

CRISTIANESIMO E RELIGIONI  
*nel Biennio pedagogico-didattico*  
(Alberto Cozzi)

*Prima premessa*

Un corso di teologia delle Religioni nell'ambito della specializzazione pedagogico/didattica o una specializzazione in Teologia delle Religioni? Le buone ragioni di un corso a parte di Teologia delle Religioni (TdR) sono ormai note e abbastanza condivise, come anche l'impostazione e gli strumenti. Ma la necessità di accedere a un livello ulteriore, ossia a un percorso a più mani che permetta di elaborare una *competenza* sul tema (quindi non solo assimilare contenuti ma formare una capacità di valutazione degli argomenti e dei problemi in gioco, in modo da dare un giudizio competente ed elaborare un progetto) oggi si impone.

In termini minimali questa seconda possibilità «più allargata» di inserimento di una sorta di competenza in TdR può essere raggiunta semplicemente proponendo un percorso che riprende, grosso modo, tre nodi chiave dell'attuale dibattito (oltre alla presentazione introduttiva e sintetica delle altre religioni): il giudizio sulle altre religioni in contesto pluralista; il confronto tra lo specifico approccio teologico e le altre scienze delle religioni; il dialogo interreligioso come nuova modalità di rapporto tra diverse forme di religiosità.

Questi nodi corrispondono approssimativamente ai tre compiti che una Teologia delle Religioni dovrebbe affrontare, secondo la *Commissione Teologica Internazionale*: «In primo luogo il cristianesimo dovrà impegnarsi a comprendere e valutare se stesso nel contesto di una pluralità di religioni; dovrà riflettere in concreto sulla verità e universalità che esso rivendica. In secondo luogo dovrà cercare il senso, la funzione e il valore propri delle religioni nella totalità della storia della salvezza. Infine la teologia cristiana dovrà studiare ed esaminare le religioni concrete con i loro contenuti ben definiti, che dovranno essere posti a confronto con i contenuti della fede cristiana. Per questo è necessario stabilire criteri che consentano una discussione critica di tale materiale e un'ermeneutica che lo interpreti»<sup>1</sup>.

Una diversa interpretazione dei tre compiti si trova in *M. Crociata*, che propone di svolgere il primo compito come elaborazione di un giudizio storico-salvifico sulla pluralità delle religioni; il secondo al modo di uno studio dei contenuti di fede ed esperienza delle varie religioni per un discernimento alla luce della fede; il terzo come riflessione sulla missione e il dialogo<sup>2</sup>.

In un intervento successivo lo stesso *Crociata* precisa ulteriormente e distingue di nuovo: ripropone come primo momento l'interpretazione teologica del pluralismo religioso alla luce della fede, per passare in un secondo momento allo studio delle altre religioni, in modo da verificare il giudizio maturato nel primo momento e per favorire una conoscenza comparativa delle analogie e delle differenze, così da giungere, come terzo momento, a un discernimento cristiano delle singole religioni, prese come realtà unitarie e in sé definite, tenendo conto però anche dei risultati del dialogo<sup>3</sup>.

Pur sottoscrivendo in sostanza questo triplice compito e il suo valore, ci parrebbe più opportuno dare un giudizio non *sul pluralismo inteso come dato* (di partenza) per sé pacifico, bensì sulle ricadute del pluralismo sulla comprensione del fenomeno religioso e quindi delle diverse religioni. Si tratta di mettere a tema la scoperta della storicità delle religioni, con la conseguente contestazione della loro pretesa assolutezza, e la riduzione delle religioni a sottosistemi culturali parziali, senza pretesa totalizzante. Raccogliere questa sfida significa per la Chiesa cercare un contatto specifico

---

<sup>1</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Cristianesimo e religioni*, n. 7.

<sup>2</sup> M. CROCIATA, *Per uno statuto della Teologia delle Religioni*, in IDEM (ed), *Teologia delle Religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001, 367-370.

<sup>3</sup> M. CROCIATA, *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica*, in IDEM (ed), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Città Nuova, Roma 2006, 290-299.

con le religioni attenta all'esperienza religiosa integrale, che ne rispetti l'intenzionalità fondatrice e totalizzante in un clima di rispetto e dialogo. Si tratta insomma di incontrarsi «come religioni» sull'esperienza della realtà. Il confronto con le scienze delle religioni deve mantenere questo livello: si tratta di farsi aiutare a reperire le dimensioni dell'esperienza religiosa attraverso l'interpretazione delle varie religioni storiche.

### *Seconda premessa*

La TdR identifica ormai uno spazio ulteriore tra lo studio della religione in teologia fondamentale (la rivelazione e altre esperienze religiose; la tensione tra fede e religione; teologico e antropologico) e l'analisi dei contenuti delle altre religioni nella prospettiva di una teologia sistematica (cos'è sacrificio; cosa incarnazione; quale funzionamento simbolico/rituale?). Oltre alle buone ragioni di questa considerazione ulteriore, occorre tenere in evidenza la sua specificità metodologica<sup>4</sup>.

Il senso di una TdR è affidato oggi alla sfida costituita dal «pluralismo di diritto» e alla necessità di elaborare un giudizio teologicamente argomentato: cosa sono le diverse religioni nel piano di Dio? Chi è l'uomo religioso non-cristiano agli occhi del Dio della rivelazione? La domanda non si pone più solo «di fatto» ma «di diritto», proprio perché esistono ancora milioni di persone al di fuori del cristianesimo.

La strategia della risposta è solitamente affidata da un lato alla composizione trinitaria della comunione nella differenza (o dell'unità nell'alterità) e dall'altro al ritmo pasquale del comunicarsi di Dio in Gesù, che si propone senza imporsi nel dono di sé kenotico, che fa spazio all'altro<sup>5</sup>. L'esigenza raccomandata è quella di non smarrire la questione della verità, inscritta nello sguardo cristiano sulle altre religioni e in ogni autentica esperienza religiosa<sup>6</sup>.

Ma l'impressione è che si cerchi una risposta alla sfida del pluralismo assunto come dato per sé evidente, senza considerare gli effetti del pluralismo sulle religioni e la loro auto-comprensione. Però, proprio nel confronto con le scienze delle religioni (in particolare con la sociologia e le scienze umane applicate all'esperienza religiosa), le conseguenze della logica pluralista si fanno sentire in maniera forte e condizionante, mentre nel dialogo tra religioni si deve continuamente precisare che non si intende cedere a logiche ireniche o sincretiste o relativiste. Il fantasma c'è e si fa sentire.

È forse utile intrecciare più intimamente i percorsi proprio in relazione alla sfida pluralista. Si parte da una lettura della sfida pluralista attenta alle sue ripercussioni sulla comprensione delle religioni e in particolare sull'auto-comprensione del cristianesimo. In questo ambito è bene mettere in luce (in sede di elaborazione di una vera e propria TdR) il luogo di incontro e dialogo tra le religioni, al di là della loro riduzione a fenomeni culturali parziali e oltre le possibili derive relativiste e/o fondamentaliste.

