il suo Dio»⁶; Romano Guardini, invece, ribadiva: «Non c'è determinazione astratta di tale essenza. Non c'è alcuna dottrina, alcuna struttura di valori morali, alcun atteggiamento religioso o ordine di vita, che possa venir separato dalla persona di Cristo, e dei quali si possono dire che siano l'essenza del cristianesimo. Il cristianesimo è Egli stesso; ciò che per suo mezzo perviene agli uomini, e la relazione che per mezzo suo l'uomo può avere con Dio. Un contenuto dottrinale è cristiano in quanto viene dalla sua bocca. L'esistenza è cristiana in quanto il suo movimento è determinato da Lui. In tutto ciò che voglia essere cristiano, Egli deve essere presente. La persona di Gesù Cristo nella sua unicità storica e nella sua gloria eterna, è di per sé la categoria che determina l'essere, l'agire, e la teoria di ciò che è cristiano»⁷.

Direttamente associata a questa ricerca sull'essenza è l'altra relativa all'assolutezza del cristianesimo nei confronti delle altre religioni, problema posto anch'esso all'inizio del nostro secolo. Nel 1902, infatti, Ernst Troeltsch, nel suo *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, situava la sua ricerca nell'ambito del più ampio contesto delle religioni mondiali. Egli rifiutò sia la via dell'origine soprannaturale del cristianesimo, secondo la tradizionale teologia cattolica e protestante, che considerava la religione cristiana come assoluta perché divinamente rivelata; sia la via storico-evolutiva dell'idealismo hegeliano, che vedeva nel cristianesimo il compimento più alto dell'evolversi dello spirito assoluto⁸.

Troeltsch scelse una terza via, quella della verifica storica. Chiusa nel suo storicismo, però, tale via in nessun modo avrebbe potuto motivare l'assolutezza del cristianesimo. La storia, infatti, al massimo poteva - sempre secondo Troeltsch - verificare la normatività o, meglio, la più alta validità (*Höchstgeltung*)⁹ della religione cristiana. L'assolutezza cristiana non indicherebbe unicità e universalità salvifica, ma sarebbe la celebrazione più valida della religiosità personalistica: «Tra le grandi religioni, il cristianesimo è in realtà la più grande e la più completa rivelazione della religiosità personalistica»¹⁰.

Tuttavia nelle sue ultime riflessioni Troeltsch avrebbe già impostato in modo pluralistico moderno la soluzione al problema dell'assolutezza, affermando che il carattere assoluto non potrebbe essere riscontrato in una particolare religione storica, ma nel fatto che tutte le religioni storiche si dirigono verso un culmine ultimo e scon-

⁵ «Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein» (A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, J.C. Heinrich, Leipzig 1901⁴, p. 91).

⁶ *Ivi*, p. 90.

⁷ R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1993³, p. 77.

⁸ Cfr. G.W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, G. Lasson, Hamburg 1966, p. 74s.

⁹ E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München-Hamburg 1969, pp. 84-91. Cfr. lo studio di S. COACLEY, *Christ Without Absolutes. A Study of the Christology of Ernst Troeltsch*, Clarendon Press, Oxford 1988.

¹⁰ *Ivi*, p. 88.

sciuto dove si trova la loro unità, e cioè l'Assoluto oggettivo. Il cristianesimo non sarebbe che una tra le tante religioni in marcia verso un obiettivo comune¹¹.

Si passa, quindi, dalla giustificazione dell'assolutezza alla proposta della de-assolutizzazione del cristianesimo. Del resto era questa, ad esempio, la soluzione avanzata già da Simmaco (sec. IV), celebre oratore e politico, contemporaneo di S. Ambrogio di Milano e paladino della decadente religione romana, difesa da lui non come l'unica e assoluta, ma come una delle tante vie possibili e legittime, dal momento che al grande mistero di Dio non è possibile giungere per una sola via. Nel 1454, il Card. Nicolò Cusano, con fare pragmatico, affermava in forma lapidaria: «*Religio una in rituum varietate*»¹². L'unità è anteriore alla molteplicità.

3. IL RIFIUTO DELL'ASSOLUTEZZA CRISTIANA

Il rifiuto contemporaneo dell'assolutezza cristiana proviene sia dall'esterno del cristianesimo, sia dal suo interno.

Dall'esterno, dal momento che anche le religioni non cristiane avanzano oggi una loro pretesa di assolutezza e di universalità, prima riconosciuta solo al cristianesimo: «Non abbiate paura - rassicura i suoi fedeli buddisti il Venerabile Buddhadasa mentre paragona buddismo e cristianesimo - ...L'unico soggetto delle nostre conversazioni è il *Dharma*, l'Unica e Assoluta Verità Prima e Ultima, Universale Vera Natura Originale di tutto, il *Dharma-Jati - Thamma-Chat* in lingua *thai* - qualunque sia la verità dei Nomi dati all'ordine dell'Ultimo, secondo la diversità delle religioni o delle Vie spirituali, l'Assoluto *Dharma* è sempre *Dharma*»¹³.

Paradossalmente, la sfida assume un carattere di estrema radicalità proprio all'interno del cristianesimo, con la proposta diversamente articolata e motivata della teologia pluralistica delle religioni, per cui tutte le religioni sarebbero ugualmente valide. Afferma, ad esempio, Paul Knitter: «Più concretamente e scomodamente, può darsi che il buddismo e l'induismo siano tanto importanti per la storia della salvezza quanto lo è il cristianesimo, oppure che altri rivelatori e salvatori siano tanto importanti quanto Gesù di Nazaret»¹⁴.

4. I PRESUPPOSTI DEL RELATIVISMO

La posizione pluralistica si rifà esplicitamente al mito di Babele, più che al mistero della Pentecoste. Il pluralismo assoluto di mediatori e di mediazioni salvifiche,

¹¹ Cfr. B. REYMOND, *Troeltsch, Schweitzer, Tillich ou les voies d'un christianisme désabsoluité*, in "Laval Théologique et Philosophique" 43 (1987), 13-18.

¹² *De pace fidei*, I.

¹³ Venerabile BUDDHADASA, *Un buddista parla dei cristianesimo ai buddisti*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, p. 31.

¹⁴ P. KNITTER, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, in "Concilium" 22 (1986), 137.

tutte ugualmente valide, sarebbe giustificato dalla supposta impossibilità di evidenziare storicamente l'unicità dell'evento salvifico di Cristo.

I fautori di questo modello ritengono che i singoli fondatori e le singole religioni del mondo siano per i loro seguaci degli assoluti salvifici con un'importanza decisiva anche per le altre religioni, le quali possono trovare in esse completamento e ispirazione.

Raimundo Panikkar, ad esempio, rifacendosi alla cristologia patristica del *Logos*, distingue tra il «Cristo universale» e il «Gesù storico». Il Gesù storico non coinciderebbe affatto col Cristo universale, il quale sarebbe salvificamente presente anche in altre tradizioni religiose. Per questo egli parla del «Cristo sconosciuto dell'induismo»¹⁵.

In questo contesto pluralistico l'unicità cristiana viene considerata un «mito»¹⁶. Nell'introduzione alla sua opera in collaborazione, Paul Knitter, chiamando *mito* l'unicità cristiana, non intende negarla, ma interpretarla adeguatamente¹⁷. Unicità significherebbe che c'è un solo cristianesimo, così come c'è un solo buddismo o induismo.

Si tratta dell'unicità reale che non significa affatto assolutezza, normatività, superiorità nei confronti delle altre religioni¹⁸. Per questo si deve superare sia la posizione esclusivista (solo il mistero di Cristo è universalmente salvifico, mentre le altre religioni sono idolatria), sia quella inclusivista (universalità salvifica del mistero di Cristo, fonte anche dell'eventuale salvezza reperibile fuori del cristianesimo) e spostarsi verso un modello pluralistico (tutte le religioni sono salvificamente valide).

