



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciassettesimo Corso dei "Simposi Rosminiani":

I semi del Verbo nel pluralismo

religioso, teologico e filosofico

Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani

STRESA, COLLE ROSMINI, 23-26 AGOSTO 2016

I "semi del Verbo" nella teologia delle religioni

† PAOLO SELVADAGI

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



1. La ripresa dell'idea teologica dei "semi del Verbo"

A cinquant'anni dal Vaticano II si può affermare che la dottrina patristica del *Lógos spermatikòs* o, secondo la versione latina, dei *semina Verbi* è stata la leva concettuale per affrontare in modo diretto, inedito e teologicamente motivato il delicato rapporto della Chiesa cattolica con le religioni e con le culture.

In realtà, già nel II secolo era stata avviata, grazie ai contributi di Giustino (100-162), Ireneo di Lione (130-202) e Clemente Alessandrino (150-215), una teologia del Verbo di Dio, aperta alla comprensione del bene e della verità al di fuori della tradizione biblica, che non ha avuto un seguito per tutto l'ampio arco temporale fino al XX secolo¹.

L'immagine del "seme", utilizzata da Giustino, è particolarmente felice, perché riesce ad esprimere l'idea dell'azione diffusa di Dio nel mondo, anche oltre i con-

fini visibili del cristianesimo.

1. Uno studio importante sull'argomento è il capitolo *La sapienza delle nazioni*, nel libro di J. DANIELOU, *Il messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1975 (originale francese, 1969), pp. 51-90. Il ruolo degli insegnamenti di questi Padri della Chiesa per la illustrazione del rapporto della Chiesa con le religioni è stato riconosciuto esplicitamente in autorevoli documenti successivi al Concilio Vaticano II. Si veda ad esempio: PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO - CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio*. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo, 19 maggio 1991, nn. 24-25; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, in *La Civiltà Cattolica*, I, 1997, pp. 146-183, nn. 40-45.

I semi del Verbo sono un concetto-immagine² che, per quanto riguarda la metafora del “seme”, si ispira alla parabola narrata da Gesù sulla Parola di Dio, sparsa come i semi nel campo, che riceve accoglienza ed effetti differenti in corrispondenza del tipo di ricezione (Cfr. Mt 13,3-9).

Per quanto attiene al termine *Logos*, possiamo dire che il significato, in prima battuta, è quello che gli veniva attribuito dal pensiero stoico e medio-platonico con influssi della filosofia giudeo-cristiana, in particolare di Filone l'Ebreo³, e, subito dopo, aggiungere l'utilizzazione che del vocabolo fa il Prologo del Vangelo di Giovanni, come denominazione della seconda persona della Trinità. Così la derivazione filosofica dell'idea di *Logos* si è incontrata con il contenuto fortemente teologico dell'insegnamento sul Verbo di Dio del Prologo di Giovanni.

Rimane il rammarico nel constatare che una visione dottrinale, scaturita dalla fonte biblica apostolica d'importanza primordiale del *Logos*, di cui parla il Prologo Giovanneo (cfr. Gv 1,1-9), possa essere caduta nell'oblio per così lungo tempo.

Eppure, l'affermazione, che il Verbo era da sempre: «la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1,9), ha continuato ad echeggiare nella proclamazione del Vangelo di Giovanni nella predicazione e nella liturgia nel corso dei secoli.

2. Che cosa ha detto veramente l'apologista Giustino

All'origine della dottrina dei *semina Verbi* di Giustino c'è la domanda implicita, che espliciterei in questi termini: che relazione ha Dio con coloro che sono vissuti prima della incarnazione del *Logos* eterno in Gesù Cristo?

Così, egli pone la questione della salvezza degli uomini, che sono vissuti prima della nascita di Gesù Cristo. Infatti, considerata la centralità e la necessità del Verbo incarnato, la loro situazione potrebbe essere considerata estranea a qualunque tipo di azione divina e, quindi, i loro comportamenti e le loro convinzioni, anche se sbagliati, non sarebbero attribuibili alla loro responsabilità.

La risposta di Giustino è che Dio ha avuto a che fare con loro da sempre attraverso il *Lógos spermatikòs*. Alcuni di loro possono averlo ascoltato e così hanno potuto seguire il vero e operare il bene. E sono da considerare cristiani “ante litteram”. Altri possono aver vissuto in contrasto con il *Logos* e, quindi, hanno agito contro la verità e contro il bene.

Già queste considerazioni mettono in luce che la dottrina dei “semi del Verbo” è decisamente un argomento di carattere teologico, perché implica la spiegazione e l'interpretazione della dottrina cristiana della salvezza. Infatti, solleva con coraggio la questione del destino salvifico di chi non è battezzato ed indirettamente accenna al senso delle filosofie, quella greca innanzitutto, e delle altre tradizioni religiose, prima fra tutti l'ebraismo, preesistenti e contemporanee all'evento fondatore del mistero divino rivelato in Cristo ed agli inizi del cristianesimo.

È merito indubbio di S. Giustino di avere introdotto un concetto originale derivato dal pensiero filosofico del suo tempo ed aver così avviato una riflessione, che ancora oggi continua ed appassiona. «Il concetto di “Logos Seminale”, sviluppato da Giustino per entrare in dialogo con la filosofia del suo tempo, – scrive un recente commentatore – gli appartiene in proprio: è il primo scrittore cristiano che l'ha utilizzato, aprendo così alla religione di Cristo vaste prospettive non solo verso la

2. L'espressione si trova in G. MUCCI, *I semi del Verbo. Gli elementi di verità nelle religioni non cristiane*, in *La Civiltà Cattolica*, 2004, I, pp. 47-53, qui p. 47.

