

Unicità della mediazione della salvezza in Cristo e pluralità delle religioni. Considerazioni sulla scia di Karl Rahner

Michael Schulz

Facoltà di Teologia cattolica, Università di Bonn

1. Il pluralismo religioso e i tre tipi di reazione teologica

Nel villaggio globale le religioni del mondo si incontrano più che nel passato¹. Nel villaggio globale non solo le chiese cristiane, ma anche le moschee e le sinagoghe occupano le piazze principali e ci sono cartelli che indicano la via al centro buddista. Come reagire a questa nuova esperienza del pluralismo vissuto delle religioni?

A livello teologico si parla in genere di tre tipi di reazioni².

Secondo la posizione dell'*esclusivismo*, solo in Cristo è data la salvezza, ogni altra religione invece è idolatria e priva di ogni grazia. Troviamo questa concezione nei gruppi evangelici o parzialmente nella teologia dialettica (Karl Barth) secondo cui ogni religione è il tentativo di afferrare, conquistare o manipolare Dio. La religione sarebbe manifestazione del desiderio umano di essere *sicut Deus*. Solo il cristianesimo non è religione (Dietrich Bonhoeffer) perché nasce dall'alto, dalla rivelazione di Dio.

L'*inclusivismo* è ormai la posizione classica, sostenuta dal magistero, del Concilio Vaticano II che afferma nella dichiarazione *Nostra aetate* (n. 2): «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 dottrine che non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini».

¹ Questo contributo è la lezione di congedo (*Abschiedsvorlesung*), tenuta il 17 marzo 2004 dall'autore, che dal 1° aprile 2004 si è trasferito dalla FTL all'Università di Bonn.

² Cfr. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1) Neuried 1997, 65-97.

Un terzo tipo di reazione è quello di stampo *pluralistico*: la teologia pluralistica delle religioni trasforma il fatto della moltitudine delle religioni, il pluralismo religioso *de facto*, in un pluralismo *de iure* (*Dominus Iesus*, n. 4). L'unicità della mediazione cristologica della salvezza cede il posto ad una mediazione pluralistica.

La tesi fondamentale della teologia pluralistica è così riassunta da Perry Schmidt-Leukel: non è soltanto il cristianesimo che contiene una conoscenza e rivelazione salvifiche, perché esse sono presenti al massimo grado anche nelle altre religioni³. Per sostenere questa tesi viene eliminata la possibilità di un mediatore unico e definitivo. Una molteplicità di mediatori sembra essere più plausibile.

In questa relazione si intende giustificare la posizione dell'inclusivismo a partire da una prova della pensabilità e possibilità razionale della fede in una rivelazione definitiva. Questa prova della possibilità di una rivelazione definitiva toglie il fondamento alla posizione pluralistica. Inoltre si propone la tesi che una prova della possibilità di una rivelazione definitiva e insuperabile contribuisce alla stima autentica delle religioni non-cristiane e indica la piattaforma di un dialogo interreligioso che non richiede una rinuncia a priori ad ogni pretesa di verità religiosa.

2. La posizione pluralistica della teologia delle religioni

I pensatori più conosciuti della teologia pluralistica delle religioni sono Wilfred Cantwell Smith, John Hick e Paul Knitter. Presentiamo i primi due.

2.1. Wilfred Cantwell Smith (1916-2000)

Wilfred Cantwell Smith⁴, d'origine calvinista, fu professore di scienze religiose comparate e direttore del *Center for the study of World Religions* presso la Harvard University, a Cambridge. Fondò inoltre un istituto di studi islamici a Montreal.

Una delle sue idee principali è la distinzione fra fede, *faith*, e opinione, *belief* – una differenza contenutistica che nell'inglese comune non esiste. Con fede, *faith*, Smith intende il credere personale di un uomo, la fiducia che si pone in qualcosa o in una persona. *Belief* significa invece un'opinione, un atteggiamento, un culto, il

³ Cfr. *ibid.*, 71, 245. Un bello sguardo d'insieme sugli autori del pluralismo religioso è offerto in Id., *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in *Theologische Revue* 89 (1993) 353-364.

