

2 ANNO II – LUGLIO / DICEMBRE 2016

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Ecumenismo oggi:
status quaestionis
e problematiche in atto
a cura di E. Albano e J.P. Lieggi

EDB

CARMELO DOTOLO*

Rivelazione cristiana e pluralismo religioso

1. Premessa

Uno dei segni più evidenti del cambiamento che stiamo vivendo è l'incontro sempre più ampio e articolato tra differenti culture, tradizioni etiche e religiose. È vero che tale fenomeno non è nuovo nella storia dell'umanità, ma la situazione contemporanea esprime l'esigenza di affrontare la questione della pluralità con un'attenzione e intensità impreviste fino a qualche decennio fa.¹ Non si tratta, infatti, di un'esperienza isolata, ma del contesto vitale nel quale individuare prospettive di riflessione e orientamenti per la vita che recano con sé l'esigenza di un confronto e di una conoscenza reciproca seria. L'esperienza del *pluralismo* provoca un ripensamento di forme e relazioni sociali ereditate dalla tradizione, quasi a preparare un nuovo modo di entrare in relazione con visioni della vita che non sempre collimano. Non è praticabile, infatti, continuare a pensare e agire come se ciò fosse solo un incidente di percorso, in attesa di ristabilire un ordine che rispecchi sensibilità e atteggiamenti legati a modelli del passato. Nell'ottica di tale processo di cambiamenti è coinvolta l'identità delle diverse fedi reli-

* Docente Ordinario di Teologia delle Religioni presso la Pontificia Università Urbaniana - Roma (dotolo@carmelodotolo.eu).

¹ La questione del pluralismo culturale, etico, filosofico e religioso richiede alla ricerca dei saperi un cambiamento non facile da attuarsi, poiché l'attrito tra apertura della propria identità e radicamento nella tradizione oppone un conflitto interpretativo al dialogo e all'attenzione all'universalità. Una scelta potrebbe diventare decisiva: quella di uno sguardo cosmopolita che educi all'interconnessione tra tradizioni (culturali, etniche, religiose) in grado di creare una nuova empatia tra gli esseri umani. Su questo cf. C. DOTOLO, *Cristianesimo e interculturalità. Dialogo, ospitalità, ethos*, Cittadella Editrice, Assisi 2011. In tal senso, utile la riflessione di F. WILFRED, «Cristianesimo e cosmopolitismo religioso. Verso una universalità di segno opposto», in *Concilium* 43(2007), 147: «Per cosmopolitismo religioso si intende l'atteggiamento fondamentale e la modalità di pratica connessa che considerano tutte le religioni come patrimonio dell'umanità. È un modo di essere in cui la persona ha la capacità di entrare nel mondo religioso degli altri. È un atteggiamento profondamente umano e spirituale».

giose, e il pluralismo religioso² mette in gioco la necessità di riesaminare, da parte delle religioni, le rispettive prospettive, fino all'ipotesi di elaborare un nuovo modo di essere credenti che nasca dall'incontro e dalla capacità di operare delle scelte riguardo la propria fede. Di fronte alla presenza di *religioni altre* il credente, mentre si interroga sulla propria identità, percepisce che gli interrogativi che provengono dall'universo delle religioni interpellano la comprensione che il cristianesimo ha di se stesso. Ma ciò che può sembrare solo un problema di convivenza si mostra nella sua complessità nel momento in cui si mette a tema lo specifico dell'*esperienza religiosa* e la sua verità per l'individuo e la società.

2. Il pluralismo come questione epistemologica

È noto che è proprio l'universo religioso, con la molteplicità di linguaggi, riti, codici etici, teologie, a rappresentare simbolicamente il senso e il valore dell'alterità, ma anche a interpretare il ruolo dell'identità.³ Che l'esperienza religiosa non sia indifferente alla configurazione culturale dell'esistenza, è un dato oramai acquisito. Se la cultura è un sistema unitario e complesso, ciò significa che essa va interpretata, come sottolinea C. Geertz, quale sistema di segni che si va socialmente e intersoggettivamente costruendo nel momento in cui essi sono interpretati. In altre parole, la cultura va intesa come un contesto, qualcosa entro cui tutti questi fatti possono essere descritti in modo intellegibile. Dentro tale contesto, la religione assume un valore simbolico determinante perché mette in relazione la sfera dell'esistenza umana con una sfera più ampia che manifesta il problema del significato quale spinta alla ricerca.⁴ Ora, la comprensione della cultura e l'attenzione all'interculturalità quale prospettiva per l'incontro dialogico delle religioni esige lo sforzo interpretativo di quei segni il cui significato l'uomo ha tessuto, attraverso simboli importanti che presiedono all'organizzazione della cultura. Tra questi, emerge come elemento costitutivo del sistema la *religione*, ritenuta rilevante e, per certi aspetti, decisiva per la cultura, a tal

² Per un inquadramento globale cf. A. FABRIS – M. GRONCHI (a cura di), *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; C. GEFRE, «Verso una nuova teologia delle religioni», in R. GIBELLINI (a cura di), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 353-372.

³ Cf. G. FILORAMO, «Religioni e identità nell'epoca del pluralismo», in Id. (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno, 4: Nuove tematiche e prospettive*, Einaudi, Torino 2009, 645-668.

⁴ Cf. C. GEERTZ, «La religione come sistema culturale», in D. ZADRA (a cura di), *Sociologia della religione. Testi e documenti*, Hoepli, Milano 1969, 85-101.

punto che interpretare la religione è comprendere la cultura, e viceversa. Al di là delle possibili letture del fenomeno religione, esso si presenta «come un sapere fondante un agire e uno sperare; come l'affermazione di un ordine originario che abbraccia l'uomo e il mondo, e sostiene e illumina la vicenda di questo e l'esistenza di quello».⁵ Nel riconoscere un'alterità di senso e di valore, una dimensione ulteriore di significato, l'esperienza religiosa attribuisce a quella comune una prospettiva qualitativa differentemente orientata.

Ciò nonostante, è proprio la religione lo scenario nel quale il dibattito sul pluralismo ha assunto una molteplicità di livelli interpretativi tali, da essere considerata la questione nodale dell'attuale processo di inculturazione. Non si tratta soltanto del fatto che il pluralismo delle religioni entra nello statuto della teologia con esigenze teoretiche inedite, né solo della necessità di dialogo che sappia individuare le condizioni per una ricerca del bene comune e di un *ethos* condiviso. È in questione la possibilità di condividere e confrontare i contenuti rispettivi delle religioni, come servizio alla scoperta progressiva di una verità più ampia. Solo una tale tensione dialogica può mettere in cammino teorie, riflessioni, affermazioni che appaiono, in un sistema protetto, ovvie e non bisognose di verifica. In tal senso e, cioè, nell'impossibilità di un pluralismo indifferenziato, il processo d'interculturalità non può evitare il confronto con le religioni che ha prodotto (e continua a farlo) un ripensamento dell'identità del cristianesimo come religione,⁶ in virtù di quella somiglianza fenomenologica che delegittima ogni cieca presunzione di unicità irrelata. Tale somiglianza, non solo suggerisce il riferimento alla propria situazione storica quale luogo indispensabile per ogni vero incontro dialogico, ma consiglia di focalizzare lo specifico di ogni religione che, per il cristianesimo, sta nel nesso tra particolarità storica e definitività della rivelazione avvenuta in Gesù Cristo. Ciò dovrebbe condurre alla consapevolezza che una determinata configurazione storica della *rivelazione*, non è frutto di arbitrarietà o di pura invenzione, ma è il luogo per affrontare in modo rigoroso l'ermeneutica che ne scaturisce per l'intelligenza dell'esperienza religiosa. Non è, quindi, improprio evidenziare l'incertezza epistemologica della riflessione teologica cristiana sul pluralismo religioso, dal momento che alcuni concetti esplicativi

⁵ A. RIZZI, *Differenza e responsabilità. Saggio di antropologia teologica*, Marietti, Casale Monferrato 1983, 39. Su questo cf. U. PONZIANI, «Influenza delle idee di assoluto e di religione sullo stile di vita personale», in ID. (a cura di), *Psicologia e dimensione spirituale*, il Mulino, Bologna 2004, 223-249.

