

Diversità delle religioni, verità e pace. Riflessioni sul ruolo del dialogo interreligioso nella costruzione della pace¹

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Introduzione: verso una nuova era del dialogo fra le religioni?

Nel suo atteso discorso di giovedì 23 marzo 2000², durante l'incontro con i rappresentanti ebraici, musulmani e cristiani a Gerusalemme, Papa Giovanni Paolo II esprime la speranza e la convinzione che oramai si sta per «*entrare in una nuova era di dialogo interreligioso* e si è diventati generalmente più consapevoli che è necessario e urgente stabilire vincoli più stretti fra tutti i credenti per garantire un mondo più giusto e pacifico». Perché questa insistenza sull'inizio di una nuova era del dialogo interreligioso? Cos'è cambiato durante il suo pontificato rispetto al pur decisivo contributo del Concilio Vaticano II a favore dell'ecumenismo e del dialogo fra le diverse religioni?

Per cogliere i segni di un cambiamento effettivo e valutare il loro significato per la costruzione della pace fra tutti i popoli è necessario ricollocare gli sforzi e le iniziative degli ultimi decenni nell'ampio contesto dei più importanti progressi compiuti dalla scienza delle religioni prima, e dalla teologia delle religioni poi.

2. Radici e prospettive della teologia delle religioni

Se è vero che in campo cattolico la teologia delle religioni ha cominciato ad esse-

¹ Il presente articolo è il testo, riveduto e completato con le note, della conferenza tenuta il 3 giugno 2000 durante il "Kairòs 2000, Meeting Internazionale di Pace per i Balcani: Da corridoi di guerra a corridoi di pace" (Fiera del Levante, Bari 2-4 giugno 2000). La pubblicazione della Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della fede (5 settembre 2000) non ha cambiato le coordinate fondamentali del tema trattato in questa conferenza, ma anzi ha confermato l'attualità di alcuni suoi aspetti.

² Il testo integrale di questo discorso di Giovanni Paolo II si trova in: *L' Osservatore Romano*, 25 marzo 2000, 4.

re elaborata solo dopo il Concilio Vaticano II e presenta tuttora delle grandi lacune³, anche la teologia protestante, a giudizio della grande opera enciclopedica *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, conosce questo problema solo in rudimenti ed è tuttora priva di un vero e proprio trattato in merito. Ciò è in parte da addebitarsi al fatto che la stessa *scienza delle religioni* (o *Religionswissenschaft*) è una disciplina ancora relativamente giovane⁵.

2.1 Le principali tappe e difficoltà della scienza delle religioni

Dopo avere molto discusso e scritto, dall'illuminismo in poi, di storia e tipologia delle religioni, è solo all'inizio del XX secolo – soprattutto, con Max Scheler (1874-1928), Rudolf Otto (1869-1937) e diversi altri autori tedeschi – che la scienza delle religioni in senso stretto, ossia come riflessione sistematica sul concetto di religione, si emancipa dalla storia delle religioni ed inizia a distinguersi dalla stessa, come la sistematica giuridica dalla storia del diritto. Non si tratta di una separazione netta, perché rimane pur sempre una scienza empirica e non normativa⁶, tuttavia nell'approntare il suo strumentario scientifico, quale figlia ad un tempo del razionalismo e dell'idealismo, sottolinea la sua distanza dall'oggetto di ricerca, che essa vuole conoscere dapprima solo in nome della *ragione* e poi solo in forza del *sentimento* o *evento*. In entrambi i casi la scienza delle religioni si distingue nettamente dalla teologia e corre il pericolo di sottovalutare lo specifico di ogni religione in rapporto a ciò che è comune a tutte le religioni, oppure di dimenticare che ogni singolo uomo cresce, come *homo religiosus*, non come un individuo autonomo, ma come membro di una comunità, analogamente a quanto avviene per l'apprendimento della lingua materna⁷.

Il superamento di tutte queste difficoltà non può essere compiuto dalla scienza delle religioni senza un dialogo aperto ed organico, privo di ogni preconcetto, con la teo-

³ Concordano in questo giudizio: P. ROSSANO, *Teologia dei non cristiani*, in: La dichiarazione su *Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*. Genesi storica. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento (= Nr. 15 della Collana Magistero Conciliare, diretta da A. FAVALE), Torino 1966, 63-77, qui 71 e H. FRIES, *Religion. III. Der theol. (-normative) Begriff der R.*, in: LThK (2. Ed.), a cura di J. HÖFER e K. RAHNER, Vol. VIII (Freiburg 1963) coll. 1168-1172, qui coll. 1170-1171.