⁴ Cfr. i suoi saggi *Belief and History* (1977), *Faith and Belief* (1979), *Towards a World Theology* (1981). P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 271-338.

libro sacro, il dogma, la dottrina. Smith ritiene in modo provocatorio che «one's faith is given by God, one's belief by one's century»⁵. La fede personale è data da Dio. La fede di confessione, il *belief*, è data dal secolo, dall'ambiente, dalla tradizione. Ne consegue per esempio che il corano diventa parola di Dio nel momento in cui il soggetto lo accoglie nella sua fede. Gesù guadagna la sua filiazione divina solo nella fede personale. Gli esempi mostrano la natura pluralistica della mediazione di salvezza.

Secondo Smith, il dialogo interreligioso è possibile perché la fede personale collega tutti gli uomini. Egli spera in un'unità dell'umanità nella fede, dalla quale scaturisca la pace religiosa universale.

Rimane però il problema della contraddittoria distinzione del senso o del significato oggettivo dal senso o significato personale, soggettivo⁶ – una distinzione che nemmeno Smith riesce a rispettare nella sua concezione. In realtà egli esige da tutte le religioni di accettare una fede calvinista sfolta, ridotta, vale a dire, questa fede fiduciale come metateoria che relativizza il contenuto concreto di tutte le religioni.

Ma è ovvio che questa pura fede fiduciale in Dio non unisce affatto tutte le religioni, dal momento che l'atto della fede è sempre contraddistinto dall'oggetto della fede. La fede fiduciale presuppone *the belief* in un Dio personale a cui posso auto-consegnarmi. Nel buddismo ad esempio manca un Dio del genere. Già per questo motivo la teoria di Wilfried Cantwell Smith non convince.

2.3. John Hick

Il grande rappresentante e promotore della teologia pluralistica delle religioni è, senza dubbio, il pastore presbiteriano John Hick⁷, nato nel 1922 in Gran Bretagna. Hick fonda la mediazione plurale della salvezza in termini di teoria della rivelazione e teoria della conoscenza⁸. L'Assoluto, che egli chiama *the Real*, non può rappresentarsi nella sua pienezza in un unico mediatore umano⁹. L'uomo è per così dire

⁵ W. C. SMITH, *Belief and History*, Charlottesville 1977, 205.

⁶ Cfr. K.-H. MENKE, *L'unicità di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda sul senso*, Cinisello Balsamo 1999, 58-83 (con riferimento a P. Knitter e J. Hick).

⁷ Pubblicazioni importanti: *God has many names* (1980); *An Interpretation of Religion* (1989) – che qui citiamo dalla versione tedesca *Religion. Die menschliche Antwort auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996 –; *The Metaphor of God Incarnate* (1993).

⁸ Cfr. su questo G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes: Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 69-73.

⁹ Cfr. J. HICK, *Religion*, 259; Id., *Jesus und die Weltreligionen*, in Id., *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979, 175-194, spec. 190 s.; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 501; su questo vedi G. VERGAUWEN, *Le*

“troppo piccolo” per la “grande” realtà assoluta. La parola di Dio non si adatta mai sufficientemente alle parole umane. A causa della finitezza dell'uomo, sarebbero accessibili solo delle apparizioni dell'Assoluto, *phainomena*, come afferma Hick appoggiandosi sull'epistemologia di Immanuel Kant¹⁰. L'assoluto stesso rimarrebbe inaccessibile, similmente alla cosa-in-sé, che secondo Kant rimane l'aspetto nascosto della realtà, pensata indipendentemente dal soggetto conoscente.

La ricezione delle diverse esperienze fenomeniche dell'assoluto sarebbe inoltre interamente impregnata dal contesto socio-culturale. Così dipenderebbe ultimamente dal ricevente se l'assoluto appare in modo personale e/o impersonale¹¹. In verità l'assoluto si troverebbe al di là di questa alternativa.

Per illustrare la sua epistemologia, Hick riprende un racconto della tradizione buddista¹². Ne trae la conclusione che tutti gli uomini rassomigliano a ciechi che si avvicinano ad un elefante, cioè alla realtà assoluta, al divino e alla sua manifesta-

rôle de Jésus-Christ dans la théologie pluraliste des religions, in Rivista Teologica di Lugano 2 (1999) 259-282, qui 263.

