

# La teologia delle religioni alla luce dei Padri

**Manfred Hauke**

*Facoltà di Teologia di Lugano*

## 1. Un tema bisognoso di chiarimenti

La “teologia delle religioni” è un tema piuttosto recente nell’insegnamento accademico delle Facoltà di Teologia. È un ambito sistematico che richiede ancora parecchio lavoro per poter raggiungere una certa maturità. Sembra tuttora valido il giudizio del documento *Il cristianesimo e le religioni*, pubblicato dalla Commissione Teologica Internazionale (nel 1997) che sottolinea: «La teologia delle religioni non presenta ancora uno statuto epistemologico ben definitivo: è questo uno dei motivi determinanti della discussione attuale»<sup>1</sup>.

L'apposita riflessione a livello teorico è diventata più vivace, in ambito cattolico, attorno al Concilio Vaticano II quando nacque anche il termine “teologia delle religioni”. Sembra che questo nome abbia acquisito la sua cittadinanza a partire da un autore tedesco: Heinz Robert Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen*, Freiburg im Breisgau 1963 (*Le religioni come tema della teologia. Riflessioni su una teologia delle religioni*)<sup>2</sup>. Il titolo prevalse poi anche in ambito protestante dove prima si preferiva la denominazione

---

<sup>1</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni* (1997), n. 4, in Id., *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 543-597 (545). Cfr. A. AMATO, *Gesù Cristo, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2008, 85. Vedi anche B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg i. Br. 1995, 25: «Il fondamento teologico del dialogo interreligioso è finora poco chiarito». Similmente, per l'ambito protestante, C. DANZ-U. H. J. KÖRTNER, *Zur Einführung. Evangelische Positionen und Perspektiven einer Theologie der Religionen*, in C. DANZ-H. J. KÖRTNER (edd.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 1-12 (7).

<sup>2</sup> H. R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Brescia 1968.

“teologia della storia delle religioni”<sup>3</sup>. Non si tratta qui di una riflessione filosofica e neppure di una panoramica storica sulle diverse religioni, bensì della valutazione delle religioni non cristiane da parte della fede cristiana. Siamo quindi nell’ambito della teologia che si basa sull’evento della divina rivelazione nella storia, culminante nella venuta di Gesù Cristo, Figlio incarnato di Dio.

Da parte della teologia sistematica, la “teologia delle religioni” compare oggi di solito nell’ambito didattico della teologia fondamentale, anche presso la Facoltà teologica luganese. Quest’ordinamento è obbligatorio secondo quanto la Congregazione per l’Educazione Cattolica prevede nelle sue norme di applicazioni della Costituzione Apostolica *Sapientia christiana* del 1979<sup>4</sup>. Il tema, di per sé, include anche l’aspetto dogmatico che è già presente in diversi corsi istituzionali: ne fanno parte tra l’altro gli argomenti della mediazione universale e dell’unicità di Gesù Cristo unico salvatore (Cristologia)<sup>5</sup>, la volontà salvifica universale di Dio (nel trattato sulla Grazia)<sup>6</sup> e la necessità della Chiesa per la salvezza (quindi l’Ecclesiologia)<sup>7</sup>. Anche nei corsi sulla Creazione e sul peccato originale, sull’Escatologia, oltre che nella Mariologia<sup>8</sup>, possono esserci degli accenni.

Varie volte, l’insegnamento del nostro tema è combinato con la missiologia, ovvero con la scienza che si occupa della diffusione della fede cristiana presso i non cristiani: in Germania, per esempio, in alcune facoltà esistono delle apposite cattedre (cattoliche e protestanti) per “La scienza della missione e delle religioni” (*Missions- und Religionswissenschaft*). Infatti, in una prospettiva cristiana, le due dimensioni dell’annuncio (della buona novella) e del dialogo non possono essere separate tra di loro: l’annuncio del Vangelo richiede la conoscenza del non credente e il dialogo con lui, mentre il fine ultimo del dialogo è l’adesione alla fede cristiana. Il rapporto tra “annuncio” e “dialogo” è il tema di un apposito documento del Pontificio Consiglio

<sup>3</sup> Cfr. M. SECKLER, *Il concetto teologico di religione*, in W. KERN e altri (edd.), *Corso di Teologia fondamentale 1. Trattato sulla religione*, Brescia 1990 (or. ted. 1985; 2000<sup>2</sup>), 203-228 (205, nota 4).

<sup>4</sup> CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ordinationes ad constitutionem apostolicam “Sapientia christiana” rite exsequendam*, 1979, n. 51: Delle discipline obbligatorie nel primo ciclo degli studi teologici fa parte «la teologia fondamentale, tenendo conto delle questioni riguardanti l’ecumenismo, le religioni non cristiane e l’ateismo».

<sup>5</sup> Per esempio A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 581-609; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Brescia 2008, 954-1002.

<sup>6</sup> Cfr. p. es. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik, 6), Aachen 1998, 33-47. 185-204.

<sup>7</sup> Vedi p.es. E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Assisi 2008, 589-614.

<sup>8</sup> Per esempio M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano 2008, 300-302.

per il Dialogo Interreligioso del 1991 in cui si ribadisce: «L'annuncio e il dialogo, ciascuno nel proprio ambito, sono ambedue considerati come elementi componenti e forme autentiche dell'unica missione evangelizzatrice della Chiesa. Ambedue sono orientati verso la comunicazione della verità salvifica»<sup>9</sup>.

Per l'approccio sistematico nella valorizzazione delle religioni non cristiane, di solito gli autori recenti seguono una classificazione che risale al teologo inglese presbiteriano John Hick il quale, nel 1983, divide i vari punti di vista così: esclusivismo - inclusivismo - pluralismo<sup>10</sup>. Il termine "esclusivismo" viene di solito identificato con una visione estremamente pessimista delle religioni, come la troviamo in Karl Barth che stabilisce quasi uno sfondo nero su cui vengono poi proiettate le luci "vincenti" dell'inclusivismo oppure del pluralismo. "Esclusivismo" diventa, nell'"opinione pubblica" dei teologi, un sinonimo di "fondamentalismo" o "oscurantismo". Con il termine "esclusivismo" viene indicata la convinzione che la divina rivelazione e la mediazione di salvezza avvengono solamente in un'unica religione (concretamente nel cristianesimo preparato dall'ebraismo); "inclusivismo" significa che rivelazione e salvezza si riscontrano in più religioni, pure riservando la perfezione ad un'unica religione (il cristianesimo); "pluralismo" intende la presenza di rivelazione e di salvezza in più religioni, senza alcuna superiorità di una religione di fronte alle altre<sup>11</sup>. La posizione "pluralista" comporta una rinuncia alla verità salvifica da parte del cristianesimo (e dell'ebraismo) e un abbandono all'esigenza sia dell'annuncio missionario sia della conversione. Per una posizione "pluralista", come conseguenza, è possibile appartenere contemporaneamente a più religioni. John Hick, da cui proviene lo schema triplice, è il rappresentante più tipico della posizione "pluralista"<sup>12</sup>.

In ambito sistematico, molti approcci preferiscono un'interpretazione "inclusi-

<sup>9</sup> Dialogo e Annuncio (F. GIOIA [ed.]) [per il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso], *Dialogo inter-religioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)*, Città del Vaticano 2006<sup>2</sup>, n. 926).

<sup>10</sup> Cfr. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 62-64, con riferimento a J. HICK, *On Conflicting Religious Truth Claims*, in *Religious Studies* 19 (1983) 485-491. Vedi anche p. es. M. DHAVAMONY, *Teologia delle religioni*, Cinisello Balsamo 1997 (or. ingl.), 40-50; R.M. SCHMITZ, *Eine Theologie der Religionen?*, in F. BREID (ed.), *Beten alle zum selben Gott?*, Steyr 1999, 9-49 (12-18); AMATO (2008) 63-66.

<sup>11</sup> Cfr. p.es. la presentazione di SCHMIDT-LEUKEL (2005) 67 che è protagonista del "pluralismo"; vedi anche STUBENRAUCH (1995) 15-17.

<sup>12</sup> Su Hick, vedi J. DUPUIS, *La cristologia contemporanea nell'area anglofona*, in G. IAMMARONE (ed.), *La cristologia contemporanea*, Padova 1992, 330-382 (366-372); Id., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (BTC, 95), Brescia 1997, 251-253; M. STICKELBROECK, *Christologie im Horizont der Seinsfrage*, St. Ottilien 2002, 362-431.

vista” con l'intenzione di scegliere una via equilibrata “in mezzo” tra gli “estremi” dell’“esclusivismo” e del “pluralismo”<sup>13</sup>. A nostro parere, questo schema porta in sé dei limiti fortissimi che possono persino travolgere l'importanza della rivelazione di Dio stessa nella teologia cristiana. Per offrire una pista epistemologica migliore, sembra molto utile fare un'investigazione sulla teologia patristica per valutare lo schema di Hick. Prima di applicare degli schemi rigidi, bisogna chiarire quali elementi vanno raccolti per ogni approccio sistematico alla teologia delle religioni non cristiane. Questi elementi di principio sono ben presenti nei teologi della Chiesa antica, già per il semplice motivo che il cristianesimo viveva in un ambito dominato da un pluralismo religioso che per molti aspetti è simile alla situazione contemporanea<sup>14</sup>.

## 2. Note terminologiche

Per valorizzare bene la portata delle testimonianze patristiche, ci vogliono alcune note riguardanti la terminologia. Prima di entrare nella panoramica storica, sembra utile chiarire cosa si intenda per “religione”. Tutti gli scienziati moderni usano

<sup>13</sup> P. es. DHAVAMONY (1997) 49 s.; G. RIEDL, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin-New York 1998; AMATO (2008) 64s.