Proprio l'identificazione dello spazio di incontro e dialogo tra religioni, ossia la possibilità e il senso di «fare esperienza» religiosa della realtà oggi, suggerisce l'ambito di confronto con le scienze delle

---

<sup>4</sup> C'è una convergenza tra i maggiori esperti sul fatto che si tratta non solo di un nuovo corso di teologia o di un nuovo tema per la teologia, bensì più radicalmente di un nuovo modo di fare la teologia, di un nuovo metodo: J. DUPUIS, *Per una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 29-30; si veda anche H. WALDENFELS, *Teologia delle religioni*, in *Nuovo Dizionario delle religioni*, San Paolo, Cinisello B. 1993, 975.

<sup>5</sup> Per questa intuizione si veda soprattutto P. CODA, *Il Logos e il Nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003

religioni e la filosofia della religione, nel senso che offre il principio euristico (di ricerca) con cui la teologia elabora le domande da fare agli altri approcci al fenomeno religioso. Se sta quanto detto, tale intenzione di indagine è tesa alla comprensione del comportamento (simbolico) dell'«homo religiosus» oggi, in maniera critica e consapevole. Si tratta di farsi aiutare a ricostruire le leggi di funzionamento dell'esperienza religiosa e della sua strutturazione, per arrivare a valutare se e in che misura oggi la religione permette di «fare esperienza» della realtà. Qui si tratta di riprendere le grandi dimensioni e i grandi temi delle diverse esperienze religiose (senso di Dio, rivelazione o conoscenza spirituale, creazione, bisogno di salvezza, redenzione, compimento) non in prospettiva dottrinale (cosa pensano loro e cosa ne pensiamo noi) ma in funzione dell'esperienza religiosa della realtà.

Ma il confronto sul «fare esperienza» identifica anche il metodo dello studio delle altre religioni: si tratta di una conoscenza reciproca nel dialogo, ossia in un confronto bilaterale, che permette di comprendere l'altro nella sua differenza specifica, ma pur sempre nell'ambito della relazione col cristianesimo. Questo sia a livello delle relazioni storiche, che nella lettura dei rapporti attuali e in vista di una comune valutazione della situazione in cui tutti viviamo.

### § 1. *Un'esperienza condivisa di fronte al contesto pluralista*

Lo sfondo di questa prima sottolineatura è meno il lavoro degli insegnanti IRC con gli alunni, quanto piuttosto il contesto del lavoro, ossia le relazioni con gli altri docenti. L'impressione di fare qualcosa che non ha a che fare con la cultura o con il sapere scientifico che la scuola dovrebbe trasmettere è la sgradevole sensazione che accompagna il lavoro di tanti. È bene perciò avere una certa consapevolezza del funzionamento culturale del discorso sulle religioni per trasmettere con rinnovata passione la conoscenza culturale e scientifica anche in quest'ambito.

1.1. *La pressione ambientale per un giudizio «positivo» della Chiesa sulle religioni e la specificità di un «giudizio di fede» sulle altre religioni.*

(a) «La questione della relazione tra le religioni va acquistando un'importanza sempre maggiore»<sup>7</sup>. La domanda è proprio sulla «relazione» tra le diverse religioni. Si presuppone l'esistenza di una pluralità di esperienze religiose. Ci si interroga sui loro rapporti. Va notato che nessuno dei fattori indicati all'origine di questa situazione (informazioni, migrazioni, globalizzazione tecnologico-industriale) è religioso e quindi teologico. Ciò significa che la nuova situazione che pone la domanda non è maturata all'interno dello sviluppo delle religioni. Ora, questo contesto che ha posto la questione è dominato dalla cultura tecnologica occidentale, che ha collocato nel suo sistema di valori e nella sua organizzazione sociale l'esperienza religiosa in un ambito delimitato. Come annota giustamente G. Angelini:

È accaduto soltanto in epoca moderna che, nel quadro del generale processo di differenziazione dell'unico sistema della cultura in sottosistemi parziali, «religione» cominciasse ad assumere il significato preminente di sistema sociale parziale, distinto dalla morale, dal diritto, dalla politica, e così via<sup>8</sup>.

Dunque le religioni pongono un problema di relazione come *figure parziali del sistema culturale moderno*. Ciò implica due precisazioni importanti: (a) la questione non riguarda il rapporto tra esperienze religiose, tanto meno la verità di una religione, quanto piuttosto la pacifica convivenza di

---

<sup>7</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Cristianesimo e religioni*, n. 1.

<sup>8</sup> G. ANGELINI, *Diversità «in materia di fede e di costumi»: le strutture della coscienza «religiosa» contemporanea e le scelte della «fede»*, in *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, 15-50.

una pluralità di religioni; (b) l'importanza di chiarire il giudizio che il cristiano porta sulle altre religioni è funzionale alle esigenze di tolleranza pacifica:

Il cristianesimo non si tiene fuori né può rimanere al margine di tale incontro e del conseguente dialogo tra le religioni. Se queste sono state talvolta, e possono essere ancora, fattori di divisione e di conflitto tra i popoli, è auspicabile che nel mondo attuale appaiano agli occhi di tutti come elementi di pace e di unione. Il cristianesimo deve dare il suo contributo perché questo sia possibile<sup>9</sup>.

La TdR deve quindi favorire una comprensione delle altre religioni in grado di propiziare relazioni pacifiche. Nessuna forma di intolleranza è ammessa. Il problema è se la questione della verità non implichi di fatto forme di disprezzo dell'altro e quindi di esclusione. In tal senso l'uomo moderno preferisce escludere la domanda sulla verità dall'esperienza religiosa. La verità è problema delle scienze<sup>10</sup>.

È proprio alla luce di tale contesto che occorre precisare il senso di una TdR, consapevoli della pressione ambientale che viene esercitata sulla ricerca.

(b) *Ne deriva a un primo livello problematico la questione della «verità».*

Al termine del secondo millennio cristiano, il cristianesimo si trova, proprio nel luogo della sua originaria diffusione, in Europa, in una crisi profonda, basata sulla crisi della sua pretesa alla verità. Questa crisi ha una doppia dimensione: innanzitutto ci si domanda con sempre maggior insistenza se sia giusto, in fondo, applicare il concetto di verità alla religione. [1] Questo scetticismo del tutto generale nei confronti della pretesa alla verità in materia religiosa è ulteriormente consolidato dai dubbi che la scienza moderna ha sollevato riguardo alle origini e ai contenuti del cristianesimo<sup>11</sup>.

Ma una simile problematica non mette in gioco tanto il funzionamento della religione, quanto la concezione di cultura. Occorre verificare proprio la comprensione della cultura. Di fatto, oggi, il nesso verità-cultura offre uno degli argomenti più forti al dogma del relativismo pluralista. L'aspetto problematico di questo tipo di considerazioni sta nel presupposto che le culture vivano le une accanto alle altre in regime di giustapposizione anziché di scambio:

Le varie culture non vivono solo la loro propria esperienza di Dio, del mondo e dell'uomo, ma lungo il loro cammino si incontrano inevitabilmente con altri soggetti culturali e si devono confrontare con le altrui differenti esperienze. Così, a seconda dell'apertura o della chiusura, a seconda della larghezza o della ristrettezza di un soggetto culturale, si giunge all'approfondimento e alla purificazione delle proprie conoscenze e valutazioni. Perciò non dovremmo parlare più propriamente di inculturazione ma di incontro delle culture o di interculturalità. Solo se si tengono ferme la potenziale universalità di tutte le culture e la loro reciproca apertura, l'interculturalità può portare a nuove forme feconde<sup>12</sup>.