⁶ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Dialogo delle religioni e autocomprensione cristiana*, EDB, Bologna 2007.

sono messi in una relazione critica all'interno di un sistema di pensiero differenziato.

3. Centralità e crisi di una categoria

Una delle acquisizioni decisive della teologia del Novecento, soprattutto dopo la svolta operata dalla *Dei Verbum*,⁷ è quella che pone al centro dello statuto epistemologico il concetto di rivelazione. Risulterebbe difficile pensare al rinnovamento della riflessione teologica al di fuori del sistema di significato che ruota attorno alla categoria di rivelazione. L'esito di un tale mutamento di orizzonte è rinvenibile nella consapevolezza che la rivelazione istituisce una prospettiva ermeneutica ineliminabile e feconda per interpretare l'esperienza religiosa, per il fatto che l'autocomunicazione di Dio si presenta quale lessico paradossale di un'inedita esperienza conoscitiva. La riscoperta, allora, della categoria rivelazione come *concetto critico* e determinante l'interpretazione del cristianesimo nella sua ineducibile novità, va colta in ordine alla sua funzione unificante,⁸ lungo una traiettoria complessa e articolata che vede differenti percorsi di avvicinamento: dall'aporia della religione secondo l'illuminismo, al passaggio dalla filosofia della religione alla filosofia della rivelazione; dalla rivelazione quale appello che disloca e decentra il soggetto sulla soglia dell'Altro, alla rivelazione come *conditio sine qua non* per la ricerca dell'identità antropologica; dalla rivelazione come differenza escatologica che imprime nel penultimo un'eccedenza di senso e di verità, alla rivelazione quale *christliche Weltanschauung* che declina in modo originale l'istanza ermeneutica di interpretare il mondo e la storia. La conseguenza di tale processo è che la rivelazione come *autocomunicazione nella storia di Gesù Cristo* diventa il punto nodale della riflessione teologica, il *Reflexionsbegriff*⁹ che inaugura una moda-

⁷ La letteratura in proposito è molto ampia. Rinviamo esemplificativamente a R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 1997; B. SESBOÛÉ, «La comunicazione della Parola di Dio: *Dei Verbum*», in Id. (a cura di), *Storia dei dogmi, 4: La parola della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 449-491; J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, 349-357; C. THEOBALD, *Seguendo le orme della Dei Verbum. Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, EDB, Bologna 2011; F. TESTAFERRI, «Il tuo volto Signore io cerco». *Rivelazione, fede, mistero: una teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, 179-197.

⁸ Cf. P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München 1977, 48-57.

⁹ Cf. M. SECKLER, «Il concetto di rivelazione», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale, 2: Trattato sulla Rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 66-94.

lità inedita di pensare e di vivere. La sintesi di ciò è espressa nelle parole di Giovanni Paolo II:

La rivelazione immette nella storia un punto di riferimento da cui l'uomo non può prescindere, se vuole arrivare a comprendere il mistero della sua esistenza; dall'altra parte, però, questa conoscenza rinvia costantemente al mistero di Dio che la mente non può esaurire, ma solo ricevere e accogliere nella fede. [...] La rivelazione, pertanto, immette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di aver compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare (*Fides et ratio*, n. 14: EV 17/1204).

Al tempo stesso, però, va annotato un dato non marginale negli sviluppi della riflessione: l'individuazione di una crisi circa la pertinenza della categoria rivelazione a esprimere il *proprium* della novità cristiana. Si tratta, in altre parole, di una congestione del suo significato, consequenziale all'uso inflazionato del concetto che non sembra rendere ragione della specificità e della ricchezza del cristianesimo. La questione, invero, esprime una difficoltà che pervade l'arco della stessa riflessione teologica, come si evince non solo dall'esigenza di individuare modelli o schemi interpretativi¹⁰ capaci di far emergere l'intenzionalità profonda della rivelazione stessa, ma anche dalla necessità di tematizzarne le precomprensioni che sono in gioco. Qual è, al dunque, la critica che soggiace a una possibile relativizzazione del concetto di rivelazione?

4. Sull'eccedenza della rivelazione

A porre l'interrogativo circa la necessità della rivelazione quale concetto fondamentale è, tra gli altri, il teologo G. Ruggieri, il quale si chiede espressamente: «Abbiamo noi il diritto di assumere un concetto formale, come quello di rivelazione, per farne il concetto capace di esprimere, anche se a livello ontologico trascendentale, tutta la ricchezza del fatto cristiano?».¹¹ Il motivo che induce a tale riserva critica è duplice.

¹⁰ Si vedano J. MOLTSMANN, *Prospettive della teologia*, Brescia 1973, 13-45; A. DULLES, *Models of Revelation*, Orbis Book, New York 1992.

¹¹ G. RUGGIERI, «La problematica della rivelazione come "concetto fondamentale" del cristianesimo», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La teologia della rivelazione*, a cura di D. VALENTINI, Padova 1996, 98. Si veda anche J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, «Offenbarung: Der Schlüsselbegriff des Christentums? Zum Disput über offenbarungstheologische Paradigmen», in *Theologie und Glaube* 89(1999), 337-348.

In primo luogo, ritiene la categoria di rivelazione una *categoria formale*, debitrice di una determinata stagione speculativa che individua nel debito ontologico del soggetto il *leit-motiv* della tematizzazione categoriale della rivelazione. Il che sembra essere più un'imposizione ermeneutica che una reale elaborazione di un concetto fondamentale, anche là dove il contenuto della rivelazione sembra oltrepassare il riferimento esistenziale come condizione necessaria. In secondo luogo, la definizione di un tale concetto come fondamentale chiama in causa la legittimità teoretica dello stesso concetto, operazione questa che presiede alla convinzione della teologia di traduzione oggettiva di quanto è «teoricamente irraggiungibile, sia oggettivamente che soggettivamente»; vale a dire, l'evento dell'iniziativa rivelativa di Dio. Ciò porta a dire che «la concettualità teologica possiede un suo statuto particolare derivato dal fatto che il "fondamento" di ogni riflessione teologica è l'obbedienza della fede a un evento particolare della storia».¹²

Probabilmente, è vero il dato che la semantica del concetto di rivelazione sembra indulgere in un ripiegamento soggettivo dell'evento, mettendo in movimento una circolarità ermeneutica tra esperienza di rivelazione ed elaborazione riflessa di essa, la cui problematicità è, semmai, nella prospettiva di lettura dell'evento. Ciò non toglie, comunque, il fatto che l'esperienza rinvia a una simbolica più articolata che esprime l'irruzione dell'imprevedibilità dell'Alterità rivelante che, in un certo senso, costituisce la forma formante dell'evento in quanto rivelativo. Il rischio di ricondurre la rivelazione a un apriori teologico è possibile solo, però, se non si tiene presente che la sua alterità risulta dalla sua incoordinabilità con ciò che è nelle normali possibilità teoretiche, etiche, estetiche dell'uomo. Ne consegue che la rivelazione come categoria non costituisce una nozione previa che funge da gabbia interpretativa, ma è un *primum* che esige una lettura adeguata al suo darsi. Per questo, l'attenzione metodologica espressa dalla lettura barthiana¹³ e guardiniana dell'autoevidenza,¹⁴ o la tematizzazione balthassariana¹⁵ della rivelazione quale *Gestalt*, richiamano all'eccedenza simbolica dell'Evento che dispiega un'istanza critica imprescindibile per la stessa riflessione teologica e antropologica. Né vale la riserva sottesa a una

¹² RUGGIERI, «La problematica della rivelazione come "concetto fondamentale" del cristianesimo», 102-103.