¹⁰ Cfr. J. HICK, *Religion*, 262-269. In *ibid.*, 263 ci si richiama anche a Tommaso d'Aquino: secondo Tommaso il conosciuto è nel conoscente alla maniera del conoscente (*cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*, *STh* II-II 1, 2 c). La forza di conoscenza umana intesa da Tommaso rende però possibile affermare nel *phainomenon* l'essenza di una cosa, e al tempo stesso la sua partecipazione all'essere, che in modo perfetto è reale solo in Dio. Hick capovolge invece kantianamente la gnoseologia tommasiana, affinché essa possa venir applicata come prova delle sue proprie tesi. Cfr. inoltre G. GÄDE, *Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks*, in *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 46-69.

¹¹ Cfr. J. HICK, *Religion*, 269-273.

¹² Cfr. J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays on the Philosophy of Religion*, London 1973, 140. «C'era una volta un re che ordinò al suo ministro: "Riunisci in una piazza tutti gli uomini del regno che sono ciechi fin dalla nascita!". Il ministro eseguì l'ordine e poi chiamò il re. Questi si recò nella piazza dov'erano riuniti i ciechi, e ordinò che ognuno di essi toccasse l'elefante reale, per poi dirgli a che cosa l'elefante somigliasse. L'elefantiere fece toccare ad alcuni ciechi la testa, ad altri le orecchie, ad altri le zanne, ad altri la proboscide, ad altri il ventre, ad altri le gambe, ad altri il dietro, ad altri il membro, ad altri la coda; sempre a tutti dicendo: "Questo è l'elefante!". Poi il re si accostò ai ciechi e chiese loro se avessero toccato l'elefante. "Sì, Maestà!", risposero. "Allora ditemi a che cosa assomiglia l'elefante". E i ciechi cominciarono a descrivere a modo loro l'elefante. Quelli che avevano toccato la testa dissero: "Maestà, l'elefante assomiglia a una caldaia". Quelli che avevano toccato le orecchie dissero: "Maestà, l'elefante assomiglia a un ventilabro". Quelli che avevano toccato le zanne dissero: "Maestà, l'elefante assomiglia a un vomere". Quelli che avevano toccato la proboscide dissero: "Maestà, l'elefante assomiglia ad un manico d'aratro". Quelli che avevano toccato il ventre dissero: "Maestà, l'elefante assomiglia a un granaio". Quelli che avevano toccato le gambe, dissero: "Maestà, l'elefante assomiglia a delle colonne". Quelli che avevano toccato il posteriore, dissero: "Maestà, l'elefante assomiglia a un mortaio". Quelli che avevano toccato il membro, dissero: "Maestà, l'elefante assomiglia a un pestello". Quelli che avevano toccato la coda, dissero: "Maestà, l'elefante assomiglia a uno scacciamosche". E siccome ognuno sosteneva la propria opinione, cominciarono a discutere e finirono con l'accapigliarsi e percuotersi, gridando: "L'elefante assomiglia a questo, non a quello! Non assomiglia a questo, assomiglia a quello!". E il re si divertì a quella zuffa» (*Udana* VI, 4, 66-69).

zione. Ognuno dei ciechi tocca una parte dell'elefante. Poi discutono sulla natura dell'elefante che rimane inaccessibile perché ognuno può solo identificare l'elefante con quella parte toccata. La morale della favola è l'immoralità della verità e la parzialità d'ogni verità religiosa.

Rimane però il problema di colui che racconta la parabola e che sa e vede che tutti gli uomini sono ciechi. Chi è? È Hick, ovviamente. Ma così egli cade in una contraddizione pragmatica: prova la cecità dell'uomo nei confronti della realtà assoluta presupponendo il suo vedere vero della relazione fra realtà e la situazione epistemologica dell'uomo. Se tutti gli uomini fossero ciechi, nessun uomo lo saprebbe, nemmeno John Hick.

La tradizione buddista invece non cade in tale contraddizione pragmatica poiché presuppone la verità della dottrina di Budda e usa la parabola solo per illustrare il non-senso della discussione tra alcuni asceti, bramani e membri di diverse sette su questioni secondarie, come quelle circa il culto.

Malgrado la cecità dell'uomo, Hick indica un criterio etico nel dialogo interreligioso. La mediazione salvifica avverrebbe sempre là dove l'uomo supera una centratura in sé, la *self-centredness*, e vive la *reality-centredness* (centratura nel reale assoluto).