Questo spostamento di modello (*Paradigm Shift*) rappresenta il passaggio di un *Rubicone teologico*¹⁹ che apre una via del tutto nuova nella considerazione delle religioni non cristiane²⁰. Il passaggio del Rubicone, e cioè il portarsi dalle rive dell'esclusivismo e dell'inclusivismo verso la riva del pluralismo, implica il superamento di tre *ponti teologici*:

- l'accettazione della relatività, dal momento che nessuno, nemmeno il cristiano, possiede tutta la verità;

¹⁵ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Darton - Longman and Todd, London 1981. Le stesse affermazioni si trovano, ad esempio, in J. COBB, *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster Press, Philadelphia 1975. Cobb vede Cristo (non Gesù) incarnato in tutte le religioni (cfr. p. 20s). Gesù sarebbe il caso supremo dell'incarnazione del Logos (p. 138s): in questo consisterebbe la normatività del cristianesimo. Gesù è certo il Cristo. Il Logos, però, è più ampio di Gesù.

¹⁶ Cfr. il già citato J. HICK - P. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness Toward a pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1988; L. SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1987.

¹⁷ Cfr. J. HICK - P. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness*, p. VII.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Rubicone è il nome di un fiume antico presso Rimini (forse identificabile con gli attuali Pisciatello o Fiumicino o Uso). Esso segnava il confine sacro, non valicabile in armi, tra Italia e Gallia Cisalpina. Cesare, fallito l'accordo con Pompeo, lo passò con l'esercito nel 49 a.C., pronunciando la storica frase: «*Alea iacta est*» (= Il dato è tratto). In tal modo diede inizio alla guerra civile. La simbologia è evidente: il passaggio del Rubicone teologico significa superare tesi teologiche consolidate e provocare quindi una «*quaestio disputata*» formidabile.

²⁰ Cfr. J. HICK - P. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness*, p. VIII.

- l'ammissione del pluralismo, come unica possibilità per esprimere il mistero ineffabile di Dio;
- l'urgenza di promuovere la giustizia mediante un movimento di liberazione mondiale in cui Cristo, Budda, Krishna o Maometto non competono, ma si completano a vicenda²¹.

5. LA PROPOSTA DI UNA VERITÀ «RELATIVA»

Diciamo subito che in quest'ottica pluralistica vengono smarrite o indebitamente interpretate alcune realtà fondamentali del cristianesimo: il mistero trinitario, il mistero dell'incarnazione, il mistero pasquale come fonte di redenzione universale, la rivelazione di Gesù come assoluta e definitiva. In una parola sembrano venir meno i fondamenti stessi del cristianesimo. Per questo un teologo pluralista cattolico, Felix Wilfred, intitola il suo volume *Beyond Settled Foundations*: si va, cioè, *al di là dei fondamenti stabiliti*²², al di là di quelle verità fontali che costituiscono la coscienza di fede cristiana.

Il documento della Commissione Teologica Internazionale rileva, però, a ragione: «Tralasciare il discorso sulla verità conduce a mettere superficialmente sullo stesso piano tutte le religioni, svuotandole in fondo del loro potenziale salvifico. Affermare che tutte sono vere equivale a dichiarare che tutte sono false: sacrificare la questione della verità è incompatibile con la visione cristiana»²³.

Nell'ambito della comprensione pluralistica delle religioni, o si trascura il tema cruciale della «verità» o la verità riceve una sua interpretazione *relativa*.

Seguiamo, al riguardo, la proposta di Claude Geffré. Pur riconoscendo il «rischio» delle sue riflessioni²⁴, Geffré enuncia la sua tesi: «Bisogna ammettere che la verità del cristianesimo non è né esclusiva e neanche inclusiva di ogni altra verità. Essa è una verità singolare, cioè *relativa*»²⁵.

Sarebbero quattro le ragioni dei limiti della verità cristiana. Anzitutto la rivelazione cristiana avrebbe solo una pienezza qualitativa non quantitativa. Quantitativamente ci sarebbero ancora delle cose da apprendere, dal momento che Gesù stesso dice che lo Spirito Santo «vi farà accedere alla verità tutta intera» (Gv 16,13). Pur comunicandoci la verità ultima sul mistero di Dio, la rivelazione cristiana manterrebbe un carattere d'incompletezza: «Non possiamo pretendere che il cristianesimo abbia il monopolio esclusivo della verità su Dio e sul rapporto dell'uomo con Dio»²⁶. Second-

²¹ J. HICK - P. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness*, pp. IX-XII.

²² Cfr. F. WILFRED, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Department of Christian Studies, University of Madras 1993.

²³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Cristianesimo e le Religioni*, n. 13.

²⁴ C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, in "Angelicum" 74 (1997), 172.

²⁵ *Ivi*, p. 176.

²⁶ *Ivi*, p. 177.

do il Geffré la pienezza della Parola di Dio in Gesù Cristo sarebbe di natura qualitativa, non quantitativa.

In secondo luogo bisognerebbe ripensare la nozione di compimento in senso non totalitario: «Il cristianesimo, in quanto religione storica, non può avere la pretesa di totalizzare alla maniera di un sistema concettuale assoluto tutte le verità disseminate nel corso della lunghissima storia religiosa dell'umanità. Ci sono più verità di ordine religioso nel concerto diversificato delle religioni che nel cristianesimo»²⁷.

In terzo luogo, Geffré afferma che «bisogna evitare di designare l'unicità del cristianesimo in termini di unicità esclusiva o inclusiva per parlare piuttosto come di una unicità relativa. Come il libro della Bibbia non è la traduzione adeguata della Parola assente e inaccessibile di Dio, così la particolarità storica dell'umanità dell'ebreo Gesù di Nazareth non è sufficiente per esprimere tutta la ricchezza delle profondità del mistero di Cristo. Il *Logos* non può essere pensato indipendentemente dal suo legame con l'uomo Gesù, ma è anche vero che il Cristo non è solo Gesù»²⁸.

Un quarto indizio sarebbe dato dalla dimensione kenotica del cristianesimo: «È la stessa natura dell'Incondizionato che ci conduce a relativizzare la figura concreta di Gesù nella sua pretesa di identificarsi con l'Assoluto. Non si può identificare l'elemento storico e contingente di Gesù e il suo elemento "cristico" e "divino"»²⁹.

La verità cristiana, pertanto, avrebbe le tre seguenti caratteristiche. Anzitutto essa sarebbe dell'ordine dell'attestazione: non un insieme di verità concettuali, ma il mistero della verità divina nell'atto della sua automanifestazione in Cristo. Non si tratterebbe, quindi, di una verità oggettiva, ma di una verità attestata, che non può essere tenuta, se non mediante l'atto incondizionato della fede.

In secondo luogo essa sarebbe dell'ordine dell'anticipazione. È vero che il Cristo è l'identificazione della verità stessa di Dio, ma è anche vero che la nostra conoscenza di lui è ancora enigmatica. La verità come manifestazione apre quindi la via a una disponibilità continua al suo compimento nella storia.

In terzo luogo la verità cristiana sarebbe dell'ordine della compartecipazione, per cui non sarebbe né assoluta né relativa, ma partecipativa e relazionale.

Per il Geffré, la conclusione è che si può rispettare l'integrità della verità cristiana senza assolutizzare il cristianesimo. Tale de-assolutizzazione del cristianesimo non implicherebbe la negazione o il depotenziamento della missione cristiana.

6. LA VERITÀ DEL CRISTIANESIMO: UN APPROCCIO FILOSOFICO

In un tentativo di riflessione sistematica sull'assolutezza salvifica del cristianesimo bisogna riprendere il discorso sulla verità del cristianesimo e sulla reale possibilità di un Salvatore assoluto rintracciabile nella contingenza storica.

²⁷ C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme*, p. 179.

²⁸ *Ivi*, p. 180.

²⁹ *Ivi*, p. 182.

Il fenomenologo cattolico francese, Michel Henry, in una sua opera recente dedicata proprio a questo tema, *C'est moi la Vérité*, elabora una profonda meditazione sulla verità del cristianesimo³⁰, che non risiede tanto nel fatto che i testi neotestamentari siano autentici e affidabili e che Gesù di Nazareth abbia affermato di essere il Messia, il Figlio di Dio. La verità del cristianesimo risiede piuttosto nel fatto che Colui che diceva di essere il Messia era veramente il Messia, il Cristo, il Figlio di Dio nato prima dei secoli, portatore in lui della vita eterna: «Non è tanto il corpus dei testi del NT che ci possono far accedere alla Verità, a questa Verità assoluta di cui si parla, ma al contrario, è questa Verità ed essa sola che ci può introdurre in se stessa»³¹.