⁴ Cfr. C. H. RATSCHOW, *Religion IV B. Theologisch*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (= RGG. 3. Ed.), a cura di K. GALLING assieme a H. F. VON CAMPENHAUSEN e. a., Vol. V (Tübingen 1961) coll. 976-984.

⁵ Cfr. W. HOLSTEN, *Religionswissenschaft*, in RGG, Vol. V, coll. 1038-1042, qui col. 1038.

⁶ Cfr. W. HOLSTEN, *Ibid.* col. 1038.

⁷ Cfr. W. HOLSTEN, *Ibid.* col. 1041.

logia delle religioni e ciò ad un duplice livello: innanzitutto quello della riflessione sistematica sulla dimensione sovra-empirica iscritta in ogni realizzazione del fenomeno religioso, consistente nel fatto che l'uomo cerca l'identità del suo *io* nell'esperienza del divino; in secondo luogo quello del confronto con l'esperienza di obbedienza dell'uomo religioso alla parola divina rivelata nella storia. La provocazione più decisa e autorevole a questo dialogo è venuta dal Concilio Vaticano II.

2.2 Dalla Dichiarazione conciliare "Nostra aetate" (1965) all'Enciclica "Redemptoris Missio" (1990)

Agli inizi degli anni '60 la popolazione mondiale aveva ormai superato i 3 miliardi e 200 milioni di abitanti. In questo contesto il Cristianesimo, nell'insieme delle sue diverse confessioni (572 milioni di cattolici, 292 milioni di protestanti, 186 milioni di ortodossi), rimane ancora la religione più diffusa, ma oltre 2 miliardi di persone professano altre religioni (17 milioni di ebrei, 425 milioni di musulmani, 475 milioni di confucianisti e taoisti, 380 milioni di induisti, 400 milioni di buddisti, 130 milioni di animisti e 150 milioni di appartenenti a gruppi religiosi minori), oppure si dichiarano atei (circa 100 milioni). I padri conciliari prendono concretamente atto del pluralismo religioso e culturale, schematizzato in queste cifre pur relative ed incomplete⁸, e, sotto l'impulso dello Spirito Santo, imprimono un orientamento radicalmente nuovo ai rapporti della Chiesa cattolica sia con la società civile in generale, sia con le religioni attraverso due dichiarazioni di portata epocale: quella su «*La libertà religiosa*» e quella su «*Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*». Se la prima è il presupposto indispensabile del dialogo, della collaborazione e della pace in una società multiculturale e plurireligiosa, la seconda segna un passo decisivo nell'invito alla mutua conoscenza e comprensione fra tutti gli uomini. A dire il vero, come è stato osservato dal Cardinale Bea, il testo della dichiarazione *Nostra aetate* può essere paragonato ad un *granello di senapa*, perché originariamente fu pensato e prospettato come un breve documento sull'atteggiamento dei cristiani verso il popolo ebraico, ma poi - col passare del tempo ed in seguito alle discussioni in aula - si è trasformato in un «albero, in cui hanno trovato accoglienza, almeno in qualche modo, tutte le religioni non cristiane»⁹.

⁸ Queste cifre sono tratte dalla *Prefazione dell'edizione bilingue della dichiarazione conciliare "Nostra aetate"* (cfr. sopra nota 2), 5-8, qui 5.

⁹ B. HUSSAR, *Genesi storica della dichiarazione conciliare Nostra aetate*, in: *La dichiarazione* (cfr. sopra nota 2), 11-46, qui 41.

La nuova definizione dei rapporti della Chiesa cattolica con le religioni non cristiane è elaborata dai padri del Concilio Vaticano II sulla base di due principi fondamentali:

a) Tutti gli uomini di qualsiasi popolo hanno un destino comune:

«Una sola comunità infatti costituiscono i vari popoli. Essi hanno una sola origine poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, la cui provvidenza, testimonianza di bontà e disegno di salvezza si estendono a tutti, finché quali eletti saranno riuniti nella Città Santa, che la gloria di Dio illuminerà e dove le genti cammineranno nella Sua luce» (NA 1, b).

b) Ogni religione è un'alba di fede¹⁰, ossia un tentativo di risposta alle domande sul senso ed il fine della condizione umana. Infatti:

«Dai tempi più antichi fino ad oggi presso i vari popoli si trova una certa sensibilità di quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta si riconosce la Divinità Suprema od anche il Padre. Sensibilità e conoscenza che compenetrano la loro vita di un intimo senso religioso» (NA, 2, a).

«Gli uomini della varie religioni attendono la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo» (NA 1, c).