Gesù sarebbe un mediatore di salvezza perché vive la *reality-centredness*: infatti un teocentrismo contrassegnerebbe l'autointelligenza di Gesù. Nel suo saggio *The Myth of God Incarnate* Hick rifiuta il cristocentrismo della fede cristiana. Il cristocentrismo risulterebbe da una «crescente divinizzazione di Gesù»¹³. Similmente Hick svuota la croce di ogni senso redentore. Basta l'imitazione del teocentrismo di Gesù. La fede, secondo cui Dio riconciliò con sé il mondo per mezzo del suo Figlio fattosi uomo, è classificata da Hick come una teoria posteriore senza ogni fondamento nel Gesù storico¹⁴. La dottrina del peccato originale è rifiutata da Hick in quanto mito; «educated Christians» (!) sono della medesima opinione¹⁵. Il male umano, la centratura in sé, viene perciò interpretato come residuo evolutivo nell'uomo, come aspetto dell'istinto di sopravvivenza nella battaglia per l'esistenza¹⁶. L'evoluzione dell'uomo verso il bene avviene mediante la forza attrattiva di corri-

¹³ J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, 40-46; Id., *Religion*, 59; Id., *A Christian Theology of Religions*, 99-103.

¹⁴ Cfr. J. HICK, *Religion*, 57-60; Id., *The Metaphor of God Incarnate*, 15-26; 112-126.

¹⁵ *Ibid.*, 116.

¹⁶ Cfr. *ibid.*

spondenti modelli. Gesù, ma anche altri geni religiosi o umanitari, stimolano al miglioramento morale del genere umano. La salvezza ha dunque molte facce; essa è plurale.

Questa tesi implica però la rinuncia di ogni religione alla sua identità concreta. Il dialogo religioso presuppone la cecità di tutti i suoi partecipanti.

3. Giustificazione dell'inclusivismo e prova della possibilità di una rivelazione definitiva

La teologia cattolica celebra in questo anno il centesimo compleanno del gesuita Karl Rahner, che nacque il 5 marzo 1904 a Friburgo in Germania. La sua filosofia e teologia ci indicano una via per affrontare la problematica esposta. Sotto la guida di Rahner mostriamo dapprima la logica interna e la possibilità di una rivelazione definitiva, cioè di una realtà che supera a livello filosofico la concezione pluralistica di Hick.

3.1. L'apertura dell'uomo per Dio come prima condizione di una rivelazione di Dio

Giacché l'uomo capisce la finitezza della sua esistenza e di tutte le cose, dobbiamo concludere che l'uomo è aperto all'infinito che solo fa capire il finito.

Questo infinito non può essere né la semplice negazione del finito né una pura idea. Sia nel caso della pura negazione o del nulla, sia nel caso della pura idea dell'infinito, non si potrebbe spiegare il fatto che lo spirito umano trascende il finito sapendo del finito come tale. Infatti, il nulla non motiva che a nulla, quindi non fonda mai il trascendere del finito; Rahner si schiera contro la posizione del suo maestro di filosofia Martin Heidegger, secondo cui lo sfondo scuro del nulla rivelerebbe l'ente come tale¹⁷. Neppure l'idea dell'infinito basta per spiegare il superamento del finito da parte dello spirito umano, poiché un'idea rimane qualitativamente sempre un prodotto limitato e finito del medesimo spirito umano¹⁸. Ne consegue che solo l'apertura dell'uomo a un essere infinito spiega il fatto che l'uomo sa della sua finitezza.

¹⁷ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, 1990⁵, 57.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 99.

Questa apertura dell'uomo verso l'infinito potrebbe essere usata dall'infinito stesso per manifestarsi all'uomo, il che però presupporrebbe che l'essere infinito sia spirito che sa agire.

Il fatto che l'infinito sia spirito ci mostra, secondo Rahner, la finitezza e contingenza dell'uomo: una esistenza finita e da sé stessa non necessaria presuppone una realtà necessaria che vuole l'esistenza dell'essere finito¹⁹. La conoscenza del finito documenta quindi l'esistenza di una libertà assoluta, di uno spirito infinito che volendo il finito lo pone. Questa libertà assoluta può anche agire in riferimento all'uomo che da parte sua è aperto a questa libertà divina. Ne consegue che un'interazione divino-umana è possibile in linea di principio, un'automanifestazione dello spirito assoluto nell'uomo e attraverso un uomo è pensabile.