La verità del cristianesimo può semplicemente autogiustificarsi, rivelandosi come verità di Dio stesso: «Questa Verità che da sola ha il potere di rivelare se stessa, è quella stessa di Dio... Solo colui che è entrato in possesso di questa verità assoluta può, illuminato da essa, comprendere quanto viene detto nel vangelo e che non è nient'altro che questa verità assoluta che, rivelandosi a se stessa, si rivela anche a lui»³².

Si dà quindi una verità assoluta, anteriore alla sua manifestazione, al linguaggio e alla storia. La verità del cristianesimo differisce essenzialmente da quella del mondo perché è Dio stesso. Dio è questa Rivelazione pura che non rivela nient'altro che se stesso. Se per caso «la Rivelazione di Dio» si indirizzasse agli uomini essa non potrebbe essere che la condivisione della sua eterna autorivelazione: «Il cristianesimo in realtà non è altro che la teoria stupefacente e rigorosa di questa donazione nella partecipazione agli uomini dell'autorivelazione di Dio»³³.

Per questo Gesù dice: «Io sono la Via, la verità e la vita» (Gv 14,6); «Nessuno ha mai visto Dio: il Figlio unigenito che è nel seno del Padre lui ce lo ha raccontato» (Gv 1,18); «Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?» (Gv 14,10); «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30).

Nella prima Lettera di Giovanni si legge: «Non vi ho scritto perché non conoscete la verità, ma perché la conoscete e perché nessuna menzogna viene dalla verità. Chi è il menzognero se non colui che nega che Gesù è il Cristo? L'anticristo è colui che nega il Padre e il Figlio. Chiunque nega il Figlio, non possiede nemmeno il Padre; chi professa la sua fede nel Figlio possiede anche il Padre. Quanto a voi, tutto ciò che avete udito da principio rimanga in voi. Se rimane in voi quel che avete udito da principio, anche voi rimarrete nel Figlio e nel Padre. E questa è la promessa che egli ci ha fatto: la vita eterna» (Gv 2,21-25).

Per Henry sostenere che Gesù è solo uno dei tanti mediatori o che altre mediazioni sono possibili indipendentemente da lui, significa non solo ridurre le afferma-

³⁰ M. HENRY, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996 (tr. it.: *Io sono la Verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997). Citeremo dall'originale francese.

³¹ *Ivi*, p. 17.

³² *Ibidem*.

³³ M. HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 37.

zioni del Nuovo Testamento, ma anche negare quanto Gesù dice di se stesso. Significa negare la verità del cristianesimo³⁴.

Per Henry i pluralisti sembrano crearsi una verità virtuale, frutto della loro cabina di simulazione del reale per niente corrispondente alla realtà oggettiva. Creando questa realtà fittizia si opera una specie di rovesciamento ontologico (*renversement ontologique*), per cui la vita fittizia prende forma e si sovrappone e si sostituisce alla vita vera. Sembra quasi la realizzazione della visione apocalittica di Giovanni, relativa alla bestia che anima l'altra bestia: «Le fu anche concesso di animare la statua della bestia sicché quella statua perfino parlasse e potesse far mettere a morte tutti coloro che non adorassero la statua della bestia» (Ap 13,15).

Il filosofo di Montpellier parla quindi di un sonno metafisico. Nella cabina di simulazione ci si trova davanti alla non presenza, al nulla, alla menzogna radicale e quindi al Male. Si tratta di una situazione metafisica che non è la situazione dell'occidente, ma dell'umanità in quanto tale. Nell'umanità ridotta in questa situazione di morte e di vita apparente, non è un dio qualsiasi che può salvare dalla morte, da solo colui che è Vita³⁵. Il mistero di Cristo è la scelta della Verità assoluta e della Vita alla sua fonte.

7. IL CRISTIANESIMO COME «VERA RELIGIONE»: UN APPROCCIO TEOLOGICO

7.1. *Uno sguardo storico*

In un recentissimo studio su questo tema, Francisco Conesa propone un quadro convincente per un adeguato approccio teologico alla verità del cristianesimo³⁶.

Storicamente parlando, mentre le altre religioni si presentavano soprattutto con carattere particolaristico, il cristianesimo ha sempre rivendicato valore universale. Per questo Tertulliano parla di «vera religio veri Dei», distinta dalla «romana religio»³⁷; Lattanzio di «vera religio veraque sapientia»³⁸ e Agostino scrive un trattato *De vera religione*, identificata con la religione cristiana, nella quale si adora Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo, principio e fonte di tutte le cose³⁹.

Marsilio Ficino nel 1474 scrisse un'opera apologetica «De Christiana Religione», con argomentazioni circa la superiorità del cristianesimo nei confronti delle altre religioni. Con lo stesso scopo, nel 1543 l'umanista spagnolo Luis Vives pubblicava il suo *De veritate fidei christianae*.

³⁴ M. HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 338.

³⁵ *Ivi*, p. 345.

³⁶ F. CONESA, *Sobre la «religión verdadera». Aproximación al significado de la expresión*, in «Scripta Theologica» 30 (1998), 39-85. In questo paragrafo, ci riferiremo a questo ottimo studio storico-dogmatico.

³⁷ TERTULLIANO, *Apologeticum*, 24,1-2.

³⁸ LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, I,1; V,19.

³⁹ AGOSTINO, *De vera religione*, I,1; 7,13.

A partire soprattutto dal secolo XVII si hanno molte trattazioni su questo tema. Citiamo, tra le altre, il *De Veritate Religionis Christianae* dell'olandese Hugo Grotius, pubblicato nel 1627, che vede in Cristo il fondatore della vera religione. Continueranno numerose le opere apologetiche sul *De vera religione*, il cui influsso si estese fino alla prima metà del nostro secolo.

Anche il Vaticano II si occupò del problema della vera religione in un breve paragrafo del documento sulla libertà religiosa: «Noi crediamo che questa unica vera religione sussiste (*subsistere credimus*) nella chiesa cattolica e apostolica, alla quale il Signore Gesù ha affidato il compito di diffonderla a tutti gli uomini, dicendo agli apostoli: «Andate dunque, ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20). E tutti quanti gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua chiesa e, una volta conosciuta, ad abbracciarla e custodirla» (DH n. 1).

Il verbo *subsistere*, usato anche in LG n. 8 e UR n. 3, intende da una parte evitare l'identificazione pura e semplice, e dall'altra, affermare che la vera religione si trova nella religione cattolica. Da notare che l'affermazione è retta dal verbo «credimus», a significare che si tratta di un'atto di fede. Del resto il concilio, riconosce che anche nelle religioni non cristiane ci sia qualcosa «di buono e di vero» (cf. LG n. 16; AG n. 9; OT n. 16), giungendo pure all'affermazione: «La chiesa cattolica non rigetta nulla di quanto è vero e santo in queste religioni» (NA n. 2).

Nel magistero postvaticano mentre si ribadiscono queste idee conciliari, non viene ripresa invece l'affermazione della vera religione della «*Dignitatis humanae*». Paolo VI, che nell'*Ecclesiam suam* (1964) aveva riaffermato «apertamente la convinzione che ci sia una sola vera religione, la religione cristiana» (ES n. 100), ribadisce tale concetto nella esortazione *Evangelii nuntiandi* (n. 73), del 1975. Nella *Redemptoris missio* Giovanni Paolo II parla dello Spirito Santo che pone il desiderio di conoscere la verità su Dio (RMi n. 45, 56).

La questione della verità viene affrontata anche nei due documenti del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, rispettivamente del 1984 e del 1991, in cui si afferma che condizione indispensabile per il dialogo è l'apertura alla verità presente nelle altre religioni.

7.2. Religione e verità

Applicato alla religione, il termine verità può essere inteso in un triplice significato:

- ontologico, nel senso che la vera religione è quella autentica;
- oggettivo, nel senso che la vera religione corrisponde alla realtà della cose;
- esistenziale, nel senso che indica la verità di una condotta⁴⁰. Questo terzo significato si fonda e deriva dagli altri due. Vera religione per i primi cristiani signifi-

⁴⁰ Cfr. F. CONESA, *Sobre la «religión verdadera»*, p. 54.

cava che il cristianesimo realizzava la vera relazione e comunione dell'uomo con Dio. Questa era la verità e anche la novità cristiana. Adriano Alessi, precisando l'intuizione tomista secondo la quale «*religio proprie importat ordinem ad Deum*»⁴¹, afferma: «*Religio est essentialiter recta ordinatio hominis ad Deum*»⁴².