In fondo, l'incontro delle culture è possibile perché l'uomo, nonostante tutte le differenze della sua storia e delle sue creazioni comunitarie, è un identico e unico essere. Quest'essere unico che è l'uomo, nella profondità della sua esistenza, viene intercettato dalla verità stessa. Da qui deriva la fondamentale apertura di tutti verso l'altro e si spiegano le essenziali convergenze che esistono anche tra le culture più remote.

<sup>9</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Cristianesimo e religioni*, n. 2. L'esecuzione più coerente di questo progetto si trova nelle diverse proposte di H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, Milano, Mondadori, 1991; *Cristianesimo e religioni universali*, Mondadori, Milano 1986; *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione. Intervista con J. Hoeren*, Queriniana, Brescia 2004.

<sup>10</sup> Denuncia l'ambiguità di questa impostazione J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza: il cristianesimo e le religioni*, Siena, Edizioni Cantagalli, 2003.

<sup>11</sup> J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, 170-171.

<sup>12</sup> *Ivi*, 65-67.

A un concetto statico di cultura, che ne presuppone forme fisse, che in ultima istanza rimangono costanti e sono solo giustapposte tra loro, né possono trapassare le une nelle altre, il Papa contrappone nella *Fides et Ratio* un modo dinamico e comunicativo di intendere la cultura. Egli sottolinea che le culture quando sono «profondamente radicate nell'uomo, [ ] portano in sé la testimonianza della tipica apertura dell'uomo all'universale e alla trascendenza» (n. 70). Perciò le culture, quale espressione dell'unica essenza dell'uomo, sono caratterizzate dalla dinamica dell'uomo, che trascende tutti i limiti. Le culture sono impostate per l'incontro e la fecondazione reciproca<sup>13</sup>.

Alla luce di queste considerazioni si può cogliere il rapporto tra fede e cultura. Il mezzo che porta l'una incontro all'altra non può che essere la comune verità dell'uomo, nella quale è sempre in gioco la verità su Dio e sulla realtà nel suo complesso.

(c) *La vera sfida: identità del soggetto e contesto di esperienza.* A questo punto si può cogliere in tutta la sua portata l'equivocità del relativismo pluralista, che passa troppo in fretta dalla contingenza delle risposte date alla verità nella storia e quindi dai modi dell'esperienza, all'impossibilità di costruire un comune contesto di esperienza. Esiste un contesto di esperienza capace di durare rinnovandosi e quindi offrendo un sistema di riferimento per valutare e dare un senso a ciò che è nuovo, proprio mediante l'inserimento del nuovo nell'unità di un mondo di esperienza e nella continuità di un «io» che fa esperienza a partire da un'identità (unità del mondo e continuità dell'«io») coerente? Solo se esiste un simile contesto è possibile valutare in modo coerente i dati della storia giungendo a «fare esperienza» sensata della realtà. L'esito del pluralismo relativista post-moderno è invece una dispersione ingovernabile di esperienze e giochi linguistici in cui vengono a espressione i diversi modi di esperire, senza possibilità di stabilire corrispondenze o interferenze tra i vari modi di fare esperienza e di «abitare il mondo».

È indiscutibile il fatto che ciascuno ha un suo sistema di valori di riferimento e quindi una sua percezione delle cose. Eppure, quando un soggetto riesce a costruire un vero contesto di esperienza si mantiene aperto a un'esigenza di verità «sempre più grande», che lo rende disponibile al confronto con altre prospettive. È proprio nel rimando a questa verità «sempre più grande» che ci reclama, che l'uomo trova l'apertura ad altre prospettive, al di là delle differenze. Il soggetto può attraversare vari modi di fare esperienza, cogliendone le diverse logiche. L'unità dell'esperienza, pur nell'irriducibilità dei modi e delle prospettive, si presenta come un compito e un'esigenza a cui corrispondere. Tale compito sarà percepito in maniera tanto più forte, quanto maggiore è la speranza di poter giungere a un'esperienza della realtà totale.

## 1.2. *La sfida del pluralismo: la scoperta della storicità delle religioni e la tentazione fondamentalista*

Il pluralismo religioso e i problemi derivati hanno creato una nuova coscienza dei rapporti tra religioni e in particolare una forte percezione della loro storicità: le religioni non sono grandezze assolute, «fuori dalla storia», ma realtà immerse nel flusso storico e nel divenire delle culture e questo anche nei loro rapporti e quindi nei modi di auto-comprendersi. Lo confermano le variazioni epocali nella comprensione della «religione», i mutamenti nella determinazione della presenza del cristianesimo nella storia (martirio, conversione, crociate, missione, dialogo) ma anche le diverse letture dell'assioma «extra ecclesia nulla salus» nelle varie epoche della riflessione teologica e della prassi ecclesiale. Ricollocare il cristianesimo tra le religioni implica una sua re-immersione nella storia.

Ma se il cristianesimo, come ogni religione, non è una grandezza assoluta al di fuori della storia, ne deriva la questione «del fondamento»: è possibile cogliere il fondamento del cristianesimo e quindi

---

<sup>13</sup> *Ivi*, 205.

della fede nell'ambito di una sua riduzione a fenomeno storico-sociale tra altri? Il recupero della sua immersione nei fenomeni storici non ne smarrisce l'assolutezza di evento di rivelazione? La fede non attinge il suo fondamento al di là della storia o alla fine della storia o come compimento (ideale) della storia e quindi come realizzazione dell'essenza nella storia o al di là di essa?

Si apre qui la questione di comporre relatività storica dei fenomeni umani con la pretesa di assolutezza della verità.

La domanda che sorge a tale livello è proprio se e in che misura si debba stare nell'alternativa: la percezione dell'incondizionato non ha la forma di una «terza grandezza» (come la luce platonica o l'idea del bene) tra i fatti storici e il giudizio veritativo, una grandezza da pensare a sua volta in modo trascendentale (e quindi non come una terza cosa o realtà), cioè come la condizione di possibilità della corrispondenza delle prime due e quindi come il fondamento che in esse si dà e che le porta? *L'incondizionato si dà come la condizione di possibilità della corrispondenza tra verità e storia nella risposta (sempre storica) dell'uomo.* Ma è proprio «in questa risposta» che si coglie una verità più grande che la fonda, permettendo nella corrispondenza di costruire l'oggettività del giudizio pur nella contingenza del suo accadere.