<sup>14</sup> Per lo sguardo alla teologia patristica sulle religioni, si vedano tra l'altro H. DE LUBAC, *Le religioni umane secondo i padri*, in Id., *Paradosso e mistero della Chiesa* (Opera omnia, 9), Milano 1980, 159-185 (or. fr. *Les religions humaines selon les Pères*, in Id., *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris 1967, cap. VII); A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue: Les Pères et les religions non chrétiennes*, in *Nouvelle Revue Théologique* 99 (1967) 821-842. 912-939; R. P. C. HANSON, *The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 23.2 (1980) 910-973; P. HACKER, *The Religions of the Gentiles as Viewed by the Fathers of the Church*, in Id., *Theological Foundations of Evangelization*, St. Augustin 1980, 35-60; C. SALDANHA, *Divine Pedagogy: A Patristic View of non-Christian Religions*, Roma 1984; J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions: des „Actes des Apôtres“ à Vatican II*, Paris 1987, 13-197; M. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène* (Théologie historique, 81), Paris 1988; Id., *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, 35-42; H. VAN STRAELEN, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXle siècle*, Paris 1994, 5-28. 300s; DUPUIS (1997) 76-126; RIEDL (1998) 189-217; M. BRUN, *Les religions humaines selon les Pères de l'Eglise*, in *Rivista Teologica di Lugano* 4 (2/1999) 205-225 (con l'esempio di Atanasio, *Contra gentes*); SCHMITZ (1999) 21-27; L. SCHEFFCZYK, *Der eine Heilsweg und die vielen Religionen*, in BREID (1999) 50-78 (67-70); H. BÜRKLE, *L'uomo alla ricerca di Dio: la domanda delle religioni* (Amateca, 3), Milano 2000 (or. ted. 1996), 53-59; M. FIEDROWICZ, *Christen und Heiden*, Darmstadt 2004, 606-632 (testi); R. DODARO, *Auseinandersetzung mit dem Heidentum*, in V. H. DRECOLL (ed.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 203-208; P. SINISCALCO, *Pagano-paganesimo*, in A. DI BERARDINO (ed.), *NDPAC = Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (vol. III), Genova-Milano 2008, 3747-49; S. MAZZOLINI, *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, Roma 2008; W. GEERLINGS-R. ILGNER (edd.), *Monotheismus - Skepsis - Toleranz. Eine moderne problematik im Spiegel vom Texten des 4. und 5. Jahrhunderts*, Turnhout 2009..

questo termine, ma esistono delle discrepanze enormi sul suo significato. Non basta riferirsi alla parola latina *religio* perché «è quasi impossibile trovare dei sinonimi esatti in quelle lingue che non hanno assunto il vocabolo latino». Nel Sanscrito, per esempio, abbiamo diversi termini vicini: “Dharma” che significa “legge, usanza, ordine”, “Srutri” (“ascolto”), “Bhakti” (venerazione della divinità con fiducia) e “Srad-dha” (credenza in una divinità che si manifesta)<sup>15</sup>.

L’etimologia del termine latino *religio*, comunque, viene spiegata in due maniere diverse, derivandolo dal verbo *relegere* (“rileggere”) o da *religare* (“legare di nuovo”) rispettivamente *religari* (“unirsi”, “legarsi”). Mentre lo scrittore cristiano Lattanzio preferisce la seconda derivazione (legarsi a Dio)<sup>16</sup>, la spiegazione più abituale nell’antichità pagana viene data da Cicerone che deduce il sostantivo dal verbo *relegere* che significa “raccolgere di nuovo”, “rileggere”. “Religiosi” sono quanti pensano con attenzione, quasi ripercorrendolo sempre di nuovo (*relegerent*) tutto quello che riguarda la venerazione degli dèi<sup>17</sup>. «Religione è quello che fa servire gli uomini e adorare un ordinamento superiore della natura chiamato da essi “divino”»<sup>18</sup>. Seguendo Cicerone, potremmo quindi chiamare “religione” la venerazione della realtà divina. Mentre la definizione di Cicerone, tipica della vecchia religione romana, sottolinea la sequela precisa di determinati riti, l’antico cristianesimo (anche con Agostino<sup>19</sup>) preferisce quella descrizione che ribadisce il legarsi a Dio (*religari*, “unirsi”). «La religione ci leghi (*religet*) con l’unico Dio onnipotente», auspica il vescovo di Ippona<sup>20</sup>. Agostino riporta ancora un’altra derivazione, vedendo la radice di *religio* in *re-elige-re*: «dover scegliere di nuovo Dio che avevamo abbandonato per negligenza»<sup>21</sup>.

Nell’antichità classica latina, il termine *religio* è affiancato soprattutto da *pietas* che intende il senso del dovere (*officium*), ma anche l’amore doveroso rivolto sia agli dèi sia agli uomini «in quanto legati da un vincolo affettivo, familiare o sociale»<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. U. DIERSE, *Religion I. Einleitung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992) 632 s. (632).

<sup>16</sup> LATTANZIO, *Divinae institutiones* IV, 28, 2.

<sup>17</sup> CICERONE, *De natura deorum* II, 72.

<sup>18</sup> CICERONE, *Rhet. (De inv.)* II, 53. Citazioni prese da C.H. RATSCHOW, *Religion II. Antike und Alte Kirche*, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992) 633-637.

<sup>19</sup> AGOSTINO, *Retractationes* I, 12, 9; *De vera religione*. Cfr. J. SPEIGL, *Der Religionsbegriff Augustins*, in *Annuarium Historiae Conciliorum* 27/28 (1995/96) 29-60.

<sup>20</sup> AGOSTINO, *De vera religione* 55.

<sup>21</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei* X,3.

<sup>22</sup> E. DAL COVOLO, *Religio e Pietas nell’età classica*, in G. TANZELLA-NITTI-G. MASPERO (edd.), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Siena 2007, 37-51 (40).

In ambito greco antico, invece, non c'è una corrispondenza esatta per *religio*, bensì diversi termini vicini, come “timore degli dèi” (*theôn timé*), *nómos* (legge), *eusébeia* (“pietà”) e *latreía* (venerazione)<sup>23</sup>. La definizione più abituale, che si rifà all'uso antico di *religio*, riguarda il rapporto dell'uomo con il mondo divino. Così il famoso scienziato delle religioni, il missionario Wilhelm Schmidt SVD (*Societas Verbi Divini*) (1868-1954)<sup>24</sup>, definisce la religione come «riconoscimento di un essere o più esseri personali i quali trascendono le situazioni terrestri legate al tempo»<sup>25</sup>.

In questa definizione, però, si fa fatica a collocare il buddismo in cui manca l'accolimento di una divinità personale. Perciò troviamo ancora delle descrizioni più ampie in cui si ribadisce la differenza tra l'ambito sacro e quello profano. Così, la religione può essere colta come l'approccio al sacro. Secondo Mircea Eliade, famoso storico della religione, «tutte le definizioni finora date del fenomeno della religione indicano una cosa comune: ognuna oppone in qualche maniera il *sacro* e la vita religiosa al *profano* e alla vita mondiale»<sup>26</sup>. Per descrivere l'incontro tra il sacro e il profano, Eliade conia il termine della *ierofania* (manifestazione del sacro). La sacralità sta per la trascendenza di una realtà che oltrepassa l'esperienza quotidiana. Il sacro porta con sé i due aspetti fondamentali della realtà trascendente che provoca il timore (il *mysterium tremendum*) e lo stupore di fronte ad uno splendore che affascina (il *mysterium fascinans*)<sup>27</sup>.

Ci sono ancora delle descrizioni più ampie di “religione”. Per dare un esempio estremo: secondo il sociologo tedesco Thomas Luckmann, la “religione” sarebbe l'adattarsi ad un sistema di significati che trascendono l'esistenza individuale<sup>28</sup>. Secondo questa definizione, un qualsiasi sistema di pensiero, anche – per esempio – il marxismo e le diverse correnti di filosofia (come l'esistenzialismo e la filosofia analitica) sarebbero delle “religioni”; oppure dovremmo dare tale attributo persino, se prendiamo strettamente il termine così descritto, ad ogni sapere sistematico, incluse la matematica e la fisica.

<sup>23</sup> Cfr. DIERSE (1992) 632.

<sup>24</sup> Cfr. H. RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission*, Graz 1992, 375s.

<sup>25</sup> W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* I, Münster 1912, 5.

<sup>26</sup> M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt 1994<sup>3</sup>, 21 (or. fr. *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949).

<sup>27</sup> Cfr. R. OTTO, *Il sacro*, Milano 1989<sup>3</sup> (or. ted. *Das Heilige*, Marburg 1917).

<sup>28</sup> T. LUCKMANN, *Religion in der modernen Gesellschaft*, in Id., *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, 173-189 (176) («Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge»). Cfr. U. BERNER, *Religione*, in H. WALDENFELS (ed.), *Nuovo dizionario delle religioni*, Cinisello Balsamo 1993 (or. ted. *Lexikon der Religionen*, Herder, Freiburg i. Br. 1988<sup>2</sup>, 531s).

Per evitare una descrizione troppo generica, potremmo circoscrivere, per un appoggio puramente fenomenologico, “religione” come venerazione di una realtà che trascende l’esperienza quotidiana. Di solito, questa realtà assume dei tratti personali in figure divine oppure nella credenza in Dio.