Il tentativo di Hick di limitare l'assoluto nella sua capacità di manifestarsi in modo autentico all'uomo, in realtà limita l'assoluto stesso, pone un confine insuperabile che cambia l'assoluto in una realtà limitata. Rahner impara da G. W. F. Hegel che non si pensa veramente l'assoluto ponendo fra l'infinito e il finito confini che nemmeno l'assoluto riesce ad attraversare. Solo l'assoluto che è capace di manifestarsi nel finito è veramente illimitato e un infinito vero (affermativo)²⁰.

In effetti, poiché l'infinito è libertà assoluta non è possibile dedurre dal concetto dell'assoluto la necessità della sua automanifestazione. Dell'*ignoto libero* parla Rahner nella sua filosofia della religione dell'anno 1941, *Uditore della parola*²¹. Dio è mistero perché è libertà assoluta; questo stesso fatto però, noi lo possiamo conoscere. Di più, secondo Rahner Dio è *mistero personale* perché esiste in un modo unico e ineffabile²². Inoltre l'assoluto non può esistere mai in una pluralità di diverse essenze le quali si limiterebbero a vicenda.

3.2. Come Rahner concepisce l'unicità e definitività della rivelazione?

Ci sono tre aspetti di cui si deve tener conto.

1. La rivelazione diventa definitiva quando Dio stesso si comunica nella sua autoconoscenza espressa e contenuta nella sua parola divina. Un'autoconoscenza di Dio può essere presupposta per il fatto che Dio è libertà, la quale implica un autoriferi-

¹⁹ Cfr. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Roma 1988, 120-128; Id., *La Trinità* (BTC 102), Brescia 1998, 89.

²⁰ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica* I, Roma-Bari 2001, 145-154.

²¹ Purtroppo la traduzione italiana del titolo *Hörer des Wortes* cambia il singolare "uditore" nel plurale "uditori" della parola, cfr. RAHNER, *Corso fondamentale*, 45: «L'uditore del messaggio».

²² Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale*, 92-98.

mento riflesso; altrimenti sarebbe solo un istinto cieco, cosa che non conviene all'assoluto. C'è anche la parola divina nello spirito divino come manifestazione e contenuto interni della sua autoconoscenza²³. Siccome l'uomo è aperto a Dio, l'uomo è sempre un uditore potenziale di tale parola nella quale Dio stesso si dice e si esprime.

Quando Dio si è detto nella sua parola, lo ha fatto una volta per sempre. Più di una parola divina, in cui Dio comunica se stesso, non è pensabile. L'evento della parola di Dio nella storia umana è ciò *quo maius cogitari nequit*.

L'idea di una rivelazione definitiva, conclude Rahner, ci conduce quindi alla porta del concetto trinitario di Dio, di un verbo divino²⁴.

Anche nell'islam incontriamo quest'idea: il corano è la parola divina fattasi libro, e solo l'origine divina garantisce la logica della definitività della rivelazione islamica. Questa logica fu messa in crisi nel IX secolo quando i mutaziliti rifiutarono la fede in una parola non creata come madre di tutte le scritture sacre accanto a Dio²⁵, benché nella sura 13,39 sia scritto: «è presso di Lui la Madre del Libro». Ma i mutaziliti si riferirono alla sura 112, dove si dice che Dio «è unico, non ha generato, non è stato generato e nessuno è eguale a Lui». Quindi neppure la madre del libro, la parola fattasi libro, può essere pari a Dio. Questo «arianesimo islamico» fu respinto, perché tolse il fondamento della fede nella definitività della rivelazione trasmessa da Maometto. D'altra parte questo fatto ci fa capire l'osservazione di Rahner secondo cui nell'islam c'è una tendenza trinitaria in connessione con l'idea della definitività della rivelazione²⁶. Infatti, solo un verbo interamente divino, quale contenuto della rivelazione, può garantire la sua insuperabilità.

2. L'evento definitivo della parola divina nella storia umana presuppone inoltre, secondo Rahner, una *definitiva unione fra la parola divina e una realtà umana*²⁷. Finché esiste una certa distanza fra messaggio divino e messaggero umano, come nel caso dei profeti o di Maometto, il verbo divino non ha ancora raggiunto la sua presenza definitiva e insuperabile nella storia umana. Solo l'unione ipostatica fra

²³ Cfr. *ibid.*, 163-169, 280s.