In questo contesto problematico emerge il *rischio del fondamentalismo*. La risposta alla scoperta della storicità data dal fondamentalismo consiste nella riaffermazione, di fronte alla relativizzazione moderna, dell'assolutezza del fondamento, contro ogni riduzione a fenomeno storico delle verità di fede, immunizzando così una forma storica della religione da qualunque critica e collocandola in un al di là ideale, che giudica tutto senza essere giudicata da nessuno. Si intuisce il sospetto di violenza da parte della cultura moderna: un frammento della storia pretende di essere il tutto e l'assoluto. La forma storica pretende l'incondizionato. Si comprende anche che il fondamentalismo non costituisce una deriva propria della religione, ma un possibile esito del rapporto tra religione e cultura moderna.

Possiamo ricavare tre livelli costitutivi del confronto tra le religioni.

(a) *Si tratta anzitutto di mantenere in vista il livello dell'esperienza e più precisamente del «fare esperienza».* «Fare esperienza», come lascia intendere il verbo, non è semplicemente ricevere stimoli, provare sensazioni, percepire qualcosa. L'esperienza include un'attiva risposta alla provocazione che viene dalla realtà sperimentata e solo all'interno di questa risposta si realizza. Ne deriva il *carattere responsoriale* del nostro percepire e pensare. In essi corrispondiamo a un'esigenza (*Anspruch*) posta dal reale e proprio attraverso questa risposta portiamo a linguaggio ciò che viviamo<sup>14</sup>. L'esperienza quindi deriva dal modo in cui noi, attraverso il percepire e il pensare, rispondiamo all'esigenza posta dal reale. In concreto questa risposta consiste nella costruzione di un contesto di esperienza, ossia di un mondo di oggetti possibili e delle loro relazioni, e nella costituzione di una continuità del processo dell'esperienza, che legando l'esigenza del reale all'«io», permette a ciascuno di fare la «propria esperienza». La coerenza del contesto di esperienza (mondo) e la continuità dell'«io» conoscente sono condizioni per fare esperienza, poiché sono condizioni che permettono di sillabare sensatamente ciò che viene sperimentato, portandolo a discorso e rendendolo universalmente comunicabile. Ma tale unità dell'esperire è un compito sempre da rinnovare.

(b) *Occorre inoltre tenere in vista all'interno della prassi di un sano dialogo (bilaterale) il livello della «veritas semper maior»,* che fonda la stessa esigenza di dialogo: in esso si tratta non tanto di imporre ad altri la *propria verità come esigenza*, quanto piuttosto di *condividere con gli altri l'esigenza di verità che ci reclama all'interno della nostra esperienza.* È proprio questo livello della verità intesa come esigenza che reclama e che non è mai adeguatamente rappresentabile ed

---

<sup>14</sup> Per queste considerazioni si veda R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg-München, Alber Verlag 1995, 298-317. È importante mantenere la differenza terminologica in ambito tedesco tra sperimentare-*Erlebnis* e fare esperienza-*Erfahrung*.

esprimibile, ma sempre intenzionata nelle risposte pur parziali che vengono date, che si tiene aperto quel dialogo con la realtà che fonda l'apertura alla verità nelle risposte date.

(c) *Infine occorre mantenere il confronto al livello del costituirsi del soggetto nell'esperienza.* È ciò che si chiama il livello personale e quindi interpersonale dell'incontro. Questo livello personale è proprio quello del soggetto che si scopre interpellato da una parola di rivelazione, da una chiamata di Dio che si rivolge a lui in un «faccia a faccia» che si dà *nelle condizioni* storicamente date e quindi contingenti *ma al di là* di esse.

A questo livello Gesù non appare mai nel cristianesimo al modo di un oggetto o simbolo religioso che attiva qualche intuizione mistica o spirituale, ma piuttosto si tratta di un soggetto che dischiude un luogo dell'esperienza religiosa, uno spazio esistenziale che è la «fides Christi», la sua intimità con Dio Padre. Tale soggettività che si con-constituisce proprio partecipando del modo di costruire l'esperienza storica proprio di Gesù, è da subito messo in gioco all'interno di una certa interpersonalità ecclesiale, che non è una generica comunità scientifica più o meno neutrale, ma è la Chiesa di Cristo.

È in questa interpersonalità nella quale i soggetti si costituiscono partecipando all'esperienza di Gesù (la forma storica della fede di Gesù) ad essere promotrice del dialogo e del confronto con altre forme dell'esperienza religiosa. *È la Chiesa che dialoga con le religioni, non una comunità scientifica astratta o un gruppo di esperti senza identità e appartenenza. La Chiesa lo fa proprio a partire da o in relazione a una certa continuità e unità di senso inscritte nella storia e non al di là di essa e quindi a partire da una certa identità, chiamata a verificare se il suo dialogo con la realtà è ancora aperto, oppure immunizzato rispetto alle novità (e quindi alle crisi) della storia.*

Si è guadagnato con questo percorso il soggetto dell'incontro tra religioni (una comunità credente) e il luogo (fare e esperienza della realtà).

## § 2. *Il confronto con le scienze delle religioni*

### 2.1. *La situazione e un'intuizione*

(a) L'impressione che domina il confronto tra teologia e scienze delle religioni è ancora quello di una «tregua armata» o nel migliore dei casi di una rassegnata divisione/condivisione dello stesso oggetto, con la rivendicazione della propria competenza e la delimitazione del rispettivo campo di indagine, tesa ad evitare interferenze e usurpazioni di qualunque sorta.

Occorre però passare a una visione più positiva e propositiva: la teologia si confronta con altri approcci scientifici alle religioni perché ha domande da fare a queste scienze riguardo al funzionamento e al senso dell'esperienza religiosa, considerata nella concreta storia delle religioni e nel contesto sociale e culturale attuale.

Il punto di partenza o l'occasione del confronto è ancora il problema della «definizione» della religione, intesa come inevitabile pre-comprensione dell'oggetto di indagine da studiare. Ma la preoccupazione della teologia dovrebbe forse lasciarsi istruire dal dibattito recente e cercare una definizione di religione «a valle» più che «a monte» del comportamento umano, o se si preferisce a posteriori più che a priori. In tal senso «religione» è ciò che scaturisce dalla *riuscita corrispondenza* tra *l'oggetto religioso* (il sacro colto nei suoi simboli, riti, miti) e *l'atto religioso* (l'intenzione di chi prega, crede, celebra) strutturando un mondo religioso (tempi e luoghi sacri, funzioni sacrali, istituzioni e testi sacri) e quindi un modo religioso di fare esperienza della realtà. In questa prospettiva la fede è precisamente la «riuscita corrispondenza» tra oggetto e atto al modo di una virtù infusa e quindi donata (sul versante dell'oggetto/Dio per rivelazione e sul versante dell'atto per l'influsso della grazia), che realizza pienamente l'esperienza religiosa dell'uomo.

(b) La TdR, che riprende a livello critico e con un suo «logos» questa riuscita corrispondenza nella fede, non si schiera con le scienze più attente all'oggetto sacro (filosofia, sociologia della religione) piuttosto che con quelle sensibili all'atto (psicologia, fenomenologia, antropologia culturale) e si tiene lontana perciò dalla scelta tra l'istanza (barthiana) dell'oggetto puro e le suggestioni (di Schleiermacher) sul sentimento religioso originario, che guiderebbe l'atto religioso.

