

L'apertura della Chiesa alle culture e alle religioni orientali

Carlo Porro

Seminario Teologico di Como (Italia)

Oggi il rapporto tra la fede cristiana e le altre religioni è un problema avvertito non solo dai teologi, ma anche da molti credenti e non credenti informati dai mass-media. La globalizzazione riesce a sollecitare l'attenzione di ampi settori della popolazione mondiale anche su temi così complessi, che quanto meno suscitano curiosità. Particolarmente interessati sono poi numerosi cristiani impegnati nell'attività missionaria che avvertono la necessità di acquisire una conoscenza non superficiale delle altre religioni.

Di qui l'utilità di abbozzare un quadro orientativo che presenti, anzitutto, i punti salienti dell'insegnamento recente della Chiesa sull'inculturazione (1), per introdurre poi qualche accenno sulla riflessione teologica che ne è seguita (2). Di seguito traceremo uno schizzo dell'Induismo e del Confucianesimo che consentirà di accennare alle difficoltà e ai vantaggi di un'apertura del Cristianesimo ad essi (3). Infine richiameremo brevemente alcuni punti fermi della visione cristiana del dialogo interreligioso (4).

1. L'insegnamento dell'enciclica *Fides et ratio*

Il rapporto tra la fede cristiana e le altre religioni è un tema che ha raggiunto uno sviluppo degno di grande attenzione nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (1998)¹. Essa ne tratta riferendosi soprattutto all'importanza del dialogo con l'Induismo, ma intende rivolgere anche un invito ad un approccio con tutte le religioni².

¹ In seguito citata con *FR* e il numero del paragrafo.

² *FR* 72.

Noi vorremmo soffermarci su taluni punti di questo insegnamento, che appaiono particolarmente validi per instaurare un rapporto corretto con altre religioni e con le culture che ad esse sottostanno³.

1.1. Cristianesimo e inculturazione

La storia insegna che, fin dagli inizi, l'evangelizzazione ha spinto il Cristianesimo all'incontro con altre culture e religioni⁴. Dapprima ciò è avvenuto col mondo greco-latino e poi con le popolazioni del Medio Oriente e dell'Europa orientale.

L'impegno missionario ha successivamente aperto nuovi orizzonti soprattutto nell'Estremo Oriente, avviando con culture e religioni antichissime un incontro che, in tempi recenti, è stato riconosciuto dalla Chiesa come un arricchimento reciproco riguardante i costumi, i pensiero e la religiosità⁵.

Non occorre sottolineare che quest'ultimo sviluppo si è realizzato molto lentamente e non senza difficoltà e contrapposizioni. In verità mettere a fuoco questo itinerario di avvicinamento tra culture e religioni diventa però molto complesso quando si cerca di configurarlo con precisione, ciò che non è nelle nostre possibilità. Pertanto ci limiteremo a tracciarne solo uno schizzo, come del resto fa la stessa enciclica.

Per cominciare ricordiamo che questo approccio importa un confronto interreligioso che, dal punto di vista cristiano, è possibile solo alla luce della fede e della ragione legate intimamente tra loro. Ciò significa che questo confronto è praticabile solo alla luce della «fede della Chiesa» – cioè della fede di tutto il popolo di Dio – e alla luce della «retta ragione», vale a dire di «una ragione capace di conoscere la verità»⁶.

Questo secondo asserto significa che la riflessione della ragione deve sfociare in una «filosofia», in un discorso articolato che miri soprattutto a una ricerca approfondita del senso della realtà e della vita umana, mostrando quindi l'apertura dell'uomo al trascendente. I risultati di questa ricerca, possono poi influire positivamente anche sulla riflessione teologica che viene stimolata a esplicitare e ad arricchire le verità che già possiede.

A questo riguardo si impongono però ancora due richiami complementari. Il pri-

³ Di primo acchito questo tema potrebbe sembrare marginale perché se ne tratta brevemente e verso la fine del documento (*FR* 70-72). In realtà però non è così: come vedremo, si tratta di un discorso stimolante e di enorme attualità.

⁴ *FR* 70.

⁵ *FR* 70, *in fine*.

⁶ Cfr. *FR* 4, *in fine*; per una spiegazione filosofica vi veda tutto il n. 4.

mo avverte lo studioso che la validità dell'apporto della filosofia alla teologia soggiace al giudizio della fede. Il secondo stabilisce che alla filosofia non compete invece in nessun modo l'autorità di giudicare i contenuti della fede. A ciò si aggiunge l'importante dichiarazione che «la Chiesa non propone una propria filosofia»⁷. In realtà, nei riguardi della fede, la filosofia riveste un valore strumentale, perché è utilizzabile fintanto il suo contributo si rivela valido per chiarire gli asserti dogmatici e teologici agli uomini di un certo tempo e di una certa cultura. Ma questo rapporto stretto con la teologia non pregiudica l'autonomia della filosofia che ricerca la verità secondo le proprie regole; se ciò non avvenisse, conclude l'enciclica, «non vi sarebbe altrimenti garanzia che essa rimanga orientata verso la verità e ad essa tenda con un processo razionalmente controllabile»⁸.

Di più. Il Cristianesimo è in grado di stabilire rapporti costruttivi anche con quelle culture e religioni che pongono il loro fondamento nelle tradizioni trasmesse dagli antichi, senza tuttavia far appello a una fede in un Essere trascendente o nell'Assoluto. In effetti è la stessa rivelazione che spiega come al cristiano sia possibile avviare un approccio anche con chi fonda la propria religiosità su una simile «credenza»⁹.

Infatti, anche in questo caso-limite, il Cristianesimo è indotto a presumere in simili religioni la presenza di un implicito rimando alla bellezza del creato quale manifestazione di Dio, e quindi a riconoscere in esse una religiosità sincera, benché non riflessa. Anzi, anche in questo tipo di 'incontro' si potrebbe pensare a un arricchimento spirituale per i cristiani stessi, che potrebbero essere sollecitati a prendere più chiara coscienza del valore di questo itinerario che muove dalla contemplazione del creato per indirizzare i propri passi verso Dio o da altre esperienze forti, come quella di chi si dedica solitamente ad aiutare gli altri nel momento del bisogno¹⁰.

In conclusione, l'incontro con le altre culture e religioni per un cristiano è sempre stimolante. Tuttavia, perché ciò avvenga, è necessario che tale incontro sia possibile. Pertanto non basta che il Cristianesimo sia aperto a tutte le religioni, ma occorre che anche le altre religioni siano aperte al Cristianesimo, che i loro membri non si «arrocchino» sulle proprie posizioni senza avvertire la ricchezza che deriva da un incontro reciproco¹¹.

⁷ FR 49.