All'interno di queste due coordinate della domanda sul senso della vita e sulla fine di quest'ultima, nonché sullo sfondo dell' *ultimum mysterium* dell'uomo i padri del Concilio disegnano le nuove relazioni della Chiesa cattolica con le religioni non cristiane e la loro conciliabilità con il mandato apostolico dell'annuncio cristiano:

«La Chiesa Cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dot-

¹⁰ Papa PAOLO VI, Radiomessaggio pasquale del 1964, in: AAS 56 (1964) 394, qui citato da: A. FAVALE, *La Chiesa di fronte alle religioni non cristiane*, in: *La dichiarazione* (cfr. sopra nota 2), 158-165, qui 161.

trine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini. Essa però annuncia, ed è tenuta ad annunziare incessantemente, il Cristo che è "via, verità e vita" (Io. 14,6) in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Se stesso tutte le cose» (NA 2, d).

Tre sono le principali conseguenze di questa nuova definizione, veramente cattolica, delle relazioni fra Chiesa e religioni non cristiane:

- Innanzitutto, in piena sintonia con la costituzione dogmatica *Lumen gentium*, essa getta le basi per una nuova interpretazione dell'assioma classico di teologia fondamentale «extra Ecclesiam nulla salus»¹¹. Anche in rapporto alle religioni non cristiane il problema centrale non è tanto sapere chi si salva, ma come e attraverso quale avvenimento o "strumento" Dio salva gli uomini¹². Infatti, se la Chiesa Cattolica riconosce «tutto ciò che di buono e di vero» si trova nelle religioni non cristiane e lo valorizza come un dono dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita (LG 16), è solo perché essa è profondamente convinta che anche «quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, in vari modi sono ordinati al Popolo di Dio» (LG 16).
- In secondo luogo nel dialogo con quei «milioni di uomini che cercano Dio come tanti pellegrini dell'Assoluto»¹³ e con le religioni non cristiane vanno sempre tenuti presenti i due criteri fissati dalla dichiarazione conciliare per il discernimento di ciò che è buono, vero e giusto: ossia la percezione (*perceptio*) ed il riconoscimento (*agnitio*), che fin dal memorabile discorso dell'apostolo Paolo in mezzo all'areòpago (Atti 17, 22-34) regolano il rapporto fra l'uomo religioso e quel *Dio ignoto* che «dà a tutti la vita e il respiro a ogni cosa»¹⁴. Entrambi questi criteri del dialogo interreligioso sono ripresi e precisati in ordine alla permanente validità del mandato missionario del-

¹¹ A tale riguardo cfr. G. CANOBBIO, *Extra Ecclesiam nulla salus. Storia e senso di un principio ecclesiologico*, in: *Rivista del Clero Italiano* 71 (1990), 428-446.

¹² A. CATTANEO, *Appartenenza alla Chiesa e salvezza nella prospettiva del Vaticano II*, in: *RTL* IV (2/1999), 325-336, qui 330.

¹³ A. FAVALE, *La Chiesa di fronte alle religioni non cristiane* (cfr. sopra nota 9), 163.

¹⁴ Sull'importanza di questi due criteri cfr. H. BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott - Die Frage der Religionen* (= Bd. 3 AMATECA), Paderborn 1996, 70-73, 87-91 e 215-225.

la Chiesa dall'Enciclica *Redemptoris missio* di Papa Giovanni Paolo II¹⁵, laddove afferma che:

«Il dialogo non nasce da tattica o da interesse, ma è un'attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole. Con esso la Chiesa intende scoprire i germi del Verbo (AG 11, 15) i raggi della verità che illumina tutti gli uomini (NA 2), germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità. Il dialogo si fonda sulla speranza e sulla carità e porterà frutti nello Spirito. Le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la Chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della Rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti» (Redemptoris missio, 56).

In questo senso, afferma ancora Papa Giovanni Paolo II:

«Il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. Inteso come metodo e mezzo per una conoscenza e un arricchimento reciproco, esso non è in contrapposizione con la missione ad gentes, anzi ha speciali legami con essa e ne è un'espressione. Tale missione, infatti, ha per destinatari gli uomini che non conoscono Cristo e il suo vangelo, e in gran maggioranza appartengono ad altre religioni. Dio chiama a sé tutte le genti in Cristo, volendo loro comunicare la pienezza della sua rivelazione e del suo amore; né manca di rendersi presente in tanti modi non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo lacune, insufficienze ed errori. Tutto ciò il Concilio e il successivo magistero hanno ampiamente sottolineato, mantenendo sempre fermo che la salvezza viene da Cristo e il dialogo non dispensa dall'evangelizzazione» (Redemptoris missio, 55).

– In terzo ed ultimo luogo, la nuova definizione conciliare dei rapporti fra la Chiesa e le Religioni non cristiane costituisce – insieme alla dichiarazione sulla libertà religiosa – un importante contributo alla costruzione della pace fra i popoli, perché con essa viene tolto definitivamente fondamento a ogni teoria o prassi che introduce tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, discriminazioni d'origine religiosa.