Si preoccupa invece di studiare da un lato quale corrispondenza si realizza nelle religioni tra oggetto e atto religioso e come, a partire da questa, si sia strutturato un mondo religioso e un modo caratteristico di fare esperienza. Ciò va indagato sia a livello genetico sia a livello delle forme storiche e del loro funzionamento (raccogliendo i risultati della storia delle religioni e della fenomenologia), per verificare poi secondo quali leggi di strutturazione ne scaturisce un mondo religioso (con la sociologia della religione e le analisi suggestive di certa antropologia culturale) e infine valutare se e in che misura una determinata forma attuale di religione permette di «fare esperienza» sensata della realtà in cui viviamo (ermeneutica e in generale filosofia della religione, che si occupa delle condizioni di possibilità dell'esperienza).

La TdR interroga quindi le varie scienze in base alla loro competenza e ne raccoglie i risultati, al di là dei possibili esiti riduttivi, perché studia il comportamento dell'«homo religiosus», ossia quell'agire simbolico in cui l'uomo ha a che fare con sé e col senso della realtà intera, in un comportamento originario e irriducibile ad altri interessi e ad altre logiche, che è appunto l'esperienza del sacro o del divino.

Il dialogo con queste scienze, teso alla comprensione del comportamento dell'«homo religiosus», ossia se pensa la religione come un «modo unitario di fare esperienza» della realtà e quindi come un modo di abitare il mondo, strutturato precisamente dalla riuscita corrispondenza tra oggetto/sacro e atto religioso. In tal modo il confronto con le scienze delle religioni esce dall'accademia e raggiunge la questione del «fare e esperienza» religiosa della realtà. Detto col linguaggio proprio del metodo fenomenologico: tra la forma di un atto intenzionale (indirizzato agli oggetti) e le qualità degli oggetti che sono «dati originariamente» a questo atto (la *nòesis* e il *nòema*) c'è piena corrispondenza. Ne deriva che è inutile voler studiare gli oggetti di una determinata regione prescindendo dal loro rapporto con gli atti intenzionali che corrispondono esattamente a questo tipo di oggetti. *Non si trovano le tonalità se le cerchiamo come oggetti del vedere!* La definizione fenomenologia della religione deve seguire questa via. «Religione» è il rapporto di interazione tra atti strutturati in modo specificamente religioso e oggetti di natura specificamente religiosa. R. Otto ad esempio identifica l'a priori religioso nel *sensus numinis* sul piano dell'atto e nel *sacro* sul versante dell'oggetto dato originariamente all'uomo religioso, cioè percepito «religiosamente».

## 2.2. L'organizzazione dei percorsi

Nell'organizzazione dei corsi può essere utile distinguere due livelli di studio: una presentazione dello *status quaestionis* attraverso la ricostruzione storica e una presentazione delle singole religioni in base all'origine, allo sviluppo storico e ai contenuti principali.

(a) Per una presentazione delle principali scienze si tenga conto della distinzione di competenze:

- *Storia delle religioni/storia comparata*: presentazione delle singole religioni
- *Fenomenologia della religione*: ricerca sull'esperienza religiosa nella sua specificità
- *Filosofia della religione*: comprensione critico-riflessiva dell'esperienza religiosa
- *Psicologia della religione*: spiegazione psichica dei fenomeni religiosi
- *Sociologia della religione*: spiegazione dei dinamismi sociali e delle dimensioni comunitarie
- *Approccio antropologico/culturale*: spiegazione della religione in funzione della cultura



In generale si può osservare che, ancora oggi, quando si discute dello statuto epistemologico delle Scienze delle religioni, molto dipende dal modo in cui si intende il termine «scienza». Di fatto, a partire dai primi albori, tra fine Ottocento e inizio del Novecento, si è venuto progressivamente formando un complesso edificio, che comprende attualmente tre livelli di indagine. Il *primo livello* è costituito dall'indagine storico-filologica, che mira a indagare le singole tradizioni religiose sulla base di un'analisi filologica dei documenti scritti e delle altre fonti non letterarie (monumentali, iconografiche, epigrafiche ecc.), allo scopo di metterne in luce origini, divenire ed eventualmente morte: è il compito di una *Storia delle religioni* che, in quanto storia, si pone il compito di indagare il mondo delle religioni come fenomeni storici in divenire. Il *secondo livello*, fondato sul metodo comparativo, si apre alle diverse vie che la comparazione è in grado di inaugurare. Tradizionalmente esso è di tipo sistematico, mirando a mettere in luce permanenze e strutture del fenomeno religioso, fornendone opportune classificazioni e tipologie, interrogandosi nel contempo su specificità e irriducibilità. Pur restando ancorata al dato storico, questa sistematica si apre così a questioni e problemi che lo travalicano, preparando la via per l'*intervento delle differenti scienze* delle religioni. Queste ultime sono costituite dall'insieme delle cosiddette scienze umane della cultura (sociologia, psicologia, antropologia, linguistica, ecc.) applicate allo studio del fenomeno religioso. A differenza di quanto sostenuto dalla tradizione della *Religionswissenschaft* tedesca, che postulava l'unità dell'oggetto (la religione) in funzione dell'unità del metodo (l'indagine di tipo ermeneutico), le scienze delle religioni, come conseguenza del pluralismo sia dell'oggetto sia del metodo, costituiscono un campo disciplinare aperto, costituito da una dinamica interna vivace e aperta. Coerentemente con la loro problematica d'origine, storica quando non antistorica, esse si pongono interrogativi concernenti le cause profonde del comportamento e delle credenze religiose, di volta in volta individuate in dimensioni, in genere sottratte all'analisi storica, come l'inconscio, le strutture sociali, i bisogni culturali e così via. In questo senso esse hanno sollevato e sollevano problemi interpretativi riconducibili all'accusa di riduzionismo e funzionalismo, di ricollegare cioè a cause non religiose i motivi di fondo dell'esperienza religiosa. La situazione è in realtà più complessa. L'istanza ermeneutica della ricerca di senso è l'avvento di una scienza di processo più che di stato, di divenire anziché di essere, con il suo nuovo armamentario logico teso a cogliere l'irriducibilità della complessità caotica nel rifiuto di ogni riduzionismo, non è stato privo di conseguenze anche nel campo delle Scienze delle religioni. Ne è conseguito quel moltiplicarsi di prospettive teoriche e di ricerche di differenze, accomunate sovente dalla consapevolezza acuta che un «monoteismo culturale», quello dell'Occidente illuministico e cristiano, volge al tramonto, sostituito dall'affermarsi di una visione «politeista» più duttile e sfumata, sempre pronta a rimettersi in questione. Ne consegue l'invito alle Scienze delle religioni di farsi carico della complessità crescente dell'oggetto, aggredendolo da una molteplicità di punti di vista. In questa prospettiva le Scienze delle religioni, diventano una «multidisciplina» che, invece di cercare improbabili essenze o di decostruire il proprio oggetto, si sforza di costruire un campo discorsivo in grado di mediare linguisticamente, concettualmente e teoricamente la complessità dell'oggetto studiato<sup>15</sup>.