¹³ Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, Theologischer Verlag, Zollikon 1932, 311.

¹⁴ Cf. R. GUARDINI, *Fede-Religione-Esperienza. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1995, 169.

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica, 1: Percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 104.

certa precomprensione filosofica che svuota la possibilità fenomenologica della rivelazione per il fatto che essa è mediata dalla concretezza della fede e/o dall'esperienza religiosa, la cui dimensione di co-attuazione del fenomeno decide della comprensione stessa del fenomeno.¹⁶ Tale movimento interpretativo inciderebbe sulla possibilità o meno di comprensione del fenomeno della rivelazione, ma non potrebbe decidere della sua manifestatività, anche perché la fede e/o l'esperienza religiosa risulterebbero essere un esercizio vuoto o un formalismo affettivo il cui movimento di affidamento è dettato dalla volontà psicologica di credere. Il dichiarare l'improbabilità del fatto che la rivelazione possa avere significato se non recepita entro un orizzonte di senso, è altro dall'affermarne l'inconsistenza fenomenologica, qualunque sia l'esito della riflessione stessa.¹⁷ Entro queste coordinate di riferimento, la prudenza all'uso indiscriminato della rivelazione come concetto fondamentale non depone a favore di un suo depotenziamento, ma appella a un differente sguardo teoretico che implica il collocare la comprensione teologica della rivelazione entro un orizzonte semantico più articolato e meno ingenuo. È quanto avverte il percorso di lettura critica operato da W. Pannenberg il quale, nell'asserire la complessità contenutistica del concetto teologico di rivelazione, sostiene che l'uso linguistico al singolare di rivelazione,¹⁸ riferito all'unitarietà-unicità del Dio che si rivela, esprime l'intenzionalità piena di un concetto che traduce e risignifica la pluralità delle rivelazioni o manifestazioni. In esso si ha un passaggio dal concetto esperienziale a uno riflesso che, per quanto fluido, allude a un'idea di autorivelazione definitiva di Dio, soprattutto nella sua fenomenologia cristologica, nel senso che

le idee bibliche di rivelazione si svilupperanno fino a un punto in cui si tematizza espressamente la stessa esperienza storica degli uomini, come dimostrazione della potenza e della divinità degli dèi, per avanzare insieme anche la pretesa che il Dio della Bibbia si è dimostrato come l'unico Dio di tutti gli uomini, o come l'unico Dio in Gesù Cristo.¹⁹

¹⁶ Cf. C. DOTOLO, «Rivelazione e realtà», in *Hermeneutica* (2014), 157-170.

¹⁷ Può essere utile quanto osserva S. NATOLI, «Dire è/e rivelare», in *Filosofia e Teologia* 10(1996), 541: «Da questo punto di vista il nucleo essenziale della rivelazione cristiana, vale a dire la dichiarazione che Gesù è il Signore, non è un simbolo senza senso, non è qualcosa di irrazionale e dissennato, ma è ciò che non può mai essere compreso se non si instaura una vita conforme a quell'enunciato. Qui non si nega la possibilità di senso della dichiarazione, ma si dice solo che è improbabile che essa possa essere recepita in un'altra forma di vita con significato».

¹⁸ Cf. W. PANNENBERG, «Rivelazione e "rivelazioni" nella testimonianza della storia», in KERN – POTTMEYER – SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, II, 95-96.

¹⁹ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990, I, 223.

La stessa possibilità di individuare sinonimi concettuali per significare la globalità semantica di rivelazione come parola di Dio, salvezza, mistero, alleanza indica sfumature di significato che, per quanto decisive e significanti, non soddisfano all'architettura di senso implicita nella categoria rivelazione intesa come autorivelazione di Dio. E non solo perché questa è in grado di assumere «funzioni critico-normative»²⁰ riguardo la complessità fenomenica delle rivelazioni, ma anche per il fatto che esibisce alcuni criteri di riferimento essenziali così come li elenca M. Seckler: «a) Essa dev'essere *in rapporto con la salvezza*. b) Essa dev'essere *in rapporto con Dio*. c) Deve avere un *rapporto essenziale con la libertà*. d) Deve avere un *rapporto pratico con il mondo*. e) Essa deve avere un carattere di *universale "pubblicità"*».²¹

Se è legittima una conclusione provvisoria, questa va nella direzione della centralità del concetto di rivelazione che nella sua essenzialità dice l'irruzione dell'alterità propria di Dio quale condizione per l'accoglienza della fede. In questa dimensione relazionale,²² la rivelazione si costituisce come *Anspruch*, rivendicazione che non si esplicita come pretesa indotta, ma quale *appello non costringivo* che in Gesù Cristo si fa paradosso e scandalo veritativo.

5. Fenomenologia della rivelazione: una precisazione

La conferma dell'insostituibilità epistemica della categoria di rivelazione è data anche dall'interpretazione fenomenologica della religione che, nella codificazione dell'*esperienza del divino*, individua nel *rapporto* i presupposti di un incontro che è un percepirsi in relazione. Anzi, tale centralità sembra, per alcuni, decisiva per districare l'equivoco teoretico tra religione naturale e religione rivelata. La religione e la sua simbolica esperienziale traducono la consapevolezza di una Presenza altra, di un Senso trascendente, di un *Altro* che invita l'uomo ad accogliere e interagire con un'inedita visione della realtà.²³ In ciò, l'uomo è *partner* di un

²⁰ SECKLER, «Il concetto di rivelazione», 79.

²¹ *Ivi*, 91-92.

²² Cf. P. SCHMIDT-LEUKEL, «Sulla credibilità dell'annuncio cristiano», in *La Scuola Cattolica* 125(1997), 472, parla di rivelazione quale concetto epistemico di relazione; W. JEANROND, «Rivelazione e concetto trinitario di Dio: idee principali del pensiero teologico?», in *Concilium* 37(2001), 162, nota che la proposta del Vaticano II circa la rivelazione si indirizza a un concetto di tipo relazionale.