⁸ *Ivi.*

⁹ 9) FR 70, *in fine*. Su la distinzione teologica tra «fede» e «credenza» si veda la Dichiarazione *Dominus Jesus*, n. 7 (*in fine*).

¹⁰ Cfr., rispettivamente, FR 70, *in fine*; e 32, *in fine*.

¹¹ FR 72, *in fine*.

1.2. L'inculturazione del Cristianesimo ha valore perenne?

Nella *Fides et ratio* viene introdotta un'altra serie di questioni – piuttosto complesse – circa il valore universale e perenne degli apporti che il Cristianesimo ha ricevuti attraverso le numerose inculturazioni dell'annuncio evangelico avvenute lungo i secoli.

Per intendere l'importanza di questo discorso, potrebbe essere utile richiamare brevemente alcuni tipi d'inculturazione del Cristianesimo realizzatisi nel corso della storia. Per esempio, potremmo ricordare i cambiamenti introdotti nella preghiera liturgica, nella configurazione del rito dei sacramenti, come pure i mutamenti di atteggiamento della Chiesa nei confronti degli eretici e dei «lapsi», nei rapporti tra l'autorità ecclesiastica e quella politica, e il conseguente accentramento avviato dalla «riforma gregoriana». Infine potremmo anche riflettere sui numerosi cambiamenti introdotti dal Vaticano II.

A questi mutamenti, che si riferiscono per lo più alla prassi ecclesiale, vanno aggiunti altri riguardanti la dottrina, come diverse formulazioni dei «simboli», lo sviluppo omogeneo dei dogmi, gli approfondimenti teologici dovuti principalmente al confronto con il sapere scientifico e alla globalità dell'attività missionaria.

Da questo schizzo orientativo, s'intende il ruolo dell'inculturazione nella vita della Chiesa. Ma viene anche da chiedersi se i risultati di questi mutamenti abbiano carattere universale e permanente oppure se resti sempre aperta la via ad ulteriori cambiamenti imposti da nuovi orizzonti culturali e religiosi.

A ben vedere, non si può negare che questo sviluppo sia possibile e persino doveroso. In effetti quanto si è verificato nel passato, non è detto che non possa accadere anche nel futuro. Anzi, si deve ritenere che cambiamenti avverranno necessariamente appena si riesca a intravedere nuove situazioni e nuovi problemi che, in un domani non troppo lontano, la Chiesa incontrerà sul cammino dell'evangelizzazione.

Di più. Si può già anche intravedere che questo sarà un compito assai difficile, perché la Chiesa probabilmente si troverà di fronte alla necessità di introdurre cambiamenti a livello della prassi e della teologia, ma sempre mantenendosi fedele alla parola di Dio che è eterna, e all'uomo che si trova a vivere in un mondo in rapidissimo mutamento. Ma su questo cammino così difficile, come non fidare nella presenza dello Spirito santo «che insegnerà ogni cosa»? (Gv 14,26)¹².

¹² Alla necessità di distinguere tra forma e contenuto aveva già fatto riferimento Giovanni XXIII nel Discorso di apertura del Vaticano II; a questa distinzione si rifanno alcune volte anche i testi conciliari, come la *Gaudium et Spes* (n. 62) e l'*Unitatis redintegratio* (nn. 6, 17). Lo stesso richiamo è presente nella Dichiarazione *Mysterium ecclesiae* della Congregazione per la Dottrina della Fede (1973) (EV 4,2578). Si veda anche T. GUARINO, *Fides et ratio: Theology and Contemporary Pluralism*, in ThSt 62 (2001) 691.

Si è accennato a «cambiamenti profondi a livello di teologia», ma l'inculturazione non potrebbe richiedere anche qualche cambiamento nell'interpretazione delle «formulazioni» dogmatiche? Un cauto esame della storia dei dogmi fa pensare che qualche volta ciò già si sia verificato. Anche qui possiamo solo limitarci a richiamare qualche mutamento recente che invita a riflettere. Si pensi all'abolizione delle scomuniche tra le «chiese sorelle» di Roma e Costantinopoli (1965), alla Dichiarazione comune di papa Paolo VI e Shenouda III Patriarca di Alessandria (1972), alla Dichiarazione comune cristologica di papa Giovanni Paolo II e del patriarca assiro Mar Dinkha IV (1994), alla Dichiarazione ufficiale comune della Federazione luterana mondiale e della Chiesa cattolica (1999). Si tratta di documenti di portata «storica» che mostrano come al di là di formulazioni dogmatiche imperfette, possa esserci talora una concordanza sostanziale su verità di fede centrali¹³.

Ora, proprio questo riavvicinamento tra chiese separate lascia intravedere che anche negli incontri con altre religioni è possibile scoprire in esse la presenza di qualche verità capace di offrire una base solida per un dialogo interculturale e interreligioso in vista di una più ampia comprensione reciproca e di uno «scambio» di doni. Ciò che, in fine, entra nei disegni di Dio.

1.3. Il legame tra Cristianesimo e cultura greco-latina

Resta da considerare la questione del rapporto tra il Cristianesimo e la cultura greco-latina. Si tratta di una ricerca impegnativa, perché mira ad appurare l'importanza e le difficoltà dell'inculturazione del vangelo nel mondo greco-latino. Com'è noto, questa prima inculturazione è stata un'intrapresa necessaria che ha avuto una funzione insostituibile nella formulazione della teologia e della dottrina cristiana in Occidente.

In effetti il supporto della filosofia platonica e aristotelica ha consentito alla riflessione teologica e, di conseguenza, alla formulazione dogmatica, di disporre di una strumentazione eccezionale per chiarire, difendere, sistemare e approfondire il messaggio della Chiesa delle origini, dando così vita a una riflessione cristiana solida, sostanzialmente condivisa fino agli inizi del XX secolo.

Tuttavia, negli ultimi tempi, si sono levate diverse voci a sostenere l'insufficienza

¹³ È necessario chiarire che in un'enunciazione dogmatica vanno distinti il contenuto, la formulazione e la sua interpretazione; mentre il contenuto rivelato di un dogma è immutabile, il modo di esprimere può cambiare quando un nuovo contesto teologico o linguistico lo richieda. Inoltre segnaliamo alcuni presupposti che consideriamo utili, e precisamente la distinzione tra il valore degli accordi e delle dichiarazioni dogmatiche; la portata dell'interpretazione critica degli anatemi e delle note teologiche; l'importanza della distinzione tra verità di fede centrali e periferiche.

di questa eredità filosofico-teologica per presentare il messaggio cristiano all'uomo d'oggi. Il cambiamento culturale che ha avuto luogo nel mondo occidentale e la configurazione delle colture dell'Estremo Oriente spingerebbero a rifiutare la strutturazione della teologia classica e a tentare una presentazione del Cristianesimo in sintonia con la sensibilità religiosa del mondo attuale. Insomma si sostiene che oggi il discorso teologico dovrebbe essere più attento ai problemi vitali dei destinatari, più aderente al messaggio evangelico, e capace di avvalersi di un linguaggio meno tecnico e più incisivo.