(b) È forse possibile rispettare i diversi approcci mantenendo nei corsi questa divisione:

(1) *Storia/storia comparata delle religioni*: che accede a quella «famiglia di fenomeni» che sono le religioni a partire dai dati storici positivi, base imprescindibile.

La religione risulterà pertanto «un analogo», o un «universale storico», in altre parole «apparirà come una famiglia di fenomeni che, per quanto vari e irriducibili, mostreranno tuttavia, se non sempre una continuità e una connessione reale in una successione storica provata, almeno una parziale affinità o analogia di caratteri, di contenuti, di funzioni». Propriamente non si dà una vera definizione di religione, ma solo una definizione in fieri che va costituendosi nel rapporto concreto con la storia e col prestare attenzione alle affinità e alle analogie che di volta in volta ci permette di parlare di qualcosa come di «religione»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> G. FILORAMO, *Che cos'è la religione? Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, 159-161.

<sup>16</sup> A.N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1998, 33, dove sta citando U. Bianchi e la lezione della scuola italiana di storia delle religioni (U. Pettazzoni).

La sezione più consistente e più difficile del corso è quella che si occupa delle diverse religioni e quindi delle diverse tradizioni storiche della religione. I materiali per questa sezione dovranno essere attenti da testi sintetici elaborati in ottica non teologica. Ma appare sconsigliabile la divisione del corso tra esperti delle varie religioni. Essa comporterebbe di necessità l'abdicazione al profilo propriamente teologico e sintetico dell'esposizione. Gli schemi che si possono immaginare per questo momento dell'esposizione sono diversi. Lo schema più ovvio parrebbe quello suggerito dall'ordine cronologico della prima emergenza delle tradizioni religiose. Occorrerà in ogni caso accordare attenzione adeguata al profilo della relativa identità di tali tradizioni. Occorrerà dunque disegnare il processo storico successivo di costituzione di tale identità, disteso attraverso i secoli. In tal senso, l'ordinamento cronologico delle diverse tradizioni non potrà che essere assai approssimativo. Alla luce di tale considerazione appare plausibile anche un altro schema: quello suggerito dai tempi successivi nei quali il cristianesimo è venuto di fatto a confronto con le singole religioni (G. Angelini, *Le buone ragioni dell'introduzione di un corso di Teologia delle religioni*, Milano 2002).

(2) *Filosofia della religione*: dove si assume il dibattito tra una fenomenologia della religione e un'analisi antropologico/culturale alla luce della questione ermeneutica e in funzione di una teoria dell'esperienza religiosa e delle sue dimensioni. Per i riflessi sulla spiegazione genetica del fenomeno religioso, potrebbe trovare qui una sua collocazione anche la psicologia della religione. Lo scopo di questa parte è quella di elaborare l'idea di religione e di esperienza religiosa, non a priori, ma in dialogo con la storia concreta delle religioni. Occorre mantenere la tensione o l'oscillazione tra intuizione sintetica e dato analitico.

È evidente la scelta della fenomenologia quale interlocutrice privilegiata per il confronto tra TdR e scienze delle religioni, anche se si tratta di assumere questa ricerca fenomenologia a livello di quel «fare esperienza» che struttura un mondo di esperienza e un modo di sperimentare la realtà intera. Così, a partire da esempi concreti, si cerca di arrivare alla legge strutturale di una determinata classe di atti (qui degli atti religiosi) e alla configurazione essenziale degli oggetti corrispondenti a questi atti (qui gli oggetti religiosi), per giungere all'applicazione trascendentale e logico-linguistica delle condizioni di esperienza<sup>17</sup>

Nella corrispondenza tra intenzionalità e qualità degli oggetti occorre analizzare come si costituiscono le stesse condizioni di possibilità dell'esperienza. Si tratta insomma di analizzare l'atto religioso e il suo significato trascendentale in modo da coglierne la capacità di attuare un modo specificamente religioso di riferirsi all'oggetto e quindi di costruire un mondo di esperienza. Se si coglie la logica del senso degli atti religiosi (preghiere, atti di culto, professioni di fede) è possibile individuare il modo in cui la struttura formale di un simile linguaggio e di un simile agire fa emergere un contesto, all'interno del quale si collocano i contenuti ai quali fa riferimento l'uomo religioso in questo parlare e agire. Il chiarimento del rapporto tra atti e oggetti che stanno di fronte a questi atti (e quindi l'obiettività come misura del vero o falso, adeguato o inadeguato) emerge solo quando è possibile non solo enumerare i fenomeni, ma anche leggerli come esperienza, ossia assegnare loro un posto in un contesto strutturato e ordinato univocamente.

(3) *Sociologia della religione*: che è l'approccio più significativo per comprendere le religioni nel contesto degli sviluppi della società moderna.

La dinamica storica dell'idea di religione/religioni non può certo essere interpretata quasi essa si riducesse a storia delle dottrine; essa riflette invece in molti modi la dinamica più complessiva dei rapporti tra religione in genere e civiltà. In tal senso una scansione decisiva di quella dinamica è da ricercare nel passaggio dalla cultura antica a quella moderna, e dunque nei processi di secolarizzazione civile e nei correlativi processi di affermazione della figura moderna del soggetto e dei suoi diritti di libertà. Con larga approssimazione, si può riconoscere che l'accezione oggi corrente di religione, quale sistema di scambio sociale, parziale come tutti gli altri sistemi, è soltanto moderna. Quella nozione di

---

<sup>17</sup> Per questa parte si veda R. SCHAEFFLER, *Filosofia della Religione*, in *Nuovo Dizionario delle Religioni*, Cinisello B., San Paolo, 1993, 364-367.

religione è correlativa ad altre nozioni analoghe, come la morale, la politica e simili. L'attenzione alla transizione civile moderna dispone uno sfondo necessario per la stessa comprensione delle elaborazioni teoriche prodotte dalla filosofia moderna, e rispettivamente dalle scienze delle religioni, sull'idea di religione (G. Angelini).

(c) La teologia raccoglie la tensione tra lo sforzo di spiegare» e il compito di «comprendere» l'esperienza religiosa mantenendo in vista la tensione della ricerca verso il comportamento dell'«homo religiosus», che ha lasciato tracce storiche abbondanti delle sue esperienze del sacro, confermando che si tratta di una dimensione originaria e autonoma della coscienza umana, degna di uno studio a parte<sup>18</sup>.