In questa affermazione è importante sia l'elemento soggettivo della relazione retta dell'uomo verso Dio, sia l'elemento soggettivo della realtà divina, che sostiene questa relazione. In ultima analisi, però, è l'Assoluto divino che è primordiale nel rapporto religioso. È la verità e la santità di Dio che rende vera la relazione dell'uomo verso Dio. Questa relazione poi si esplica sia in una credenza sia in una condotta. La verità di una religione, quindi, si riferisce primariamente a Dio e alla adeguata relazione dell'uomo con Dio, e poi all'insieme delle dottrine e delle indicazioni morali.

In questo contesto, tutte le religioni rivendicano la qualifica di vere. Da un punto di vista cristiano, il criterio di verità risiede nella rivelazione di Dio manifestata nel mistero di Cristo, compimento e pienezza di ogni rivelazione.

7.3. Criteri di verità

Ma ci sono criteri di verità che possono essere accettati anche dai non cristiani in modo da incentivare il dialogo interreligioso? Il nostro autore offre un quadro di questi criteri:

1. un primo criterio epistemologico verifica che non ci siano contraddizioni patenti e che si dia armonia tra le diverse affermazioni di una religione;
2. un secondo criterio concerne la relazione tra credenze e pratiche religiose e una realtà effettivamente trascendente e divina;
3. un terzo criterio di verità fa riferimento al soggetto della relazione religiosa, che la vera religione dovrebbe promuovere nella sua umanità, nella sua perfezione, nella sua salvezza, nella sua felicità;
4. un quarto criterio di verità risiede nella capacità di una religione di illuminare la realtà dell'uomo e del cosmo, motivando tutti gli aspetti della sua esistenza, e soprattutto i più problematici, come il senso della vita, della morte, del dolore, dell'azione morale;
5. ci sarebbe anche un criterio di *verità esistenziale*, che consiste nell'armonia tra la dottrina e la pratica religiosa, per cui la vera religione viene attestata dall'atteggiamento religioso coerente del soggetto e non tanto dall'oggettiva verità della religione stessa. In quest'ultimo criterio, la verità fa riferimento non tanto alla religione, quanto alla condotta religiosa» questo uno degli argomenti preferiti dagli autori pluralisti della teologia delle religioni.

7.4. La verità del cristianesimo

Affermare allora che il cristianesimo è la vera religione significa riconoscere che nell'esperienza cristiana si attua l'autentica e perfetta relazione dell'uomo con Dio. Più

⁴¹ STh II/II q. 81, a. 1 e 5.

⁴² A. ALESSI, *Filosofia della religione*, LAS, Roma 1991, p. 288.

precisamente nel cristianesimo si realizza l'accesso divino a Dio. La verità del cristianesimo risiede anzitutto nel fatto che è la relazione voluta da Dio e che quindi costituisce una via divina di accesso a Dio. In dipendenza da ciò, si ha «la considerazione oggettiva della verità, secondo la quale l'insieme delle affermazioni teoriche e pratiche che contiene il cristianesimo facilitano l'autentico accesso alla trascendenza, illuminano le esperienze umane fondamentali e contribuiscono a umanizzare l'uomo»⁴³.

La motivazione di questa affermazione risiede nelle fonti del NT che presentano Gesù Cristo come la rivelazione piena e definitiva di Dio all'umanità: «Poiché Cristo è a un tempo il mistero rivelatore e il mistero rivelato, il mediatore e la pienezza della rivelazione (DV 2 e 4), ne segue che egli occupa nella fede cristiana una posizione assolutamente unica che distingue il cristianesimo da tutte le religioni, compreso l'ebraismo. Il cristianesimo è l'unica religione la cui rivelazione si incarna in una persona che si presenta come la verità viva e assoluta. Altre religioni hanno fondatori, ma nessunao di questi (Buddha, Confucio, Zoroastro, Maometto) si è proposto come oggetto della fede dei suoi discepoli. Credere in Cristo significa credere in Dio. Cristo non è un semplice fondatore di religione: egli è contemporaneamente immanente alla storia e suo Trascendente assoluto, non uno fra mille, ma l'Unico, il totalmente Altro»⁴⁴.

Quindi il tema dell'incarnazione diventa un problema fondamentale per la verità della teologia cristiana. Se infatti Dio si è fatto uomo in Gesù di Nazaret allora egli è la rivelazione definitiva di Dio. Non è un profeta che parla a nome di Dio, ma è la parola stessa di Dio. È Dio stesso che parla personalmente all'umanità e che la salva e la conduce alla comunione con sè.

Ovviamente qui c'è lo scandalo del trascendente che si fa immanente e addirittura mortale e infine l'affermazione che la rivelazione di Gesù non esclude ma include tutte le realtà positive delle altre. Anzi il bene, il buono, il giusto attingono al mistero di Cristo la loro valenza salvifica.

Il termine «assoluto» applicato al Cristianesimo deve quindi essere inteso non in senso negativo ed esclusivo, ma in senso inclusivo. Inoltre, tale verità pur essendo accessibile alla ragione e da essa motivata, è anzitutto una verità di fede. Ciò significa che non si può imporre con la forza, ma deve essere conosciuta con la grazia e il dono della fede. È l'azione di Dio, mediante l'evangelizzazione e la testimonianza cristiana, che apre all'umanità la verità del cristianesimo. Tale assolutezza della verità cristiana fondamentalmente va riferita al mistero di Cristo.

7.5. Cristianesimo e le altre religioni

Anche le altre religioni partecipano alla verità di Dio, dal momento che non si danno religioni *simpliciter falsae*. In queste religioni, infatti, si riconosce l'esperienza

⁴³ F. CONESA, *Sobre la «religión verdadera»*, p. 61.

⁴⁴ R. LATOURELLE, *Rivelazione*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, p. 1046.

di relazione dell'uomo con Dio. Possono essere considerate come cerchi concentrici ordinati attorno alla relazione perfetta dell'uomo con Dio, che sussiste nel cristianesimo. Accanto a questo senso ontologico, si verifica anche il significato oggettivo, nel senso che anche le altre religioni contengono delle verità relative al rapporto con Dio e al retto comportamento umano e fondate sulla realtà della creazione dell'umanità da parte Dio.

Bisogna aggiungere, però, che le religioni non cristiane contengono anche elementi che contrastano con la verità di Dio e dell'uomo. Si tratta di deformazioni e ambiguità provenienti dall'intelligenza e dalla volontà.

La relazione quindi tra cristianesimo e le altre religioni è dinamica e non si pone come alternativa assoluta: o tutto o niente. Si impone un atteggiamento di accettazione e di valutazione critica, così come capita con la cultura. Il cristiano riconosce il valore delle altre religioni, dovute alla presenza dello Spirito del Cristo risorto. Ma critica i loro eventuali limiti e contraddizioni.

7.6. *Relativismo, sentiero senza uscita*

Alla luce di queste considerazioni sulla verità, il relativismo, che considera tutte le religioni ugualmente vere, si presenta come un dogma che non viene condiviso da nessuno e che non può essere imposto a nessuno: è solo l'espressione dell'illuminismo occidentale. Da un punto di vista cattolico, poi il relativismo risulta insostenibile con il mistero dell'incarnazione.

Conesa conclude riaffermando che, da un punto di vista ontologico, la fede cristiana è quella vera. Da un punto di vista esistenziale il cristiano deve collaborare con la grazia per rendere vera nella sua esperienza la verità cristiana. Il dialogo serve sia a motivare la propria fede sia a riscoprire atteggiamenti e verità che il cristiano spesso dimentica, come l'ascetica, la preghiera, la provvidenza, la misericordia, il digiuno, la realtà esteriore.

8. IL SALVATORE ASSOLUTO NELLA CRISTOLOGIA TRASCENDENTALE DI KARL RAHNER

8.1. *L'assolutezza del cristianesimo*

Nel *Grundkurs des Glaubens*⁴⁵ di Karl Rahner viene offerta una sistematizzazione organica e coerente dell'assolutezza del cristianesimo e di Gesù Cristo, Salvatore Assoluto. Per Rahner, il cristianesimo, avanzando in linea di principio la pretesa di essere la salvezza e la rivelazione divina per ogni uomo, si configura come la religione definitiva, universale, assoluta e originale.