Di fronte alla discussione moderna molto ampia sul concetto di “religione”, sembra molto interessante rifarsi alla definizione teologica svolta da Tommaso d’Aquino. Lui analizza le tre proposte etimologiche riferite nell’antichità cristiana e conclude che in ogni caso si manifesta la caratteristica della religione in “un ordinamento dell’uomo a Dio” (*religio proprie importat ordinem ad Deum*)<sup>29</sup>. Nel contesto è evidente che ogni atto di religione coinvolge la razionalità dell’uomo, con intelletto e volontà, e non va ridotto a qualche istinto pre-razionale, emozionale o addirittura irrazionale (come invece accade in qualche rappresentante della fenomenologia e filosofia della religione moderne<sup>30</sup>). Inoltre non si tratta solamente di un atto interiore (come la devozione e l’orazione), ma si associa ad una sua manifestazione esteriore, quindi al culto<sup>31</sup>. Secondo Tommaso d’Aquino, è una virtù morale che è una parte, anzi il ramo principale, della virtù della giustizia; la trattazione della *religio* nella *Summa theologiae* comporta ben venti questioni (*STh* II-II qq. 80-100). Egli studia l’essenza della religione, i vari atti di religione (devozione, preghiera, adorazione, sacrificio ecc.) ed i vizi contrari alla religione (superstizione, idolatria, spergiuro, sacrilegio ecc.). In quanto virtù morale, la “religione” è una disposizione naturale. Certamente vanno considerati gli influssi negativi in seguito al primo peccato e il rinnovamento portato da Cristo, ma di per sé stiamo di fronte ad un fenomeno costante per l’umanità. Per concludere, potremo descrivere “religione” alla maniera seguente:

“Religione” è «l’insieme di credenze (testi sacri, simboli, racconti), dei riti (preghiere, azioni, sacrifici) e delle norme (comandamenti, precetti, regole) con cui gli esseri umani esprimono e attuano i loro rapporti con il sacro e la divinità»<sup>32</sup>.

Si noti, comunque, per l’esplorazione della Chiesa antica, la presenza di termini diversi per raccogliere il fenomeno religioso: accanto al termine *religio*, in ambito latino, ci sono le varie espressioni greche, sopra riportate, per descrivere la devo-

<sup>29</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae* II-II, q. 81, a. 1. Nel Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, scritto in precedenza, Tommaso riporta una definizione più generica: «il rendere un culto cerimoniale ad una qualche natura superiore» (*III Sent.* D. 9, q. 1, a. 1).

<sup>30</sup> In particolare OTTO, *Il sacro*.

<sup>31</sup> Cfr. *Summa theologiae* II-II q. 81 a. 1 ad 4-5; *Summa contra gentiles* III c. 130 n. 6 e altro. Cfr. A. STRUMIA, *San Tommaso d’Aquino e la natura della religione*, in TANZELLA-NITTI-MASPERO (2007) 53-92 (63 s.).

<sup>32</sup> B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d’Aquino*, Bologna 1991, 522 s.

zione e il culto pubblico. Per distinguere il fenomeno religioso da un riconoscimento puramente filosofico della realtà divina, bisogna stare attenti alla venerazione concretamente vissuta delle divinità.

Fin dal II secolo, gli apologeti di lingua greca dividevano l'umanità in tre gruppi: greci (*hellenes*), giudei e cristiani; ne risulta «che i cristiani non si identificavano né con la cultura ellenica né con la tradizione giudaica»<sup>33</sup>. Tertulliano invece, il primo apologeta di lingua latina, parla delle “nazioni” (*Ad nationes*), un termine che traduce il greco *éthne* e designa i popoli pagani a differenza del santo popolo di Dio (*laós*). Così egli «riconosce che il concetto *romanus* conserva innanzitutto il suo significato etnico o politico e non priva i cristiani del titolo di cittadini romani né intende metterli fuori della *res publica*»<sup>34</sup>. A partire dal sec. IV si utilizza il termine *paganus* per indicare delle persone appartenenti né al giudaismo né al cristianesimo; originalmente, questo vocabolo significa soprattutto “abitante di un villaggio (*pagus*)”, a differenza delle città. Si vede in questo particolare la diffusione prevalente del primo cristianesimo nei centri urbani.

Quando utilizziamo in seguito il termine “religioni umane”, adoperiamo un'espressione coniata da Henri de Lubac<sup>35</sup>: si tratta di una religiosità in cui l'uomo va in ricerca di Dio ancora prima della rivelazione di Dio in Israele e in Gesù Cristo.

### 3. Il pensiero dei Padri sulle religioni umane

#### 3.1. La ricerca umana di Dio e l'offerta divina della salvezza

Per i Padri, l'essere creato ad immagine di Dio è un punto di partenza per cercare Dio e per rispondere all'invito della grazia. Secondo Gregorio di Nazianzo, ad esempio, all'uomo fu data “l'immagine di Dio” (identica all'anima razionale), “per la grazia”, affinché l'uomo «raggiunga la divinizzazione tramite il rivolgersi a Dio»<sup>36</sup>. Il rivolgersi dell'immagine, che è l'uomo, al divino prototipo ha tuttavia bisogno del divino aiuto per arrivare al suo scopo. A causa del primo peccato, lo “specchio” dell'immagine divina nell'uomo è quasi offuscato; soltanto l'opera salvifica di Cristo,

<sup>33</sup> SINISCALCO (2008) 3748.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cfr. DE LUBAC, *op. cit.*

<sup>36</sup> Or. 38,11 = 45,7 (PG 36, 324 A; 632 B); cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, Paderborn 1993, 518.

trasmessa nel Battesimo, ristabilisce la perfezione dell'immagine di Dio. Gregorio di Nazianzo integra in questa prospettiva cristologica e pneumatologica l'assioma platonico secondo cui è importante diventare simile a Dio per quanto possibile (*homoiosis theo katà tò dunaton*)<sup>37</sup>.

Al rivolgersi dell'uomo a Dio corrisponde la prontezza di Dio a donare a tutti la salvezza. Ilario sottolinea per esempio: I raggi del Verbo di Dio sono sempre pronti ad illuminare dove si aprono le finestre dell'anima<sup>38</sup>. Anche Agostino afferma: «Dalle origini del genere umano sono stati salvati da Gesù Cristo quelli che hanno creduto in Lui e lo hanno in qualche modo conosciuto e che hanno vissuto una vita pia e giusta secondo i suoi comandamenti – non importa quando e dove hanno vissuto»<sup>39</sup>. Il vescovo d'Ipbona parla di una “Chiesa sin da Abele” (*Ecclesia ab Abel*)<sup>40</sup> e nota che la “vera religione” sarebbe stata sempre la stessa, pur facendo dei progressi e culminando in Cristo<sup>41</sup>. C'è solamente il limite che tale concezione non viene applicata sistematicamente all'umanità vivente dopo l'arrivo di Cristo perché si suppone che la diffusione del Vangelo oramai potesse giungere a tutti<sup>42</sup>.

Per non mal intendere la formula patristica *extra Ecclesiam nulla salus*, vanno valorizzate affermazioni come quelle riportate o anche la “Formula di sottomissione” che il presbitero Lucido dovette firmare al Sinodo di Arles (473). Lucido, a causa dei suoi errori riguardanti la predestinazione, accettò che Gesù ha offerto la salvezza non soltanto ai predestinati, bensì a tutti gli uomini, anche a quanti si perdono. «Asserisco anche che attraverso l'ordine e la sequenza dei secoli gli uni sono stati salvati nella speranza della venuta di Cristo per la legge della grazia, altri per la legge di Mosè, altri per la legge della natura che Dio ha scritto nei cuori di tutti [cfr. Rm 2,15]; che nessuno tuttavia dall'inizio del mondo è stato assolto dal legame [della colpa] originale se non per intercessione del sacro sangue» [di Cristo] (DH 341).

<sup>37</sup> *Theaitetos* 176a-b.

<sup>38</sup> *In psalm.* 118, 5 (CSEL 22, 459).

<sup>39</sup> *Ep.* 102, 2, 12 (CSEL 58, 554).

<sup>40</sup> *Sermo* 29, 9; *Enarr. in Ps.* 142, 2, ecc. Cfr. MAZZOLINI (2008) 200-207.

<sup>41</sup> AGOSTINO, *Retract.* I, 13, 3; *Ep.* 102, 2, 12. Cfr. DUPUIS (1997) 111-113. Vedi anche l'importante contributo di PROSPERO DI AQUITANIA, *De vocatione omnium gentium* II,31 (con 1 Tm 4,10). Cfr. FEDOU (1996) 42.

<sup>42</sup> Questo limite va notato tra l'altro da SCHEFFCZYK (1999) 69-71; MAZZOLINI (2008) 207.

### 3.2. La polemica contro gli idoli e altre forme concrete della religiosità pagana

La possibilità dell'uomo d'essere salvato è reale, ma è allo stesso momento minacciata dal peccato e dall'azione del diavolo. Tale influsso negativo si mostra in particolare nella venerazione degli idoli, delle immagini che rappresentavano gli dèi pagani. Il termine latino *idolon* (dal greco *eídōlon*) è diminutivo e significa "piccola immagine"<sup>43</sup>. La gente semplice identificava gli idoli con gli dèi, anche se la classe educata faceva delle distinzioni. Celso dice che solo delle persone ingenuie riterrebbero dèi gli idoli; si tratterebbe semplicemente di doni votivi e di immagini degli dèi<sup>44</sup>. Origene risponde che la grande massa scenderebbe davvero all'opinione che si tratti di dèi<sup>45</sup>. E del resto sarebbe permesso servire soltanto l'unico vero Dio<sup>46</sup>.

Si aggiunge il fatto che gli idoli vengono strettamente legati all'azione dei demoni. Sembra interessante che sia Celso (filosofo pagano) che Origene siano d'accordo in quest'interpretazione<sup>47</sup>. La differenza consiste nel fatto che Celso ritiene i demoni gli strumenti della divina provvidenza, mentre Origene dimostra il carattere immorale ed empio di questi spiriti. Secondo Celso sarebbe bene venerare i demoni, perché i governanti di questo mondo governerebbero con il loro aiuto<sup>48</sup>. «Nella letteratura cristiana antica la valutazione dell'idolatria è decisamente negativa a prescindere dall'arte. In antitesi con la conoscenza di Dio (...), è il più grande dei peccati, una specie di fornicazione, che acceca gli uomini e li conduce alla perdizione (...). Il riscatto dai suoi tentacoli avviene mediante la risurrezione di Cristo (...), per mezzo del battesimo (...) e con il sangue dei martiri (...). L'idolo, prodotto della fantasia (...), è simbolo delle divinità pagane, che i cristiani rifiutano come essere morto e muto (...). È in opposizione alla verità (...), all'immagine (...) e alla liberazione che Cristo ha portato (...)»<sup>49</sup>.