Se ben vediamo, l'atteggiamento della Chiesa – quale risulta dalla *Fides et ratio* – è quella di mantenere immutato il patrimonio dottrinale del passato e, nel contempo, di aggiornarlo per far fronte ai nuovi problemi. Ne seguirebbe – per esemplificare – che nell'ambito della cultura occidentale sarebbero da incoraggiare il pluralismo teologico, l'aggiornamento delle tematiche teologiche e dell'interpretazione biblica in base ai progressi storici e scientifici consolidati, l'approccio personalistico della rivelazione, dal quale fluisce – fra l'altro – l'argomentazione di Giovanni Paolo II¹⁴. Tutte strade, queste, già correntemente praticate dalla teologia attuale.

In questo processo rinnovatore la questione più complessa è certamente quella del valore fondamentale dell'inculturazione greco-latina del messaggio salvifico, intrapresa dalla Chiesa delle origini. Per un verso, infatti, è innegabile che il risultato di questa «operazione interculturale» è propriamente «rivelazione divina» garantita dalla Chiesa, e quindi inalienabile. Per un altro, a sua volta questa stessa rivelazione va interpretata tenendo conto dell'eredità semitica e dei suoi generi letterari, come pure della novità della trasposizione nel «linguaggio» greco e delle eventuali sfumature filosofiche ad esso sottostanti. È vero che si deve tener ben fermo che il risultato di questa «simbiosi» culturale è «parola di Dio», ma non si può neppure perdere di vista che questa «parola» è espressa nel linguaggio umano allora corrente nella Chiesa delle origini, il quale – com'è ovvio – non è né universale né atemporale.

Inoltre, anche se nell'evo moderno la validità di questa prima inculturazione del Cristianesimo è stata non raramente contestata, la Chiesa l'ha sempre difesa con fermezza, perché ha visto in essa il fondamento dello sviluppo teologico e dogmatico, nonché della stessa civiltà occidentale. Però c'è anche da chiedersi se si possa sostenere la necessità di un'inculturazione del tutto identica anche per l'incontro tra il Cristianesimo e le grandi religioni dell'Estremo Oriente. Non si dovrebbe infatti in-

¹⁴ Cfr. C. TROISFONTAINES, *Foi et Raison. Une vision personneliste de la révélation*, in NRTh 122 (2000) 370-372.

trodurre qualche distinzione fra l'importanza dell'inculturazione greco-latina operata nella prima evangelizzazione e quella realizzatasi successivamente nella teologia occidentale?

La questione si amplia notevolmente se ci si interroga sul modo di concepire *un incontro tra il Cristianesimo e le grandi religioni orientali*. L'enciclica afferma chiaramente che questo approccio è doveroso e che «il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca, non costituisce un'indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci»¹⁵. L'inculturazione è quindi un passaggio obbligato. Come potrebbero queste grandi religioni staccarsi da un penero filosofico molto ricco che hanno alle spalle? E come potrebbero accogliere il messaggio cristiano formulato con categorie a loro del tutto estranee?

Rispondere a simili domande risulta molto difficile perché si rischia di mettere in pericolo il loro patrimonio religioso e culturale millenario che non è necessariamente del tutto falso. Ciò, alla fine, equivarrebbe a tagliare le radici più profonde di queste popolazioni. Ma è difficile anche perché una risposta che non affronti seriamente questi problemi, in seguito potrebbe venir trasferita a cuor leggero anche alla situazione della cultura occidentale moderna.

2. Accenni alla successiva riflessione teologica

Introduciamo ora una breve panoramica delle reazioni che il discorso della *Fides et ratio* riguardo all'inculturazione ha suscitato nell'ambito teologico. A tal fine dapprima considereremo alcuni contributi stimolanti per l'approfondimento di questa tematica e per le critiche ad essa rivolte in vista di un quadro più aderente alle culture e alla religiosità dei popoli dell'Estremo Oriente.

2.1. Risposte della teologia riguardo all'inculturazione

In verità, benché non numerosi, gli interventi dei teologi che si sono occupati delle condizioni per un leale approccio alle culture e alla religiosità dell'Estremo Oriente, sono spesso ricchi di indicazioni e di domande¹⁶.

¹⁵ FR 72.

¹⁶ Bibliografia: D. BRAINE, *Il rapporto tra fede e culture*, in L'Osservatore Romano, 5 dicembre 1998, 78; G. GISPERT-SAUCH, *Stray Reflections on «Faith and Reason»*, in VJTR 63 (1999) 144-151 (spec. 146-148); J. KOZHAMTHADAM, *«Fides et Ratio» and Inculturation*, in VJTR 63 (1999) 854-859 (648-859); G. COLOMBO,

Cominciamo segnalando una richiesta che ritorna non raramente: *l'urgenza di far chiarezza sugli insegnamenti fondamentali di queste religioni*. In effetti ciò è molto importante perché, se intesi in modo inesatto, essi potrebbero introdurre interpretazioni tali da pregiudicare l'esito stesso dell'approccio interreligioso. Fin dall'inizio va però richiamato che questi fraintendimenti non dipendono da malafede, ma dalla complessità del pensiero filosofico sottostante a tali insegnamenti o magari dalla presenza in essi di affermazioni che appaiono contraddittorie o addirittura errate.

Questa esigenza di chiarezza si manifesta specie nell'approccio con l'Induismo, perché esso ha conosciuto uno sviluppo dottrinale bi millenario che comincia dai testi dei *Veda* (1200 a.C.) ed arriva fino agli approfondimenti filosofici di Sankara (788-820 d.C.) e Ramanuja (1050-1137 d.C.). Ma non è meno importante un confronto con il Confucianesimo che pure ha esercitato un influsso soprattutto sulla vita sociale, politica e morale del popolo cinese a partire da Confucio (VI-V secolo a.C.) fino ai giorni nostri.

2.2. Difficoltà e vantaggi reciproci di un'apertura del Cristianesimo all'Induismo e al Confucianesimo

Ciò che presenteremo sarà semplicemente uno schizzo orientativo circa la religiosità induista e quella confuciana¹⁷. Un'esposizione più ampia esula dai limiti che necessariamente dobbiamo imporci. Cominciamo dall'importanza e dalle difficoltà d'interpretazione della filosofia dell'Induismo, e precisamente dalla spiegazione che Sankara (788-820 d.C.) dà della dottrina dell'*a-dvaita*.