²³ Scrive G. EBELING, *Dogmatica della fede cristiana, 1: Prolegomeni. La fede in Dio creatore del mondo*, Marietti, Genova 1990, 305: «La rivelazione in senso religioso ha il privilegio dell'uso linguistico più genuino, perché nella relazione tra il divino e l'umano emerge nella maniera più acuta quella tensione che costituisce il presupposto del

dono, destinatario di una rivelazione che sollecita a una costante ermeneutica della novità rivelata. Può essere significativo quanto scrive G. van der Leeuw:

Si può considerare la religione come esperienza vissuta comprensibile, o farla valere come rivelazione non comprensibile. L'esperienza vissuta (nella sua ricostruzione) è un fenomeno, la rivelazione non è un fenomeno, ma sì la risposta dell'uomo alla rivelazione, e quel che dice del rivelato, anche questo è un fenomeno, che permette di dedurre indirettamente la presenza della rivelazione (*per viam negationis*).²⁴

Ciò nonostante, il guadagno teoretico ottenuto dal percorso fenomenologico sembra essere insufficiente nell'individuazione di un *proprium* della rivelazione nel rapporto tra cristianesimo e religioni altre così come ravvisato dalla riflessione teologica sul pluralismo religioso,²⁵ nel senso che proprio un'attenta ermeneutica fenomenologica esige di tematizzare la concezione di rivelazione implicata nella categorialità delle sue manifestazioni. In altre parole, la questione aperta non è quella di accogliere come presupposto teoretico comune l'evento della rivelazione quale genesi delle diverse forme di rivelazione presenti nella rispettive tradizioni religiose,²⁶ pena il rischio di banalizzare la comprensione, almeno delle grandi religioni, ritenendole espressione di

concetto di rivelazione: l'irruzione di un totalmente Altro, la non disponibilità e la forza di evento dell'accaduto, l'essere sorpresi fino a non avere quasi parole, l'essere toccati alla radice dell'esistenza, l'incontro con una realtà incondizionata e onniavvolgente, il cui farsi figura e parola ha un potere straordinario di plasmare la storia». In tal senso anche R. BULTMANN, *Enciclopedia Teologica. Introduzione allo studio della teologia*, Marietti, Genova 1989, 69-98; E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 40-47.

²⁴ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, 536; cf. anche F. HEILER, *Le religioni dell'umanità. Volume di introduzione generale*, Jaca Book, Milano 1983, 495-508. Per la problematica teologico-fondamentale cf. A. TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1991, 18-23.

²⁵ Cf. P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 165-176; G. D'Costa, «Revelation and Revelations. Discerning God in other Religions. Beyond a Static Valuation», in *Modern Theology* 10(1994), 165-183; M. CROCIATA, «"Mediator simul et plenitudo totius revelationis" (DV 2). Religioni e rivelazione», in ID. (a cura di), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, 243-284.

²⁶ Si veda A. RIZZI, *Il Sacro e il Senso. Lineamenti di filosofia della religione*, ElleDi-Ci, Leumann 1995, 200-202. In questo caso urge la necessità di riprendere la questione circa una coerente tipologia in grado di definire ciò che caratterizza le diverse religioni. Rinviamo per un primo inquadramento a G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, 173-214. Utili indicazioni in A.N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1991, 73-84, e, come provocazione

un'istanza meramente antropologica. È in gioco, piuttosto, la possibilità di cogliere il contenuto proprio di ogni rivelazione, se considerata nella sua genericità atta a dirne la valenza universale. In tal senso, è spia indicativa della delicatezza congiunta all'imprescindibilità del problema il fatto che nei diversi contesti di approccio allo studio della religione si individua la necessità di distinguere tra rivelazione e manifestazione²⁷ e/o tra rivelazione come teofania e rivelazione come proclamazione. Seppur con il rischio di una certa semplificazione, una breve indagine all'interno della religione islamica può aiutarci a delineare meglio il contorno della problematica, tenendo presente che se la ricerca non è proprio agli inizi, tuttavia è segnata dal conflitto delle interpretazioni.

6. Un esempio di rivelazione: l'islam

Fondamentale per la lettura dello specifico dell'islam è la rivelazione che rinvia alla proclamazione incondizionata dell'unicità di Dio e della mediazione conclusiva di Muhammad. La stessa parola da cui deriva «musulmano», *aslama*, vuol dire «sottomettersi», ma anche «essere in pace con Dio», mettere, cioè, l'esistenza di Dio e la sua potenza al di fuori di ogni contestazione. In tal senso, il Corano si presenta come un libro di rivelazione, «la grande teofania dell'islam».²⁸ Esso rappresenta l'integralità della rivelazione data al Profeta, come evidenziano anche gli altri termini usati per designare il testo sacro: la *separazione*, vale a dire la differenziazione del vero dal falso; l'*ammonimento* (cf. Q 15,6.9); il *Libro benedetto*, il *Libro rivelato*, il *Libro luminoso*, ecc. (cf. Q 6,92; 5,15-16; 25,32). Per questo motivo il Corano non può essere oggetto di deformazione, in quanto contiene la Parola divina definitiva, e deve rimanere al sicuro da ogni alterazione, a tal punto che la sua conoscenza viene distinta dalla sua interpretazione, il testo dal suo commento.

Ora, il Corano attesta che la rivelazione, di cui è testimonianza privilegiata, appartiene alla storia della manifestazione di Dio che nel messaggio dei profeti non fa che confermare la rivelazione origina-

a pensare, U. GALIMBERTI, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000, 65-93.

²⁷ Cf. P. RICOEUR, «Manifestation et Proclamation», in *Archivio di Filosofia* 42(1974), 57-76; G. WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, EDB, Bologna 1984, 747-748.

²⁸ F. SCHUON, *Comprendere l'Islam*, SE, Milano 1976, 45. Cf. anche A.T. KHOURY, *I fondamenti dell'Islam. Una introduzione a partire dalla fonte: il Corano*, EMI, Bologna 1999, 101-119. Cf. quanto scrivono A.J. WENSINCK – (A. RIFFIN), «Wahy», in *The Encyclopaedia of Islam*, XI, Brill, Leiden 2000, 53: «A term of the Kur'ān primarily denoting revelation in the form of communication without speech», evidenziando come il termine sia complesso da definire (cf. *ivi*, 54) e discusso nelle interpretazioni filosofiche (cf. *ivi*, 55).

ria, primordiale, ancorata nel cuore dell'umanità.²⁹ Il che sta a indicare che non c'è opposizione tra rivelazione e ragione, tra «in primo luogo, la Rivelazione "al di sopra di noi" e, in secondo luogo, l'intelletto "in noi stessi"; la Rivelazione fornisce i simboli, e l'intelletto li decifra e "si ricorda" dei loro contenuti; esso ridiviene in tal modo "cosciente" della propria sostanza».³⁰ In tale ottica, si comprende il perché Dio non ha lasciato alcun popolo senza profeta: «Ogni popolo ha la sua Guida» (Q 13,7b). Entro questo quadro, la coscienza profetica di Muhammad è strettamente connessa all'evento della sua vocazione, che fu l'inizio della recezione della rivelazione, della missione e della proclamazione del messaggio coranico.