¹⁵ Il testo dell'Enciclica, pubblicata il 7 dicembre 1990 in occasione del 25mo anniversario del decreto conciliare *Ad gentes*, si trova in: *Redemptoris missio*, AAS 83 (1991) 249-340.

2.3 La “teologia pluralistica delle religioni” post-conciliare e la necessità di un suo superamento con una teologia realmente “cattolica” delle religioni

Con il suo insegnamento innovativo circa le relazioni fra Chiesa cattolica e religioni non cristiane il Concilio Vaticano II ha non solo aperto nuove prospettive per il dialogo interreligioso, ma anche sollevato nuovi interrogativi e nuove critiche. In particolare si è dapprima incominciato a chiedersi se la Chiesa Cattolica nel definire i suoi rapporti con le religioni non cristiane abbia semplicemente sostituito il tradizionale *esclusivismo* con un non molto più dignitoso *inclusivismo*, che riconosce un valore alle religioni non cristiane solo nella misura in cui si lasciano interpretare come *incon-sapevolmente cristiane*, o per lo meno come *vie di preparazione* ad accogliere l'annuncio cristiano, il Vangelo¹⁶. E si è poi finito, soprattutto a partire da J. Hick e P. F. Knitter, per negare in diversi modo l'assolutezza salvifica del cristianesimo ed affermare per contro una fondamentale uguaglianza salvifica delle diverse religioni. Non a caso, nel suo documento *Il cristianesimo e le religioni* pubblicato nel 1996, la Commissione teologica internazionale pur riconoscendo una certa presenza attiva dello Spirito Santo anche nelle religioni non cristiane, da una parte evidenzia come essa non possa essere né separata, né tanto meno confusa con l'azione particolare esercitata dallo Spirito Santo attraverso e nel corpo mistico di Cristo che è la Chiesa, dall'altra sottolinea l'urgenza di un approfondimento sistematico di tutte queste questioni e quindi la necessità di elaborare una vera e propria teologia cattolica delle religioni, capace di superare le conseguenze negative della teologia pluralista delle religioni¹⁷. Queste ultime, infatti, si riflettono in modo molto preoccupante sul modo di condurre il dialogo interreligioso e anziché favorirlo «in realtà finiscono per scardinarlo completamente»¹⁸, perché se si applica il relativismo religioso ed i suoi criteri non solo al cristianesimo, ma anche alle altre religioni, allora si arriva fatalmente a relativizzarle tutte e a rendere inutile, se non impossibile, il dialogo con esse. In particolare vanno ugualmente evitate due tendenze riduttive del fenomeno religioso, caratterizzanti ampia parte della cosiddetta teologia pluralistica delle religioni. Da una

¹⁶ A tale riguardo cfr. H. ZIRKER, *Religion, IV Systematisch-theologisch*, in LThK (3. Ed. a cura di W. Kasper e. a.), Vol. VIII (Freiburg-Basel-Rom-Wien 1999), coll. 1041-1043, qui col. 1042.

¹⁷ Su come queste teologie pluraliste influiscano negativamente anche sul dialogo interreligioso cfr. C. PORRO, *Il Cristianesimo e le religioni. Riflessioni sul documento della Commissione teologica internazionale*, in RTLu IV (2/1999), 165-177, soprattutto 171-173. Il testo del documento in questione (= CER) è stato pubblicato in: Civ. Catt 148 (1997), 146-183.

¹⁸ C. PORRO, *Ibid.*, 172.

parte quella che pretende di applicare analogamente a tutte le religioni la categoria della permanenza della vocazione di Israele, perdendo di vista la specificità e storicità della rivelazione divina vetero-testamentaria¹⁹; dall'altra quella, non meno astratta e razionalistica, di voler applicare ad ogni religione la distinzione schematica fra fede e credo dottrinale, per giungere alla conclusione che tutte le religioni sono oggettivamente relative e soggettivamente assolute²⁰, perdendo di vista sia la specificità dell'avvenimento cristiano, sia la complessità esistenziale, comunitaria e rituale delle religioni non cristiane. Per far questo occorre tenere presente costantemente sia la diversità e specificità di ogni religione non cristiana, nonché la possibilità che esistono anche «forme religiose degenerate e corrotte, che non edificano l'uomo, ma lo alienano»²¹, sia la verità cristologica ed antropologica insegnata dal Concilio Vaticano II circa il fatto che «in realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS 22, 1) e di conseguenza ogni uomo non può «ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (GS 24, 4).