²⁴ K. RAHNER, *Trinità*, 96-100; *Id.*, *Corso fondamentale*, 186ss.

²⁵ Cfr. T. NAGEL, *Der Koran. Einführung - Texte - Erläuterungen*, München 1991², 336s.

²⁶ Cfr. K. RAHNER, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in *Id.*, *Schriften zur Theologie*, 13, Zürich et a. 1978, 129-147.

²⁷ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale*, 231ss., 254s., 256-266, 327-330.

verbo divino e realtà umana garantisce la presenza definitiva del logos divino nella carne e nella storia umane. L'unione personale fra logos e natura umana è quindi il secondo aspetto della definitività di una rivelazione insuperabile. L'unicità del «portatore assoluto di salvezza», dice Rahner, è garantita dal fatto che il verbo costituisce la realtà umana di questo mediatore fra Dio e gli uomini, cosicché questa realtà umana è la presenza definitiva del verbo nella storia.

3. Il terzo aspetto si riferisce al fatto che *la realtà umana deve anche accogliere la parola divina*: senza accoglimento umano, la rivelazione non avviene²⁸. Dal momento che l'accettazione umana della rivelazione divina appartiene al concetto stesso di rivelazione, deve dunque essere la rivelazione a garantire e costituire la condizione nell'uomo che accoglie la parola divina. Perciò la cristologia parla dell'unzione pneumatica della libertà umana di Cristo con la quale accoglie ed è la rivelazione di Dio. E se quest'accettazione è realizzata definitivamente, basta una volta per sempre. Spetta allora all'uomo accogliere nello «Spirito di accettazione» la parola ricevuta dal mediatore assoluto della salvezza: ciò si manifesta nella costituzione della Chiesa come popolo di Dio escatologico-definitivo, il quale fa quindi parte della rivelazione stessa.

Insomma, la pensabile definitività della rivelazione ci indica una figura trinitaria e teandrica, cioè divino-umana.

4. Conclusioni

1. Solo là dove c'è questa unione definitiva fra Dio e uomo possiamo parlare di una salvezza definitiva, cioè universale e sconfinata. E solo a questo punto può essere correttamente posta la questione circa il significato delle altre religioni: in che senso partecipano a questa salvezza universale e in che senso la mediano partecipando all'unico mediatore definitivo²⁹. Se la salvezza fosse limitata, non ci sarebbe questa domanda. Ogni religione non sarebbe nient'altro che la presenza di una salvezza limitata. È quindi la pensabile salvezza definitiva e universale che spinge verso il dialogo interreligioso.

²⁸ Cfr. *ibid.*, 164s., 256-261, 422-424, 443s., 475-486.

²⁹ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale*, 400-412.

Giacché la concezione hickiana non riesce a spiegare le condizioni reali di una possibile salvezza universale, non aiuta il dialogo interreligioso, anzi, toglie già il fondamento logico per il dispiegamento del concetto di una salvezza universale.

2. La logica di una possibile rivelazione come evento storico ci spinge, come cristiani, a cercare il dialogo religioso a livello delle religioni concrete, mai ad un livello astratto. Il livello astratto può essere ammesso solo quando vi si può sviluppare la logica interna di una religione concreta come è stato sopra dimostrato nel caso del cristianesimo. Tale esposizione della logica interna di una religione aiuta alla comprensione reciproca, laddove una religione possa ammettere un uso della ragione filosofica secondo la sua pretesa di verità.

Nel dialogo interreligioso, con musulmani, ebrei e indù, possiamo parlare dei criteri per la definitività di una rivelazione divina.

3. Parlando della logica interna di una religione si può percepire più chiaramente il concetto di uomo, di assoluto e di salvezza. Se c'è la pretesa di una salvezza universale nel cuore di una religione, sarebbe sempre interessante vedere se questa religione sviluppi l'idea menzionata nella dichiarazione *Dominus Iesus*: quella di una «mediazione partecipata» (n. 14), ossia la mediazione di questa salvezza universale anche per altre religioni in quanto partecipano al centro salvifico della propria religione. Nella prospettiva indicata dal concetto della mediazione partecipata, l'inclusivismo, sostenuto e giustificato anche da Rahner, diventerebbe una formula per un rispetto reciproco che né presuppone la negazione della verità della propria religione, né costringe al disprezzo dell'altra religione. Ci sembra utile sviluppare un *mutuo inclusivismo* come base di un dialogo interreligioso che parte e presuppone sempre la verità della propria religione e garantisce e richiede anche il rispetto nei confronti delle altre religioni³⁰.