Indietro all'interpretazione demoniaca del culto pagano sta l'esperienza biblica. Lo vediamo nella Settanta, quando traduce il Salmo 96: «Tutti gli dèi delle nazioni

<sup>43</sup> Cfr. E. PERETTO, *Idolatria-Idoli*, in NDPAC II (2007) 2508 s. (2508), con riferimento a TERTULLIANO, *De idolatria* 3.

<sup>44</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* 7, 62 (GCS, Origenes II 211 s.).

<sup>45</sup> *Contra Celsum* 7, 66 (GCS, Origenes II 215 s.).

<sup>46</sup> *Contra Celsum* 7, 64 (GCS, Origenes II 214).

<sup>47</sup> *Contra Celsum* 7, 68 s. (GCS, Origenes II 217-219). Altre voci dai Padri greci vengono notate da W. SCHRAEGE, *Der Erste Brief an die Korinther (1 Kor 6, 12-11, 16)* (EKK VII/2), Solothurn-Düsseldorf 1995, 445, nota 377 (con riferimento a 1 Cor 10,20-22). Vedi anche PERETTO (2007) 2508.

<sup>48</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* 8,63 (GCS, Origenes II 279).

<sup>49</sup> PERETTO (2007) 2508, con vari riferimenti esemplari.

sono un nulla, ma il Signore ha fatto i cieli» (Sal 96,5). Il traduttore greco lo rende così: «Tutti gli dèi delle nazioni sono demoni ...» (Sal 95,5 LXX). Alla base vi è, ovviamente, un'esperienza con le forze magiche e distruttrici nei culti pagani incontrati dagli ebrei nella diaspora. La medesima valutazione, però, si trova già in testi ebraici dell'AT, per esempio nel Deuteronomio: «Hanno sacrificato a demoni che non sono Dio ...» (Dt 32,17)<sup>50</sup>. Di fronte a pratiche estreme, come sacrifici umani e culti orgiastici con la prostituzione sacra, una tale valutazione non può neanche sorprendere. Perciò una teologia delle religioni non deve tacere i tratti negativi della religione concreta vissuta fuori dell'ambito della rivelazione. Nei Padri è presentissima la convinzione *Omnes dii gentium daemonia* (Sal 95,5 LXX)<sup>51</sup>.

Minucio Felice trasmette un'impressione abbastanza vivace per ciò che si aspetta dagli spiriti legati agli idoli:

«Questi spiriti immondi oppure demoni, come li spiegano i maghi e i filosofi, si trovano dietro le statue e immagini consacrate. Tramite le loro azioni raggiungono un onore, come se fossero davvero una divinità, in quanto a volte entusiasmano dei veggenti, dimorano in templi, vivificano qua e là i fili delle viscere, guidano il volo degli uccelli, dirigono le sorti, provocano degli oracoli i quali, però, sono più involuti in bugie che contenere la verità. Perché si sbagliano e fanno sbagliare altri, siccome non conoscono la pura verità, e quello che ne sanno, non lo vogliono ammettere per la loro perdizione. Così tirano l'uomo dal cielo alla terra, dirigendosi via dal vero Dio alle cose materiali...»<sup>52</sup>.

Agostino tocca il centro dell'argomentazione cristiana, quando afferma:

«Pertanto se con templi, sacerdoti e sacrifici, che si devono al Dio vero, si adorano un elemento del mondo o uno spirito creato, anche se non immondo e malvagio, non si ha immoralità perché sono immorali gli atti con cui essi si adorano ma perché sono atti con cui si deve adorare soltanto colui al quale è dovuto il servizio del culto»<sup>53</sup>.

Il sacrificio è un elemento fondamentale della religione. Come l'AT, anche il paganesimo conosce un culto abbondante con sacrifici di animali. Agostino osserva: sin

<sup>50</sup> Vedi anche Sal 105,37 LXX: «Immolarono i loro figli e le loro figlie ai demòni» (ebraico: «... ai dèi falsi»). Is 65,11 LXX: «voi che avete abbandonato me, dimenticato il mio santo monte e preparato una mensa al demonio ...» (invece di "demonio" il testo ebraico indica "Gad", il dio della fortuna per gli aramei).

<sup>51</sup> Cfr., con l'esempio di Agostino, DODARO (2007), riferendosi a *Contra Faustum* 21, 9; *De consensu evangelistarum* 1, 23; *De civitate Dei* 1, 29; 8, 24; 9, 23; 19, 23; *Enarrationes in Psalmos* 96, 11. Vedi anche sopra, nota 47 (1 Cor 10,20-22).

<sup>52</sup> *Octavius* 27, 1-2 (CSEL 2,39).

<sup>53</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei* 7, 27.

dall'inizio, il culto divino si è espresso in sacrifici<sup>54</sup>. «I sacrifici dei pagani [secondo la prospettiva dei Padri] erano nell'errore perché rivolti ai demoni; essi mettevano in risalto le forze delle creature anziché la potenza del Creatore»<sup>55</sup>. Qualche volta troviamo anche dei sacrifici umani, una prassi evidentemente non elogiata dai Padri<sup>56</sup>. «I sacrifici giudaici, invece, sono visti dagli scrittori cristiani come un rimedio all'idolatria»<sup>57</sup>.

Normalmente il culto pagano era libero da sacrifici umani, ma troviamo un posto molto ampio per le pratiche magiche destinate a scoprire il futuro. Con “magia” intendiamo «l'arte di produrre effetti straordinari in rapporto a procedimenti sproporzionati»<sup>58</sup>. Gli antichi romani (come gli aderenti delle religioni tradizionali dell'Africa e dell'Oceania) erano terrorizzati dalle forze occulte scatenate nella magia, come mostra ad esempio il processo di Apuleio<sup>59</sup>. Sono noti soprattutto gli oracoli di Apollo, in particolare tramite la Pizia di Delfi<sup>60</sup>. Plutarco, nel sec. II sommo sacerdote di questo santuario, porta una spiegazione che oggi chiameremmo “parapsicologica”: l'ispirazione del dio potrebbe servirsi di forze nascoste di profezia nell'anima umana; inoltre la terra manderebbe delle correnti, dei vapori profetizzanti, i quali influirebbero la sacerdotessa, soprattutto quando essa fosse ben disposta<sup>61</sup>.

Contro Celso, che elogia anche lui l'oracolo di Delfi, Origene mette in rilievo alcune circostanze strane della profezia. Già dei critici pagani lo ritenevano poco decenti che i “vapori di Apollo” penetravano, come si diceva, nella sacerdotessa tramite il

<sup>54</sup> *Ibid.* 10,4.

<sup>55</sup> A. POLLASTRI, *Sacrificio*, in NDPAC III (2008) 4655-57 (4655), con riferimento particolare ad Agostino, *Ep.* 102, 16-21. Si tenga conto, però, su quanto i Padri commentano a proposito dei sacrifici dei “santi pagani” come Abele e Melchisedek.

<sup>56</sup> MINUCIO FELICE, *Octavius* 30, 3 s. (CSEL 2, 43 s.): «Saturno non ha abbandonato i suoi figli, ma li ha divorati. In modo corrispondente, in alcune parti dell'Africa gli vengono sacrificati dai genitori dei bambini, soffocando il loro pianto tramite carezze e baci per non offrire un sacrificio piangente. Presso i Tauri al Ponto e presso l'egiziano Busiri c'era l'uso religioso d'offrire degli stranieri; presso i Galli c'era l'uso d'offrire a Mercurio dei sacrifici umani (o meglio: inumani). I Romani hanno sepolto vivi come sacrificio un greco e una greca, un gallo e una galla, e ancora oggi il *Jupiter Laitaris* viene venerato da loro tramite un sacrificio umano e – degno di un figlio del Saturno – nutrito dal sangue di un malfattore».

<sup>57</sup> POLLASTRI, *Sacrificio*, 4655, con riferimento a GIUSTINO, *Dial.* 19, 6; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 31, 25; EPIFANIO, *Panarion* 66, 71.

<sup>58</sup> Così A. HAMMAN, *Magia*, in NDPAC II (2007) 2971-73 (2971).

<sup>59</sup> *Ibid.* Il processo di Apuleio (di Madaura, Nordafrica) si svolge a Roma nel 158/159 d.C. Tra le prese di posizione dei Padri su Apuleio si trova AGOSTINO, *Ep.* 138, 18-19.

<sup>60</sup> Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli I. Generalità*, in NDPAC II (2007) 3635. Un riassunto dell'argomentazione patristica si trova in AGOSTINO, *De divinatione daemonum*; cfr. L. HOLT, *Divinatione daemonum, de*, in A. FITZGERALD (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma 2007, 583s.

<sup>61</sup> PLUTARCO, *De defectu*, passim: vedi HANSON, *op. cit.*, 947 s.

grembo. Per Origene, questo tratto è un segno per la provenienza demoniaca dell'oracolo. Inoltre il teologo segnala la trance della sacerdotessa in modo che viene abbandonata la consapevolezza di quello che dice: «Ma anche questo non è l'opera di uno spirito divino che mette una persona, destinata a profetizzare, in estasi e in uno stato di follia in modo che non sa più quello che fa»<sup>62</sup>. Il demonio toglie la cooperazione umana, mentre lo Spirito di Dio presso i profeti rende più acuta la capacità dell'intelligenza<sup>63</sup>. Questa valutazione d'Origene corrisponde a numerose voci pagane: la Pizia viene ritenuta indemoniata<sup>64</sup>.

