

## Il dialogo interreligioso in una società pluralista

Il pluralismo religioso non è una cosa nuova. Il cristianesimo nascente ha dovuto, fin dall'età apostolica, collocare il suo messaggio, prima in relazione al giudaismo da cui era uscito, poi in relazione alle altre religioni che incontrò sulla sua strada. Ciò che, invece, è nuovo è la consapevolezza acuta che il nostro mondo ha raggiunto del pluralismo delle culture e delle tradizioni religiose, come pure del diritto alla differenza che a ciascuna di esse appartiene. Non è necessario sviluppare qui le molte ragioni di tale presa di coscienza. Sono ben note e appartengono all'ordine politico ed economico, come pure al dominio umano, culturale e religioso.

Ciò che a noi interessa consiste nel chiederci cosa abbia da dirci tale nuova consapevolezza dell'ambientale pluralismo religioso, riguardo alla prassi cristiana. Quale atteggiamento nei riguardi degli «altri», qualunque siano, musulmani, buddhisti, indù o altri, richiede da noi la fede cristiana vissuta in tale ambiente? Appare chiaro che un atteggiamento nuovo da parte della chiesa nei riguardi delle religioni sia legato al riconoscimento da parte sua dei valori positivi in esse rinvenibili. Non c'è dunque da meravigliarsi se il discorso odierno sul dialogo interreligioso ha un aspetto di novità. Non se ne parlò prima del concilio Vaticano II. Si sa, d'altra parte che l'enciclica *Ecclesiam Suam* di Paolo VI, pubblicata precisamente durante il concilio (1964), gli servì da stimolo potente. Il papa descriveva la chiesa come destinata a prolungare il dialogo di salvezza che Dio ha intrattenuto con l'umanità attraverso i secoli. Egli tracciava quattro cerchi concentrici di tale dialogo da parte della chiesa: dialogo con tutto il mondo; dialogo con i membri delle altre religioni; dialogo con gli altri cristiani; e, infine, dialogo all'interno della stessa chiesa. Questi quattro cerchi concentrici sono stati ripresi - nel senso opposto - dalla conclusione della costituzione *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano (n.92).

Notiamo, però, che pur raccomandando il dialogo interreligioso, Paolo VI non si pronunciava sul posto esatto che tale dialogo potesse occupare nella missione della chiesa. La ragione è che la diagnosi fatta dal papa riguardo al valore di queste religioni rimaneva notevolmente negativa. Infatti nella più recente esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975) Paolo VI riteneva ancora una valutazione negativa delle altre tradizioni religiose (n.53): rappresentavano la religiosità «naturale» dell'uomo, mentre il cristianesimo era l'unica religione «soprannaturale». Di conseguenza, gli «altri» erano visti soltanto come «beneficiari» della missione evangelizzatrice della chiesa, concepita ancora precipuamente nei termini dell'«annuncio» del vangelo e delle attività della chiesa ad esso connesse. Paolo VI, che era divenuto con la *Ecclesiam Suam* il papa del dialogo, non ne parlava affatto nel documento più recente.

Non si pronunciò nemmeno il concilio sull'appartenenza del dialogo alla missione della chiesa. Dappertutto nei documenti conciliari, la missione evangelizzatrice rimane strettamente identificata con l'annuncio o la proclamazione di Gesù Cristo ai «non cristiani», al fine di invitarli alla «conversione» verso il cristianesimo. Il concilio raccomanda positivamente il dialogo interreligioso (cf. *Nosra Aetate* 2; *Gaudium et Spes* 92); ma importante per quanto possa sembrare il dialogo, non viene mai detto tuttavia che appartenga alla missione della chiesa come tale. Per quanto significativo e meritevole nei termini della sua relazione all'evangelizzazione, il dialogo non rappresenta che un primo approccio agli «altri», al quale si potrebbe continuare ad applicare il termine teologico preconciliare di «pre-evangelizzazione».

Ciò sta a dimostrare che il fatto di vedere il dialogo come elemento integrante dell'«evangelizzazione» segna un significativo mutamento qualitativo nella teologia postconciliare della missione. Ciò fa parte dell'elaborazione, negli anni successivi al Vaticano II, di una nozione ampia e comprensiva di «evangelizzazione», della quale il dialogo rappresenta - assieme ad altri elementi - una dimensione costitutiva. Il passo in avanti decisivo nei testi ufficiali si ebbe con alcuni documenti degli anni '80 e '90.

Prima di procedere oltre, è tuttavia il caso di provvedere ad alcune chiarificazioni di carattere terminologico. Le definizioni qui proposte sono in gran parte mutuate dal documento «Dialogo e annuncio» (1991). Il termine «evangelizzazione» o «missione evangelizzatrice» della chiesa «si riferisce alla missione della chiesa nel suo insieme (n.8),

nei vari elementi da cui è composta. Il «dialogo», parte integrante di tale missione, indica «l'insieme dei rapporti interreligiosi, positivi e costruttivi, con persone e comunità di altre fedi per una mutua conoscenza e un reciproco arricchimento», nell'obbedienza alla verità e nel rispetto della libertà» (n.9). L'«annuncio» o «proclamazione» è, d'altra parte, «la comunicazione del messaggio evangelico, il mistero di salvezza realizzato da Dio per tutti in Gesù Cristo, con la potenza dello Spirito. E' ... un invito a entrare mediante il battesimo nella comunità dei credenti che è la chiesa» (n. 10). Stante a queste definizioni, diventa chiaro che non si deve opporre come se fossero opposti vicendevolmente, e nemmeno adeguatamente distinti fra di loro, «dialogo» e «missione», essendo il dialogo un elemento integrante della stessa missione evangelizzatrice a cui appartiene l'annuncio. Allo stesso tempo, mentre il dialogo è già di per sé evangelizzazione, non può l'evangelizzazione essere ridotta al dialogo - come si vedrà più avanti contro alcune tendenze teologiche odierne. Lo scopo di ambedue gli elementi è diverso: in quanto elemento specifico dell'evangelizzazione, il dialogo non mira alla «conversione» degli altri al cristianesimo, ma alla convergenza di tutti e due i *partner* del dialogo ad una comune conversione più profonda verso Dio e verso gli altri; l'annuncio invece invita gli altri a diventare discepoli di Gesù nella comunità cristiana.