2.2.1. Difficoltà e stimoli della dottrina di Sankara

Muoviamo da uno dei maggiori rappresentanti della dottrina induista, che al tempo stesso è un filosofo, un mistico e un caposcuola. A lui spetta di aver approfondito

Dalla «Aeterni Patris» (1879) alla «Fides et ratio» (1998), in Teologia 24 (1999) 251-272 (262-272); K. MÜLLER, *Filosofia e teologia. Annotazioni sull'enciclica 'Fides et ratio'*, in Humanitas 54 (1999) 380-384 (379-388); G. REALE, *Riflessioni epistemologiche sull'enciclica 'Fides et ratio'*. *Lettera enciclica di Giovanni Paolo II*. Testo e commento teologico-pastorale a cura di R. Fisichella, Cinisello Balsamo 1999, 140-141 (129-144); T. GUARINO, *Fides et ratio: Théologie and Contemporary Pluralism*, in ThSt 62 (2001) 675-700; G. I. ONAH, «*Fides et Ratio* in prospettiva missionaria», in Euntes Docete 57 (2004) 147-152; J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Eтика, religione e Stato liberale*, Brescia 2005, 52-58.

¹⁷ Per un quadro orientativo sulle «grandi religioni» rimandiamo a C. PORRO, *Chiesa, mondo e religioni. Prospettive di ecclesiologia*, Leumann-Torino 1995, 111-136.

l'antica dottrina dell'a-dvaita, cioè della «non-dualità», secondo la quale «Dio e il mondo non sono due cose diverse» (*a-dvaita*)¹⁸.

In termini più esplicativi: «Dio non è una cosa sola con il mondo, e Dio è il mondo, non sono due cose diverse», significa che l'Assoluto non può entrare in una serie di realtà ed essere contatto come una di esse. Dio può definirsi quindi solo come *neti neti*, cioè come colui che «non è né così, né così».

Di fronte a Dio si dovrebbe dunque restare in silenzio, perché i concetti umani non hanno nessuna base comune con la Realtà assoluta, che è ineffabile: essa è conoscibile concettualmente solo in modo negativo. Nondimeno Sankara pensa che sia necessario parlare di Dio, e ciò per eliminare, in noi e negli altri, il dubbio che egli non esista. Anzi, ancor più, si deve affermare l'esistenza dell'Assoluto, perché altrimenti la base stessa di ogni nostra conoscenza ed esperienza andrebbe in frantumi.

Infine egli sostiene che di Dio è possibile avere anche una certa conoscenza positiva, ma solo attraverso l'esperienza spirituale. Questa via di accesso al suo mistero consiste in una sorta di «intuizione» religiosa, che affiora improvvisa nel cuore dell'uomo e che si coglie come un dono ineffabile. Tale esperienza interiore consente agli uomini di avvertire la vicinanza di Dio, la sua protezione e, talora, persino la sua presenza dentro di loro, una misteriosa comunione di vita. Come si vede il pensiero di Sankara è aperto al Trascendente e, a nostro avviso, anche al dualismo, ma certo anche non è scevro di difficoltà¹⁹.

2.2.2. Raggiugli circa l'insegnamento di Confucio

La «religiosità» della Cina da oltre due millenni affonda le radici nell'insegnamento di Confucio (551-479 a.C.). Tuttavia egli non fu propriamente il «fondatore» del Confucianesimo. Egli stesso ha affermato più volte che i suoi insegnamenti erano quelli degli antichi circa i principi necessari per garantire una convivenza pacifica. Egli fu quindi un saggio e un maestro, e come tale ebbe un'enorme influenza – presente ancor oggi – anche perché la sua vita era in perfetta consonanza con la sua dottrina.

¹⁸ Già presente nella *Mandukya Upanishad* (700-500 a.C.), questa dottrina è stata magistralmente commentata da Sankara; cfr. M. DHAVAMONY, *Classical Induism*, Roma 1982, 310-315.

¹⁹ Per una spiegazione più ampia di questo rapporto misterioso con Dio ci permettiamo di rinviare a C. PORRO, *Dialogo interreligioso ed esperienza spirituale*, in RivClItal 89 (2008) 351-367, specialmente 354-363. Di passaggio citiamo anche due altri grandi maestri e mistici induisti: Ramanuja (1050-1137) e Madhva (1199-1278), che concepiscono il rapporto tra l'uomo e Dio in chiave chiaramente dualistica. In tempi recenti tuttavia ha conosciuto notevole sviluppo l'interpretazione monistica, che alla fine sostiene un inconcepibile assorbimento dell'uomo in Dio.

I suoi insegnamenti erano principalmente «moralì». Fondati sull'onestà e la giustizia, essi abbracciavano la correttezza politica e il rispetto delle strutture sociali, ma anche i doveri della vita quotidiana, come l'attaccamento alla famiglia e la castità femminile, la solidarietà²⁰. Essi erano rivolti soprattutto alle classi colte, ma anche alle persone comuni capaci di contribuire allo sviluppo sociale. Di conseguenza il confucianesimo non si preoccupa di difendere il diritto alla vita di quanti, per una ragione o per l'altra, non potevano essere utili alla società.

Da ultimo resta da chiarire se la dottrina di Confucio presenta i requisiti per qualificarsi come una «religione». Come si è visto, essa propone molti tratti religiosi validi. In primo luogo solidi principi morali per realizzare una società caratterizzata dalla giustizia e da una pace universale. Inoltre, questa dottrina annuncia la presenza in una Divinità denominata il «Cielo», che regge il cammino dell'uomo e alla quale è dovuto il culto. Infine la pace sociale è colta come il dono del «Cielo» ad un'umanità ubbidiente alle sue disposizioni²¹.

Tuttavia oggi gli studiosi considerano il Confucianesimo una «religione» in senso largo. A sostegno di questa «riserbo» vengono portate ragioni non trascurabili. Anzitutto la constatazione che il rimando al «Cielo» è piuttosto reticente, perché spesso questo termine viene riferito in modo vago solo a dei «principi superiori»; la religiosità, poi, già nell'epoca immediatamente successiva a Confucio, è ridotta a forme ritualistiche esteriori²²; infine, intorno al 1000 d.C., «il concetto di un Dio personale tende a svanire e a confondersi con le forze naturali o con lo spirito razionale insito nell'uomo»²³.

Il Confucianesimo appare dunque una dottrina soprattutto morale che tende a migliorare la vita della comunità umana. Talora esso rimanda però anche a certi «principi superiori» (il Cielo, il *Ti*), garantendo così i valori che reggono la convivenza umana e l'armonia del mondo in cui viviamo²⁴.

Chiudiamo riportando un apprezzamento della «religiosità» cinese che ci trova sostanzialmente consenzienti:

L'«interesse per questo mondo» dei cinesi, l'armonia cinese tra uomo e natura, tra l'uomo e il mondo, la

²⁰ Cfr. J. CHING, *Confucianesimo*, in *Nuovo dizionario delle religioni*, a cura di H. WALDENFELS, Cinisello Balsamo 1993, 149.