Tuttavia, i Padri non escludono un'ispirazione divina neanche nel paganesimo. Come esempio vengono indicati gli «Oracoli sibillini»<sup>65</sup>, benché essi risalgano in buona parte all'invenzione dei giudei e dei cristiani. Come misura per l'autenticità dell'ispirazione valeva il nesso con il mistero di Cristo<sup>66</sup>.

Si noti anche la presenza, sin dal sec. II d.C., della «teurgia», una mescolanza tra contemplazione, arti esoteriche e rituali in una parte del platonismo rispettivamente neoplatonismo. I Padri, come Agostino, rifiutano queste pratiche occultistiche, «gettonate» tra l'altro dal ex-cristiano e imperatore Giuliano (361-363) «Apostata», come usanze nocive magiche che si rivolgono a falsi spiriti e divinità e che non raggiungono una vera purificazione dell'anima<sup>67</sup>.

In favore di una valutazione negativa del culto pagano viene portata anche l'esempio dell'esorcismo, menzionato fra l'altro da Minucio Felice:

«Saturno stesso, Serapis, Giove e l'intero mondo demoniaco che voi venerate, professano, sopraffatti dal dolore quello che sono... Perché scongiurati a nome del vero e unico Dio, indietreggiano contro la loro volontà nei corpi e li lasciano o subito o scompaiono pian pianino, secondo la cooperazione della fede del posseduto oppure secondo l'influsso del dono gratuito del Salvatore. Così fuggono dai cristiani dalle loro vicinanze, per perseguitarli da lontano nelle assemblee tramite voi... Per questo la gente comincia già ad odiarci prima di conoscerci; altrimenti, se ci avesse conosciuto, ci seguirebbe oppure almeno non ci condannerebbe»<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> *Contra Celsum* 7, 3 (GCS, Origenes II 155).

<sup>63</sup> *Contra Celsum* 7, 4 (GCS, Origenes II 156).

<sup>64</sup> Cfr. HANSON, *op. cit.*, 948.

<sup>65</sup> Sulle voci patristiche rispetto agli Oracoli sibillini vedi HANSON, *op. cit.*, 944s; A. HAMMAN, *Oracoli III. Oracoli sibillini*, in NDPAC II (2007) 3637-39.

<sup>66</sup> Vedi specialmente AGOSTINO, *De civitate Dei* 18, 47.

<sup>67</sup> Cfr. R. DODARO, *Teurgia*, in A. FITZGERALD (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma 2007, 1371-1373; S. LILLA, *Teurgia*, in NDPAC III (2008) 5339-5343.

<sup>68</sup> *Octavius* 27,6-8 (CSEL 2,40).

Sono questi degli esempi di un'epoca "primitiva", inconsapevole delle conoscenze della scienza moderna e della "demitizzazione" proclamata da Bultmann? Certamente abbiamo oggi a nostra disposizione uno strumentario più ampio delle scienze, anche della psicologia, ma queste conoscenze non possono sbrigare l'esperienza ben presente anche oggi con l'influsso degli spiriti maligni, come dimostrano i fatti presenti attorno alla pratica dell'esorcismo<sup>69</sup>.

### 3.3. I miti sugli dèi e l'origine del politeismo

La rappresentazione poetica dei miti sugli dèi, soprattutto in Omero, era parte integrante della cultura greca. Alcuni miti potevano essere usati per illustrare la fede cristiana, come lo riferisce Hugo Rahner nel suo noto saggio "Miti greci nell'interpretazione cristiana"<sup>70</sup>. Ma sembrano più numerose le voci critiche che mettono in rilievo i tratti immorali dei miti. L'apologeta Aristide afferma fra l'altro:

«I greci, o imperatore, hanno inventato delle chiacchiere atee, ridicole e stupide sui loro dèi e su se stessi, quando chiamavano dèi quelli che non lo sono. Per questo gli uomini giustificavano l'adulterio e la fornicazione, il rubare e il fare tutte le cose cattive, brutte ed orrende. Perché se gli dèi hanno combinato tutto ciò, quanto più lo faranno gli uomini che credono in quelli che hanno fatto quello»<sup>71</sup>.

La religione pagana compare nella valutazione del tempo patristico come fattaccio di demoni, ma anche come opera umana. Questa spiegazione si mostra bene nella simpatia con la teoria di Eufemero, filosofo pagano della religione, secondo cui tutti i culti agli dèi si riferiscono dapprima ad esseri umani dichiarati dèi solo dopo la loro morte<sup>72</sup>. Per confermare questa tesi, Origene indica l'esempio dell'Antinous, un prostituto dell'imperatore Adriano che fece costruire un tempio a questa persona dopo la sua morte:

«Se qualcuno investiga la storia dell'Antinous con l'amore della verità e senza spirito di partito, troverà che arti magiche e usi segreti degli egiziani sono la vera causa del fatto che Antinous, come crede la gente, opererebbe anche dopo la sua

<sup>69</sup> Vedi p. es. M. SODI (ed.), *Tra maleficio, patologie e possessione diabolica. Teologia e pastorale dell'esorcismo*, Padova 2003; G. NANNI, *Il dito di Dio e il potere di Satana. L'esorcismo*, Città del Vaticano 2004; ISTITUTO SACERDOS (ed.), *Esorcismo e preghiera di liberazione*, Roma-Camerata Picena 2005; M. HAUKE, *The Theological Battle over the Rite of Exorcism, "Cinderella" of the New Rituale Romanum*, in *Antiphon. A Journal for Liturgical Renewal* 10 (1/2006) 32-69; versione tedesca: *Theologische Klärungen zum „Großen Exorzismus“*, in *Forum Katholische Theologie* 22 (2006) 186-218.

<sup>70</sup> H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Basel ecc. 1989 (dapprima Zürich 1946).

<sup>71</sup> Aristide, *Apol.* 8,5-6; cfr. 9,9; 11,7 (ed. Goodspeed).

<sup>72</sup> Cfr. HANSON, *op. cit.*, 934-938.

morte dei miracoli nella città che porta il suo nome. Delle cose simili accadono anche, come si rapporta, anche in altri tempi presso gli egiziani e presso altri popoli che si intendono in cose del genere. Fanno abitare a qualche luogo dei demoni che profetizzano oppure guariscono dei malati, che tormentano anche coloro che avrebbero commesso un misfatto tramite il mangiare di cibi immondi o tramite il toccare di una salma in modo che possano fare paura alla gente non formata. Di questo genere è anche il dio venerato nella città egiziana Antinoopolis. I suoi miracoli sono inventati da persone che trovano nell'inganno il loro vantaggio; altri vengono ingannati dal demonio che li ha preso la sua dimora oppure terrorizzati dalla loro coscienza timorosa in modo che credono di subire una pena inflitta dal dio Antinous»<sup>73</sup>.

### 3.4. La “teologia politica” degli imperatori

L'educazione filosofica aveva contribuito già da secoli a scuotere la fede popolare negli dèi. I miti venivano riconosciuti come tali e trasformati in allegorie per verità spirituali, una procedura che si mostra già nell'esegesi stoica di Omero. Tuttavia, il paganesimo faceva parte della struttura fondamentale dell'impero romano e dell'eredità degli antenati ai quali si collegava la grandezza di Roma. Rifiutare il culto imperiale (come lo facevano i cristiani), veniva ritenuto quindi come crimine atroce<sup>74</sup>. Agostino sostiene che alcuni fra i grandi dei popoli avrebbero «coscientemente imposto delle pure fantasie come verità pretesa sotto il nome della religione» per potere mettere insieme i loro popoli più strettamente<sup>75</sup>.

### 3.5. I rifiuti di un sincretismo monoteista

L'opposizione dei cristiani non si riferisce soltanto al vecchio politeismo, ma anche alla sua nuova interpretazione allegorica tramite gli intellettuali pagani. I miti appaiono in questi cerchi come espressione narrativa di idee spirituali, come manifestazione del divino che poteva essere visto come unità ontologica. Nei secoli III e IV troviamo ampiamente un monoteismo sostenuto filosoficamente il quale aiutava a preparare il successo del cristianesimo<sup>76</sup>. Questo monoteismo dispone spesso di una coniazione panteista e non raggiunge alcuna trascendenza chiara di Dio come creatore del mondo dal nulla. Si può parlare anche di “enoteismo” in quanto la venerazione

<sup>73</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* 3,36 (GCS, Origenes I 232).

<sup>74</sup> Cfr. HANSON, *op. cit.*, 924.

<sup>75</sup> *De civitate Dei* 7, 32.

<sup>76</sup> Cfr. HANSON, *op. cit.*, 959.

di una divinità suprema non escludeva di principio delle divinità inferiori<sup>77</sup>. Tuttavia tale monoteismo è un ponte importante verso la religione rivelata.

Questo monoteismo dell'ambiente assume spesso delle forme di sincretismo. Celso pensa, per esempio, che non importerebbe, se il sommo dio fosse chiamato Giove, Adonai o Sabaot<sup>78</sup>. Simmaco, filosofo pagano, chiede all'imperatore cristiano nel 384 la ricostruzione dell'altare della dea Vittoria con l'argomento: il Dio delle varie religioni è lo stesso, e la somma verità deve essere cercata, a causa della sua superiorità, con vie diverse<sup>79</sup>. E Massimo di Madaura, nello scambio di lettere con Agostino, difende il culto pagano così:

«Che esiste un unico sommo Dio, senza inizio e senza prole naturale, quasi come grande e maestoso Padre – chi potrebbe essere così stupido e privo di mente per negare una verità talmente sicura? Le sue energie, distribuite sull'opera mondiale, le chiamiamo con molti nomi perché noi tutti non conosciamo il suo nome proprio. Perché Dio è un nome comune a tutte le religioni. Mentre quasi veneriamo separatamente le sue membra, con invocazioni diverse, lo veneriamo tuttavia come Tutto»<sup>80</sup>.