I documenti magisteriali postconciliari in cui viene sviluppato chiaramente un concetto ampio della missione evangelizzatrice della chiesa fino ad includere in essa, come elementi costitutivi e integranti, da una parte, la promozione e la liberazione umana integrale e, dall'altra, il dialogo interreligioso, sono il documento «Dialogo e missione» (1984), l'enciclica *Redemptoris Missio* (1990) e il documento «Dialogo e annuncio» (1991). Nel documento del Segretariato per i non cristiani del 1984, la missione evangelizzatrice della chiesa viene presentata come una «realtà unitaria, ma complessa e articolata» (n.13), di cui vengono enumerati «gli elementi principali». Sono i seguenti: 1) la testimonianza; 2) «l'impegno concreto per il servizio agli uomini e tutta l'attività di promozione sociale e di lotta contro la povertà e le strutture che la provocano»; 3) la vita liturgica, la preghiera e la contemplazione; 4) «il dialogo nel quale i cristiani incontrano i seguaci di altre tradizioni religiose per camminare insieme verso la verità e collaborare in opere di interesse comune»; 5) infine, l'annuncio {il *kerygma*} e la catechesi {*didachè*}. «Tutto questo comprende l'arco della missione» (n.13). La portata di questo testo è considerevole: il dialogo interreli-

gioso è già, da parte della chiesa, evangelizzazione; i cristiani e gli altri sono insieme in via verso la verità. Il render conto di tali affermazioni appartiene all'impegno di una teologia delle religioni.

Il documento «Dialogo e missione» spiega inoltre che il dialogo interreligioso come compito specifico dell'evangelizzazione - che «si inserisce ... nel grande dinamismo della missione ecclesiale» (n.30) - può assumere esso stesso varie forme. Vi è il dialogo della vita, aperto ed accessibile a tutti (nn.29-30). Vi è il dialogo di un comune impegno nelle opere della giustizia e della liberazione umana (nn.3 1-32). Vi è il dialogo intellettuale nel quale gli studiosi intraprendono uno scambio a livello delle rispettive eredità religiose, con lo scopo di promuovere la comunione e la fratellanza (33-34). Vi è infine, a livello più profondo, la condivisione dell'esperienza religiosa di preghiera e di contemplazione, in una comune ricerca dell'Assoluto (n.53)<sup>1</sup>. Tutte queste forme di dialogo sono, per l'interlocutore cristiano, altrettanti modi di lavorare alla «trasformazione evangelica delle culture» (n.34), altrettante occasioni di condividere con gli altri i valori del vangelo in una maniera esistenziale (n. 35).

Da parte sua, l'enciclica *Redemptoris Missio* afferma, riguardo al rapporto fra dialogo e annuncio:

«Occorre ... che questi due elementi mantengano il loro legame intimo e, al tempo stesso, la loro distinzione, per cui non vanno né confusi, né strumentalizzati (*nec immodeice instrumentorum instar adhibenda*), né giudicati equivalenti come se fossero intercambiabili» (n.55).

Che il dialogo non debba essere «strumentalizzato» vuol dire, in maniera enfatica, che non deve essere ridotto ad uno *strumento* dell'annuncio; ha valore di per se come una espressione autentica dell'evangelizzazione. Nel dialogo interreligioso la chiesa cerca di scoprire i «germi del Verbo», un «raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini», che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità (n.56). Essa è stimolata «sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza di Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione di cui è depositaria per il bene di tutti» (*ibid.*).

Il documento «Dialogo e annuncio»<sup>2</sup> fa eco all'enciclica, affermando:

<sup>1</sup>SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, «Dialogo e missione», *Bulletin*, n.56; 19 (1984/2), 166-180.

<sup>2</sup>PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES, «Dialogo e annuncio», *Bulletin* n.77,26(1991/2) 159-200.

«Il dialogo e l'annuncio, sebbene non allo stesso livello, sono entrambi elementi autentici della missione evangelizzatrice della chiesa. Sono ambedue legittimi e necessari. Sono intimamente legati ma non intercambiabili ... Le due attività rimangono distinte, ma...la medesima chiesa locale e la medesima persona possono essere impegnate in entrambe» (n.77)

Ma il documento fa anche notare che il dialogo, pur rappresentando una espressione autentica dell'evangelizzazione, non la esaurisce ma rimane orientata verso l'annuncio. Lo scopo delle due attività è diverso. Quello del dialogo interreligioso è «una conversione più profonda di tutti verso Dio»; in quanto tale, esso possiede «il suo proprio valore» (n.41). L'annuncio, d'altra parte, «tende a condurre le persone verso una conoscenza esplicita di ciò che Dio ha fatto per tutti, uomini e donne, in Gesù Cristo e a invitarli a essere discepoli di Gesù, col divenire membri della chiesa» (n.81). Afferma il documento:

«... il dialogo non costituisce l'intera missione della chiesa, ... non può semplicemente sostituire l'annuncio, ma resta *orientato* verso l'annuncio in quanto in esso il processo dinamico della missione evangelizzatrice della chiesa raggiunge il suo culmine e la sua pienezza» (n.82).

Tutti e due gli elementi vengono così concepiti in un rapporto dialettico al di dentro della stessa missione evangelizzatrice, la quale rappresenta un processo dinamico: l'annuncio e la sua sacramentalizzazione nella vita della chiesa rappresentano il culmine della missione evangelizzatrice. L'*«orientamento»* del dialogo verso l'annuncio corrisponde, infatti, all'*«orientamento»* (*ordinantur*) dei membri delle altre tradizioni religiose verso la chiesa, di cui parla la *Lumen Gentium* 16. Essi le sono *«ordinati»* perché ad essa è stata affidata «la pienezza dei beni e dei mezzi di salvezza» (*Redemptoris Missio* 18). Similmente, il dialogo rimane *«orientato»* verso l'annuncio attraverso cui gli *«altri»* sono invitati a condividere nella chiesa tale pienezza.

Se si fa la domanda se e fino a che punto i tre documenti postconciliari premenzionati vadano al di là di quanto veniva precedentemente affermato dal concilio, si può dire quanto segue: il Vaticano II raccomandò il dialogo con le altre tradizioni religiose, ma senza dichiararlo parte della missione evangelizzatrice della chiesa. Questo è invece affermato chiaramente dai tre documenti susseguiti. Inoltre, tutti e tre i documenti sviluppano un concetto *«largo»* di evangelizzazione, non ancora rinvenibile nel Vaticano II; asseriscono, sebbene in modi differenti, che il dialogo non può essere ridotto a *«strumento»* dell'annuncio, ma ha valore in se stesso. In questi ed altri modi, costituiscono, con accenti e sfumature diverse, un passo in avanti nella dottrina della

chiesa su evangelizzazione, dialogo e annuncio.

Il nostro intento consiste nel render conto dell'interazione reciproca che esiste fra il dialogo interreligioso e la teologia delle religioni. Preme mostrare, in un primo tempo, che il dialogo si fonda, nel suo significato profondo, in una teologia aperta delle religioni; si chiede dunque quale sia il fondamento teologico del dialogo. In un secondo tempo, invece, si chiede in quale senso il dialogo a sua volta influenza la teologia, e quali ne siano le sfide, d'una parte, e i frutti ed i benefici, dall'altra.