⁴⁵ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1976. Il *Grundkurs* in traduzione italiana si intitola: *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Torino 1977. Noi citeremo dalla traduzione italiana. La sigla usata sarà: CFF.

Sono soprattutto due i nodi da sciogliere in questa impegnativa comprensione che il cristianesimo ha di se stesso. Anzitutto la conciliazione della pretesa di assolutezza con quella della storicità: come può coesistere l'abisso e il fondamento originario di ogni realtà, Dio, che si colloca sempre al di là di tutto ciò che è afferrabile, con quanto è storico, concreto, particolare? La giustificazione, in secondo luogo, della novità e dell'originalità dell'azione salvifica e rivelatrice di Dio nella storia con l'autocomunicazione iniziale totale di Dio, quale centro intimo di tutto quel che poteva avere una storia: insomma, se ci si muove già da sempre nel fine, che cosa può propriamente ancora verificarsi in questa storia sotto forma di storia divina della salvezza e della rivelazione, al di fuori del disvelamento di Dio nella visione beatifica? Se tutta la storia della creazione è già sorretta da un'autocomunicazione divina fatta appunto nella creazione, quale altra novità da parte di Dio può ancora verificarsi nel mondo? Anzi, una storia spazio-temporale e particolare della salvezza non rischia piuttosto di limitare, mitologizzare, depotenziare a livello umano ciò che già in partenza esiste nella sua pienezza?

Alla prima difficoltà Rahner - fondandosi sulla sua comprensione dell'uomo come essere storico, soggetto della trascendenza - risponde, ribadendo che l'attuazione della trascendentalità non può verificarsi che in maniera storica, così come la vera storicità ha il proprio fondamento e la condizione della propria possibilità nella trascendentalità dell'uomo stesso: «la storia è in fondo proprio la storia della stessa trascendentalità; e viceversa: tale trascendentalità dell'uomo non può essere concepita come una facoltà che esiste, viene vissuta, sperimentata e riflessa indipendentemente dalla storia»⁴⁶.

Questa storia della salvezza e della rivelazione è dunque coestensiva a tutta la storia dell'uomo, anche se non si identifica con essa, ospitando quest'ultima anche la storia della controrivelazione e della perdizione. Data, d'altra parte, la volontà salvifica universale di Dio, l'uomo non può limitare l'evento effettivo della salvezza all'esplicita storia del Vecchio e del Nuovo Testamento: infatti, se ovunque nella storia ci deve poter essere salvezza e quindi anche fede, ovunque nella storia deve poter essere all'opera una rivelazione soprannaturale di Dio rivolta all'umanità. Tale rivelazione avviene in modo atematico attraverso tutto ciò che si verifica nella storia umana, configurandosi così come la mediazione dell'esperienza trascendentale soprannaturale di Dio. Dove, però, una simile storia sa positivamente di essere voluta e guidata da Dio, là si ha la storia della rivelazione, così come avviene comunemente intesa e che risulta essere «il caso più felicemente riuscito»⁴⁷ della necessaria autoesplicazione della rivelazione trascendentale.

Con tale affermazione Rahner risponde alla seconda difficoltà sulla giustificazione della novità e della originalità dell'azione salvifica e rivelatrice di Dio nella storia al di là della sua autocomunicazione iniziale totale. Accanto a una storia catego-

⁴⁶ CFF, p. 191s.

⁴⁷ CFF, p. 209.

riale universale della salvezza e della rivelazione, si dà una storia categoriale particolare e ufficiale, che coincide con quella del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Ritornando ai concetti tradizionali, si può affermare che esiste una rivelazione naturale, consistente propriamente nel riconoscimento da parte dell'uomo del suo fondamento divino; si tratta di una rivelazione vera e propria, che ha sia un aspetto trascendentale, in quanto autodonazione personale di Dio in vicinanza assoluta e perdonnante, sia un lato categoriale, storico, che non è altro che la storia concreta ed eventuale del lato trascendente. All'interno di essa c'è poi la rivelazione speciale di una particolare purezza e legittimazione, che raggiunge il suo vertice assoluto in Gesù Cristo. Nell'incarnazione del Logos, infatti, la realtà espressa (Dio stesso), il modo dell'espressione (la realtà umana di Cristo nella sua vita e nella sua definitività) e il ricettore Gesù (come colui che è dotato della grazia e che contempla Dio), sono diventati uno in maniera assoluta. In Gesù sia la rivelazione trascendentale soprannaturale, che quella categoriale, e cioè sia la comunicazione di Dio all'uomo per grazia sia l'autoesplorazione categoriale di questa comunicazione nella dimensione di tutto ciò che è corporalmente tangibile e sociale, sono pervenute al loro punto più alto, e sono diventate la rivelazione per antonomasia.

In tal modo «l'evento Cristo diventa l'unica cesura per noi realmente tangibile nella storia universale della salvezza e della rivelazione e l'unica cesura che ci consente di distinguere una storia particolare ufficiale della rivelazione all'interno della storia universale della rivelazione anteriore a Cristo»⁴⁸.

8.2. *Cristo, Salvatore assoluto*

Ci troviamo qui al punto di massima tensione delle due componenti della teologia cristiana, secondo la concezione rahneriana: l'incontro, cioè, della teologia trascendentale, intesa come ricerca apriorica dell'unione tra la divinità e l'umanità, con l'attestazione storica di ciò che si è veramente realizzato in Gesù Cristo, nella sua vita-morte-risurrezione, e che costituisce nella sua storica concretezza l'evento centrale della salvezza cristiana, sì che proprio questo elemento storico emerge come l'elemento più essenziale⁴⁹.

Interrogandosi sulla possibilità trascendentale da parte dell'uomo di udire qualcosa come un messaggio riguardante il Dio-uomo, Rahner sceglie come ambito della sua riflessione l'ipotesi di una concezione evolutiva del mondo, chiedendosi di conseguenza come la cristologia possa inserirsi in tale ambito, senza il rischio di considerare razionalisticamente l'incarnazione di Cristo o come una conseguenza necessaria di tale concezione oppure come semplicemente non in contraddizione con essa.

Lo scopo di tale scelta è quello di affermare un'affinità intima dell'evento Cristo con l'odierna concezione del mondo, mostrando la possibilità di una loro mutua ordinazione, senza che la prima vada spiegata come un momento necessario e intrin-

⁴⁸ CFF, p. 233.

⁴⁹ Cfr. CFF, p. 236.

seco della seconda. Ora, una volta definito l'uomo come «l'esistente in cui la tendenza fondamentale della materia a trovare se stessa nello spirito perviene al suo traguardo definitivo mediante l'autotrascendenza»⁵⁰, si può conseguentemente affermare che è proprio tale natura dell'uomo ad attendere il proprio compimento e il compimento del mondo, nelle realtà cristiane della «grazia» e della «gloria». Tale autotrascendenza, dal Rahner chiamata «attiva»⁵¹, consiste nel raggiungimento di una più grande pienezza d'essere e include quindi un salto verso ciò che è essenzialmente più alto. Di qui una certa apertura all'incarnazione del Cristo, in cui si dà l'inizio duraturo di quest'ultima autotrascendenza - che in linea di principio è insuperabile - e la garanzia assoluta che essa riuscirà felicemente e che anzi è già cominciata con l'unione ipostatica: in essa, infatti, il Dio-uomo si presenta come l'inizio primo della riuscita definitiva del movimento dell'autotrascendenza del mondo verso la vicinanza assoluta al mistero di Dio.

Nell'autotrascendenza dell'uomo si compie anche l'autotrascendenza della natura, del cosmo; in tal modo la storia della natura e quella dello spirito formano un'intima unità a gradini, in cui la storia della natura si sviluppa in direzione dell'uomo, continua in esso come storia di lui, in lui viene conservata e superata e perciò perviene al suo proprio fine con e nella storia dello spirito dell'uomo. In questa tensione umana e cosmica al compimento assoluto, alla definitiva autodonazione di Dio all'uomo e al cosmo, si può riscontrare un'autentica propedeutica all'evento assolutamente gratuito, nuovo e ineducibile - ma per niente in contraddizione o in contrasto con il più intimo statuto dell'uomo e del cosmo - all'incarnazione di Dio in Cristo, intesa non solo come gratuita autocomunicazione di Dio a una libera storia dell'uomo in una altrettanta libera accettazione individuale e comunitaria, ma soprattutto come inizio assolutamente forte, garantito, pregnante e insuperabile nella sua intrinseca valenza.