In tale prospettiva, non va trascurato il fatto che la rivelazione si situa nella storia di quanti sono stati inviati da Dio: «E anche prima di te non inviammo che uomini, ai quali comunicammo la Nostra rivelazione. Domandatene a coloro che conoscono la Scrittura, se non lo sapete» (Q 21,7). Questo elemento segnala un dato non secondario: il Corano rivendica il *tartil*, il «frazionamento», la «ripartizione» del tempo della rivelazione. Il motivo risiede nella necessità di radicare la novità del magistero e delle verità rivelate nel cuore dei credenti, anche se ciò non indica un'idea *strictu senso* di storicità della rivelazione coranica: «Strettamente parlando, non si dà "progresso di rivelazione" perché tutti i profeti anteriori a Maometto trasmettono il medesimo messaggio sull'unicità divina ed è dato constatare una sorta di "destoricizzazione" della storia sacra quale viene narrata nella Bibbia».³¹ Ma è soprattutto l'affermazione del monoteismo³² il punto nevralgico e la caratteristica dell'islam, a partire dal quale si tematizza il *proprium* della rivelazione. Pur nelle sue analogie con il monoteismo ebraico e cristiano, si pone l'interrogativo se non sembra delinearci nella rivelazione coranica «una

²⁹ Indicativo è quanto scrive T. RAMADAN, «Rivelazione e intelligenza umana», in *Il Libro sacro. Letture e interpretazioni ebraiche, cristiane e musulmane*, Mondadori, Milano 2002, 227: «Nell'Islam la Rivelazione non è che la conferma di ciò che vive in ogni essere umano e che attraversa tutti i secoli della storia. Rivelare significa richiamare, ragione per cui il Corano ha come altro titolo anche *adh-dhikr*, ossia il Richiamo: un richiamo di ciò che ci anima nella ricerca del Divino, un richiamo che però possiamo dimenticare o allontanare da noi».

³⁰ SCHUON, *Comprendere l'Islam*, 57.

³¹ C. GEFFRÉ, «Il Dio Uno dell'Islam e il monoteismo trinitario», in *Concilium* 37(2001), 119.

³² Cf. R. CASPAR, «Il significato permanente del monoteismo dell'islam», in *Concilium* 21(1985), 98-112; M. BORRMANS, «Il monoteismo islamico e l'immagine trinitaria di Dio», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, a cura di G. CERETI, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 101-120.

teologia naturale»,³³ differente dalla teologia della storia della salvezza elaborata dalla riflessione biblico-teologica, dato questo che confina con quella tentazione del «deismo razionale»³⁴ rinvenibile nell'univocità del monoteismo musulmano

La sintetica lettura fenomenologica della rivelazione islamica è indicativa di come è possibile parlare di una presenza differenziata della rivelazione nelle religioni altre dal cristianesimo, nell'avvertenza critica di non poter ingenuamente pensare a una comune essenza. Detto in modo teologicamente più esplicito: se da un lato è praticabile l'affermazione che la pienezza della rivelazione di Gesù Cristo non contraddice al «ritenere che Dio parli anche a noi cristiani per mezzo dei profeti e dei sapienti la cui esperienza religiosa costituisce la fonte dei libri sacri di tali tradizioni»,³⁵ nella logica di sbalorditive convergenze, dall'altro va evidenziato, nondimeno, il dato che la rivelazione cristologica situa nell'alveo delle rivelazioni una significativa divergenza che sta nella sua insuperabilità e ineguagliabilità. Questo pone alcuni interrogativi.

Come dobbiamo intendere il fatto che Gesù Cristo è la «pienezza» della rivelazione divina, se è vero che Dio ha rivelato se stesso per mezzo di figure profetiche in varie tradizioni religiose, sia prima che dopo di lui? I «libri sacri» o le «tradizioni orali» delle altre religioni non offrono che un discorso umano su Dio o l'Assoluto, o contengono invece una «parola pronunciata da Dio» alla gente di quelle religioni e financo a tutta l'umanità? Se, inoltre, Gesù Cristo rappresenta la «pienezza» della rivelazione divina, quest'ultima è giunta con lui alla sua definitiva conclusione? O invece può essere concepita, in qualche modo, come un «processo tuttora in corso» sia all'interno che all'esterno del cristianesimo?³⁶

7. Pluralismo religioso e semantica dell'evento cristologico

Eppure, proprio il pluralismo religioso, in alcune sue forme, sembra indebolire la possibilità di un'adeguata ermeneutica del rapporto tra differenziazione e complementarità delle rivelazioni. Non è superfluo

³³ GEFFRÉ, «Il Dio Uno dell'Islam e il monoteismo trinitario», 125.

³⁴ CASPAR, «Il significato permanente del monoteismo dell'islam», 111.

³⁵ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1998, 342.

³⁶ *Ivi*, 319. Va segnalato quanto lo stesso autore precisa in «La teologia del pluralismo religioso rivisitata», in *Rassegna di Teologia* 40(1999), 680-682. Cf. inoltre A. Russo, «Rivelazione e rivelazioni nel contesto delle religioni mondiali», in *Asprenas* 39(1992), 5-34.

ricordare che la teologia del pluralismo religioso è scaturita dagli itinerari della teologia delle religioni,³⁷ riconoscendo a questa il merito di aver individuato il dilemma che la pluralità *de facto* delle religioni afferriva alla pretesa di universalità del cristianesimo, ma anche evidenziandone la prudenza e la ritrosia nell'assumere la pluralità delle religioni *de iure*, scelta questa che richiedeva una reimpostazione globale della stessa riflessione teologica. La conseguenza è che alcuni sostenitori del pluralismo religioso ritengono insufficiente ricalcare moduli interpretativi che non esprimano l'istanza di riconoscimento dell'identità di ogni tradizione religiosa, la cui legittimità sta nel fatto di essere veicoli di una *Weltanschauung* rispondente alle differenti situazioni culturali. Nel caso della categoria rivelazione, infatti, hanno avuto un impatto critico sia il fatto che, da un punto di vista storico-religioso, il concetto è stato «mutuato dalla religione ebraico-cristiana»,³⁸ sia l'enfasi nel rivendicare all'autocomprensione propria del cristianesimo il concetto di rivelazione, con l'esito di un blocco teoretico circa il plurale «rivelazioni» nel contesto delle altre religioni. Annota H. Waldenfels:

Proprio la concentrazione della rivelazione nella figura di Gesù, che insegna a concepire la rivelazione non solo come via della conoscenza di Dio, bensì come mediazione di un perfezionamento e di una salvezza ultima, viene poi però tenacemente contraddetta nel concerto delle religioni. Anzi, nel segno della crescente disponibilità al dialogo, essa non viene contestata solo più in ambito extracristiano, bensì anche in ambito intracristiano, in specie lì ove la pretesa del cristianesimo di essere universalmente valido viene relativizzata nella cosiddetta «teologia pluralistica della religione».³⁹

È possibile, allora, correlare le differenti rivelazioni se, nell'esercizio concreto della complementarità, la forma cristologica della rivelazione sembra non corrispondere a un paradigma generalmente condiviso circa lo specifico della rivelazione che si esprime nella dialettica tra l'*absconditus* e il *revelatus*? È legittimo sostenere che la costitutività della

³⁷ Si vedano indicativamente, data la vasta letteratura in proposito, M. FEDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Cerf, Paris 1996; J. MORALES, «La teología de las religiones», in *Scripta Theologica* 30(1998), 753-777; M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 2001, 683-739; M. BARNES, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; il numero monografico di *Concilium* 43(2007).

³⁸ J. DENINGER, «Rivelazione», in M. ELIADE (a cura di), *Enciclopedia delle Religioni*, 3: *L'esperienza religiosa, individuale e collettiva*, Jaca Book-Massimo, Milano 1996, 549.