## IL FONDAMENTO TEOLÓGICO DEL DIALOGO

### 1 «Mistero di unità»

Per stabilire il fondamento delle «relazioni della chiesa con le religioni non cristiane», e specialmente del dialogo interreligioso, la Dichiarazione *Nostra Aetate* del concilio Vaticano II affermava che «tutti i popoli costituiscono una sola comunità». Essi hanno una sola origine poichè Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, del quale la provvidenza, la testimonianza di bontà e il disegno di salvezza si estendono a tutti» (n. 1). Il dialogo va così stabilito su un doppio fondamento: la comunità che ha origine in Dio attraverso la creazione, e il suo destino in lui attraverso la salvezza in Gesù Cristo. Niente viene detto riguardo alla presenza e all'azione dello Spirito di Dio operante in tutti gli uomini e tutte le tradizioni religiose stesse.

Si sa infatti che il concilio ha riscoperto soltanto progressivamente l'operosità dello Spirito e che i frutti di tale riscoperta si trovano principalmente nella costituzione *Gaudium et Spes*. E' da riconoscere inoltre che il concilio ha preso nota dell'operosità universale dello Spirito di Dio in mezzo a tutti gli uomini piuttosto nelle aspirazioni terrestri dell'umanità universale, quali la pace e la fraternità, il lavoro e il progresso, che non nelle loro aspirazioni e imprese propriamente religiose.

Che lo Spirito di Dio è universalmente presente ed operativo nella vita religiosa degli «altri» e nelle tradizioni religiose a cui appartengono, come pure lo è in mezzo ai cristiani e nella chiesa, sarebbe stata anch' essa una riscoperta postconciliare. L'importanza di tale visione per il fondamento teologico del dialogo interreligioso non può sfuggire all'attenzione: ne costituisce un terzo elemento basilare. Però, tale visione si è imposta con lentezza. Non se ne trova traccia nel magistero

di Paolo VI. Per farlo vedere, basta osservare che nell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975), che riassume il lavoro del sinodo dei vescovi sull'evangelizzazione del mondo moderno, lo Spirito compare soltanto in quanto spinge la chiesa e la rende idonea a compiere la sua missione evangelizzatrice (n.75), la quale, come si è visto prima, consiste primariamente e principalmente nell'annuncio del vangelo.

La presenza e l'azione universale dello Spirito di Dio fra gli «altri» e nelle loro tradizioni religiose rappresentano il contributo più importante di Giovanni Paolo II al fondamento teologico del dialogo interreligioso. Non è necessario citare a lungo i testi di spicco in merito. Basterà ricordarne le idee principali. Afferma il papa che la «ferma credenza» dei seguaci delle altre religioni è «effetto anch'essa dello Spirito di verità operante oltre i confini visibili del Corpo mistico» (*Redemptor Hominis* 6). Nel discorso importante pronunciato dal papa ai membri della curia romana il 22 dicembre 1986, il papa volle giustificare teologicamente l'«evento» della giornata mondiale di preghiera per la pace, avutasi ad Assisi due mesi prima. Tornando dunque al fondamento teologico del dialogo quale era stato esposto dal concilio - l'unità di origine e di destino in Dio dell'intero genere umano attraverso la creazione e la redenzione - egli ci vide un «mistero di unità» che unisce tutti gli esseri umani, quali che possano essere le differenze nelle circostanze delle loro vite: «Le differenze sono un elemento meno importante rispetto all'unità che invece è radicale, basilare e determinante» (n.3)<sup>3</sup>. E egli insiste: Alla luce di questo duplice «mistero di unità», «le differenze di ogni tipo, e in primo luogo quelle religiose, nella misura in cui sono riduttive del disegno di Dio, si rivelano come appartenenti ad un altro ordine ... [Esse] devono essere superate nel progresso verso l'attuazione del grandioso disegno di unità che presiede alla creazione» (n.5). Nonostante tali differenze, percepite talvolta come divisioni insuperabili, tutti gli uomini «sono inclusi nel grande ed unico disegno di Dio, in Gesù Cristo» (*ibid.*). «L'universale unità fondata sull'evento della creazione e della redenzione non può non lasciare una traccia nella realtà viva degli uomini, anche appartenenti a religioni diverse» (n.7). Questi «semi del Verbo» sparsi fra gli altri costituiscono il fondamento concreto del dialogo interreligioso incoraggiato dal concilio.

---

<sup>3</sup>Si veda: COMMISSIONE PONTIFICIA «IUSTITIA ET PAX», *Assisi: Giornata mondiale di preghiera per la pace* (27 ottobre 1986), 1987, 143-150.

A tale «mistero di unità», fondamento del dialogo, il Papa aggiungeva, tuttavia, un terzo elemento, cioè la presenza attiva dello Spirito di Dio nella vita religiosa degli «altri», specialmente nella loro preghiera: «Possiamo ritenere», egli scrisse, «che ogni autentica preghiera è suscitata dallo Spirito Santo, il quale è misteriosamente presente nel cuore di ogni uomo» (n.11).

Occorrerebbe citare a lungo il testo dell'enciclica *Dominum et Vivificantem* (1986) sullo Spirito Santo, in cui il papa amplia il suo discorso con uno sviluppo teologico di grande respiro sulla presenza universale dello Spirito attraverso l'intera storia della salvezza, sin dall'inizio, e, dopo l'evento Gesù Cristo, ben al di là dei confini della chiesa. Basti qui evocare ancora l'enciclica *Redemptoris Missio* (1990), dove viene detto esplicitamente che la presenza dello Spirito si estende non soltanto alla vita religiosa degli individui, ma riguarda anche le tradizioni religiose a cui appartengono: «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni» (n.28).

Attraverso questi testi emerge gradualmente la stessa dottrina: lo Spirito Santo è presente ed attivo nel mondo, nei membri di altre religioni e nelle tradizioni religiose stesse. Ogni preghiera autentica (anche se indirizzata verso un Dio ancora sconosciuto), i valori e le virtù umane, i tesori di sapienza nascosti nelle tradizioni religiose, e dunque anche il dialogo e l'incontro autentico fra i loro membri, sono altrettanti frutti della presenza attiva dello Spirito.

Il documento «dialogo e annuncio» (1991) richiama per conto suo, sulle scie di Giovanni Paolo II, il «mistero di unità», fondamento teologico triplice del dialogo interreligioso, basato sulla comune origine e l'unico destino del genere umano in Dio, sulla salvezza universale in Gesù Cristo, e sulla presenza attiva dello Spirito in tutti (n.28). La ragione fondamentale dell'impegno della chiesa al dialogo «non è meramente di natura antropologica, ma principalmente teologica» (n.38). La chiesa deve entrare in un dialogo di salvezza con tutti gli uomini nello stesso identico modo in cui Dio è entrato in un plurimillenario dialogo di salvezza con l'umanità, un dialogo tuttora in corso. «In questo dialogo di salvezza, i cristiani e gli altri sono chiamati a collaborare con lo Spirito del Signore risorto, Spirito che è presente e agisce universalmente» (n.40).