²¹ TCHAO YUN-KOEN, *Il Confucianesimo*, Milano 1984, 49.

²² A. M. DI NOLA, *Confucianesimo*, in *Enciclopedia delle religioni*, II, Firenze 1970, 329.

²³ Cfr. TCHAO YUN-KOEN, *Il Confucianesimo*, cit., 4.

²⁴ *Ibid.*, 4.

preferenza cinese per ciò che è umano ed etico, rivelano una specie di ‘divina immanenza’, parlano della presenza dell’assoluto nel relativo, nei rapporti umani, nel regno della natura. Ma il trascendente non è escluso. È anzi messo in evidenza perché dà senso a ciò che è ordinario e naturale, a ciò che è profano e a ciò che è morale. Questo senso religioso proprio dei cinesi tende realmente a stabilire un armonioso equilibrio tra due mondi, il mondo visibile e l’invisibile, il temporale ed il mondo sovratemporale. Ma indirizza l’uomo verso la ricerca della propria salvezza, o addirittura della propria perfezione, nel qui e adesso, particolarmente nella moralità dei rapporti umani²⁵.

2.3. Quali stimoli per il cristiano da questi incontri religiosi?

Come primo approccio potrebbe valere la risposta sintetica di un gruppo di vescovi della Malaysia, Singapore e Brunei, che suggerivano:

Dagli indù, la Chiesa può imparare la meditazione e la contemplazione. Dai buddisti, la Chiesa può imparare il distacco dai beni materiali e il rispetto per la vita. Dal confucianesimo, la Chiesa può imparare la pietà filiale e il rispetto per gli anziani. Dal taoismo, la Chiesa può imparare la semplicità e l’umiltà²⁶.

Tuttavia, da quanto si è visto in precedenza, questa risposta richiede qualche chiarimento. Anzitutto, come s’intravede, ciò che i cristiani possono imparare, non è qualcosa che non sia presente nell’insegnamento di Gesù. Pertanto è un patrimonio che già possediamo, ma che forse abbiamo perso di vista o che merita di essere approfondito proprio alla luce della dottrina delle religioni dell’Estremo Oriente.

Gesù Cristo è mediatore di salvezza per ogni uomo di buona volontà; per questo egli offre a tutti un potente stimolo interiore verso la verità, verso la bontà, la solidarietà, tutti doni che – se accettati – finiscono con improntare i rapporti umani e orientano verso Dio. Questo spiega come gli appartenenti ad altre culture e religioni sono potenzialmente portatori di doni spirituali che possono arricchire, nel modo già accennato, anche i cristiani aperti a un dialogo interreligioso serio e fraterno.

Insomma dall’incontro con il misticismo induista il cristiano potrebbe essere spinto ad accostarsi al Padre – all’*Abbà* – con una confidenza filiale estrema alla maniera di Gesù, a impegnarsi in una meditazione che si apra a un colloquio frequente con Dio, e che approfondisca la coscienza che Dio è sempre presente in lui. Questa esperienza interiore diventa poi la molla che spinge a comunicare questo dono prezioso, così anche gli altri scoprano questo cammino verso Dio e lo percorrano con coraggio²⁷.

Invece, dall’incontro con il Confucianesimo i cristiani possono essere spinti a re-

²⁵ J. CHING, *Il senso religioso cinese*, in Conc 15 (1979) 52-53.

²⁶ Cfr. M. AMALADROSS, *Il volto asiatico di Gesù*, Bologna 2007, 190.

²⁷ Al riguardo segnaliamo C. PORRO, *Dialogo religioso ed esperienza spirituale*, in RivClt 89 (2008) 351-367.

alizzare con maggior decisione nel mondo una società in cui regna l'altruismo, la solidarietà, il rispetto, la pietà filiale, l'ordine e la pace. Il messaggio morale che viene proposto in un modo molto concreto, è quello di un'armonia tra gli uomini che risponde ai precetti del «Cielo», cioè che si fonda su una Realtà superiore impersonale, cui però viene rivolto il culto.

Ma tutto ciò non costituisce l'ideale di vita anche del cristianesimo? Certamente il messaggio del Vangelo mira a un'ideale sociale analogo a quello della «religiosità» confuciana, offrendo fondamenta indubbiamente più solide. I precetti sono quelli di un Dio trinitario, e indica la strada per realizzare tra tutti gli uomini un'armonia modellata sulla comunione della vita trinitaria.

Tuttavia la vita sociale dei cristiani può trarre uno stimolo dal confronto con lo stile di vita insegnato dal confucianesimo originario e dalle tradizioni che l'hanno esPLICITATO. In che modo ciò potrebbe avvenire? Non è difficile cogliere che la cultura occidentale odierna è caratterizzata da un individualismo esasperato, che non è certo ispirato dal cristianesimo che muove in opposta direzione. Ora non si può non tener conto molti cristiani sono a tal punto immersi in questa cultura da perdere di vista l'ideale evangelico di una vita comunitaria che importa di «amare gli altri come se stessi» (Mt 22,39 e par.).

Ora pensiamo che il confronto con il mondo cinese – ispirato com'è al confucianesimo – possa offrire al mondo occidentale uno stimolante modello «concreto» di vita. Con ciò non perdiamo di vista che questo insegnamento è proposto in modo eminentemente nel cristianesimo dall'esempio di Gesù, dei «santi della carità», di moltissima gente umile che si spende per gli altri. Tuttavia moltissimi cristiani sono tanto sordi a questi forti richiami, sono talmente indifferenti a quanto appare loro come un *déjà vu*, che un confronto con lo stile di vita ispirato al confucianesimo potrebbe essere un salutare scossone che porta ad intendere l'immenso valore del messaggio cristiano dell'amore per il prossimo.

2.4. Quali regole per l'interculturazione?

Occorre anche segnalare un'altra pista di ricerca. Diversi teologi, infatti, alla luce della *Fides et Ratio* e della loro esperienza, si soffermano sui criteri che devono presiedere all'inculturazione oggi. Prima di ogni altro, richiamano che essa deve compiersi in conformità alle verità centrali della fede cristiana, soprattutto a quelle riguardanti l'identità umano-divina di Gesù di Nazareth.

A questo si aggiungono altri due criteri indispensabili, che appena accenniamo.

Il primo è la conoscenza delle filosofie e delle culture dei popoli con cui si intende entrare in dialogo; il secondo è invece la fedeltà ai «principi primi», che aprono la via alla verità «vera» o, in altri termini, che guidano nella ricerca del significato della vita umana, il che sta alla base di tutte le culture²⁸.