Ciò che si suole denominare «religione» costituisce, al pari del linguaggio e dell'arte, un aspetto della vita fondamentale per la comprensione dell'uomo e dei rapporti culturali e sociali che legano gli individui tra di loro. A differenza del linguaggio, che si basa sulla facoltà di esprimersi e comunicare propria dell'uomo, e a differenza dell'arte, in cui si manifestano l'immaginazione e la fantasia, la religione ritiene di gettare le sue radici in qualcosa (il «sacro») o qualcuno (esseri sovrumani, dèi, Dio), che trascende la dimensione umana, ponendosi insieme come il suo fondamento. Produzioni che si sforzano di dare senso al mondo, creazioni dell'uomo in quanto animale simbolico artefice di cultura e storia, i sistemi religiosi si presentano, nel contempo, come *una se non la* radice del pensare e dell'agire. La peculiarità del fatto religioso, così come si è venuto determinando nella nostra tradizione, risiede proprio in questo scarto differenziale tra ciò che una religione come sistema culturale è (prodotto umano puramente sociale, culturale e storico) e ciò che essa pretende di essere (realtà fondatrice e giustificatrice della società, della cultura, della storia): scarto che la «ragione» cerca di colmare e di piegare a suo favore, mentre la «fede del credente» lo difende e lo preserva con ogni mezzo. Proprio nell'irriducibilità di questo scarto risiede e consiste il paradosso distintivo della religione, comunque si decida poi di definirla (o di non definirla)<sup>19</sup>.

La «regia teologica» dei diversi approcci si raccomanda non solo o immediatamente perché la fede coglierebbe meglio il fenomeno religioso nella sua istanza fondativa (offrendo il «logos» che permette il passaggio dal fenomeno all'ontologia, dall'esperienza religiosa alla fede teologica, dall'antropologico al teologico), quanto piuttosto perché è quella «virtù» che realizza pienamente il riuscito rapporto tra oggetto e atto religioso, a partire peraltro da un nuovo modo di conoscere l'oggetto (rivelazione) e di realizzarne la relazione (grazia). Siamo rimandati ultimamente alla relazione col Padre propria di Gesù, ossia alla libertà dei figli nel Figlio. Nel primo caso la fede realizzerebbe la verità delle religioni mentre le porta al di là del loro funzionamento immediato, mentre nel secondo il confronto è più a livello storico/pratico e culturale.

In questo confronto occorre mantenere in vista la pretesa propria della teologia di realizzare un contatto empatico o «dall'interno» con l'esperienza religiosa, proprio per la dimensione religiosa

---

<sup>18</sup> Il materiale per svolgere questa parte è ormai abbondante anche in Italia. Oltre a riferimenti quasi «classici» come G. FILORAMO ó C. PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 1997, ma anche i lavori di A.N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1998; IDEM, *La Religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008; IDEM, *Spiegare o comprendere la religione?*, Edizioni Messaggero, Padova 1983, si veda con frutto il dibattito su questi problemi propiziato dal Congresso dell'ATI di Troina, i cui atti sono raccolti da M. ALIOTTA (ed), *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Cinisello B., San Paolo, 1999. È utile anche il curioso dibattito di teologi sulla definibilità della religione: A. RUSSO, *Il concetto di religione come categoria teologica. Problematica funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996) 505-526; F. ARDUSSO, *Sulla definizione/categoria di «religione»*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996) 693-698; G. MAZZILLO, *Sulla definibilità della religione*, «Rassegna di Teologia» 38 (1997) 347-362; A. MARCHESI, *Sulla definibilità della religione*, in «Rassegna di Teologia» 38 n(1997) 697-699. Un riferimento autorevole e meritevole sempre di menzione è J. Ries, la cui opera viene edita in questi anni in più volumi da Jaca Book: se ne veda il volume V: *La scienza delle religioni. Storia, storiografia, problemi e metodi*, Jaca Book, Milano 2008.

<sup>19</sup> G. FILORAMO, *Che cos'è la religione?*, cit. 75-76.

dell'esperienza di fede. L'approccio teologico, insomma, è più sensibile ai valori condivisi e alla visione religiosa della realtà e fa parte delle «famiglia della verità» costituita dalle religioni. C'è qui una ricca eredità di confronto storico tra comprensione teologica del cristianesimo e incontro con altre religioni da valorizzare.

La scommessa è piuttosto quest'altra: che la fede nel vangelo di Gesù consenta un'intelligenza di quelle tradizioni la quale, per un lato, incrementi la comprensione della verità obiettivamente inscritta in quelle tradizioni e, per altro lato, la stessa intelligenza della verità del vangelo. Il pregiudizio che deve essere decisamente superato è che la valenza universale della verità possa essere realizzata a prezzo della sospensione del consenso al vangelo. Al contrario, è proprio quel consenso che dischiude la coscienza all'intelligenza di ogni testimonianza religiosa della tradizione storica (G. Angelini).

### 3. Il dialogo come spazio di conoscenza dell'altra religione

(a) Occorre mantenere la distinzione tra TdR e dialogo interreligioso. Le due cose non vanno confuse. Ma è vero che il «dialogo» bilaterale con le singole religioni appare come il mezzo migliore per conoscere l'altro nella sua originalità e nella sua differenza. Parrebbe quindi utile assumere i rapporti con le singole religioni nella storia passata, nella situazione attuale e nel contesto dell'esperienza religiosa attuale, quale «metodo di approccio e conoscenza» dell'altro. Questa impostazione garantisce l'esito sperato di conoscere l'altro nella sua alterità rispetto a me, giungendo a percepire anche me in modo differente.

Detto altrimenti: la presentazione delle religioni va ripresa all'interno dell'istanza della reciprocità e del dialogo, in virtù dei quali conosco l'altro nella sua differenza a partire dalla relazione a me e così posso arrivare a conoscermi in modo differente di fronte all'altro.

(b) Questo percorso dovrebbe tener conto di alcune dimensioni costitutive.

1. Studio l'altra religione a partire da e in funzione della sua relazione col cristianesimo nella storia, sia a livello delle concrete relazioni (in contesto missionario o interculturale o di scambi teologici) che a livello degli influssi reciproci quanto al funzionamento dei simboli, dei riti, dei miti e in funzione della costruzione di un modo religioso di «fare esperienza» oggi della realtà<sup>20</sup>.

2. L'istanza della reciprocità: come ci hanno visti/ci vedono nella storia e/o nella cultura attuale? È una raccomandazione della cultura pluralista quella di un dialogo in vero regime di reciprocità: non solo pretendo di dare, ma sono disposto a ricevere. Nel dialogo occorre favorire spazi di reale ascolto delle ricchezze dell'altro e quindi l'assunzione del suo punto di vista. In concreto, nel dialogo tra religioni che si sono incontrate in una storia precisa, ciò significa cercare di capire «come l'altro ci vede e ci considera» nel suo modo di percepire e organizzare il senso della realtà<sup>21</sup>.

3. Ne derivano ricadute sull'auto-comprensione delle religioni (il dialogo intra-religioso): nel confronto con l'altra religione vengo a consapevolezza dell'equilibrio tra gli elementi della mia esperienza religiosa (dimensione etica, dottrinale, spirituale/mistica oppure istituzionale o carismatica)<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Un'opera pregevole in questa prospettiva è quella di J. RIES, *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, Jaca Book, Milano 2006.

<sup>21</sup> Per comprendere cosa significhi in positivo questa istanza della reciprocità, al di là delle enfatiche e un po' retoriche proclamazioni dei teologi pluralisti, si vedano i bei volumi di M. GRONCHI (ed), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, San Paolo, Cinisello 2004; M. CROCIATA (ed), *Per un discernimento cristiano sull'islam. Storia e teologia*, Città Nuova, Roma 2006.