In cerca del fondamento teologico del dialogo interreligioso, è anche doveroso sottolineare l'universalità del Regno di Dio, di cui i membri

delle altre tradizioni religiose sono membri a pieno titolo, ed a cui partecipano insieme ai cristiani. Questo quarto elemento fondamentale non viene menzionato come tale in modo esplicito nei documenti ricordati qui prima. Ce ne è però un accenno implicito nel documento «Dialogo e annuncio», laddove afferma: «Da questo mistero di unità deriva che tutti gli uomini e tutte le donne che sono salvati partecipano, anche se in modo differente, allo stesso mistero di salvezza in Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito. I cristiani ne sono consapevoli, grazie alla loro fede, mentre gli altri sono inconsci che Gesù Cristo è la fonte della loro salvezza. Il mistero di salvezza li raggiunge, per vie conosciute da Dio, grazie all'azione invisibile dello Spirito di Cristo» (n.29).

Il Regno di Dio universalmente presente nel mondo rappresenta la presenza universale del mistero della salvezza in Gesù Cristo. Che tutti possono essere membri compartecipi del Regno di Dio significa che tutti condividono lo stesso mistero di salvezza in lui. Se ne indovina facilmente la portata per una teologia delle religioni e del dialogo. Il Regno di Dio, universalmente presente e condiviso, costituisce il quarto elemento del fondamento teologico del dialogo interreligioso. Tutti possono avere accesso al Regno di Dio nella storia attraverso l'obbedienza al Dio del Regno nella fede e nella conversione. La teologia delle religioni e del dialogo deve mostrare in che modo gli «altri» siano partecipi della realtà del Regno di Dio nel mondo e nella storia, apprendendosi all'azione dello Spirito. Rispondendo nella prassi sincera della loro tradizione religiosa alla chiamata che Dio indirizza da loro, i credenti di altre fedi religiose diventano in verità - anche senza averne la consapevolezza formale - membri attivi del Regno. Attraverso la partecipazione al mistero della salvezza, sono membri del Regno di Dio già presente nella storia, e le loro tradizioni religiose contribuiscono esse stesse in maniera misteriosa alla crescita del Regno di Dio nel mondo.

Da ciò discendono importanti conseguenze per il dialogo interreligioso. Tale dialogo ha luogo fra persone che sono già legate le une con le altre nel Regno di Dio inaugurato nella storia in Gesù Cristo. Nonostante la differenza delle loro appartenenze religiose, tali persone sono già in comunione le une con le altre nella realtà del mistero della salvezza, anche se permane fra loro una distinzione a livello del «sacramento», cioè dell'ordine di mediazione del mistero. La comunione nella realtà è tuttavia più fondamentale e di maggior peso delle differenze a livello di segno. Ciò spiega la profonda comunione nello Spirito che il dialogo interreligioso è in grado di stabilire, se è sincero e auten-

tico, fra i cristiani e gli altri credenti<sup>4</sup>. Ciò mostra anche perché il dialogo interreligioso è una forma di condivisione, di dare e ricevere, perché non è, in una parola, un processo unidirezionale: non un monologo ma un «dialogo». La ragione è che la realtà del Regno di Dio è già condivisa nello scambio reciproco. Il dialogo rende esplicita questa comunione preesistente nella realtà della salvezza, che è il Regno di Dio venuto per tutti in Gesù.

Nulla fornisce probabilmente al dialogo interreligioso una base teologica tanto profonda ed una motivazione tanto vera quanto la convinzione che, nonostante le differenze che li distinguono, coloro che appartengono alle diverse tradizioni religiose camminano insieme - membri compartecipi del Regno di Dio nella storia - verso la pienezza del Regno, verso la nuova umanità voluta da Dio per la fine dei tempi, di cui sono chiamati ad essere co-creatori sotto Dio.

## 2. *Dialogo e annuncio*

Abbiamo notato che dialogo e annuncio stanno nel processo dinamico della missione evangelizzatrice della chiesa in un rapporto dialettico. Fra entrambi permane e deve permanere una certa tensione. Come ho scritto altrove, la tensione «è fra il “non ancora” della chiesa, che è, assieme agli “altri”, pellegrina nella storia verso la pienezza del Regno, e il “già” della chiesa che è nel tempo e nel mondo il “sacramento” del Regno»<sup>5</sup>:

«La tensione fra il “già” e il “non ancora” si riflette sulla missione evangelizzatrice della chiesa, e segnatamente sulla relazione, all’interno di tale missione, fra dialogo interreligioso e annuncio: nella misura in cui la chiesa prosegue il suo pellegrinare, assieme agli “altri”, verso la pienezza del Regno, essa si impegna in un dialogo con essi; nella misura in cui la chiesa è il sacramento della realtà del Regno già presente ed attivo nella storia, essa annuncia loro Gesù Cristo, nel quale Dio ha stabilito il suo Regno» (*ibid.*).

In maniera piuttosto simile, le «Tesi sul dialogo interreligioso» della Commissione Teologica Consultiva della FABC fondano la polarità del dialogo e annuncio nella missione evangelizzatrice della chiesa sulla presenza universale, all’ interno del mondo, dell’opera salvifica di

<sup>4</sup>Cf. ABHISHTANANDA (H. LE SAUX), «The Depth-Dimension of Religious Dialogue», *Yidyajyoti* 45 (1981) 202-221.

<sup>5</sup>J. DUPUIS, «A Theological Commentary: Dialogue and Proclamation», in W.R. Burrows (ed.), *Redemption and Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1993, 119-158; qui 155.

Dio - il Regno di Dio - di cui la chiesa è il sacramento. Leggiamo in queste Tesi<sup>6</sup>:

«Lo Spirito chiama tutti i popoli alla conversione, che è primariamente un libero volgersi del cuore a Dio e al suo Regno nell'obbedienza alla sua parola. Il dialogo, in quanto sfida reciproca a crescere verso la pienezza, implica una tale chiamata alla conversione. Esso non mira tuttavia alla conversione, nel senso di un mutamento di religione. Ma l'annuncio include un'ulteriore chiamata al discepolato di Gesù Cristo nella chiesa. Non si tratta di proselitismo, ma del mistero della chiamata dello Spirito e della libera risposta della persona. In virtù di questo duplice movimento di libertà nello Spirito, l'annuncio è esso stesso dialogico» (6,6).