3. Profili teologici e filosofici del dialogo interreligioso

Nel dibattito sul rapporto fra il Cristianesimo e le altre religioni universali non si deve dimenticare che non solo la Chiesa Cattolica non vede alcun contrasto fra l'annuncio di Cristo Gesù e il dialogo interreligioso (RM 55, 2), ma quest'ultimo non può essere disgiunto totalmente dal dialogo interculturale. Ciò significa che nel trattare l'argomento principale della discussione, ossia la domanda relativa alla salvezza dell'uomo, il problema della verità non può essere estromesso o semplicemente sostituito con quello delle buone intenzioni, perché altrimenti diventa impossibile da una parte riconoscere che cosa sia oggettivamente buono e vero, dall'altra permettere che la salvezza nell'aldilà possa manifestarsi, già qui sulla terra, in una forma di vita che rende l'uomo più vero, più *umano* e perciò conforme a Dio. Come giustamente osserva il Cardinale Joseph Ratzinger:

¹⁹ Si interroga su questa possibile estensione analogica G. COLZANI, *Assolutezza del cristianesimo? Sul pluralismo religioso in risposta ad Angelo Amato*, in: *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo* (= Atti del XVI Congresso Nazionale dell'Ati), a cura di M. ALIOTTA, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, 173-184, qui 180.

²⁰ Cfr. L. WEIMER, *Zur Theologie des "Religionspluralismus"*, in: IKZ-Communio 28 (1999) 439-453, soprattutto 449.

²¹ J. RATZINGER, *Fede, verità e cultura. Riflessioni in relazione all'Enciclica "Fides et ratio"*, in: *Supplemento a Litterae Communis* - Tracce n. 3, marzo 2000, 24.

«Ciò significa ancora una volta che l'uomo di fronte al problema della salvezza deve spingere lo sguardo oltre le stesse religioni e che per questo sono necessari i criteri di una vita giusta che non possono essere relativizzati a piacere. Direi quindi che la salvezza inizia con la giustificazione dell'uomo in questo mondo, che comprende sempre i due poli del singolo individuo e della comunità. Esistono forme di comportamento che non servono mai alla giustificazione dell'uomo, e altre che lo portano sempre verso il giusto. Ciò significa che la salvezza non risiede nelle religioni come tali, ma è loro legata nella misura in cui esse conducono l'uomo all'unico bene, alla ricerca di Dio, della verità e dell'amore. Perciò il problema della salvezza reca sempre in sé un elemento critico verso le religioni, così come viceversa può essere collegato positivamente alle religioni. In ogni caso ha a che fare con l'unità del buono, con l'unità del vero - con l'unità di Dio e dell'uomo»²².

3.1 Per una nuova impostazione del dialogo interreligioso

Da quanto testé detto, risulta chiaro che per «sollevare lo sguardo oltre le stesse religioni» e rendere così manifesto il carattere universale del contenuto di ogni forma di fede autentica è necessario coniugare costantemente il dialogo interreligioso con quello interculturale, ossia recuperare la reciprocità feconda del rapporto fra *fides* e *ratio*, fra teologia e filosofia. A questo livello, la grande importanza, anche a livello del dialogo interreligioso, dell'autorevole contributo offerto da Papa Giovanni Paolo II con la sua recente Enciclica *Fides et ratio*²³ è ancora tutta da valutare. In questa sede possono bastare le seguenti tre considerazioni:

Innanzitutto, di capitale importanza per l'opera di discernimento, che occorre svolgere di fronte a qualsiasi religione e cultura, è l'affermazione secondo cui:

«il rapporto che deve opportunamente instaurarsi tra la teologia e la filosofia sarà all'insegna della circolarità. Per la teologia, punto di partenza e fonte originaria dovrà essere sempre la parola di Dio rivelata nella storia, mentre obiettivo finale non potrà che essere l'intelligenza di essa, via via approfondita nel susseguirsi delle generazioni. Poiché, d'altra parte, la parola di Dio è verità (cfr. Gv 17, 17), alla sua migliore comprensione non può non giovare la ricerca umana della verità, ossia il filo-

²² J. RATZINGER, *Ibid.*, 26.

²³ Il testo ufficiale dell'Enciclica, pubblicata da Giovanni Paolo II il 14 settembre 1998, si trova in AAS 91 (1999) 5-88. Qui le citazioni sono tratte dal quaderno Nr. 274 della *Collana Magistero* pubblicata da Paoline Editoriale Libri.

sofare, sviluppato nel rispetto delle leggi che gli sono proprie. Non si tratta semplicemente di utilizzare, nel discorso teologico, l'uno o l'altro concetto o frammento di un impianto filosofico; decisivo è che la ragione del credente eserciti le sue capacità di riflessione nella ricerca del vero all'interno di un movimento che, partendo dalla parola di Dio, si sforza di raggiungere una migliore comprensione di essa. È chiaro, peraltro, che, muovendosi entro questi due poli – parola di Dio e migliore sua conoscenza –, la ragione è come avvertita, e in qualche modo guidata, a evitare sentieri che la porterebbero fuori della Verità rivelata e, in definitiva, fuori della verità pura e semplice; essa viene anzi stimolata a esplorare vie che da sola non avrebbe nemmeno sospettato di poter percorrere. Da questo rapporto di circolarità con la parola di Dio la filosofia esce arricchita, perché la ragione scopre nuovi e insospettati orizzonti» (Fides et ratio, 73).