Successivamente, ciò che attualmente viene molto rimarcato è la disattenzione verso l'importanza dell'«approccio» alla filosofia e alle forme di religiosità dei popoli dell'Estremo Oriente. In esse si cela infatti un grande patrimonio spirituale, dal cui confronto l'Occidente può trarre ricchi ammaestramenti.

Qualche volta si sente anche dire che il problema più urgente ai nostri giorni è la salvaguardia del patrimonio culturale e religioso dell'Occidente, e ciò anche in considerazione della sua influenza sul progresso del mondo intero. Tuttavia comincia pure a farsi strada l'idea che *nel mondo attuale la questione prioritaria sia l'approccio con le culture dell'Estremo Oriente*. Ciò perché si riconosce di fatto che queste culture possiedono già un enorme potenziale di valori umani e religiosi, coi quali oggi non si può far a meno d'incontrarsi e confrontarsi per realizzare il progresso dell'intera umanità ed una pace duratura. Evidentemente, ciò con l'aiuto di Dio, dell'Assoluto, dell'Eterno, «nel quale viviamo, ci muoviamo, esistiamo» (At 17, 28) e che alla fine sarà «tutto in tutti» (1 Cor 15,28).

Anzi l'urgenza di avviare un incontro culturale e religioso con le popolazioni dell'Estremo Oriente è *un punto fermo introdotto personalmente da Giovanni Paolo II*. Ciò risulta chiaramente dall'*iter* della stesura dell'enciclica, che fu rivista da lui ben due volte. Infatti, «la prima bozza – già esaminata dalla plenaria della Congregazione [della dottrina della fede] – venne consegnata al Papa nel giugno 1996. Giovanni Paolo II la studiò durante il soggiorno in Val d'Aosta: il risultato furono 80 pagine di osservazioni. E il Papa intervenne anche sul testo successivo: al paragrafo 72, nel contesto del dialogo con altre culture) volle che si citasse espressamente la tradizione filosofica orientale e, in particolare, quella indiana»²⁹.

Del resto, già dalla metà del secolo scorso era stato intrapreso un franco dialogo tra cristiani e rappresentanti delle maggiori religioni asiatiche, dialogo che fu di grande aiuto per un'azione missionaria più aperta alle diverse culture e quindi ai va-

²⁸ J. KOZHAMTH, «*Fides et Ratio*» and Inculturation, in VJTR 63 (1999) 855-857.

²⁹ Si veda G. BERNARDELLI, *Alla Statale di Milano un dibattito tra teologi e filosofi sull'ultima enciclica di Giovanni Paolo II. Fede e ragione messe alla prova*, in Avvenire, 10 marzo 1999, 22 (L'intervento è di mons. Tarcisio Bertone); cfr. anche K. MÜLLER, *Filosofia e teologia*, cit., 384. Ciò comunque non deve far pensare non avvertisse le difficoltà dell'incontro con l'Induismo, come appare anche dall'enciclica (cfr. G. COLOMBO, *Dalla «Aeterni Patris» [1879] alla «Fides et ratio» [1998]*, in Teologia 24 (1999) 263; 266).

lori spirituali di cui erano dotate. Anzi oggi si riconosce che in realtà questo incontro fu «un mutuo arricchimento di esperienza»³⁰.

Certo in questo cammino di avvicinamento è necessaria una grande capacità di discernimento perché non tutto il patrimonio spirituale delle altre culture è in consonanza con il Cristianesimo. Come avverte D. Braine, taluni aspetti di queste culture, quali la negazione della libertà dell'uomo, la reincarnazione, una concezione non lineare della storia – che non ammette un inizio del mondo né l'escatologia – sono incompatibili con la fede cristiana³¹.

Per concludere, ricordiamo che veramente la *Fides et Ratio* tratta soprattutto dell'incontro con la cultura e la religiosità dell'Induismo. Precisamente Giovanni Paolo II così si esprime:

Il mio pensiero va spontaneamente alle terre d'Oriente, così ricche di tradizioni religiose e filosofiche molto antiche. Tra esse, l'India occupa un posto particolare. Un grande slancio spirituale porta il pensiero indiano alla ricerca di un'esperienza che liberando lo spirito dai condizionamenti del tempo e dello spazio, abbia valore di assoluto. Nel dinamismo di questa ricerca di liberazione si situano grandi sistemi metafisici³².

Ma l'orizzonte che il Papa ha sottocchio è molto più ampio. Difatti subito egli aggiunge che «quanto qui è detto per l'India vale anche per l'eredità delle grandi culture della Cina, del Giappone e degli altri Paesi dell'Asia»³³. In verità anche con queste culture, specie con quella cinese, l'approccio del Cristianesimo è in atto da secoli e i rapporti furono per lo più schietti e costruttivi da ambedue le parti.

Una vivace ripresa di questi rapporti oggi appare però particolarmente urgente, perché se le difficoltà dell'inculturazione sono analoghe per tutti i paesi dell'Estremo Oriente, forse nei paesi ora richiamati sono maggiori di quelle che si incontrano in India³⁴.

³⁰ J. KOZHAMTH, «*Fides et Ratio* and Inculturation», in VJTR 63 (1999) 854.

³¹ D. BRAINE, *Rapporto tra fede e ragione*, cit., 8, 1 s.

³² FR 72,1.

³³ FR 72, in fine.

³⁴ Per un quadro informativo della situazione recente dell'inculturazione in India si vedano M. AMALADoss, *Swami Abhishiktananda's Indian Theology Challenges*, in VJTR 74 (2010) 338-349; S. JOSEPH, *Indian Christian Theology: Precursor to Contextual Theology?*, in VJTR 74 (2010) I. 506-527; II. 570-587.

3. Vie nuove per un approccio al cristianesimo?

La tematica che ora affrontiamo appare particolarmente impegnativa. Com'è noto, le difficoltà più serie che i popoli asiatici incontrano di fronte all'annuncio della fede cristiana derivano soprattutto dal «linguaggio» con cui viene proposto. Questo infatti è legato a doppio filo alla cultura greco-latina, che è loro del tutto estranea. Di qui il problema: *quali itinerari alternativi intraprendere* per facilitare l'approccio al messaggio cristiano?

Fra l'altro, se vediamo bene, il problema si complica perché i destinatari dell'evangelizzazione non hanno un'unica cultura e, men che meno, forme di religiosità omogenee o in qualche modo analoghe. Probabilmente di comune hanno solo una grande sensibilità al fascino della natura, un senso vivissimo della presenza dell'Assoluto nella loro vita e nel loro intimo una disposizione naturale al silenzio e alla preghiera.

Per non dire che alcune di queste popolazioni hanno una sviluppata capacità di riflessione su questi valori fondamentali e mirano decisamente a uno stile di vita che favorisca al massimo l'incontro personale con l'Assoluto ed una certa «assimilazione» a lui.