Non è dunque possibile concordare su questo punto con il recente libro di P.F. Knitter, *Jesus and the Other Names* [Gesù e gli altri nomi]<sup>7</sup>. Knitter propone di limitarsi ad identificare la missione con il dialogo, dal quale non deve essere distinto, quale elemento ulteriore della missione, l'annuncio. L'opinione ricevuta, secondo cui «il dialogo è missione» — in quanto costituisce in se stesso una dimensione intrinseca, un'espressione genuina dell'evangelizzazione — viene qui rovesciata in «la missione è dialogo», cosicché l'evangelizzazione viene ridotta a puro e semplice dialogo e alla testimonianza alla propria fede che questo coinvolge (pp. 142-147). In questo modo viene eliminato l'annuncio in quanto espressione distinta di evangelizzazione. A parere di P.F. Knitter, una cristologia «costitutiva», anche se «inclusivista», esclude la possibilità d'un dialogo genuino e sincero. Una volta invece che va adoperata una cristologia «pluralista», che neghi il carattere costitutivo di salvezza di Gesù Cristo, va ridotta la missione al dialogo e alla testimonianza alla propria fede in esso coinvolta (pp. 134-135). Per Knitter, dunque, una cristologia costitutiva, anche se si vuole inclusivista, rende comunque impossibile la pratica del dialogo fra le fedi; essa rende inoltre vano qualunque sforzo di costruire un' ecclesiologia ed una teologia della missione ordinate verso il Regno di Dio. Essa non può né immaginare onestamente la missione *come dialogo* (p. 146), né favorire la disponibilità ad apprendere alcunché di genuinamente nuovo dagli «altri» attraverso la prassi del dialogo. Scrive Knitter: «detto in parole semplici, sulla base d'una cristologia che insiste sul fatto che Gesù è l'unica causa e il criterio insuperabile della salvezza che si realizzerà nel Regno, è impossibile elaborare una concezione della chiesa incentrata sul Regno, che presenti coerentemente e persuasiva-

<sup>6</sup> Testo in FABC Papers, n.48, FABC, Hong Kong 1987, 16.

<sup>7</sup> P.F. KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 125-164.

mente la chiesa come serva del Regno» (p.135).

Per quanto tocca a noi, rileviamo che una cristologia «costitutiva» non è necessariamente «esclusiva» e che una cristologia costitutiva e inclusiva è genuinamente aperta ad una teologia regnocentrica della missione come pure ad un dialogo sincero, che lascia spazio per l'annuncio evangelico. L'universale impatto salvifico di Gesù Cristo, quantunque «costitutivo» della salvezza del mondo che sia, lascia spazio ad altre tradizioni religiose, ove Dio è presente ed operativo per mezzo del suo Verbo e del suo Spirito. Il Regno di Dio è dunque effettivamente più ampio della chiesa, e destinato ad essere promosso dai cristiani come dagli «altri»; il dialogo è una espressione autentica della missione evangelizzatrice. Esso tuttavia non la esaurisce, continuando ad esserci lo spazio - ove Dio lo voglia - per invitare gli altri a divenire discepoli di Gesù nella chiesa. Tutto si tiene, e tutto va preso nella sua globalità: ogni altra cosa si regge o cade con la cristologia — costitutiva o meno. Come osserva incisivamente Cl. Geffré, una cristologia «costitutiva» lascia spazio per altre mediazioni e rivelazioni divine. Egli scrive:

«Perché mai si dovrebbe pensare che soltanto un teocentrismo radicale possa far fronte alle esigenze del dialogo interreligioso? Sembra che una cristologia approfondita possa spalancare strade più feconde, capaci di rendere giustizia allo stesso tempo alle esigenze di un vero pluralismo e all'identità cristiana»<sup>8</sup>.

Il modo migliore per concludere queste chiarificazioni è forse quello di citare il documento «Dialogo e annuncio», là dove spiega quale sia, in ultima analisi, la motivazione più profonda dell'impulso della chiesa ad annunciare Gesù Cristo. In un approccio dialogico,

«...come possono.. [i cristiani] non sentire la speranza e il desiderio di condividere con gli altri la propria gioia di conoscere e di seguire Gesù Cristo, Signore e Salvatore? Siamo qui al centro del mistero dell'amore. Nella misura in cui la chiesa e i cristiani hanno un amore profondo per il Signore Gesù, il desiderio di condividerlo con altri è motivato non solo dalla loro obbedienza ai comandamento del Signore, ma da questo stesso amore. Non dovrebbe essere sorprendente, ma del tutto normale, che anche i seguaci delle altre religioni possano desiderare sinceramente di condividere la loro fede. Ogni dialogo implica la reciprocità e mira a eliminare la paura e l'aggressività» (n.83).

---

<sup>8</sup>CL GEFFRÉ «Théologie chrétienne et dialogue interreligieux», *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, cit., 72; ID., «Le fondement théologique du dialogue interreligieux», *Chemins du dialogue* 2 (1993) 73-103.

1. *Impiego e apertura*

Le condizioni per la possibilità del dialogo interreligioso hanno avuto un posto importante nella discussione sulla teologia delle religioni. Fu per rendere praticabile tale dialogo che P.F. Knitter, fra i pluralisti, difese il passaggio dal paradigma del cristocentrismo verso quello del teocentrismo, cioè dall'inclusivismo al «pluralismo». Come infatti - così egli pensava - avrebbe potuto il dialogo essere sincero, e semplicemente onesto, se la parte cristiana vi si fosse impegnata con una idea preconcepita, un pregiudizio precostituito riguardo ad una unicità «costitutiva» di Gesù Cristo, Salvatore universale dell'umanità? A parere dei «pluralisti» una cristologia «costitutiva» ed «inclusivista», secondo cui l'umanità intera è salvata da Dio nell'evento Gesù Cristo non lascia spazio per un dialogo autentico. Si fa notare che il dialogo non può essere sincero se non ha luogo fra i *partner* a parità di merito. Possono allora la chiesa e i cristiani essere sinceri quando dichiarano la loro volontà di entrare in dialogo, se non sono disposti a rinunciare alle pretese tradizionali riguardo a Gesù Cristo Salvatore «costitutivo» dell'umanità? Il problema dell'identità religiosa in generale, e dell'identità cristiana in particolare, è coinvolto in questa domanda come pure quello dell'apertura verso gli «altri» che il dialogo richiede.

Innanzitutto, col pretesto dell'onestà del dialogo non si può mettere nemmeno temporaneamente «fra parentesi» la propria fede (eseguendo un'*epochè*), aspettandosi — come è stato suggerito — di riscoprire eventualmente la verità di tale fede attraverso il dialogo stesso. Al contrario, l'onestà e la sincerità del dialogo richiedono specificamente che i vari interlocutori lo intraprendano e vi si impegnino nell'integrità della loro fede. Ogni dubbio metodico, ogni riserva mentale è qui fuori luogo. Se così non fosse, non si potrebbe più parlare di dialogo interreligioso o tra le fedi. Dopo tutto, alla base di una vita religiosa autentica sta una fede che le conferisce il suo carattere specifico e la sua identità peculiare. Questa fede religiosa non è negoziabile nel dialogo interreligioso più di quanto non lo sia nella propria vita personale. Non si tratta di una merce da fare a pezzetti o di cui far scambio; si tratta di un dono ricevuto da Dio, di cui non si può disporre a cuor leggero.