³⁹ H. WANDEFELS, *Rivelazione. Bibbia, tradizione, teologia e pluralismo religioso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 218. Cf. anche E. ARENS, «Perspektiven und Problematik pluralistischer Christologie», in *Münchener Theologische Zeitschrift* 46(1995), 329-343.

rivelazione in Gesù Cristo mostri una *pienezza qualitativa* che non sia solo conferma a un paradigma generale di lettura della rivelazione, ma anche *eccezione* che rimette a tema la comprensione stessa del *proprium* della rivelazione? Osserva G. Canobbio:

Se si dà rivelazione di Dio nella storia umana, il rapporto tra Dio stesso e l'elemento categoriale non può essere estrinseco al punto da rendere indifferente e quindi intercambiabile l'elemento categoriale. Il nesso tra la realtà di Dio che si rivela e il dato categoriale dice la verità di quest'ultimo in quanto esso dice la realtà di Dio.⁴⁰

In effetti, il pluralismo religioso sembra inciampare proprio nella centralità della figura rivelativa di Gesù Cristo, la cui singolarità urta contro i criteri di un discorso più generale. Senza entrare nello specifico delle differenti posizioni,⁴¹ il pluralismo religioso articola un triplice fondamentale modello argomentativo. In primo luogo, sottolinea che ogni religione è un itinerario di ricerca e avvicinamento al Dio che si manifesta, il che implica il fatto che le religioni rappresentano una forma storica particolare di rivelazione. Ne consegue che il cristianesimo è una delle possibili modalità con cui Dio ha operato il suo progetto di salvezza e che, per questo motivo, non può presumere di essere la forma unica e universale della salvezza stessa, visto che nella storia nulla è assoluto. In secondo luogo, la dimensione pneumatologica assicura la libertà dell'iniziativa di Dio che non è racchiudibile entro una forma storica. Compito della teologia è riconoscere che, laddove è presente l'azione dello Spirito, là è rinvenibile la rivelazione di Dio, anche se questa è differente nelle sue caratteristiche da quella del cristianesimo. Infine, è necessario distinguere tra il *Lógos*, eterna Parola inesauribile di Dio, e le sue manifestazioni storiche che, proprio perché differenti e molteplici, sono incompiute, soprattutto nell'ottica escatologica della piena manifestazione del *Lógos*. Ciò dice come la molteplicità delle forme rivelative siano di uguale valenza: lo stesso Gesù non è l'unica forma di rivelazione. Un esito possibile e condiviso da molteplici teologi del pluralismo religioso è rinvenibile in quanto scrive P. Knitter, secondo il quale

nessuna religione e nessuna rivelazione può essere l'unica, ultima, esclusiva o inclusiva parola di Dio. Una simile parola ultima limiterebbe Dio e gli toglierebbe il suo mistero [...]. Per quanto è certo

⁴⁰ G. CANOBBIO, «Verità, rivelazione e pluralismo. Annuncio e dialogo tra le religioni», in *Humanitas* 56(2000), 206.

⁴¹ Cf. J. HICK – P. KNITTER (a cura di), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994; G. D'Costa (a cura di), *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994.

che Gesù è *una* finestra, attraverso la quale possiamo e dobbiamo vedere l'universo del mistero divino, così vi possono anche essere *altre* finestre.

Con la conseguenza che

tutte le religioni sono o possono essere ugualmente valide. Ciò significa che i loro fondatori, i personaggi religiosi che stanno dietro ad esse, sono o possono essere ugualmente validi. Ma ciò potrebbe dischiudere la possibilità che Gesù Cristo sia «uno tra tanti» nel mondo dei salvatori e dei rivelatori.⁴²

La logica di tali posizioni, nell'intenzione di creare presupposti più ampi possibili e condivisibili, opera una deduzione che costringe la particolarità cristologica a rientrare negli schemi interpretativi che assumono come punto di partenza l'universalità del Divino o della Realtà ultima, smussando il paradosso dell'incarnazione nell'istanza di un pluralismo unitivo. Non è senza ragione il dubbio che, pur nell'affermazione della singolarità di Gesù Cristo, sia latente una tendenza ermeneutica a decentrarne l'unicità.⁴³ Il distinguere, infatti, tra *l'unicità in sé* e la *singolarità-per-me*⁴⁴ può giungere alla conseguenza di sminuire lo specifico dell'evento cristologico che sta nel particolarizzare la rivelazione, per donarla nell'universalità della sua singolarità. Sembra che agisca, *in obliquo*, una specie di *petitio principii*, secondo cui la modalità di rivelazione di Dio è possibile e rintracciabile in ogni religione se corrisponde a determinati criteri, in ottemperanza dei quali ogni evento rivelativo è misurato. Al di là di qualsiasi valutazione e scelta, sembra difficile evitare il dilemma, come sottolinea C. Duquoc:

O liberare Dio dal suo peso storico con la negazione dell'incarnazione, e ridare al monoteismo il suo potere interrogatore rispetto a tutte le forme che hanno la pretesa di far accedere al Trascendente, oppure vincolare radicalmente Dio a tale storia e a tale chiesa, a esclusione di ogni altra, per il suo legame indistruttibile con l'uomo Gesù confessato Dio e Figlio, ed entrare in tal modo nell'ideologia e favorire l'intolleranza.⁴⁵

⁴² P.F. KNITTER, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Queriniana, Brescia 1991, 44.

⁴³ Cf. P. LAKELAND, *Postmodernity. Cristian Identity in a Fragmented Age*, Fortress Press, Minneapolis 1997, 76-84.

⁴⁴ Cf. K.H. MENKE, *L'unicità di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda sul senso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 58-85.

⁴⁵ C. DUQUOC, «Monoteismo e ideologia unitaria», in *Concilium* 21(1985), 95-96.

In buona sostanza, è alquanto equivocabile separare la strettissima relazione tra rivelazione e incarnazione quale evento globale della *memoria Jesu*,⁴⁶ non fosse altro che in tale nesso è depositata l'originarietà e originalità dell'evento cristologico. Lo stesso gruppo lessicale⁴⁷ neotestamentario riferentesi alla rivelazione rimarca la concentrazione cristologica dell'evento. In ragione di ciò, risulta criticamente non vagliata l'ipotesi che l'incarnazione sia solo una delle manifestazioni rivelative di Dio, seppur con un carattere più significativo e simbolico di altre. La questione è individuare il *di più* di tale manifestazione. Nella prospettiva contestuale della singolarità di Gesù Cristo, si possono sottolineare due aspetti del problema.

Il primo riguarda la vicenda di Gesù di Nazaret, dinanzi alla quale è pretestuoso, da un punto di vista fenomenologico e ontologico, contrapporre il livello del *Gesù storico* e quello del *Cristo pasquale*. In tal senso, istruttiva è la ripresa della questione della storicità di Gesù ad opera della nuova ricerca storica su Gesù, che pone in evidenza un dato non più discutibile: la priorità della persona e dello stile di Gesù nella sua concretezza. L'impostazione dello sviluppo storico per un'ermeneutica cristologica è il più congruo e pertinente.