In altri termini, se è vero – come hanno sempre affermato con rigore metodologico sia Sant'Agostino, sia San Tommaso d'Aquino – che la «fede se non è pensata è nulla» perché credere significa *cum assensione cogitare*²⁴, allora è altrettanto vero che se la filosofia emargina del tutto il dialogo con questo «pensare della fede» muore e finisce per diventare – come ha formulato una volta il filosofo esistenzialista Karl Jaspers – un *leer werdenden Ernst*²⁵, ossia qualcosa di serio ma vuoto.

In secondo luogo, per superare qualsiasi forma di relativismo è assolutamente fondamentale recuperare la convinzione che la filosofia racchiusa nella rivelazione biblica è quella dell'inalienabilità della persona umana: questa Rivelazione, afferma Giovanni Paolo II:

«propone chiaramente alcune verità che, pur non essendo naturalmente inaccessibili alla ragione, forse non sarebbero mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a se stessa. In questo orizzonte si situano questioni come il concetto di un

²⁴ A partire da quest'espressione di S. Agostino (*De praedestinatione Sanctorum*, cap. 2, 5), S. Tommaso elabora la sua analisi dell'atto di fede; cfr. S. Th., II-II, q. 2, a. 1 (cfr. pure *De Veritate* 14, 1); per una breve spiegazione del significato di questa formula cfr. J. PIEPER, *Lieben, hoffen, glauben*, München 1986, 298-304). Sui rapporti fra teologia e filosofia cfr. pure J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortbestimmung in Disput der Gegenwart*, Einsiedeln - Freiburg 1993, 49ss; *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*, a cura di L. GEROSA, Milano 1995, soprattutto 15-31 e 33-43.

²⁵ Cfr. J. PIEPER, *Die mögliche Zukunft der Philosophie*, in: Idem, *Werke in acht Bänden*. Vol. 3: *Schriften zum Philosophiebegriff*, a cura di B. WALD, Hamburg 1995, 315-325, qui 323.

Dio personale, libero e creatore, che tanto rilievo ha avuto per lo sviluppo del pensiero filosofico e, in particolare, per la filosofia dell'essere. A quest'ambito appartiene pure la realtà del peccato, così come essa appare alla luce della fede, la quale aiuta a impostare filosoficamente in modo adeguato il problema del male. Anche la concezione della persona come essere spirituale è una peculiare originalità della fede: l'annuncio cristiano della dignità, dell'uguaglianza e della libertà degli uomini ha certamente influito sulla riflessione filosofica che i moderni hanno condotto. Più vicino a noi, si può menzionare la scoperta dell'importanza che ha anche per la filosofia l'evento storico, centro della Rivelazione cristiana. Non a caso, esso è diventato perno di una filosofia della storia, che si presenta come un nuovo capitolo della ricerca umana della verità» (Fides et ratio, 75).

E proprio a livello di questa ricerca umana della verità si colloca la terza considerazione in merito al rapporto di reciprocità fra fede e ragione: esso è la strada maestra che conduce, sia a livello teologico che politico, alla vittoria sulla *dittatura dell'apparenza o impero del virtuale*, ridonando all'uomo la sua dignità di essere *capax infiniti, capax Dei*, ossia di essere capace di cogliere il senso della realtà e dunque di raggiungere la verità²⁶. Afferma infatti Giovanni Paolo II:

«Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario, quanto urgente, dal fenomeno al fondamento. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge» (Fides et ratio, 83).

Questo passaggio dal *fenomeno* al *fondamento* avviene attraverso la *coscienza*, e ciò non può in alcun modo essere disatteso nel dialogo con tutte le forme di cultura e con ogni religione.

²⁶ Su come il venir meno del dialogo fra teologia e filosofia sia una delle cause principali della sconfitta dell'uomo di fronte all'apparenza, cfr. J. RATZINGER, *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika "Fides et ratio"*, in: Th GE 89 (1999) 141-152, soprattutto 151.