<sup>22</sup> Una lucida teorizzazione dell'importanza del dialogo «intra-religioso» tra le diverse dimensioni dell'esperienza religiosa propria di ogni grande religione (e cultura) si trova nelle riflessioni di R. Panikkar sui tre occhi: sensibile, intellettuale e spirituale (etico, dottrinale e mistico), che rimanda ultimamente alla triplice distinzione/composizione armonica di cosmo, uomo e Dio (mistero) nella visione «cosmoteandrica». Si veda R. PANIKKAR, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999. Per una presentazione sintetica si veda S. PIÉ NINOT, *La*

4. La ricerca di elementi comuni nella consapevolezza delle differenze (l'umano e la storia) e il compito di interpretare la realtà data (dialogo in Europa o nel mondo su educazione, famiglia, istanze etiche, cittadinanzaai )<sup>23</sup>.

(c) La divisione della materia può seguire la logica dei cerchi concentrici emergente dai testi del Vaticano II, con la preoccupazione di partire dall'ebraismo, che di fatto rappresenta il paradigma del rapporto tra cristianesimo e religioni altre. Il passaggio alle grandi tradizioni spirituali e religiose dell'Asia avrà come problema centrale la comprensione della differenza rispetto alle grandi religioni monoteiste. Proponiamo un possibile schema, consapevoli che si tratta di esempi superficiali e forse approssimativi, ma giustificabili con l'intento di far percepire una certa ricchezza di materiale e problematiche già disponibili.

### 1. *La teologia dell'ebraismo nel contesto del confronto-dialogo ebraico-cristiano*

1.1. Una tensione istruttiva inscritta nella storia delle relazioni ebraico-cristiane: il rapporto con l'ebraismo è interno al mistero della Chiesa eppure l'ebraismo non va ridotto a una dimensione del cristianesimo (al modo dell'Antico o primo Testamento). È una religione altra da rispettare nella sua differenza che offre anzi il paradigma del rapporto del cristianesimo con le altre religioni.

1.2. La svolta epocale nel rapporto con l'ebraismo: (a) cronologia di un avvicinamento nel dialogo: la preparazione del Vaticano II; dal Comitato internazionale di collegamento cattolico-ebraico (ILC) del 1970 alla Pontificia Commissione per i rapporti con l'ebraismo (CRRE) del 1974 fino alla Commissione mista per il dialogo ebraico-cattolico del 2002; l'apertura dal 2004 di un dialogo col Gran Rabinato di Israele; (b) Superamento dell'antisemitismo; (c) Alcuni gesti di riconciliazione: la purificazione della memoria.

1.3. Spazi di reciprocità: lo sguardo ebraico sul cristianesimo: (a) una possibile valutazione salvifica del cristianesimo (l'alleanza con Noè; la preparazione messianica della storia); (b) la posizione recente dell'ebraismo: una relazione asimmetrica nel dialogo.

1.4. Il dossier per una teologia dell'ebraismo: (a) I dati storici; (b) la questione ecclesiologica (Nuovo Israele?); (c) il problema dell'unica e/o delle molteplici alleanze.

### 2. *Il dialogo/confronto con l'Islam*

2.1. L'eredità del confronto polemico fino al Vaticano II: (a) esempi di confronto polemico nel Medioevo e spazi di dialogo; (b) Dimensioni del discernimento nuovo del Vaticano II.

2.2. Elementi di incontro e confronto: il riconoscimento dell'unico Dio, Signore di tutte le cose, misericordioso e clemente, giudice finale; la centralità dell'abbandono di fede (sacrificio) alla volontà di Dio sulle orme di Abramo; l'attenzione alla Parola rivelata di Dio, fondamento della comunità credente, e il funzionamento del testo sacro; i valori spirituali e morali derivanti da questa attenzione alla volontà di Dio;

2.3. Spazi di reciprocità: lo sguardo islamico sul cristianesimo: (a) Problemi aperti: (\*) il riconoscimento dei Diritti dell'uomo e il rapporto con l'Occidente moderno; (\*) lo statuto delle minoranze cristiane in terra islamica e la libertà religiosa; (\*) Spazi attuali di incontro ovvero spunti di dialogo in ambito europeo (verso una nuova auto-comprensione dell'Islam?): «cittadini e credenti» in Europa (alcune dichiarazioni comuni); il lavoro del gruppo islamo-cattolico («Una parola comune tra noi e voi»). (b) La considerazione islamica delle altre religioni e del cristianesimo in particolare: dati storico/teologici; istanze recenti.

2.4. Spunti per una teologia dell'Islam: figure e modelli di valutazione della posizione della fede islamica nella tradizione biblica ovvero nel mondo delle religioni (fede di Abramo, promessa a Ismaele, intuizione profetica; religione di Adamo ovvero dell'uomo naturale).

### 3. *Il dialogo «a distanza» con le tradizioni dell'induismo*

---

«cosmoreligione» di Raimundo Panikkar, in M. CROCIATA (ed), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Roma 2004, 130-152.

<sup>23</sup> È utile il materiale elaborato dai vari gruppi di studio e dialogo e dalle commissioni impegnate a diversi livelli (Santa Sede, CCEE, Conferenze episcopali locali) nel dialogo tra religioni. Un interessante strumento rimane la rivista *Pro Dialogo*.

3.1. Una differenza da interpretare: religioni mistiche vs religioni monoteiste rivelate; una diversa cosmologia e antropologia: le religioni dell'Uno-tutto e la via della sapienza religiosa.

3.2. Spazi di dialogo: esperienze pilota; tappe, luoghi e forme principali del dialogo cattolico-induista (diverse concezioni del dialogo; il mistero divino come punto di convergenza; il bisogno di redenzione/salvezza; difficoltà del dialogo per mentalità differenti).

3.2. Segni di attenzione reciproca: (a) una valutazione del cristianesimo da parte di grandi figure dell'induismo; (b) il discernimento del Consiglio delle Conferenze episcopali dell'Asio (testi significativi); (c) esempi di «teologia asiatica» interreligiosa.

#### *4. Il confronto spirituale col buddismo.*

4.1. Esigenza di una lettura spirituale dei testi sacri di riferimento e il confronto dell'esperienza monastica.

4.2. Alcuni nodi centrali: la condizione umana e il bisogno di liberazione; la realtà ultima e l'esperienza del nirvana; il riferimento al Buddha e a Cristo; distacco e impegno sociale.

#### *5. I valori universali nelle religioni tradizionali africane*

5.1. Modi e luoghi del dialogo e su e ambiguità: la questione della stregoneria e l'esigenza di un metodo antropologico/culturale di interpretazione dei miti e dei riti.

5.2. Elementi promettenti: la coscienza e il rimando a un essere supremo; il primato dell'uomo e il culto degli antenati; il valore cosmologico: alla ricerca dell'armonia con la natura.

#### *6. Il rapporto con le nuove forme dell'esperienza religiosa: Sette e New Age*

6.1. La difficoltà del dialogo con le sette tra rischi fondamentalisti e approcci polemici.

6.2. La sfida della New Age: una nuova forma di religiosità per il futuro?