Come reagiscono i teologi della Chiesa di fronte a queste proposte della “teologia pluralista delle religioni” di allora?

Origene indica contro Celso la rivelazione del nome divino il quale non può essere messo sullo stesso piano con invenzioni umane<sup>81</sup>. Alcuni penserebbero che non ci sia alcuna differenza, «*se qualcuno dice*: “Io venero il primo dio” oppure “Zeus o Zen”, o se qualcuno dice: “Io venero ed esalto il sole” o “l'Apollo” e “la luna” o “l'Artemide” e “lo spirito della terra” o “la Demeter” e altro indicato dai sapienti greci». Però, afferma il teologo alessandrino, i nomi divini non sono dati arbitrariamente: perciò «non si può invocare il primo Dio con nessun altro nome che con quello che usano Mosè e i profeti e il nostro Signore e Maestro stesso... Ma non bisogna meravigliarsi, se i demoni applicano i propri nomi al primo Dio affinché essi vengano venerati come il primo Dio»<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> Cfr. I. RAMELLI, *Monoteismo*, in NDPAC II (2007) 3350-3358 (3351-3353).

<sup>78</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* 1, 24 (GCS, Origenes I 74); cfr. 5, 41 (GCS, Origenes II 45).

<sup>79</sup> Vedi AMBROGIO, *Relatio Symmachi*, soprattutto 10 (PL 16, 969 A). Su Simmaco cfr. H. TRÄNKLE, *Einleitung*, in Id. (ed.), *Prudentius, Contra Symmachum. Gegen Symmachus* (Fontes cristiani, 85), Brepols, Turnhout 2008, 7-78; M. G. MARA, *Simmaco, Quinto Aurelio*, in NDPAC III (2008) 4955-56; GEERLINGS-ILGNER (2009) 73-168. 190-213.

<sup>80</sup> AGOSTINO, *Ep.* 16, 1 (CSEL 58,37). Cfr. P. MASTANDREA, *Massimo di Madauros (Agostino, Epistulae 16 e 17)*, Padova 1985; A. DI BERARDINO, *Massimo di Madaura*, in Fitzgerald (2007) 923.

<sup>81</sup> *Contra Celsum* 1, 24 ss. (GCS, Origenes I 74ss); 5, 46 (GCS, Origenes II 50 s.); vedi FEDOU (1988) 241-253.

<sup>82</sup> *Exh. ad martyr.* 46 (GCS, Origenes I 42).

Ambrogio risponde alla “teologia pluralista” di Simmaco con il rinvio che nessuno può servire due Signori. Simmaco parlerebbe di Dio, ma adorerebbe un idolo, un demonio<sup>83</sup>. «Ciò che voi non conoscete, noi lo abbiamo conosciuto tramite la voce di Dio. E ciò che voi cercate a causa di opinioni, noi lo abbiamo trovato tramite la sapienza di Dio stesso e tramite la sua verità»<sup>84</sup>.

Agostino risponde a Massimo di Madaura che sarebbe ridicolo indicare i dèi pagani (le cui rappresentazioni erano piuttosto l'occasione per barzellette) come membra dell'unico e sommo Dio. Con il rinvio all'origine umana dei riti pagani e alle dissoluzioni presso le religioni misteriche, Agostino sottolinea che bisogna adorare solamente Dio e nessuna creatura<sup>85</sup>. Nel *De civitate Dei*, il vescovo d'Ippona si rivolge più tardi contro delle tesi che ritengono i vari dèi l'unico Giove, o come anima del mondo o come insieme con parti diverse<sup>86</sup>.

### 3.6. Un’“inculturazione” con l’aiuto delle religioni pagane?

Se vediamo l'insieme dell'atteggiamento patristico di fronte alle religioni pagane, troviamo una posizione piuttosto negativa. Sicuramente non c'era in programma un’“inculturazione” del cristianesimo come ricezione dell'eredità religiosa. I vecchi culti devono cedere all'adorazione del vero Dio e dell'unico Signore Gesù Cristo. Solo per alcuni punti singoli della religione pagana vengono menzionati degli elementi positivi. Così Tertulliano può indicare in favore della verginità cristiana anche degli esempi pagani<sup>87</sup>. La Didascalia siriana richiama, con grande prudenza, anche l'esempio di sacerdoti pagani per la prassi di chiamare vescovi cristiani “sacerdoti”<sup>88</sup>. L'incenso, nei primi secoli mezzo disprezzato dell'idolatria, viene accolto dopo la svolta costantiniana per il culto cristiano<sup>89</sup>. Dai culti dei misteri si adoperano alcuni termini per l'uso cristiano, come nel titolo delle *Catechesi mistagogiche*<sup>90</sup>. Ma esempi di questo tipo sono piuttosto punti singoli, contrastati da un'onda di contestazione.

<sup>83</sup> Ep. 17, 1.14; 18, 2 (PL 16,961 B. 964 C; 972 B/C).

<sup>84</sup> Ep. 18, 18 (PL 16,974 A/B).

<sup>85</sup> Ep. 17 (CSEL 58,40-44).

<sup>86</sup> *De civitate Dei* 4, 11.

<sup>87</sup> *Ad uxorem* 1, 6, 3-5 (CChr.SL 1, 380 s.).

<sup>88</sup> *Didasc.* 9.

<sup>89</sup> Cfr. HANSON, *op. cit.*, 916.

<sup>90</sup> R. P. C. HANSON, *op. cit.*, 930.

### 3.7. Il rinvio al mondo indiano

L'atteggiamento piuttosto critico include anche delle religioni che esistono fino ad oggi, come il buddismo e l'induismo. Il tempo patristico porta solo relativamente poche indicazioni sui rapporti con il mondo spirituale indiano. Nonostante ciò, è chiaro che ci sono state delle relazioni. Abbiamo delle testimonianze su contatti fra il mondo ellenistico e l'India a partire dalle guerre di Alessandro Magno. Accanto al commercio c'era anche un certo rapporto spirituale. Celso elenca gli indiani (a differenza degli ebrei) fra "i popoli più sapienti"<sup>91</sup>. Bardesane, un noto gnostico siriano, scrive un'intera opera sull'India (e sui filosofi indiani)<sup>92</sup>. Ippolito riferisce una descrizione, in parte molto positiva, sui bramani nella sua opera sulle eresie. Il teologo sottolinea fra l'altro la vita ascetica dei sapienti indiani e il desiderio di conoscere Dio come Verbo<sup>93</sup>. Clemente d'Alessandria menziona più volte i "bramani" e i "sarmani", vale a dire i seguaci di Buddha. Inoltre il teologo parla di certe pratiche ascetiche e della credenza nella reincarnazione<sup>94</sup>. Anche Origene rinvia a "bramani e sarmani"<sup>95</sup>; parla della sapienza degli indiani sotto la voce "sapienza del principe di questo mondo"<sup>96</sup>.

### 3.8. La comparsa dell'Islam

L'attenzione all'Islam, a livello teologico, inizia con più vigore nel Medioevo, ma troviamo delle osservazioni importanti già all'epoca dei Padri<sup>97</sup>. La prima reazione dei cristiani, di per sé, è documentata nel Corano stesso<sup>98</sup>. Tra i Padri della Chiesa, la prima voce autorevole sull'Islam è Giovanni Damasceno che è considerato l'ultimo grande Padre dell'Oriente (ca. 670-750); egli fa parte dei "Dottori della Chiesa" sin da Papa Leone XIII (1890)<sup>99</sup>. Indietro alla sua testimonianza sta la propria esperienza con l'Islam presente in Siria. La sua eredità si ritrova e viene sviluppata in Teodo-

<sup>91</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* 1, 14 (GCS, Origenes I 67); cfr. 6, 80 (GCS, Origenes II 151s).

<sup>92</sup> Cfr. FÊDOU (1988) 204. 209.

<sup>93</sup> IPPOLITO, *Ref.* 1, 24 (Patristische Texte und Studien 25, 86-88).

<sup>94</sup> *Stromata* I, 71, 5 s.; III, 60 (GCS, Clem. Alex. II 45s; 223s); cfr. FÊDOU (1988) 205.

<sup>95</sup> *Contra Celsum* 1,24 (GCS, Origenes I 74).

<sup>96</sup> De principiis III,3,2.

<sup>97</sup> Cfr. R. . HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton (NJ) 1997.

<sup>98</sup> Cfr. G. MASSOUH, *I primi dialoghi tra islam e cristianesimo e il loro significato*, in AA.VV., *Giovanni di Damasco. Un padre al sorgere dell'Islam*, Magnano 2006, 117-124.

<sup>99</sup> Cfr. B. MCGINN, *I Dottori della Chiesa* (Giornale di Teologia, 289), Brescia 2002, 43 s. 166-172.

ro Abu Qurra (ca. 755-829)<sup>100</sup>. La presentazione principale di Giovanni Damasceno sull'Islam si manifesta nella sua opera sulle eresie in cui egli chiama "l'eresia degli Ismaeliti" un "precursore dell'anticristo" e il Corano un "racconto fiabesco"<sup>101</sup>. Egli «vide... l'affinità dell'Islam con varie eresie, anche di origine cristiana, più che qualsiasi suo contemporaneo. In verità per lui e per il suo discepolo spirituale, Abû Qurrah, l'Islam dà l'impressione di essere una sintesi di manicheismo e nestorianesimo, o anche di arianesimo, che rivolge alla cristianità ortodossa due sfide cruciali: sulla divinità e la definitività di Gesù, ritenendo che Muhammad sia un profeta; sull'umano *autexousion* [libero arbitrio], con la sua esagerata accentuazione dell'assoluta volontà divina!»<sup>102</sup>.