Emerge qui il concetto di Salvatore assoluto, come personalità che, entrando nello spazio e nel tempo di una storia ancora aperta, segna l'inizio dell'autocomunicazione divina assoluta che perviene al suo scopo: «Qui chiamiamo Salvatore quella soggettività storica in cui a) esiste irrevocabilmente questo evento dell'autocomunicazione divina al mondo spirituale nel suo complesso, b) esiste quell'evento nel quale questa autocomunicazione divina può essere chiaramente riconosciuta come irrevocabile, e c) esiste quell'evento nel quale tale autocomunicazione divina giunge al suo vertice nel senso che questo dev'essere pensato come momento dalla storia complessiva dell'umanità»⁵². Il Salvatore assoluto è perciò quella personalità storica, che segna l'inizio irreversibilmente riuscito della storia della salvezza, la quale diventa così l'autentica pienezza del tempo.

La realtà del Salvatore assoluto si precisa con l'affermazione che egli non può essere semplicemente Dio stesso che agisce verso il mondo, bensì deve essere un pez-

⁵⁰ CFF, p. 241.

⁵¹ Cfr. CFF, pp. 244-248.

⁵² CFF, p. 256.

zo del cosmo, un momento della sua storia e proprio nel suo punto culminante. Ed è questa l'affermazione del dogma cristologico cristiano a proposito di Gesù di Nazareth, «nato da donna» (Gal 4,4) e, quindi, veramente uomo, frammento del nostro cosmo e un momento del divenire biologico nella storia del cosmo e dell'uomo. È l'affermazione scritturistica della concretezza umana del Cristo, della sua autentica umanità, mondanità e della sua partecipazione alla storia del cosmo nella dimensione dello spirito e della libertà.

L'evento Cristo, però, si perfeziona con un altro aspetto altrettanto importante: esso, infatti, in quanto evento salvifico definitivo, deve esistere nella storia in modo tale che l'autocomunicazione di Dio alla creatura spirituale rivesta il carattere dell'irrevocabilità e dell'irreversibilità e che tale autocomunicazione alla creazione spirituale risulti esistere a partire da una storia individuale irripetibile⁵³. Ora, se questo è presupposto come compimento *normale* della storia del cosmo e dello spirito, allora si può dire che nell'idea limite di questo Salvatore è già implicito quel concetto di unione ipostatica di Dio con la natura umana, che costituisce il contenuto autentico del dogma cristiano dell'incarnazione. Tale unione ipostatica, in quanto unione di una singola determinata natura umana con il *Logos*, non è solo un gradino semplicemente superiore della continua autotrascendenza del mondo verso Dio, ma soprattutto il modo peculiare con cui viene attuata la divinizzazione della creatura spirituale. C'è, cioè, intima unità e rapporto tra l'evento dell'incarnazione e l'autotrascendenza di tutto il mondo spirituale in Dio. L'unione ipostatica, pur essendo un evento unico e il più alto pensabile, «è tuttavia un momento intrinseco del conferimento complessivo della grazia alla creatura spirituale»⁵⁴.

Un'ultima precisazione riguarda la fenomenologia del rapporto verso Gesù esistente nella Chiesa, la quale crede che nell'incontro col Cristo il mistero onniavvolgente della realtà in genere e dell'uomo, e cioè Dio, «è qui», per la salvezza dell'uomo, mediante il perdono e la divinizzazione in una promessa divina definitiva e insostituibile.

8.3. La cristologia trascendentale

Prima di offrire le linee di sintesi relative alla cristologia trascendentale, Rahner riporta le tre obiezioni più significative che gli sono state mosse al riguardo⁵⁵.

Si obietta, innanzitutto, come la cristologia trascendentale da sola non possa motivare il rapporto concreto verso Gesù come il Cristo, perché tale rapporto verso un uomo concreto nella sua storica concretezza non può mai essere adeguatamente dedotto in maniera trascendentale.

In secondo luogo si fa rilevare come una cristologia trascendentale, sebbene in se apriorica rispetto al concreto rapporto storico con Gesù, sia però temporalmente e storicamente più tardiva della tradizionale cristologia.

⁵³ Cfr. CFF, p. 260.

⁵⁴ CFF, p. 264.

⁵⁵ Cfr. CFF, p. 271s.

Si fa osservare, infine, come una cristologia trascendentale non possa far dedurre il miracolo inedito della comparsa storica di un Salvatore assoluto e, cioè, l'incarnazione del *Logos* divino nella nostra storia.

Ciononostante, Rahner ribadisce l'importanza oggi di una cristologia trascendentale, che si interroghi sulle possibilità aprioriche insite nell'uomo nei confronti dell'evento Cristo. Riproponendo il discorso, già sinteticamente affrontato nella sua cristologia sistematica⁵⁶, egli afferma che la cristologia trascendentale prende le mosse da esperienze che l'uomo fa continuamente e inevitabilmente durante la sua vita e che non soddisfano affatto la pretesa di assolutezza da lui rivendicata nei loro confronti.

Pertanto il processo vero e proprio di una cristologia trascendentale si sviluppa nelle seguenti cinque tappe:

- si parte dall'uomo, considerato come «l'esistente necessariamente trascendentale, che in ogni azione categoriale della conoscenza e della libertà è sempre già al di là di se stesso e dell'oggetto categoriale..., proiettato verso quel mistero incomprendibile che in quanto tale dischiude e sostiene l'atto e l'oggetto, e che viene chiamato Dio»⁵⁷;

- quest'uomo viene considerato come colui che osa sperare, con radicale rischio della propria libertà, che questo mistero compenetri e sorregga l'esistenza, non solo in quanto sostiene come mèta asintotica un movimento infinito che rimane sempre nel finito, bensì anche in quanto dà se stesso quale compimento della pretesa dell'esistenza a possedere l'assoluto;

- tenendo ora presente l'unità esistente tra trascendentalità e storicità nell'esistenza umana, tale autopartecipazione da parte di Dio non può verificarsi che in maniera storica, «apparendo» così nella storia e pervenendo completamente all'uomo nella coscienza categoriale di questi e nello svolgersi spazio-temporale dell'esistenza umana;

- l'uomo pertanto cerca nella storia, con un arditissimo atto di speranza, quell'autopromessa da parte di Dio che sia definitiva, irreversibile, escatologica;

- la categorialità dell'autopromessa irreversibile di Dio al mondo nel suo complesso può essere soltanto una persona, che, da una parte, abbandoni alla morte ogni futuro intramondano e, dall'altra, in questa accettazione della morte, dimostri di essere definitivamente accettata da Dio. «Tale uomo con questo destino è ciò che intendiamo con "Salvatore assoluto"»⁵⁸.

È ovvio che una cristologia trascendentale in quanto tale si dovrebbe fermare qui; non può dire, ad es., che la speranza assoluta vada riposta o sia già stata realizzata in Gesù di Nazareth, dal momento che entrambe le affermazioni fanno parte dell'ineducibile esperienza della storia. Oggi però - conclude Rahner - si sarebbe vera-

⁵⁶ Cfr. K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica. Basi operative per un corso di studio interdisciplinare*, Morcelliana, Brescia 1974. La trattazione di K. Rahner si intitola *Linee fondamentali di una cristologia sistematica* (pp. 15-93).

⁵⁷ CFF, p. 275.

⁵⁸ CFF, p. 277.

mente ciechi di fronte alla realtà di questa storia effettiva, se non la affrontassimo con quella speranza di salvezza che si riflette in una cristologia trascendentale: «Questa fa cercare, e nel mentre si cerca fa capire quello che in Gesù di Nazareth si è trovato da sempre»⁵⁹.

8.4. L'incarnazione

Il fatto che la cristologia trascendentale raggiunga il concetto di Salvatore assoluto e che successivamente si mostri come tale Salvatore assoluto possa essere riscontrato in Gesù di Nazareth non risolve ancora con chiarezza il problema, se tale Salvatore possa identificarsi con il *Logos* eterno incarnato o se, invece, tale affermazione concernente l'incarnazione del *Logos* debba considerarsi un'ulteriore precisazione qualitativamente superiore a quella di Gesù Salvatore assoluto. Nell'ambito, pertanto, di una cristologia trascendentale, prima ancora cioè dell'impatto storico col Cristo, Rahner s'interroga sul significato dell'incarnazione di Dio. Tralasciando una certa tradizione presente già in Agostino e che parla dell'incarnazione di Dio con la formula «Uno della Trinità è diventato uomo», egli, fondandosi soprattutto su una più antica tradizione patristica greca, concentra la sua attenzione sull'affermazione giovannea del *Logos* che diventa carne (Gv 1,14). Se, infatti, è proprio dell'essenza del *Logos* iniziare una storia umana, allora si dovrebbe proprio partire dal Verbo per capire il contenuto dell'incarnazione di Dio.