3.2 Il ruolo della coscienza nel dialogo interculturale e interreligioso

Già il Concilio Vaticano II, parlando di coloro che «senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa» aveva precisato che possono giungere alla conoscenza del bene – e dunque conseguire la salvezza – se si sforzano di compiere la volontà di Dio, «conosciuta attraverso il dettame della coscienza» (LG 16). Nella sua Enciclica *Veritatis splendor* del 1993, Papa Giovanni Paolo II rende attenti circa la necessità di ben comprendere questo insegnamento conciliare, perché in un mondo in cui si è persa l'idea stessa

«di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, è inevitabilmente cambiata anche la concezione della coscienza: questa non è più considerata nella sua realtà originaria, ossia un atto dell'intelligenza della persona, cui spetta di applicare la conoscenza universale del bene in una determinata situazione e di esprimere così un giudizio sulla condotta giusta da scegliere qui e ora; ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza. Tale visione fa tutt'uno con un'etica individualistica, per la quale ciascuno si trova confrontato con la sua verità, differente dalla verità degli altri» (Fides et ratio, 98).

La realtà originaria della coscienza, di cui parla Giovanni Paolo II nella sua Enciclica, è descritta in modo mirabile dalla sintesi dell'antropologia cristiana offerta dalla tradizione teologico-filosofica del Medio Evo²⁷. In essa il concetto di coscienza comprende due livelli: il primo *ontologico*, il secondo *operativo* o *etico*.

Il primo livello della coscienza è designato dagli stoici con il termine *synderesis* e dalla filosofia platonica con quello più chiaro di *anamnesis*, ossia di *memoria originaria* del *buono* e del *vero*. Questa memoria dell'origine è costitutiva dell'essere stesso dell'uomo e conferisce a quest'ultimo la capacità di riconoscere nel suo presente ciò per cui è fatto, ciò a cui è strutturalmente orientato e deve tendere per realizzare pienamente se stesso. Come afferma San Paolo nella lettera ai Romani: «*Quando i pagani che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dei loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono*» (Rm. 2, 14-15). Su questo con-

²⁷ Per una valutazione dettagliata di questo giudizio cfr. J. RATZINGER, *Wenn Du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. Gewissen und Wahrheit*, in: *Die Weltfriedenbotschaft Papst Johannes Paul II.*, a cura di D. SQUICCIARINI, Berlin 1992, 289-300, soprattutto 295-299.

cetto di *anamnesis* o *memoria originaria* del buono e del vero, che coincide con il fondamento stesso dell'esistenza di ogni uomo, poggia sia il diritto della missione cristiana, sia la possibilità del dialogo interreligioso. Secondo l'antropologia cristiana, infatti, non c'è nulla che meno appartiene all'uomo del suo stesso *io*, per cui la sua coscienza è il luogo del più profondo superamento di se stesso e del contatto con Colui che gli dona l'essere e per cui è fatto, ossia Dio. E tanto più l'uomo è timorato di Dio, cioè autenticamente religioso, tanto più la sua reazione di fronte all'annuncio cristiano sarà simile a quella di Cornelio (Atti 10, 24-35): *Sì, ciò che tu annunci è ciò che ho sempre atteso e desiderato*²⁸. Missione e dialogo, verità e libertà sono dunque valori reciprocamente legati, ma questa loro reciproca complementarietà iscritta nell'essere dell'uomo dalla *anamnesis* ha come bisogno di essere provocata per emergere a livello operativo. In questo senso la funzione del dialogo interculturale e interreligioso è di natura eminentemente maieutica, nel senso che il criterio di ricerca della verità consiste nella sollecitazione del soggetto che ascolta a ritrovarla in se stesso e a trarla fuori dalla propria anima. E questo *tirar fuori* la verità dal profondo del proprio essere non si dà senza l'impegno della volontà del soggetto, ossia senza toccare il secondo livello della coscienza, quello etico e morale, designato dalla tradizione medioevale semplicemente con il termine *conscientia*²⁹.

A questo secondo livello la coscienza altro non è se non un *actus*, ossia il compiersi di un evento, o meglio l'organo che regola il compiersi in una data situazione di un procedimento decisionale. È evidente che non può mai essere una colpa seguire la propria convinzione, anzi è un dovere. Ma può essere certamente una colpa l'avere acquisito una convinzione così falsa da contraddire la memoria originaria del buono e del vero iscritta nel nostro essere umano. La colpa è sempre da ricercare a un livello più profondo di quello fattuale, ossia a livello della trascuratezza o falsificazione del nostro essere stesso. Dimenticare questa verità significa non solo ridurre il Cristianesimo a puro moralismo, ma altresì rendere vano ed impossibile il dialogo con le religioni non cristiane.

4. Conclusione: dialogo interreligioso e pace

Queste brevi considerazioni teologiche e filosofiche sul tema della diversità delle religioni e la verità, nonché sulle loro conseguenze per una nuova impostazione del

²⁸ Il paragone con il racconto lucano è fatto da J. RATZINGER, *Ibid.*, 296.

²⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Ibid.*, 298-299.

dialogo interreligioso ed interculturale, ci permettono di trarre alcune conclusioni generali sul nesso presente fra la pratica del dialogo interreligioso e la costruzione della pace nel mondo.

- a) In ogni cultura ed in ogni sistema giuridico per costruire una pace vera e duratura è necessario ed urgente riconoscere il carattere assolutamente fondamentale del *diritto alla libertà religiosa*. Esso non è un diritto soggettivo fra tanti altri, ma è quello fondamentale, primario, perché la dignità di ogni persona trova la sua prima fonte nella relazione essenziale dell'uomo con Dio, che l'ha dotato della ragione e della libertà, e l'introduce nel senso di tutta la realtà³⁰.
- b) In un'epoca come la nostra, in cui si assiste, a seguito di enormi migrazioni più o meno forzate, al costituirsi di società multinazionali e multireligiose, l'accurata educazione al *rispetto della coscienza dell'altro*, ed in particolare della coscienza religiosa di ogni uomo, diventa sempre più importante per una costruzione efficace della democrazia e della pace³¹. La crisi di valori ed identità, particolarmente acuta oggi anche in Europa, rende infatti il dialogo interculturale e interreligioso ancora più decisivo per la pace³². E non è possibile favorire questo dialogo se le autorità civili e politiche non cessano di ignorare o relegare ostinatamente il contributo della religione alla pace nella sfera del *privato*³³.
- c) In queste società multinazionali e multireligiose, in cui i problemi politici e sociali acquistano una particolare complessità, non serve né la passività, né la forza, perché l'unica via adeguata alla costruzione della pace è quella del dialogo e del *riconoscimento dei diritti di tutte le minoranze*. Queste ultime hanno non solo il diritto ad esistere, ma anche il diritto a conservare la propria identità culturale e le proprie tradizioni religiose, che non si realizza senza il riconoscimento del loro diritto di organizzarsi ed associarsi liberamente³⁴.

³⁰ Sull'argomento Papa GIOVANNI PAOLO II è molto esplicito: cfr. soprattutto il Nr. 5 del Messaggio di pace del 1° gennaio 1991 [AAS 83 (1991) 410-421] ed il Nr. 5 del Discorso ai partecipanti al 5° Colloquio giuridico internazionale tenuto all'Università del Laterano il 10 marzo 1984. Cfr.: *Der Apostolische Stuhl 1984. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen; vollständige Dokumentation*, Hg. v. Sekretariat de Dbk, Köln 1984, 1055-1059).

³¹ A tale riguardo cfr. L. GIUSSANI, *L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*, Genova 2000, 179-182.

³² Cfr. il Nr. 7 del già citato messaggio di pace del 1991 (vedi nota 30) di GIOVANNI PAOLO II.

³³ Cfr. il Nr. 8 del Messaggio di pace del 1° gennaio 1992, in: AAS 84 (1992) 321-327.

³⁴ Cfr. Nr. 4-11 del Messaggio di pace del 1° gennaio 1989, in: AAS 81 (1989) 95-103.

Questi principi diventeranno sempre più dei *corridoi di pace* realmente praticabili da chiunque tanto più sarà accolto e vissuto responsabilmente il monito, che Papa Paolo VI già nel 1964 lanciava al mondo intero con la sua Enciclica *Ecclesiam suam*: «Il clima del dialogo è l'amicizia. Anzi il servizio!»³⁵. In questo modo, la costruzione della pace e lo stesso dialogo interreligioso non saranno più qualche cosa di riservato ad esperti seduti attorno ad un tavolo, ma diverranno un *dialogo di vita* (RM 57), tanto più efficace quanto più gli interlocutori si lasceranno disporre dalla loro coscienza al dono gratuito di se stessi, perché l'apice dell'amicizia e dell'amore è il comandamento divino: *Ama il prossimo tuo come te stesso* (Mt 22, 39; Mc 12, 31; Lc 10, 27). In questo lungo cammino verso la pace i popoli europei hanno una responsabilità più grande perché, come diceva Goethe³⁶: «l'Europa è nata in pellegrinaggio ed il Cristianesimo è la sua lingua materna».

³⁵ PAOLO VI, Enciclica *Ecclesiam suam*, Nr. 49; il testo ufficiale dell'Enciclica si trova in: AAS 56 (1964) 609-659.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, saluto alla chiusura del simposio pre-sinodale, in: *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza, progetto. Atti del simposio presinodale (Vaticano 28-31 ottobre 1991)*, Forlì 1991, 363-368, qui 365.