## 4. Valutazione teologica della testimonianza patristica

### 4.1. La preferenza della filosofia alla religione pagana

In linea di massima, i Padri rifiutano l'eredità religiosa dell'antichità. Quest'atteggiamento critico, però, non significa che venga scacciata la cultura pagana nel suo insieme. Abbiamo certo degli approcci diversi che vanno da un rifiuto totale della grecità (come in Taziano) fino alla sua ricezione critica (con particolare insistenza in Clemente d'Alessandria). Per il risultato della ricezione sembra tipico un paragone di Basilio nel suo discorso sull'uso della letteratura greca. Come devono comportarsi i cristiani di fronte ai poeti pagani, agli storici e alla retorica? «Devi usare questi scritti secondo l'esempio delle api. Le api non volano a tutti i fiori indistintamente, neanche li vogliono portare via interamente, ma portano solo quanto possono usare, lasciando indietro volentieri il resto. Se noi vogliamo essere prudenti, riceviamo da quei scritti solo quello a noi conveniente e parente della verità, ma tralasciamo il resto»<sup>103</sup>.

La ricezione critica secondo l'esempio delle api non si riferisce al culto pagano, ma solo agli elementi che si aprono dalla creatura umana al divino creatore. Per fare

<sup>100</sup> Cfr. D.J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The "heresy of the Ishmaelites"*, Leiden 1972; ID., *L'Islam nel contesto della vita e della produzione letteraria di Giovanni di Damasco*, in AA.VV., *Giovanni di Damasco. Un padre al sorgere dell'Islam*, Magnano 2006, 87-115; R. GLEI-A. T. KHOURY (edd.), *Johannes Damaskenos und Theodor Abû Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe* (Corpus Islamo-Christianum, series graeca 3), Würzburg-Altenberge 1995; ulteriori cenni bibliografici in S. K. SAMIR, *Theodoros Abu Qurrah*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (2000) 1408s.

<sup>101</sup> Giovanni DAMASCENO, *De haeresibus* 100 (ed. Kotter IV 60-67). Vedi anche le sue diverse definizioni dell'Islam in SAHAS (2006) 98, nota 33.

<sup>102</sup> SAHAS (2006) 105s.

<sup>103</sup> *De legendis libris gentilium* 3 (PG 31, 569-572).

il punto: i “semi del Verbo” non vengono cercati nella religione, ma nella filosofia. Questo fatto è già ovvio in Giustino: Platone, gli stoici, i poeti e gli scrittori partecipano al Verbo divino sparso come in germi, avendo vissuto “con ragione” (*meta logou*)<sup>104</sup>. L'intero Verbo si trova in Cristo<sup>105</sup>, mentre al genere umano (prima della sua venuta) fu affidata una parte del Verbo divino che “semina” la conoscenza della verità (*logos spermatikos*). Ma la partecipazione al Verbo si svolge in modo diverso: gli ebrei ne partecipano più dei pagani; la verità pura si trova solo dai cristiani<sup>106</sup>. La valutazione positiva di qualche preparazione pagana, però, non viene estesa sulla religione. Anzi: Socrate si dimostra “cristiano” proprio tramite la sua critica del paganesimo. Giustino ribadisce:

«Dai tempi antichi, dei demoni cattivi avevano violentato delle donne e dei fanciulli, avevano mostrato agli uomini delle immagini terrificanti... (Gli uomini)... non capivano che erano demoni cattivi, li chiamavano dèi... Ma quando Socrate tentava... di strappare gli uomini dai demoni, i demoni sono riusciti tramite gli uomini che si rallegravano alla cattiveria che lui fosse giustiziato come ateo e blasfemo... e nello stesso modo muovono le stesse cose contro di noi»<sup>107</sup>.

La preferenza della filosofia di fronte alla religione viene formulata espressamente da Agostino: la teologia mitica, che lavora con saghe sugli dèi, e la teologia politica, che usa la religione come mezzo di potere per l'unità dello stato, devono «cedere ai filosofi platonici che hanno chiamato il vero Dio origine delle cose, illuminatore della verità e donatore della beatitudine. A questi grandi uomini... devono cedere anche gli altri filosofi i cui spiriti catturati nell'ambito corporale hanno soltanto indovinato delle origini materiali della natura...»<sup>108</sup>.

Riguardo alla religione pagana, i Padri non sono conservatori, ma rivoluzionari. Joseph Ratzinger afferma: «Il cristianesimo, nella sua teologia della storia della religione, non prende semplicemente la parte *per* il religioso, *per* il conservatore che si tiene alle regole delle sue istituzioni ereditate; il No cristiano agli dèi significa piuttosto un'opzione per il ribelle che osa uscire dalle abitudini a causa della coscienza: forse questo tratto rivoluzionario del cristianesimo è stato nascosto per troppo tempo sotto motti conservatori»<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> GIUSTINO, 2 *Apol.* 13; 1 *Apol.* 46,3.

<sup>105</sup> 2 *Apol.* 10.

<sup>106</sup> Cfr. 1 *Apol.* 46,2; 2 *Apol.* 8,3; 13,2-6.

<sup>107</sup> 1 *Apol.* 5.

<sup>108</sup> *De civitate Dei* 8,3.

<sup>109</sup> J. RATZINGER, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in Id., *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Freiburg i. Br. 1997, 60-82 (64) (dapprima in: *Gott in Welt. Festschrift Karl Rahner*, Freiburg i. Br. 1964, 287-305).

## 4.2. I limiti del dialogo interreligioso

Due domande moderne, poste spesso, sono quelle sul dialogo con le religioni non-cristiane e sul loro valore salvifico. Che cosa risponderebbero i Padri?

La voce “dialogo” non è estranea ai Padri. Un noto scritto di Giustino, per esempio, porta il titolo “Dialogo con Trifone”, dedicato alla discussione con un ebreo. Un dialogo si trova anche, di fatto, con la filosofia aperta ai valori spirituali. Tale apertura, però, non vale rispetto alle forme del culto religioso, legato strettamente all’influsso del maligno; la religione contemporanea viene vista, in linea di massima, come perversione della capacità religiosa dell’uomo.

Michel Fédou pensa tuttavia di potere trovare in Origene delle tracce discrete di un dialogo anche con la religione pagana. Tale affermazione si potrebbe fare, però, soltanto, quando il concetto della “religione” viene estesa sull’insieme dei valori spirituali e non viene ristretto sulle forme di culto (come accade in greco nei termini *eu-sébeia* e *theosébeia*)<sup>110</sup>. Il veggente pagano Balaam, che diventa profeta tramite l’intervento di Dio (Num 22), e i maghi dall’Oriente, che trovano Cristo (Mt 2), sarebbero portatori di rivelazione divina in mezzo ad un contesto guastato dall’idolatria<sup>111</sup>.

Il tempo patristico, tuttavia, è ben lontano dal considerare le religioni pagane in quanto tali come portatori di rivelazione divina. Un “dialogo” sembra possibile con singoli non-cristiani con lo scopo di aprirli a Cristo. Questa possibilità esiste tramite l’essere creato ad immagine di Dio: la tendenza verso Dio, inserita nell’immagine, non può essere distrutta totalmente dal peccato e dal maligno. Il dialogo con una religione non cristiana come tale appare come approccio moderno (il cui diritto non vogliamo negare)<sup>112</sup>. Ma i limiti di questo dialogo si fanno vedere molto bene con i rinvii dei Padri.

<sup>110</sup> FEDOU (1988) 615.

<sup>111</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* 1, 60 (GCS, Origenes I 111) ecc.: vedi FEDOU (1988) 447-457. 616.

<sup>112</sup> Il termine “dialogo”, di per sé, può provocare malintesi ed equivoci provenienti dalle idee di “reciproco arricchimento” (che nel nostro caso non può toccare la sostanza della fede cristiana) o della “parità” (che riguarda la dignità personale degli interlocutori ma non può significare una parità nel riconoscimento reciproco dei contenuti dottrinali). Questa problematica si rivela p.es. in DUPUIS (1997) 481-516 e E. FÜRLINGER (ed.), *Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog*, Freiburg i. Br. 2009, 327-338. 516s. Per una comprensione corretta di “dialogo” si vedano tra l’altro il documento *Dialogo e annuncio: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l’annuncio del Vangelo di Gesù Cristo* (1991), pubblicato congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il dialogo inter-religioso e la Congregazione per l’evangelizzazione dei popoli – GIOIA (2006), 1492-1537 –, nn. 9. 29. 42, e la Dichiarazione *Dominus Iesus* (2000), della Congregazione per la Dottrina della Fede, nn. 2. 22. Per l’elaborazione critica di una sintesi sistematica sul “dialogo” sono utili tra l’altro J. HEINRICHS-G. SAUTER, *Dialogik*, in *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 697-709; P. BEYERHAUS, *Dialog*, in *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde* 1, Wuppertal-Zürich 1992, 437-439.

### 4.3. Le religioni umane come vie di salvezza?

Henri di Lubac sottolinea, con lo sguardo sui Padri, che le religioni non-cristiane non possono essere considerate come “salvifiche”. Questo vale già a causa del fatto che esse «propongono delle vie non solamente diverse ma divergenti»<sup>113</sup>. I Padri della Chiesa «pensano che la Chiesa di Cristo deve, nella sua fede nel Cristo, integrare convertendolo tutto lo sforzo religioso dell’umanità. Questo equivale a dire che l’integrazione di cui si tratta comporta due aspetti complementari: l’uno di purificazione, di combattimento pure e di eliminazione, poiché tutto è anzitutto inizialmente più o meno mescolato di errore o di male; l’altro, di assunzione, di assimilazione, di trasfigurazione. Si potrebbe trovar un simbolo di questo nella visione delle ossa disseccate del profeta Ezechiele: queste membra disseminate e scarnificate non possono essere prese per un tutto vivente; solo lo Spirito, operante nella Chiesa del Cristo, è capace di raccogliarle, di vagliarle, di farle passare dalla morte alla vita». Clemente di Alessandria «usava un paragone simile. Indicando la verità dispersa tra le diverse scuole filosofiche (e le sette eretiche), egli evocava le membra di Penteo stracciate e disperse dalle Baccanti: “Sappi che, colui che raccoglie le parti disperse e che restituisce all’unità la perfezione del Logos, vedrà senza pericolo la verità”»<sup>114</sup>. Questa pienezza la troviamo solo in Cristo, nella comunità della sua Chiesa.