A tale proposito viene approfondito il significato dell'espressione «diventare uomo». Già definendo l'uomo come animale razionale si entra nello sconfinato: «Infatti possiamo dire che cosa è l'uomo solo se diciamo quello verso cui egli va e quello che va verso di lui. Ma nel caso dell'uomo quale soggetto trascendentale ciò è appunto lo sconfinato, l'anonimo e in fondo appunto il mistero assoluto che chiamiamo Dio. L'uomo è perciò nella sua stessa essenza, nella sua stessa natura il mistero, non perché egli sia la pienezza infinita... del mistero verso cui tende, bensì perché egli nella sua propria essenza... è l'orientamento... verso la pienezza»⁶⁰. Ora questo essere uomo indefinibile, il cui limite - la cui definizione - è l'orientamento illimitato al mistero infinito della pienezza, perviene, quando viene assunto da Dio come sua propria realtà, là dove esso tende sempre in forza della sua essenza. La conseguenza è che la natura umana quando si consegna interamente al mistero della sua pienezza si spoglia talmente di sé da diventare Dio stesso. Ed è quello che avviene quando si dice che lo stesso *Logos* eterno di Dio ha assunto una natura umana. Per questo «l'incarnazione di Dio è il caso supremo dell'attuazione essenziale della realtà umana, attuazione consistente nel fatto che l'uomo è colui che si abbandona al mistero assoluto che chiamiamo Dio»⁶¹.

Ma può Dio diventare qualcosa? Al di là dell'interpretazione panteistica cui tale interrogativo non fa problema, può il Dio cristiano, che, come atto puro, è sempli-

⁵⁹ CFF, p. 277.

⁶⁰ CFF, p. 283.

⁶¹ CFF, p. 285.

cemente, diventare qualcosa? O, dal momento che in teologia trinitaria bisogna difendere l'immutabilità divina, in sede cristologica bisogna conseguentemente attribuire alla sola realtà creaturale assunta il divenire e il mutamento, che pertanto non riguarderebbero il *Logos*? Con l'ovvia conseguenza che, in tal caso, tutto il divenire e tutta la storia con i suoi travagli starebbero al di qua dell'abisso assoluto, che divide, senza possibilità di commistioni, il Dio immutabile e necessario dal mondo mutevole, condizionato e storico del divenire. Eppure rimane sempre vero che il *Logos* è diventato uomo, che la storia e il divenire di questa realtà umana sono diventati realmente storia del *Logos*, che il tempo è diventato anche il tempo dell'Eterno, che la morte è diventata anche la morte del Dio immortale. Con l'incarnazione, infatti, Dio è veramente diventato qualcosa: «la dottrina dell'incarnazione ci dice che l'immutabilità di Dio - senza venir per questo eliminata - non è affatto semplicemente ciò che solo distingue Dio, bensì ci dice che egli, nella e nonostante la sua immutabilità, veramente può diventare qualcosa; lui in persona, nel tempo. E tale possibilità non va pensata come segno della sua indigenza, bensì come sublimità della sua perfezione, che sarebbe minore se egli non potesse divenire qualcosa di meno di quel che è perennemente»⁶².

La realtà assoluta, cioè, ha la possibilità nella sua purissima libertà, di diventare lui stesso l'altro, il finito. «Secondo la fede il fenomeno originario è proprio l'autoestrinsecazione, il divenire, la *kenosis* e la *ghenesis* di Dio stesso, il quale può divenire in quanto egli, nel porre l'altro originato, diventa lui stesso l'originato senza essere costretto a divenire nella sua peculiarità, nella sua originarietà»⁶³. Secondo la formula presente già in Agostino secondo cui Dio *assumit creando e assumendo creat*, il *Logos* crea la realtà umana nel mentre la assume come propria; costituisce ciò che è distinto da sé nel mentre lo detiene come suo proprio, e viceversa.

Da ciò si comprende perché proprio e solo il *Logos* di Dio è diventato uomo. «L'autoespressione immanente di Dio nella sua pienezza eterna è la condizione della sua autoespressione al di fuori di sé, *ad extra*, e questa rivela identicamente proprio quella»⁶⁴. Se questo Dio, infatti, «dice» se stesso in quanto Dio nel vuoto del non divino, allora tale dizione (*Aussage*) è l'espressione (*Aus-sage*) della sua Parola immanente e non una qualsiasi cosa che potrebbe convenire anche a un'altra persona divina⁶⁵. Quando, pertanto, il *Logos* diventa uomo, questa sua umanità non è qualcosa che già preesiste, bensì qualcosa che diviene e sorge nella sua essenza ed esistenza se e nella misura in cui il *Logos* si estrinseca. Tale radicale possibilità di Dio di autoestrinsecarsi nel *Logos* che diventa uomo, porta come conseguenza che questo uomo, proprio in quanto uomo, è l'autoespressione di Dio nell'atto della sua autoestrinsecazione. Gesù Cristo, in quanto uomo, è pertanto l'autorivelazione incarnata di Dio. Non tanto perché egli «ha parlato» da uomo - dal momento che le sue parole potevano essere anche dette da un profeta di Dio -, ma proprio in quanto uomo: «quando uno,

⁶² CFF, p. 289.

⁶³ CFF, p. 290.

⁶⁴ CFF, p. 291.

⁶⁵ Cfr. CFF, p. 291.

guardando a Gesù, alla sua croce e alla sua morte, crede realmente che qui il Dio vivo gli ha detto la Parola ultima, decisiva, non più ritrattabile e abbracciante tutto, e quando uno, guardando a Gesù, si rende conto di essere da lui redento da ogni schiavitù e tirannia degli esistenziali della propria esistenza sbarrata, colpevole e esposta alla morte, costui crede qualcosa che è vero e reale solo se Gesù è colui che la fede della cristianità confessa, costui crede - lo sappia riflessamente o meno - nell'incarnazione della Parola di Dio»⁶⁶.

8.5. *La storia di Gesù, fondamento della cristologia trascendentale*

A questo punto Rahner compie un passaggio metodologico decisivo, che mira a svuotare dall'interno le accuse di idealismo, che gli vengono continuamente mosse soprattutto per il suo approccio cristologico. Egli, infatti, afferma che la cristologia trascendentale, con i suoi concetti di «Salvatore assoluto», «Dio-uomo», «*Logos* incarnato» è possibile solo perché di fatto il cristianesimo riconosce già in Cristo la presenza di tale realtà: «nel delineare in maniera apriorica tale cristologia trascendentale eravamo coscienti che tale lavoro è storicamente possibile solo perché l'umanità ha già fatto l'esperienza storica della realtà di quest'idea trascendentale»⁶⁷. La cristologia trascendentale, pertanto, non si perde nell'astrattezza idealistica del raggiungimento apriorico del concetto di Salvatore assoluto e atemporale, ma si fonda sulla concretezza ineliminabile del fatto storico di Gesù di Nazareth, in tutta la sua complessa ricchezza di indizi decisivi al riguardo. Non è allora l'idea del Salvatore assoluto a riflettersi aprioristicamente su Gesù di Nazareth, ma è al contrario l'evento Gesù di Nazareth a dar luogo alla riflessione cristologica trascendentale. Si può, infatti, «illustrare la possibilità trascendentale di un'idea del genere soltanto riflettendo sul fatto sperimentato»⁶⁸.

Rimane ancora da risolvere, però, il problema del significato universale, che assumono nel cristianesimo eventi storici particolari. L'elemento cristologico centrale, infatti, consiste proprio nell'affermazione dell'evento storico fondamentale e, cioè, che questo Gesù morto sotto Ponzio Pilato, non è altri che il Cristo, il Figlio di Dio e il Salvatore assoluto. Per comprendere come determinati fatti storici, nonostante la loro sicurezza relativa, possano a ragione avanzare una pretesa assoluta di universalità, si rileva che «in linea di principio e in genere l'uomo non può attuare la propria esistenza senza accettare tranquillamente e sopportare come inevitabile una simile incongruenza tra la sicurezza relativa della sua conoscenza storica, da una parte, e l'assolutezza del suo impegno, dall'altra»⁶⁹. Le decisioni libere, cioè, sono sempre assolute, anche se prese in base a una conoscenza non assoluta.