Per la stessa ragione, come la sincerità del dialogo non autorizza

alcuna messa fra parentesi, nemmeno provvisoria, della fede, la sua integrità ne proibisce qualunque compromesso o riduzione. Il dialogo autentico non accoglie *tali* espedienti. Esso non ammette né il «sincretismo» che, nella ricerca di un terreno comune, tenta di scavalcare l'opposizione e le contraddizioni fra le fedi di tradizioni religiose differenti attraverso una qualche riduzione del loro contenuto; né l'«eclettismo» che, nella ricerca di un denominatore comune fra le varie tradizioni, ne sceglie elementi sparsi e li combina in un amalgama informe ed incoerente. Se deve essere vero, il dialogo non può cercare la facilità, che è comunque illusoria.

Piuttosto, senza voler nascondere le contraddizioni esistenti fra le fedi religiose, il dialogo deve riconoscerle laddove esistono, ed affrontarle con pazienza e in maniera responsabile. Nascondere le differenze e le possibili contraddizioni sarebbe un imbroglio, e finirebbe in realtà col privare il dialogo del suo oggetto. Dopo tutto, il dialogo cerca la comprensione nella differenza, in una stima sincera per convinzioni diverse dalle proprie. Esso conduce perciò ciascuno interlocutore ad interrogarsi sulle implicazioni delle convinzioni personali degli altri per la propria fede.

Se, dunque, va per scontato che i cristiani non possono dissimulare, nella prassi del dialogo interreligioso, la loro fede in Gesù Cristo, a loro volta essi riconosceranno nei loro interlocutori, che non condividono la loro fede, il diritto e il dovere inalienabili di impegnarsi nel dialogo ritenendo le loro personali convinzioni — ed anche le pretese di universalità che possono essere parte della loro fede. E' in questa fedeltà a convinzioni personali, non negoziabili, accettate onestamente da ambedue le parti, che il dialogo interreligioso ha luogo «fra uguali» nelle loro differenze.

Come la serietà del dialogo proibisce di ammorbidente il tono delle convinzioni profonde che caratterizzano le due parti, così la sua apertura richiede che ciò che è relativo non venga assolutizzato, vuoi per incomprensione, vuoi per intransigenza. In ogni fede e convinzione religiosa vi è il rischio, ed un rischio reale, di «assolutizzare» ciò che non è assoluto.

L'adesione alla propria fede e l'apertura all'«altro» devono pertanto essere combinati fra loro. Una cristologia «costitutiva» che professa la salvezza universale nell'evento Gesù Cristo sembra renderle possibili entrambe. L'identità cristiana è legata alla fede nella mediazione «costitutiva» e nella «pienezza» della rivelazione divina in Gesù Cristo, ma

devono essere intesi senza riduzionismo, d'una parte, e senza assolutismo esclusivo, dall'altra.

## 2. *Fede personale e esperienza dell'altro*

Se il dialogo presuppone l'integrità della propria fede personale, richiede anche l'apertura alla fede dell'altro nella sua diversità. Ciascun interlocutore del dialogo deve entrare nell'esperienza dell'altro, sforzandosi di cogliere tale esperienza dall'interno. Per far questo, deve sollevarsi al di sopra del livello dei concetti in cui tale esperienza è imperfettamente espressa, per attingere, per quanto possibile, attraverso ed oltre i concetti stessi, l'esperienza in quanto tale. E' a questo sforzo di «com-prensione» e «sim-patia» interiore - o «im-patia» - che R. Panikkar dà il nome di dialogo «intrareligioso», condizione indispensabile del vero dialogo interreligioso<sup>9</sup>. Esso è stato descritto come una tecnica spirituale consistente nel «passare e ritornare». «Passare» significa incontrare l'altro e l'esperienza religiosa che reca dentro, assieme alla sua visione del mondo o *Weltanschaung*:

«Conoscere la religione di qualcun altro è più che avere conoscenza dei fatti della sua tradizione religiosa. Comporta entrare nella pelle dell'altro, comporta mettersi nelle sue scarpe, comporta vedere il mondo, in qualche senso, come l'altro lo vede, comporta porsi le questioni dell'altro, comporta penetrare nel senso che l'altro ha di "essere un indù, un musulmano, un ebreo, un buddhista, o qualunque altra cosa" »<sup>10</sup>.

Sulla base di queste premesse dobbiamo chiederci se e fino a che punto sia possibile condividere due fedi religiose differenti, fare di ognuna di esse la propria fede e viverle simultaneamente nella propria vita religiosa. Da un punto di vista totalizzante, ciò appare impossibile. Anche a prescindere da conflitti interiori che potrebbero sorgere nell'individuo, ogni fede religiosa costituisce un tutto indivisibile e richiede un'adesione totale della persona. Sembra impossibile che un tale coinvolgimento completo della persona possa dividersi, per così dire, fra due oggetti. Essere cristiani non è soltanto trovare in Gesù Cristo valori da promuovere o anche un significato per la propria vita: è consegnarsi e dedicarsi totalmente alla sua persona, trovare in lui la propria via a Dio.

Questo significa però che il concetto di «cristiano a lineetta» (*à trait-d'un*) sia autocontraddittorio — che uno non possa essere un

<sup>9</sup>Cf. R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 1998.

<sup>10</sup>F. WHALING, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, Marshall Pickering, London 1986, 130-131.

cristiano-indù, un cristiano-buddhista, o simili? E' questo il problema che - per usare una espressione più piacevole - si chiama oggi quello della «duplice appartenenza» religiosa. Affermare a priori che tale duplice appartenenza sia del tutto impossibile sarebbe contraddirsi l'esperienza, giacché tali casi non sono né rari né sconosciuti. E' qui il caso di ricordare che la teologia delle religioni non può accontentarsi di deduzioni a priori a partire da principi dottrinali tradizionali, ma deve invece seguire un metodo primariamente induttivo, prendere le mosse, cioè, dalla realtà vissuta per poi cercarne il significato alla luce del dato rivelato. Ora, non si può negare che non poche persone, la cui sincerità e affidabilità è al di là di ogni sospetto, hanno fatto e stanno facendo l'esperienza di combinare nella propria vita di fede e prassi religiosa la loro fede cristiana e dedizione totale alla persona di Gesù con elementi d'un'altra esperienza di fede ed un altro impegno religioso. Ambedue gli elementi possono essere combinati nell'esperienza personale in vari gradi e in modi diversi.