## 5. Applicazione sistematica della testimonianza patristica

La presentazione delle religioni non cristiane da parte dei Padri manifesta delle sfumature differenziate non colte né da un approccio esclusivista né da una spiegazione pluralista. Si valorizza la possibilità anche dei pagani (prima della venuta di Cristo) di essere salvati tramite la fede in Dio e la santità della vita, in cui opera già in anticipo la grazia meritata da Cristo Salvatore. Si vede la teologia del Logos che illumina ogni uomo (Giustino) e la realtà spirituale della Chiesa sin dal tempo di Abele (Agostino). D’altra parte, le religioni pagane concrete non appaiono come mezzi salvifici, bensì (almeno in quanto fenomeno globale) come realtà infettate dall’idolatria e dall’inganno demoniaco.

<sup>113</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 167. Vedi anche p. es. SCHMITZ (1999) 26 s.; SCHEFFCZYK (1999) 69.

<sup>114</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 165 s.; cfr. CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Stromata* I, 57, 6 (GCS, Clem. Alex. II 36s).

Henri de Lubac sottolinea giustamente: Presso i Padri troviamo «dei giudizi estremamente duri circa i culti della loro epoca... Questa specie di giudizi... non riguardano le religioni che i padri non conoscevano. Tuttavia troviamo, egualmente, presso i padri un giudizio di principio, che, nel loro spirito, riguarda ogni religione al di fuori della fede cristiana. Ora, questo giudizio di principio, riteniamolo bene, conserva per noi un valore normativo, perché è in dipendenza diretta dalla fede. La limitazione delle loro conoscenze empiriche non altera in nulla la universalità di tale giudizio»<sup>115</sup>.

La ricezione dei Padri può salvaguardare la teologia da un'accoglienza sistematica unilaterale dei documenti del Concilio Vaticano II, soprattutto della Dichiarazione *Nostra aetate* sul rapporto della Chiesa con le religioni non cristiane. In questo documento non si trova una descrizione complessiva della situazione religiosa dei non cristiani, ma vi è un forte accento sugli elementi in comune e sugli aspetti positivi<sup>116</sup>. Per un'analisi sistematica ed esaustiva andrebbero aggiunte tante altre osservazioni. Per ricordare i limiti e gli aspetti negativi, bisogna invece ricordare le affermazioni forti (piuttosto indirette) su questo punto nel Decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa<sup>117</sup>. Allo stesso risultato si giunge, quando si considera una panoramica intera della posizione della Chiesa in una determinata epoca, come all'epoca dei Padri, quando la presenza delle varie aderenze non cristiane era molto forte. I Padri ci proteggano da un ottimismo ingenuo che confonde gli occhiali rosa con "lo spirito del Concilio", ma sono anche una medicina contro una reazione intransigente nei confronti dell'altro.

Nei Padri si ripresenta, in una maniera più elaborata, la testimonianza biblica<sup>118</sup>. Se valutiamo le tre correnti (esclusivismo, inclusivismo, pluralismo) di fronte al pri-

<sup>115</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 165.

<sup>116</sup> Lo osserva bene VAN STRAELEN (1994) 303: «Pour bien comprendre ce texte important, il faut le voir comme un encouragement au dialogue, avec des indications pour savoir comment se mettre au travail. Cette déclaration n'a pas l'intention d'être une évaluation théologique et dogmatique des religions non chrétiennes, et il serait, théologiquement parlant, parfaitement inexact d'employer ce texte comme tel. Il est extrêmement difficile de qualifier en quelques phrases des religions mondiales ou des systèmes de pensée comme l'hindouisme ou le bouddhisme. Le texte ne prétend pas, non plus, à en traiter de façon scientifique et exhaustive, mais veut être une invitation à la tolérance et à la compréhension mutuelle».

<sup>117</sup> In particolare *Ad gentes* 3. 7. 9. Per una breve presentazione dell'insegnamento del Vaticano II sulle religioni non cristiane, vedi DUPUIS (1997) 217-229; BÜRKLE (2000) 75-89; A. MAZUR, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle altre religioni*, Roma 2004, 31-42.

<sup>118</sup> Sulla testimonianza biblica a proposito delle religioni non cristiane vedi VAN STRAELEN (1994) 290-299; DUPUIS (1997) 47-75; G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma 1998; ristampa 2005, 113-355; RIEDL (1998) 93-188; M. ORSATTI, *L'unica mediazione di Gesù Cristo secondo il Nuovo Testamento*, in RTLu 4 (1999) 179-203; SCHEFFCZYK (1999) 62-67; BÜRKLE (2000) 25-47.

mo comandamento del Decalogo, ribadito dai Padri contro il culto politeistico, è ovvio che la posizione pluralista non è compatibile con il messaggio biblico. La teologia delle religioni deve raccogliere l'importanza del primo comandamento che costituisce un tratto esclusivo. Nella storia d'Israele c'è stata una fortissima tentazione al "pluralismo" nel senso di una venerazione di altri dèi. Questa "pluralismo" veniva praticato in certi periodi dalla maggioranza della popolazione, ma era decisamente rifiutato dalla Sacra Scrittura come idolatria. Il Dio d'Israele proibisce l'adorazione di altri dèi e riserva tale adorazione unicamente a sé stesso. Non bisogna meravigliarsi che l'Antico Testamento è un "buco nero" per i teologi pluralisti contemporanei che volentieri saltano la prima parte della Sacra Scrittura<sup>119</sup>. Il "pluralismo" equivale all'idolatria ed è incompatibile con il primo comandamento. La realtà esclusiva di Dio nell'esigenza del primo comandamento si prolunga nell'importanza di Gesù Cristo come unico salvatore e nella Chiesa necessaria alla salvezza<sup>120</sup>.

Per l'approccio sistematico della teologia delle religioni ci vuole quindi un tratto esclusivo che valorizza allo stesso momento la necessità di Dio, di Gesù Cristo e della Chiesa per la salvezza. Al contempo, va esplorato un tratto inclusivo che vede l'adorazione dell'unico Dio nei "santi pagani"<sup>121</sup> e la presenza del Verbo negli elementi di verità e di bontà presenti nelle religioni e filosofie. Dipende dal non cristiano individuale, come egli raccoglie quegli elementi per arrivare ad una *praeparatio evangelica* e per poter essere raggiunto dalla divina grazia. Per descrivere l'approccio "inclusivo" giusto, da mettere insieme con l'aspetto "esclusivo", si può parlare di un "inclusivismo individuale", a differenza di un "inclusivismo collettivo"<sup>122</sup>. Mentre l'inclusivismo collettivo attribuisce un valore salvifico alla religione non cristiana in quanto tale, senza distinguere adeguatamente tra gli elementi problematici e quelli favorevoli, l'inclusivismo individuale punta sull'individuo dalla cui scelta e dalla cui accoglienza della grazia dipende la propria salvezza. Qui è decisivo il riconoscimento vitale dell'unico Dio nella carità aperta al prossimo. La religione non cristiana con-

<sup>119</sup> Così l'osservazione giusta di RIEDL (1998) 93, nota 1.

<sup>120</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (ed.), Dichiarazione *Dominus Iesus*, Città del Vaticano 2002 (testo della Dichiarazione del 2000 con commenti); CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Notificazione a proposito del libro di Jacques Dupuis, "Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso"*, in Id., *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo espleto edita (1966-2005)*, Città del Vaticano 2006, 548-552. Sulla ricezione della Dichiarazione *Dominus Iesus*, vedi AMATO (2008) 105-136.

<sup>121</sup> Cfr. J. DANIÉLOU, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris 1956; tr. it. *I santi pagani dell'Antico Testamento*, Brescia 1988<sup>2</sup>. Vi corrisponde, tra l'altro, l'espressione agostiniana della *Ecclesia ab Abel*: vedi sopra, 3.1.

<sup>122</sup> Cfr. la terminologia simile in SCHMITZ (1999) 14-17.

tribuisce alla salvezza individuale in quanto favorisce l'adesione a Dio, a Gesù Cristo e alla Chiesa, ma stabilisce un ostacolo in quanto è segnata dalle conseguenze del peccato originale.

Per la discussione sistematica va valorizzato sia l'elemento esclusivo che quello inclusivo della religione cristiana nei confronti delle religioni umane. Senza l'aspetto esclusivo, si arriva al relativismo e "pluralismo", e senza il momento inclusivo, si rischia una visione barthiana che non prende sul serio la ricerca umana di Dio come punto di aggancio per la grazia.

Non possiamo aspettarci dai Padri delle risposte più specifiche su tutte le questioni odierne. Lo vediamo per esempio nel fatto che troviamo solo qualche accenno alle religioni orientali e che l'Islam è considerato solamente alla fine dell'epoca patristica, in seguito alla conquista musulmana. D'altra parte, i presupposti teologici per il giudizio, come la fede nell'unico Dio trinitario, la mediazione unica ed universale di Gesù Cristo, la realtà della creazione e del peccato originale, l'importanza salvifica della Chiesa ecc. rimangono sempre gli stessi. La risposta dei Padri non può essere tralasciata rispetto al nostro tema. Se la Chiesa, durante vari secoli, si esprime di fronte ad un fenomeno paragonabile alla situazione odierna, anche il teologo moderno deve aprire l'orecchio a tale testimonianza dello Spirito che guida la comunità ecclesiale.