Esso ritiene che nel ricercare le origini della cristologia neotestamentaria si debba partire comunque dallo stadio gesuano, cioè dalla fase terrena dell'esistenza di Gesù. Qui si tratta di una scommessa. Da una parte si è ben consapevoli che il Gesù della storia è tramandato e attestato solo dalla fede nel Cristo risorto, ma dall'altra si pretende che là si trovino almeno alcuni germi costitutivi dell'identità di lui, anzi i primi, quelli fondamentali e fondanti.⁴⁸

⁴⁶ Cf. J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 67-93. Scrive K. WARD, *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, Clarendon Press, Oxford 1994, 195: «God can certainly act in other lives; but the vocation of Jesus, his inauguration of the Kingdom and the particular pattern of his life which historical circumstances made possible, is unrepeatable. The case is different from that, for example, of Buddhas or avatars, who are enlightened beings or teachers of eternal truth. In their case, enlightenment and the teaching of eternal truth is in principle repeatable. However, if it is the precise historical pattern of Jesus' life which manifests God, then that is unrepeatable».

⁴⁷ Scrive T. HOLTZ, «ἀποκάλυψις, rivelazione», in H. BALZ – G. SCHNEIDER (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1995, I, 351: «Il gruppo lessicale, ogni volta che è usato in riferimento all'evento vero e proprio della rivelazione, indica in modo chiaro il disvelamento della realtà di Dio come esso avviene con questa storia».

⁴⁸ R. PENNA, «Problemi e soluzioni per l'impostazione di una cristologia del Nuovo Testamento», in M.P. SCANU (a cura di), *Alla luce delle Scritture. Studi in onore di Giovanni Odasso*, Paideia, Brescia 2013, 285. Per un orientamento iniziale cf. W. STEGEMANN – B.J. MALINA – G. THEISSEN (a cura di), *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006; E.

L'ambito, dunque, dell'*intentio profundior* dell'autocoscienza di Gesù va individuato a un triplice livello: innanzitutto, nella vicenda storica nutrita dalla progressiva esperienza della sua missione profetica di coltivare un'umanità nuova; in seconda istanza, nell'evento pasquale, nel quale l'identità del Crocifisso e del Risorto sta sullo sfondo di quella tra il *Lógos* e Gesù Cristo; infine, nell'interpretazione delle comunità cristiane delle origini che intuiscono nella persona Gesù un'eccedenza rivelativa, ascrivibile alla sua particolare relazione col Padre.⁴⁹

Il secondo ha a che fare con la semantica che l'evento dell'incarnazione ha depositato negli spazi della comprensione del mistero di Dio e dell'uomo. L'evento Gesù Cristo, nell'offrire una visione unitaria del mistero storico-salvifico, pone una circolarità ermeneutica tra la *pro-esistenza* e la *pre-esistenza* del *Lógos*, ma anche tra l'in Sé di Dio e il fuori di Sé, nel senso che l'incarnazione non esprime solo una possibile manifestazione di Dio, ma manifesta al massimo l'essere di Dio nel suo trascendersi verso l'Altro, in quella meravigliosa reciprocità che è significata nel mistero trinitario di Dio.⁵⁰ In tale prospettiva, l'evento della *kénosi* fino alla morte di croce rivela Dio in quell'autodonazione totale che solo Dio può realizzare, profondità dell'ontologia della dedizione e dell'*agápe* che è l'essenza del Dio cristiano e della sua universalità.⁵¹ Il «per noi» dell'incarnazione predica, allora, l'essere di Dio nella sua ricchezza che è essere per l'altro e per gli altri, in una *relatio non ex aequo* espressione della gratuità e dell'eccedenza dell'amore, ma anche condizione della reciprocità tra Dio e uomo. Certo, Dio non è determinato che da se stesso, ma se tale determinazione è nella logica dell'amore, si può comprendere, nell'incarnazione, la possibilità di Dio di costituirsi diversamente.

PRINZIVALLI (a cura di), *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Carocci, Roma 2008; G. SEGALLA, *La ricerca del Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2010; J.D.G. DUNN, *Cambiare prospettiva su Gesù*, Paideia, Brescia 2011.

⁴⁹ Scrive P. CODA, «L'incarnazione del Figlio di Dio vocazione del figlio dell'uomo», in *Filosofia e Teologia* 13(1999), 26-27: «Da un lato, è l'esistenza di Gesù Cristo nella sua interezza che rivela l'essere del *Lógos* come Dio presso il Padre – e Dio egli stesso –; dall'altro, è solo perché vi è dal principio, in Dio, il *Lógos* come distinto dal Padre e, appunto, quale espressione/rivelazione di lui, che si può dare e comprendere nel suo significato definitivo l'evento di Gesù Cristo».

⁵⁰ Si veda A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, 259-314.

⁵¹ Cf. anche le indicazioni di J.B. METZ, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009, 148-165.

8. Per un'universalità relazionale

Il percorso tracciato consente di poter affermare, in sintesi, una duplice prospettiva teoretica circa il valore differenziale che la rivelazione cristiana suggerisce al pluralismo religioso.

La prima sta a indicare che nella rivelazione accade un evento di Senso che apre a un'intuizione nuova della realtà e porta a un *ethos* orientato alla qualificazione della dignità umana. Possiamo dirlo con A. Rizzi:

Ora, non sembra che l'idea di rivelazione possa trovare una definizione più appropriata di quanto risulta da questa ricapitolazione fenomenologica. Essa presenta infatti questa struttura: a) un manifestarsi da parte di Dio; b) dotato del carattere di libertà; c) avente come oggetto il Senso del mondo e, in esso, la salvezza della vita umana; d) e tale da coinvolgere l'uomo come responsabilità. Notiamo che, evidenziando la struttura della rivelazione, noi prescindiamo dalle modalità circostanziali del suo darsi: che essa sia lampo improvviso o lenta maturazione, che sia vicenda vissuta in solitudine o nello scambio comunitario, sono determinazioni contingenti che non ne intaccano l'essenziale valenza intenzionale. Questa è costituita non dal *come* empirico della manifestazione, ma dal suo *che* cosa.⁵²

La seconda pone in evidenza come la rivelazione della singolarità cristologica testimonia una specifica relazione tra particolare e universale, entro cui leggere la differente fenomenologia del rivelato. Ciò significa coniugare la centralità dell'evento dell'incarnazione del Figlio di Dio con la ricchezza delle altre rivelazioni, nella consapevolezza che lo specifico del cristianesimo è di essere la religione della relazione, entro cui comprendere la pretesa della rivelazione quale apertura della promessa di Dio, già realizzata nel mistero pasquale, ma escatologicamente aperta. Questo *non-ancora* appartiene senza dubbio al progetto di Dio, ma anche alla libera decisione dell'uomo di fare propria la verità che è Gesù Cristo, la cui pienezza appella a un riconoscimento che vive i ritmi della storia e del suo disvelamento.⁵³ In questa prospettiva, Gesù Cristo e lo Spirito Santo sono in relazione con la storia universale dell'umanità, anche se

⁵² RIZZI, *Il Sacro e il Senso*, 201.

⁵³ Così si esprime DULLES, *Models of revelation*, 192: «We cannot accurately predict what we may learn from the dialogue that seems to be getting under way. There is no reason, however, to think that it will diminish the revelatory importance of Jesus Christ. It may well be that in the light of other revelatory symbols, the universal and abiding significance of Christ will be more strikingly manifested. Even though it already is the supreme and definitive self-disclosure of God, the Christ-symbol cannot be adequately appreciated for our time except in the context of many other symbols, including those of the extra-biblical religions. If disruptive change is avoided, the present encounter of the religions may well lead to an enrichment of the Christian symbolism and thus of the theology of revelation».

con gradazioni diverse, il che sta a indicare che la rivelazione cristiana non solo è un evento che dà spazio all'altro e lo pone in libertà, ma è anche aperta al futuro come esplicitazione della sua realtà più intima.