Si deve tuttavia tener conto delle varie accezioni possibili del concetto d'una duplice appartenenza. Essere un «cristiano-indù» può significare unire in se stesso la cultura indù e la fede cristiana. L'induismo non sarebbe allora, a rigor di termini, una fede religiosa, ma una filosofia e una cultura, che potrebbe servire, con gli adattamenti necessari, da veicolo per la fede cristiana. Il problema del «cristiano-indù» sarebbe allora quello dell' «inculturazione» della fede e della dottrina cristiana in ambiente culturale indù. E' evidente che il concetto di «cristiano-indù» non creerà in questo caso alcuna difficoltà di principio. Ma questa spiegazione corrisponde pienamente alla realtà? L'induismo, pur non essendo precipuamente ed uniformemente dottrinale, comporta, comunque, nelle vite concrete degli uomini e delle donne, una fede religiosa genuina. La distinzione fra religione e cultura è, quanto a ciò, difficile da maneggiare, specialmente nelle tradizioni orientali. Siccome la religione rappresenta l'elemento trascendente della cultura, ne è anche difficilmente separabile.

E' possibile, tuttavia, tenere unite, e fare proprie, la fede indù - o buddhista - e quella cristiana? E' necessario fare uso, a questo proposito, di discernimento. Sicuramente ci sono elementi di altre fedi religiose che sono in armonia con la fede cristiana e che possono essere combinati ed integrati con essa. Questi serviranno ad arricchirla, se è vero che le altre fedi contengono elementi di verità e rivelazione divina. Vi possono tuttavia essere altri elementi che sembrano contraddirsi formalmente la

fede cristiana e pertanto non possono essere assimilati.

In ogni caso, con le cautele che abbiamo indicato, è certo che il dialogo interreligioso, per essere vero, richiede che entrambi gli interlocutori facciano uno sforzo positivo di entrare, per quanto possibile, nell'esperienza religiosa e nella visione complessiva dell'altro. Si tratta dell'incontro, nella stessa identica persona, di due modi di essere, di vedere e di pensare. Questo dialogo «intra-religioso» è una preparazione indispensabile ad uno scambio tra persone nel dialogo interreligioso.

### 3. Arricchimento reciproco

L'interazione fra il cristianesimo e le religioni asiatiche, induismo e buddhismo in particolare, è stata concepita in maniera differente da vari promotori del dialogo interreligioso.

A. Pieris<sup>11</sup> vede la tradizione cristiana, da un lato, e quella buddhista, dall'altro, come «due modelli religiosi che, lungi dall'essere contraddittori, sono in realtà in se stessi incompleti, e dunque complementari e reciprocamente correttivi». Essi rappresentano «i due poli di una tensione, non tanto geografica, quanto psicologica. Essi sono due istinti che emergono dialetticamente dalla zona più profonda di ciascun individuo, cristiano o meno. Il nostro incontro religioso con Dio e gli esseri umani sarebbe incompleto senza questa interazione».

Pieris chiama questi due poli complementari il polo agapeico (cristianesimo) e quello gnostico (buddhismo). Un parallelo viene suggerito naturalmente fra i due fondatori storici, Gesù-il-Cristo e Gautama-il-Buddha. La domanda che si sta facendo è quella d'una possibile complementarità fra i valori salvifici rappresentati da tutti e due e rinvenibili nelle tradizioni religiose che portano il loro nome. A. Pieris la intende come complementarità fra *gnosi* buddhista e *agapè* cristiana, o, più precisamente - mutuando le sue parole - fra «*gnosi agapeica*» dei cristiani e «*agapè gnostica*» dei buddhisti<sup>12</sup>. La complementarità mutua fra ambedue le tradizioni — le loro differenze nonostante - è basata sull'innata inadeguatezza del basilare «medio» di ciascuna, la quale le lascia aperte ad un compi-

<sup>11</sup> A. PIERIS, «Western Christianity and Asian Buddhism: A Theological Reading of Historical Encounters», *Dialogue*, n.s. 7 (1980/2), 49-85; qui 64; ID., *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll, N.Y., 1988.

<sup>12</sup> A. PIERIS «The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation», in *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick - P.F. Knitter, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1987, 162-177; ID., *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1988.

mento mutuo<sup>13</sup>.

J.A.T. Robinson, da sua parte, parla di due «occhi» della verità e della realtà: il cristianesimo occidentale ne rappresenta uno, l'induismo l'altro: più in generale, l'Occidente rappresenta il primo, l'Oriente il secondo. Robinson vede la polarità dei due «centri» come la polarità fra il principio maschile e quello femminile. Anch'egli invoca una complementarità reciproca dei due centri<sup>14</sup>.

J.B. Cobb, da parte sua, difende, al di là del dialogo, una «trasformazione reciproca» del cristianesimo e del buddhismo; tale trasformazione reciproca sarà il risultato dell'osmosi di approcci complementari alla realtà, cioè delle visioni del mondo caratteristiche delle due tradizioni<sup>15</sup>.

Il punto focale di R. Panikkar è alquanto diverso. Egli insiste sul fatto che le varie tradizioni religiose differiscono fra loro e devono mantenere la loro identità. Egli rigetta un facile «eclettismo» che distruggerebbe le rispettive identità; la fede non può essere «messa tra parentesi» (*epochè*) per rendere più agevole il dialogo. Ma, mentre il «mistero cosmoteandrico», oggetto di fede, è comune a tutte le tradizioni religiose, le «credenze» sono differenti. Fra tali «credenze» Panikkar sostiene una «fecondazione incrociata» - che egli chiama «sincretismo» - in vista d'un arricchimento reciproco<sup>16</sup>.

R. Panikkar è tornato più volte sull'argomento. Egli ha più recentemente descritto quello che considera il profilo e l'orizzonte del dialogo interreligioso del futuro. Superando la problematica della «fecondazione incrociata», egli invoca ora una fase ulteriore, in cui gli interlocutori del dialogo saranno in grado, trascendendo la statica identità dottrinale delle rispettive tradizioni, di favorire reciprocamente una più approfondita autocomprendensione<sup>17</sup>.

In questa varietà di opinioni non sembra che tutto sia chiaro o agevole; nemmeno sembra che sia tutto da ritenere per scontato. Che cosa si può comunque concludere a proposito dei frutti del dialogo, se ci si basa sui principi precedentemente enunciati? Per prima cosa, dobbiamo

<sup>13</sup> A. PIERIS, «The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation», cit., 163; ID., *Love Meets Wisdom*, cit., 110-135.

<sup>14</sup> J.A.T. ROBINSON, *Truth is Two-Eyed*, London, SCM Press, 1979.

<sup>15</sup> J.B COBB *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

<sup>16</sup> R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, cit.