Non nascondiamo che dare una risposta calibrata alle questioni che abbiamo richiamate è estremamente difficile. Proporre delle vie che possano favorire l'approccio del Cristianesimo a popolazioni che hanno culture e religiosità così lontane dalla nostra, richiede una ricerca che non è nelle nostre possibilità.

Ciò che possiamo fare è presentare sinteticamente tre tentativi degni di attenzione, che offrono indicazioni assai interessanti. Esse inducono a riflettere, rispettivamente, sul modo di presentare il Cristianesimo alla gente «sub-acculturata» dell'India (**a**), sulla necessità dell'interculturazione (**b**) e sull'importanza dei «primi principi» per fondare su solide basi critiche il dialogo religioso con popolazioni non portate alla riflessione filosofica (**c**).

3.1. Come annunciare il vangelo a gente sub-acculturata?

In termini più semplici la domanda suona così: com'è possibile in Asia avviare un dialogo con gente semplice che non è cristiana? Come annunciare ad essa il Vangelo? Più in profondità, potremmo anche chiederci: chi annuncia il Vangelo come può calarsi dentro la mentalità e l'esperienza di vita dei suoi ascoltatori così che essi colgano il «messaggio» come qualcosa che li tocca intimamente? Ora, dare una risposta

valida è fondamentale, perché si tratta del primo passo per indirizzare la gente a conoscere, con l'aiuto dello Spirito, il Dio di Gesù Cristo.

Per sviluppare questa tematica appare necessaria la competenza di chi già è immerso in questa attività evangelizzatrice. E, probabilmente, anche questo tirocinio è sufficiente solamente per realizzare un approccio missionario circoscritto a gente di una determinata regione. Per questi motivi suscita grande interesse cogliere qualche tratto dell'esperienza missionaria di un vescovo indiano che ne parla riportando diversi esempi tratti dal proprio ministero³⁵.

Del suo discorso ciò che colpisce subito è che egli considera suo compito principale *annunciare Gesù Cristo alla «gente semplice», «sub-acculturata»*. Per raggiungere questo obiettivo il punto di partenza è far leva – come avviene nell'Induismo – sull'attrazione atavica della sua gente per i racconti. A questo riguardo, egli segnala, l'»evangelizzatore» dispone di un ricchissimo materiale, tratto dai racconti dei vangeli e dalla vita dei santi, nonché da episodi della vita quotidiana che mostrano esempi eccellenti di amore per gli altri, che si esprime nella solidarietà, nell'aiuto morale e materiale, nella disponibilità al servizio dei più poveri.

Certo, secondo l'Autore, la scelta degli esempi deve rispondere alle esigenze spirituali degli ascoltatori, evitando ciò che può disturbare la loro sensibilità. Pertanto una meditazione profonda sui testi biblici, che a dei monaci è accessibile anche attraverso la salmodia, non è proponibile alla gente semplice. Per essa l'incontro con il Vangelo – che è fondamentale per la vita cristiana – non può avvenire percorrendo sentieri impervi, ma attraverso parole semplici, capaci di toccare il cuore.

Il discorso si chiude con una testimonianza, che non vale solo per l'Asia:

L'esperienza personale e lo studio mi hanno insegnato che c'è una specie di abisso tra l'accettazione del Vangelo da parte dei fedeli e le loro culture particolari. Questo abisso deve essere superato. Attualmente si stanno facendo sforzi consapevoli in varie direzioni per inculturare il Vangelo nelle culture particolari. Per mezzo di scelte concrete, specialmente con l'amore e la solidarietà, questi sforzi possono rivelarsi veramente efficaci³⁶.

3.2. Necessità dell'interculturazione

Il termine «interculturazione» già invita a riflettere su un dato di fatto che la situazione mondiale oggi impone all'attenzione di tutti. Se si vuol realizzare un mondo in cui regnano la giustizia e la pace, bisogna risolvere questioni di fondo che riguar-

³⁵ T. DABRE, *Announcing the Gospel in Subaltern Culture. The way to be intellegible and effective in the Church's mission*, in VJTR 74 (2010) 662-674.

³⁶ *Ibid.*, 674.

dano di rettamente l'esistenza stessa dell'uomo. E ciò deve farsi non soltanto in una prospettiva cristiana o secondo il modo di pensare occidentale, ma deve coinvolgere anche coloro che appartengono ad altre religioni e ad altre culture, e seguono modi di pensare propri non necessariamente fondati sulla ragione, ma spesso solo sulle loro tradizioni avite³⁷.

Come si vede, occorre realizzare un enorme movimento di convergenza delle culture l'una verso l'altra. che comporta da parte di ciascuna una presa di coscienza delle proprie diversità. Un simile processo avverrà necessariamente sui tempi lunghi e richiederà costanza, lungimiranza, comprensione reciproca, consapevolezza dei propri limiti e della necessità di aprirsi al confronto con gli altri, con le altre culture e con le altre religioni.

Intravedere le difficoltà di questo cammino è quasi impossibile. Come valutare le tensioni inevitabili e la fatica di andar oltre alle proprie convinzioni, di accettare che altri abbiano modi di pensare e di comportarsi diversi dai nostri?

Un'immagine potrebbe aiutare ad intendere l'entità delle difficoltà di questo movimento interculturale. Lo spostamento dei ghiacciai, nelle età antiche, da vette inaccessibili fino al fondovalle. Un roccione trascinato dal ghiacciaio durante un numero di secoli incalcolabile è frantumato in macigni che alla fine si trasformano in pietre levigate e talora persino sferiche.

Davanti a questo quadro nasce una spontanea una domanda. Sarà così anche per il processo di «purificazione» che le culture dovrebbero affrontare per incontrarsi tra loro? Come rispondere? Si può pensare che moltissimi non avrebbero il coraggio di farlo. Ma i credenti, alla fine, si affideranno a Dio, sperando di essere guidati su percorsi meno tormentosi. Alla maniera di Abramo, che ubbidì e «credette, saldo nella speranza contro ogni speranza» (Rm 4,18) .

3.3. Quale fondamento filosofico per l'annuncio ai «semplici»?

Il tema che presentiamo per ultimo risponde alla domanda di come si possa giustificare la «ragionevolezza» dell'evangelizzazione a quei popoli che fondano la propria religiosità e i propri costumi semplicemente sulla loro origine tradizionale. In altri termini, se la loro vita è regolata solo dalle consuetudini trasmesse da tempi immemorabili dai loro antenati, com'è possibile che colgano la bellezza dei valori cristiani?

³⁷ Così J. RATZINGER imposta il discorso che ci interessa e che esponiamo a grandi linee. Cfr. *Ciò che tiene unito il mondo*, cit., 52-54.