Sulla scia di tali indicazioni, l'universalità del messaggio cristiano può *reformulare e riconfigurare* le altre esperienze religiose,⁵⁴ in un dialogo mutuo che non tende a eliminarle, ma a indicare la meta di un'unità complessiva più ricca al di fuori del proprio particolarismo. L'universalità della rivelazione invita, nella logica paradossale e scandalosa della particolarità di Gesù Cristo, a un dialogo dal carattere provocatorio, perché è l'inseparabilità del Cristo dal Gesù ebreo a costituire l'orizzonte di una non facile universalità.

In Gesù il Nazareno ne va del destino d'Israele, di quello dell'umanità e di ciascuno degli individui che la compongono, pensano i cristiani. L'affermazione non si presenta come ovvia. Il dialogo interreligioso ha messo in piena luce il carattere provocatorio di questa credenza cristiana espressa in modo lapidario: Gesù il Cristo è il salvatore tutti. Non è possibile eliminare lo scandalo con il ricorso a un Cristo privato della sua storia personale: questa storia va conservata. In essa ha le radici la sua missione universale.⁵⁵

In tal senso, l'evento cristologico appare come il culmine del progetto salvifico di Dio per ogni uomo e per tutti i popoli, a tal punto che la conoscenza della rivelazione cristiana equivale alla scoperta della sua destinazione universale, la cui novità sta nella pienezza e singolarità dell'offerta di Dio, da sempre cercato «come a tentoni» e nel quale «viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,27-28). È una costante nella riflessione neotestamentaria l'annotazione della dimensione di apertura propria della rivelazione salvifica e l'estensione della capacità di *universalizzazione* che già era presente nella comprensione della rivelazione dell'Antico Testamento. Gesù Cristo ha distrutto in sé ogni muro, ha eliminato le differenze tra uomo e donna, tra schiavo e libero, tra greco e giudeo, offrendo a ogni uomo la possibilità di essere discepolo per entrare nelle «impenetrabili ricchezze di Cristo» (Ef 3,8). Così si esprime J. Ratzinger:

⁵⁴ Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 592-599.

⁵⁵ C. DUQUOC, *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Queriniana, Brescia 2003, 266. Mi sembra importante ricordare quanto già annotava K. RAHNER, «Linee fondamentali di una cristologia sistematica», in K. RAHNER – W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Morcelliana, Brescia 1974, 36: «Non rimane pertanto che dire: Gesù visse un rapporto a Dio che egli da una parte – in confronto agli altri uomini – esperì come unico e nuovo e che dall'altra considerò esemplare per gli altri uomini nel loro rapporto a Dio; egli avvertì il suo unico e nuovo "rapporto filiale" al "Padre" importante per tutti gli uomini in quanto ora in esso si attuava in maniera nuova e irrevocabile la vicinanza di Dio a tutti gli uomini».

La fede di Israele significa un continuo autosuperamento della propria cultura per aprirsi ed entrare nella vastità della verità comune a tutti. I libri dell'Antico Testamento possono apparire sotto molti aspetti meno pii, meno poetici, meno ispirati che non significativi passi dei libri sacri di altri popoli. Ma la loro originalità risiede in questo carattere conflittuale della fede, contro ciò che è proprio, in questo uscire da ciò che è proprio, che comincia con il pellegrinaggio di Abramo. La liberazione dalla Legge, che Paolo raggiunge a partire dal suo incontro con Gesù Cristo risorto, porta questo orientamento di fondo dell'Antico Testamento al suo fine logico: esprime pienamente l'universalizzazione di questa fede, che viene liberata dalla particolarità di un ordinamento etnico. Ora tutti i popoli sono invitati a entrare in questo processo di superamento della particolarità, che ha avuto inizio innanzitutto in Israele, a rivolgersi a quel Dio che da parte sua si è oltrepassato in Gesù Cristo e ha infranto il «muro dell'inimicizia» che era fra noi (Ef 2,14) e ci conduce l'uno verso l'altro nell'autospoliazione della croce. La fede in Gesù Cristo è pertanto di sua natura un continuo aprirsi, irruzione di Dio nel mondo umano e aprirsi dell'uomo in risposta a Dio, che nello stesso tempo conduce gli uomini l'uno verso l'altro.⁵⁶

Pur nella difficoltà storica e nella fatica che appartiene al discernimento della libertà umana, è proprio la caratteristica relazionale del cristianesimo che, nella sua intenzionalità universale, invita al dialogo le altre religioni. Tale dialogo rappresenta lo sforzo interreligioso di condivisione delle proprie interpretazioni sul senso e la verità della realtà e dell'uomo da parte di ogni religione; queste offrono il proprio contributo alla piena manifestazione delle ricchezze insondabili del mistero di Cristo. Scrive W. Kasper:

L'incontro con altre religioni può qui essere una strada per meglio aprire i nostri occhi a determinati aspetti dell'unico mistero di Cristo. Il dialogo interreligioso perciò non è una strada a senso unico; esso è un reale incontro, che per noi cristiani può essere un arricchimento. Qui non siamo solo quelli che hanno qualcosa da dare, ma siamo anche quelli che hanno qualcosa da imparare e da ricevere, poiché in tal modo siamo in grado di afferrare in tutta la sua lunghezza e larghezza, altezza e profondità, tutta quanta la pienezza del mistero che in Gesù Cristo ci è donato (cf. Ef 3,18).⁵⁷

⁵⁶ J. RATZINGER, «Conferenza svolta in San Giovanni in Laterano», in *Per una lettura dell'enciclica Fides et Ratio* (Quaderni de «L'Osservatore Romano»), Tipografia Vaticana, Città del Vaticano 1999, 253.

⁵⁷ W. KASPER, «Unicità e universalità di Gesù Cristo», in M. SERRETTI (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 31.



Il pluralismo religioso (e non solo) costituisce uno dei luoghi più decisivi oggi per ripensare l'identità cristiana. Esso mette in gioco la necessità di riesaminare, da parte delle religioni, le rispettive prospettive, fino all'ipotesi di elaborare un nuovo modo di essere credenti che nasca dall'incontro e dalla capacità di operare delle scelte riguardo la propria fede. Entro questo quadro di riferimento, la categoria di rivelazione, chiave interpretativa dell'esperienza religiosa, si offre come uno spazio per un dialogo teologico che sappia cogliere somiglianze e differenze. In particolare, nella prospettiva della singolarità di Gesù Cristo il messaggio cristiano può contribuire a ripensare e riconfigurare le altre esperienze religiose, in un dialogo mutuo che non tende a eliminarle, ma a indicare la meta di un'unità complessiva più ricca al di fuori del proprio particolarismo.



A game-changer perspective to rethink Christian identity can be found in religious pluralism (and the like). It entails the need for religions to an in-depth examination of each one's perspective, even to the point of figuring out a new way of being believers which stems from the encounter and the capacity of making decisions about one's own faith. In this framework, the category of revelation as the interpretive key of religious experience provides the ground for a theological dialogue highlighting common features and differences. In particular, given the singularity of Jesus Christ as the focal point, Christian message can help in rethinking and re-evaluating other forms of religious experiences in a mutual dialogue which is not aimed at driving them out but at envisaging the goal of a comprehensive and richer unity beyond particularism.

**PLURALISMO – IDENTITÀ – RIVELAZIONE – DIALOGO –
UNIVERSALITÀ**