<sup>17</sup> R. PANIKKAR «Foreword: The Ongoing Dialogue», in H. Coward (ed.), *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990, IX-XVIII.

ricordare che l'agente principale del dialogo interreligioso è lo Spirito di Dio il quale anima le persone. Lo Spirito sta operando in tutte e due le tradizioni coinvolte nel dialogo, quella cristiana e quell'altra; perciò il dialogo non può essere un «monologo», cioè un processo unilaterale. E' anche lo stesso Dio che compie opere salvifiche nella storia umana e che parla agli esseri umani nel fondo dei loro cuori. Lo stesso è alla volta il «Tutt'Altro» e il «fondamento dell'essere» di tutto ciò che è; il trascendente «al di là» e l'immanente «nel fondo»; il Padre del nostro Signore Gesù Cristo e il Sé al centro del sé. Lo stesso Dio è presente ed agisce in ambedue le parti del dialogo.

Gli interlocutori cristiani non si limiteranno dunque a dare, ma riceveranno anche qualcosa. La «pienezza» della rivelazione in Gesù Cristo non li dispensa dall'ascoltare e ricevere. Essi non detengono il monopolio della verità divina. Devono invece lasciarsi possedere da essa. Anche senza aver udito la rivelazione di Dio in Gesù Cristo, i loro interlocutori nel dialogo possono infatti essere più profondamente sottomessi a quella Verità di cui sono ancora in cerca, ma i cui raggi irradiano le loro tradizioni religiose (cf. *Nostra Aetate* 2). Si può dire in Verità che, mediante il dialogo, i cristiani «incontrano i seguaci di altre tradizioni religiose per camminare insieme verso la verità» («Dialogo e missione» 13).

I cristiani hanno qualche cosa da guadagnare dal dialogo. Essi ne riceveranno un duplice beneficio. Da un lato, otterranno un arricchimento della loro fede. Attraverso l'esperienza e la testimonianza altrui, saranno in grado di scoprire in maggior profondità certi aspetti, certe dimensioni del mistero divino, che essi avevano percepito con minor chiarezza e che sono stati comunicati meno chiaramente forse dalla tradizione cristiana. Allo stesso tempo, essi guadagneranno una purificazione della loro fede. L'urto dell'incontro solleverà spesso delle questioni, costringerà i cristiani a rivedere assunzioni gratuite e a distruggere dei pregiudizi profondamente radicati, o a rovesciare concezioni o visioni eccessivamente ristrette, esclusive e negative nei confronti delle altre tradizioni. I benefici del dialogo costituiscono allo stesso tempo una sfida per l'interlocutore cristiano.

I frutti e le sfide del dialogo vanno dunque a braccetto gli uni con le altre. Tuttavia, al di sopra e al di là di questi sicuri benefici, si deve dire che l'incontro e lo scambio hanno valore in quanto tali. Essi sono un fine in sé. Se essi presuppongono sin dall'inizio un'apertura all'altro e a Dio, essi realizzano inoltre una più profonda apertura a Dio di ciascuno

attraverso l'altro.

Il dialogo non funge dunque da strumento per un fine ulteriore. Esso non tende né da una parte né dall'altra alla «conversione» dell'interlocutore alla propria tradizione religiosa. Esso tende piuttosto ad una più profonda conversione di ciascuno a Dio. Lo stesso Dio parla nel cuore di entrambi gli interlocutori; lo stesso Spirito agisce in tutti. E' questo stesso Dio che chiama e sfida gli interlocutori l'uno attraverso l'altro, per mezzo della loro testimonianza reciproca. Essi divengono pertanto -- se così si può dire -- l'uno per l'altro e reciprocamente un segno che conduce a Dio. Il fine proprio del dialogo interreligioso è, in ultima analisi, la comune conversione dei cristiani e dei membri delle altre tradizioni religiose allo stesso Dio - il Dio di Gesù Cristo - che chiama gli uni insieme agli altri, sfidando gli uni per mezzo degli altri. Questa chiamata reciproca, segno della chiamata di Dio, costruisce fra i membri delle varie tradizioni religiose la comunione universale che segna l'avvento del Regno di Dio.

Si può aggiungere qualche parola sui benefici che la prassi del dialogo interreligioso apporterà alla teologia cristiana. Una teologia cristiana delle religioni deve essere «teologia dialogica», cioè costruita sulla prassi del dialogo interreligioso. Alla teologia cristiana si offre così l'occasione di rinnovare se stessa attraverso l'incontro con le altre religioni. La questione di decidere quali elementi di fondo e quali intuizioni religiose basilari possono essere condivisi dalla teologia cristiana e dalle altre tradizioni religiose man mano che entrano in contatto fra loro, è tuttavia una questione difficile, che non ammette facili soluzioni. Ogni tradizione religiosa costituisce infatti un tutto da cui non è agevole isolare i vari elementi. Ci troviamo di fronte a diverse visioni globali del mondo, all'interno delle quali ogni parte svolge, come negli organismi viventi, la sua funzione specifica, col risultato che un'«equivalenza dinamica» delle componenti di entrambe le parti non è facilmente accessibile<sup>18</sup>.

Ammesso che fra i simboli esistano anche tipi dotati di validità universale, vi è tuttavia un'equivalenza rigorosa, nelle varie tradizioni religiose, fra concetti fondamentali come quelli di Dio, creazione, mondo, grazia, libertà, salvezza-liberazione, e via di seguito? Sappiamo che non è così. L'esperienza della Realtà Ultima come il Padre/Madre cristiano, lo Jhwh ebraico, l'Allah musulmano, il Brahman indù, il Nirvana buddhista, il Tao taoista, e così via, non è la stessa. Ogni fede religiosa, e

---

<sup>18</sup>Cf. H. FRANK, *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1979.

dunque ogni teologia, è perciò talmente legata ad una visione del mondo particolare da non poter essere espressa e trasposta in un'altra? La teologia dialogica non può ignorare questi problemi.

L'esperienza di fede cristiana non presuppone, ad esempio, una densità dello storico non rinvenibile in quanto tale in altre tradizioni, senza la quale non può essere pienamente compresa? Quel che è certo e che deve essere pienamente riconosciuto è comunque che la storia e l'interiorità sono due canali ugualmente validi per una vera esperienza del Divino: colui che agisce nella storia secondo la tradizione ebraico-cristiana è colui che viene esperito nella «grotta del cuore» secondo la tradizione indù. Il Dio della storia è anche il «fondamento dell'essere».

Indipendentemente dagli interrogativi che possono continuare a sussistere circa i limiti dell'assimilazione reciproca e della «fecondazione incrociata» fra le tradizioni religiose e teologiche, una cosa sembra però chiara, ed è la seguente: per l'armonia fra le comunità religiose, non servirà una «teologia universale» che pretenda di aggirare le differenze e contraddizioni; servirà piuttosto l'elaborazione, all'interno delle varie tradizioni, di teologie che, prendendo sul serio le loro differenze reciproche, le assumano e si risolvano ad interagire nel dialogo e nella cooperazione.