In verità una simile spiegazione del loro stile di vita sembra costituire per questi popoli una chiusura ad ogni dialogo con le altre culture e in particolare un ostacolo all'annuncio cristiano. Eppure la *Fides et ratio* avverte che anche queste tradizioni ancestrali sono importanti e vanno studiate perché possono contenere grandi ricchezze³⁸.

E quale potrebbe essere allora il fondamento razionale che permette l'incontro con questi popoli ignari dei «principi primi» che stanno alla base di ogni dialogo verace tra culture e tradizioni religiose? Non è proprio a questi principi primi a cui fa appello la *Fides et ratio* perché l'uomo possa giungere ad una «verità ultima» e universale³⁹?

Queste domande mettono in evidenza uno stallo proprio nella ricerca di questa *recta ratio*, cioè di una verità razionale universalmente accettata, che per il Cristianesimo è il punto di avvio indispensabile per un incontro interreligioso fecondo. Ma non è possibile trovare una via d'uscita?

Da parte nostra riteniamo che per giungere a una risposta positiva sia utile prendere in considerazione l'itinerario proposto in uno studio affidabile pubblicato di recente⁴⁰. In breve ne richiamiamo i passaggi salienti.

Il discorso incomincia con l'introdurre una distinzione tra i diversi «primi principi», che pone al primo posto il «principio di non contraddizione». Esso viene infatti presentato come basilare e «minimale» al tempo stesso, perché è utilizzato in modo irriflesso da ogni uomo che si ponga in rapporto con altri.

In realtà il fatto che un uomo si metta in relazione con un altro e gli comunichi il proprio punto di vista, sottintende la convinzione che quanto sta comunicando possa essere condiviso perché agli altri appare accettabile, perché – in ultima analisi – appare vero, non contraddittorio. Ora questo atteggiamento di «reciproca fiducia» è il fondamento – «non riflesso» – su cui poggia la «verità» di ogni rapporto.

Di qui la conclusione: il «principio di non contraddizione» anche nella sua forma «fiduciale e minimale» è il presupposto necessario e sufficiente per realizzare un incontro interculturale e interreligioso. Ed esso basta anche per una cultura che non abbia alle spalle una filosofia ben elaborata, quale la mentalità occidentale richiederebbe.

³⁸ Cfr. *FR* 72, *in fine*.

³⁹ *FR* 4; 36.

⁴⁰ S. BONGIOVANNI, *Umanizzare la ragione. Il particolare e l'universale in una razionalità condivisa*, in RdT 51 (2010) 379-404; al riguardo si veda anche il suo volume: *Lasciar-essere: riconoscere Dio nel pensare*, Trapani 2007.

Di seguito vengono introdotte ulteriori spiegazioni che convalidano la solidità filosofica dell'»ipotesi» che abbiamo abbozzato. Si tratta di riflessioni degne di attenta considerazione, che però allargherebbero oltremodo la nostra ricerca. Preferiamo quindi concludere riportando queste poche righe dell'Autore stesso, che chiudono la prima tappa della sua riflessione.

Prima di procedere, riassumiamo quanto detto fin qui. Non è la logica a determinare e stabilire l'umanità dell'uomo, ma essa offre indicazioni necessarie per procedere in modo corretto e non arbitrario nella condivisione e nella comunicazione umana. In questo senso, il «principio sommo» [di non contraddizione] consente di concretizzare quel «consenso minimo» che nel linguaggio è necessario ammettere nel confronto tra persone o tradizioni diverse»⁴¹.

Conclusioni

Dalla ricerca intrapresa emerge un disegno che mette in primo piano la continuità e la novità dell'insegnamento missionario più recente.

Senz'altro la soluzione dei problemi riguardanti la salvezza di tutti gli uomini di buona volontà è quella insegnata dal Vaticano II e dalla *Redemptoris missio*; questi insegnamenti trovano però uno sviluppo «profetico» nella *Fides et ratio*, che insiste sul valore del dialogo con le religioni non cristiane e sulle ricchezze spirituali di cui sono portatrici⁴².

Il centro del piano salvifico universale è il Dio unitirino e Gesù Cristo, il Figlio incarnato. Portarlo a termine è compito della Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo. A partire da questo centro si sviluppa la missionarietà della Chiesa, la sua apertura al dialogo con le altre culture e religioni e, inoltre, la sua certezza che Dio vuole salvi tutti gli uomini, ai quali, «attraverso vie solo a lui note», dona la sua grazia che li porta a credere e ad operare il bene. Unico ostacolo su questo cammino è il rifiuto dell'uomo.

Da queste affermazioni fondamentali derivano alcune conseguenze irrefutabili, che chiedono qualche ulteriore precisazione. Abbiamo segnalato che Dio dona la grazia a tutti gli uomini di buona volontà. Occorre però subito richiamare che questo dono divino è offerto per mezzo di Gesù Cristo, il Verbo incarnato, morto e risorto per salvarci.

⁴¹ *Ibid.*, 391.

⁴² Si veda anche l'*Esortazione apostolica post-sinodale «Verbum Domini»* di BENEDETTO XVI (Città del Vaticano 2010, nn. 117-120).

Abbiamo ripetutamente affermato che le altre religioni sono portatrici di grandi ricchezze spirituali, di verità che sostengono l'uomo nel suo cammino. Anche qui va precisato che questi doni – in un modo che ci sfugge – sono mediati da Gesù Cristo; di più, che queste ricchezze possono essere preziose anche per un cristiano, in quanto lo aiutano a scrutare in profondità il Vangelo per scoprire in esso ciò che magari gli era sfuggito o aveva dimenticato. Per intendere come ciò sia possibile, basti ricordare le parole rivolte da Gesù – che è la Verità! – ai suoi discepoli: «Lo Spirito Santo (...) vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14,26).

Infine, queste recenti aperture della teologia nei confronti delle altre religioni non dovrebbero sorprendere più di tanto. Di fatti l'enorme numero delle nuove scoperte circa l'antichità dell'origine dell'uomo, la sua evoluzione e la comparsa dell'*Homo religiosus*, ma anche semplicemente l'ampliamento di orizzonti introdotto dalla globalizzazione, rendono ragione di questo fenomeno.

Ovviamente questi dati – qui appena accennati – sono più che altro un invito a riflettere sulla nuova mentalità che sta creandosi e che apre a nuovi problemi, anche religiosi. Soprattutto appare urgentissimo rendersi conto dei gravissimi pericoli di una globalizzazione incontrollata che sta distruggendo i valori fondamentali che reggono la vita umana, la famiglia, la solidarietà, la libertà, la pace. Il che in questi ultimi tempi sembra soprattutto avvertito nei paesi emergenti dell'Estremo Oriente⁴³.

⁴³ 43) Per quest'ultima sottolineatura rimandiamo a T. MENAMPARAMPIL, *Values that will Save the Human Race*, in VJTR 74 (2010) 727-743; 830-845.