4. Il contatto con le altre religioni ci può anche aiutare a riscoprire verità trascurate della nostra fede. La tradizione buddista ci pone il problema etico. In che senso l'io umano è già di per sé apparizione di un'egocentricità il cui superamento richiede un abbandono totale del soggetto umano? Vi dobbiamo scoprire, alla luce dell'accettazione pneumatica della rivelazione, il valore interreligioso della dottrina del

³⁰ A proposito di un mutuo inclusivismo cfr. il nostro articolo "*Mediazione partecipata*" e *inclusione mutua. Sul cristocentrismo del dialogo interreligioso*, in M. SERRETTI, *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Roma 2002, 51-66.

peccato originale che ci rende capaci di distinguere fra *Io* e *Io egocentrico* e di rispondere al problema del male nell'uomo, che non è solo un resto animale dell'evoluzione poiché il problema etico si pone solo con l'uomo, con la comparsa dello spirito.

La distinzione fra soggetto e soggetto ripiegato su se stesso rende possibile l'applicazione del concetto di soggetto e persona all'assoluto. Una compatibilità dei concetti di "assoluto" e "soggetto"- "persona" è generalmente esclusa dalla tradizione asiatica.

5. In riferimento a Wilfred Cantwell Smith possiamo dire che il concetto di una rivelazione definitiva supera la separazione contraddittoria fra senso per me e senso comune³¹. Un senso per me, che mi sostiene anche nel nulla abissale della morte, non può essere che un senso definitivo, perché occorre un sostegno ultimo che trascenda ogni finitezza e particolarità. Un senso per me ha valore solo se si tratta di un senso di per sé, di un senso universale e illimitato, ossia di una salvezza sconfinata la cui possibilità e realtà presuppongono un Dio trino.

6. Il concetto di senso ci aiuta inoltre a comprendere la rivelazione e la salvezza come evento, non prima di tutto come *istruzione divina*. Hick ed altri rappresentanti della teologia pluralistica delle religioni, sulla base della teoria di informazione, identificano e concepiscono la rivelazione come una istruzione³². In questa prospettiva si arriva facilmente alla conclusione che un singolo uomo non può mai mediare *tutte* le verità divine e che sarebbe necessaria una moltitudine di rivelazioni per comunicare tutte le informazioni dal cielo (sebbene nemmeno infinite forme di mediazioni, che rimangono qualitativamente sempre realtà finite, possano mai esaurire l'infinità qualitativa dell'assoluto). L'idea del senso però ci fa capire che rivelazione è prima di tutto un evento di un senso assoluto che nasce nell'incontro definitivo fra libertà divina e libertà umana, là dove è costituito un senso ultimo quale avvenimento.

Quando c'è la realtà del senso definitivo e ultimo, non si può aspettare un altro senso ultimo. Basta la sua costituzione unica.

³¹ Cfr. K.-H. MENKE, *L'unicità di Gesù Cristo*, 133-141.

³² Cfr. J. HICK, *Religion*, 266s.: c'è una sorgente trascendente che mette a disposizione delle informazioni, le quali possono essere trasformate in una cosiddetta esperienza religiosa dallo spirito e dalla mente dell'uomo; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 71, identifica conoscenza di Dio con rivelazione.

Il dialogo interreligioso è la grande sfida del nostro tempo. La nostra fede nella rivelazione trinitaria e divino-umana costituisce una base preziosa in questa discussione perché essa ci offre una logica brillante dell'autocomunicazione di Dio come avvenimento storico e unico che include in sé un valore delle altre religioni ed esige dal cristiano un dialogo a livello delle concrete pretese di verità delle religioni.

A questo proposito la filosofia e la teologia di Rahner costituiscono una chiave che apre la porta a questa logica della nostra fede nel Dio unitrino. «Egli non è lontano da ciascuno di noi» (At 17,27).