Per quanto riguarda, quindi, il problema della conoscenza storica di Gesù, vengono enunciate le seguenti due tesi:

⁶⁶ CFF, p. 295.

⁶⁷ CFF, p. 298.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ CFF, p. 304s.

• «La fede che in Gesù vuole afferrare il Salvatore assoluto non può in partenza disinteressarsi della storia del Gesù prepasquale e della comprensione che egli ebbe di sé»⁷⁰;

• «L'autocomprensione del Gesù prepasquale non può contraddire la comprensione cristiana della sua persona e del suo significato salvifico (indagati storicamente)»⁷¹.

Contro coloro che ritengono impossibile raggiungere il Gesù storico e considerano la fede come l'ultima e più ferma realtà, Rahner ribadisce che l'uomo non può possedere la propria trascendentalità ed esistenzialità senza volgersi alla storia reale. Il cristianesimo del Nuovo Testamento e la sua fede si fondano, infatti, su un evento storico, non lo creano credendo. L'evento storico di Gesù, i suoi miracoli e la sua risurrezione, sono pertanto il fondamento della fede, attraverso i quali essa si sa originata e legittimata di fronte alla coscienza di verità del credente. Distinguendo tra motivo di fede (miracoli, risurrezione) e oggetto di fede (l'autointerpretazione di Gesù), si afferma che tra i primi e il secondo non c'è relazione estrinseca ma intrinseca: «Se pertanto noi riconosciamo alle azioni miracolose e di potenza e alla risurrezione di Gesù una funzione di motivazione della fede, con ciò non affermiamo che una simile conoscenza in un certo qual modo induca e giustifichi la fede dal di fuori»⁷². Infatti: «Si può senz'altro pensare che il motivo della fede venga attinto solo nella fede e che nondimeno all'interno di sé possa svolgere una vera funzione fondante»⁷³. La funzione della fondazione della fede è un momento all'interno della fede. C'è un condizionamento reciproco tra grazia e storia: la grazia apre gli occhi delle fede per vedere la credibilità di determinati eventi storici, e questi, a loro volta, legittimano l'abbandonarsi alla grazia.

A tale proposito Rahner parla di alcune premesse storiche minime, che occorre stabilire, dal punto di vista teologico-fondamentale, per una cristologia ortodossa:

• «Gesù non si è ritenuto semplicemente uno dei molti profeti..., bensì ha inteso di essere il profeta escatologico, il Salvatore assoluto e definitivo»⁷⁴;

• «Questa pretesa di Gesù risulta per noi credibile quando... nella fede guardiamo all'evento che media il Salvatore in tutta la sua realtà: la risurrezione di Gesù»⁷⁵.

Dimostrando credibili queste due affermazioni, si sarà fatto tutto quel che si richiede da un punto di vista teologico-fondamentale: «Tutte le altre affermazioni concernenti Gesù come il Cristo possono essere lasciate come contenuto di fede alla fede stessa»⁷⁶.

⁷⁰ CFF, p. 306.

⁷¹ CFF, p. 307.

⁷² CFF, p. 311.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ CFF, p. 319.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

9. «CONSACRALI NELLA VERITÀ» (Gv 17,19)

Recentemente Paul Knitter ha ripetuto per l'ennesima volta che sarebbe contrario al dialogo se uno dei partecipanti insistesse sul fatto che per dono di Dio egli ha una conoscenza della verità piena, completa e insuperabile⁷⁷. Secondo lui, non apparterebbero al dialogo termini come «ultima parola» o «parola totale». Se i cristiani pensano di essere in possesso della pienezza della rivelazione e della norma della verità allora non ci potrebbe essere più dialogo fra uguali.

A questa tesi risponde con garbo la teologa svedese Kajsa Ahlstrand, che considera tali affermazioni «superficiali in modo imbarazzante»⁷⁸. Il dialogo non implica affatto la riduzione delle affermazioni di fede su Gesù Cristo: «Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero». Gesù non può essere presentato semplicisticamente come una figura umana, unicamente significativo per il suo impegno per la giustizia sulla terra. Il rispetto degli altri include anche il rispetto per se stessi. Nel dialogo interreligioso si deve ammettere che ci sono affermazioni cristologiche e trinitarie che risultano ineluttabilmente incompatibili con le credenze fondamentali delle altre religioni.

Ma questo non è un buon motivo per negarle, dal momento che non si chiede agli altri di rinunciare alle proprie convinzioni se risultano non in linea con le nostre. La reinterpretazione cristologica non è un'operazione «*politically correct*», ma un rinnovato confronto con le fonti per un annuncio più adeguato del mistero salvifico di Cristo oggi. Senza questa metodologia teologica, non si danno nuove interpretazioni, ma nuove religioni.

Per questo le nostre considerazioni sistematiche sull'assolutezza del cristianesimo, senza ripetere il quadro completo del documento della Commissione Teologica Internazionale, si sono concentrate sul tema della verità cristiana, saldamente ancorata, sia filosoficamente (cfr. le riflessioni di Michel Hanry) sia teologicamente (cfr. la sintesi di Francisco Conesa), alla realtà del mistero dell'incarnazione del Verbo. È su Cristo, pienezza della automanifestazione salvifica di Dio all'umanità, che si giustifica l'assolutezza e l'unicità salvifica del cristianesimo.

Su questo solido fondamento, abbiamo riproposto in estrema sintesi il quadro sistematico di Karl Rahner sul Salvatore Assoluto, che, a nostro parere, rimane tuttora un riferimento obbligante della teologia contemporanea al riguardo.

Solo nell'affermazione integrale del mistero dell'incarnazione del Verbo trovano soluzione le innumerevoli provocazioni, metodologiche e contenutistiche, della teologia pluralistica delle religioni.

⁷⁷ P.F. KNITTER, *Five Theses*, in L. SWIDLER - P. MOJZES (edd.), *The Uniqueness of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll 1997, p. 7.

⁷⁸ K. AHLSTRAND, *What's So Special About Jesus?*, in L. SWIDLER - P. MOJZES (edd.), *The Uniqueness of Jesus*, p. 19.

La nostra conclusione viene affidata a due esortazioni autorevoli. La prima è una riflessione straordinariamente moderna di San Giovanni della Croce a proposito di chi vorrebbe trovare altre verità salvifiche al di fuori della rivelazione di Gesù:

«Invero il Signore gli potrebbe rispondere in questo modo: Se io ti ho detto tutta la verità nella mia parola, cioè nel mio Figlio, e non ho altro da manifestarti, come ti posso rispondere o rivelare qualche altra cosa? Fissa gli occhi su Lui solo, nel quale ti ho detto e rivelato tutto, e vi troverai anche più di quanto chiedi e desideri... Dal giorno in cui sul Tabor discesi con il mio Spirito su di Lui dicendo... Questo è il mio Figlio diletto nel quale mi sono compiaciuto, ascoltatelo, cessai di istruire e rispondere in queste maniere e commisi tutto a Lui: ascoltatelo perché ormai non ho più materia di fede da rivelare e verità da manifestare»⁷⁸.

La seconda è la preghiera di Gesù al Padre per i suoi discepoli: «Consacrati nella verità. La tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità» (Gv 17,19).

Riassunto

Il contributo delinea delle prospettive sistematiche sull'assolutezza salvifica del cristianesimo. Viene tracciata l'origine della *de-assolutizzazione* del cristianesimo e la proposta di una verità *relativa*. Contro questo *ritorno da Pentecoste a Babele* l'autore abbozza l'approccio filosofico e teologico per mostrare la richiesta assoluta di Gesù Cristo come unico Salvatore.

Summary

The contribution outlines systematic perspectives on absolute christian salvation. The origin of *de absolutism* of Christianity and the proposal of a *relative* truth are traced. Against this *return from Pentecost to Babel* the author develops the philosophical and theological approach, in order to demonstrate the absolute necessity for Jesus Christ as the One and only Saviour.

⁷⁸ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, 2,22,5.