3. Cfr. CH. MUNIER Introduzione a: GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*, introduzione, testo critico e note di Id., *Sources Chrétiennes*, n. 507, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011, pp. 1-145, qui p. 78.

filosofia antica, ma più in generale verso le più diverse culture, se è vero che tutte partecipano dell'unico Logos divino»⁴.

Il Logos per gli stoici era il principio di intelligenza razionale, era all'origine del cosmo, era il principio normativo etico. Così lo descrive in sintesi Giovanni reale:

«Il mondo e le cose del mondo nascono dall'immanente *logos*, che è, esso pure, uno, eppure capace di differenziarsi nelle infinite cose. Il *logos* è come il *seme di tutte le cose*, è come un seme che contiene molti semi (*spermatikòì Lógoi*), che i latini tradurranno con l'espressione *rationes seminale*). Riferisce Aezio: "Gli stoici affermano che dio è intelligente, fuoco artefice, che metodicamente procede alla generazione del cosmo, ed include in sé tutte le ragioni seminali, secondo cui le cose sono generate secondo il fato". Diogene ribadisce: "Dio è [...] la ragione seminale del cosmo"»⁵.

Senza la pretesa di presentare in forma completa il pensiero di Giustino sul *Lógos spermatikòs*, mi limito a ricordare alcune chiare affermazioni sulle quali si basa la sua dottrina.

Innanzitutto, il riconoscimento del radicamento nella struttura umana del rapporto con il Logos divino: «Gli stoici hanno stabilito in morale dei principi giusti; i poeti ne hanno parlato, poiché il seme del Verbo (*spérma tu lógu*) è innato (*émphuton*) in tutto il genere umano»⁶.

Un tale riconoscimento dell'azione estensiva dell'opera di Dio a favore degli uomini non è, comunque, indeterminata ed uniforme, ma caratterizzata da una inequivocabile differenza tra ciò che è donato completamente ad alcuni e ciò che è dato parzialmente a tutti. «Ciascuno di loro, infatti, vedendo parzialmente (*katà méros*) ciò che è imparentato al Verbo divino e seminato da lui (*tú spermatikú théiu logu*), ha potuto parlare bene; ma contraddicendo loro stessi nei punti essenziali, essi mostrano che non hanno una scienza superiore e una conoscenza irrefutabile»⁷.

E poco più avanti precisa con lucida spiegazione: «Gli scrittori hanno potuto vedere oscuramente (*amudròs*) la Verità, grazie al seme (*spora*) del Verbo che è stato posto in loro. Ma altra cosa è possedere un seme (*spérma*) e una somiglianza proporzionale alle proprie facoltà, altra cosa la realtà stessa, la cui partecipazione e imitazione procedono dalla grazia che viene da Lui»⁸.

Nella teoria di Giustino è da escludere qualunque tipo di concessione al relativismo in considerazione della affermazione inequivocabile della superiorità e della completezza di conoscenza e di moralità, disponibilità al bene, che la fede in Cristo, da lui chiamato "Logos totale"⁹, conferisce.

È da tenere presente – e questo è un punto di capitale importanza – che Giustino distingue tra il *Lógos spermatikòs* e i "semi" del Logos¹⁰.

Il *Logos* insemina le intelligenze degli uomini e dà così una conoscenza aurorale e parziale di ciò che soltanto il Verbo incarnato porterà a perfezione. L'oggetto e la norma della verità in tal modo conosciuta è il Verbo stesso.

4. CH. MUNIER Introduzione a: GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*, cit., p. 77.

5. GIOVANNI REALE, *Storia della filosofia antica*, III. I sistemi dell'età ellenistica, Vita e pensiero, Milano 1983, p. 379.

6. GIUSTINO, 2 *Apologia*, 8,1. Per i testi di Giustino mi sono avvalso della traduzione italiana dell'edizione critica di *Sources Chrétiennes*, n. 507, *Apologia per i cristiani*, introduzione, testo critico e note di Charles Munier, cit.

7. *Ibidem*, 13,2-3.

8. *Ibidem*, 13,6.

9. Cfr. *Ibidem*, 7,3. Egli distingue accuratamente il Logos totale che è Cristo, dal Logos presente negli uomini, in maniera limitata.

10. È risultato dagli studi sul pensiero di Giustino che la distinzione: «fra il concetto del Logos spermatikos, nel senso attivo del termine, e i semi del logos (*sporá, spérma*), impiantati in ogni uomo, è essenziale: essa è opera di Giustino, che ha realizzato una sintesi originale a partire da tradizioni disparate» (CH. MUNIER Introduzione a: GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*, introduzione, testo critico e note di ID., *Sources Chrétiennes*, n. 507, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011, pp. 1-145, qui p. 77, nota 12).

L'argomentazione porta Giustino a riconoscere la presenza di valori di bontà, di verità, diffusi al di fuori del cristianesimo, prodotti dall'azione di Dio - Logos. Per quanto questa azione sia incompleta e parziale (*kata meros*), e, quindi, bisognosa di integrazione e di completamento, tuttavia è compatibile con la fede nel Logos incarnato, pur rimanendo ad essa inferiore. Ma, nel contempo, secondo Giustino, il Logos dà ad ogni uomo la ragione, come la predisposizione a distinguere il vero dal falso, il bene dal male.

La conseguenza è che, per quanto egli abbia un'alta stima del pensiero filosofico, considera decisamente superiore la fede cristiana, che è a suo avviso la vera filosofia. Scrive, infatti: «È dunque evidente che la nostra dottrina supera ogni umana dottrina, perché il principio razionale integrale è divenuto il Cristo apparso per noi, corpo, ragione e anima»¹¹.

Come tutti i Padri della Chiesa anche Giustino ha apertamente condannato le false dottrine del paganesimo, ad esempio la venerazione degli animali, l'idolatria, il politeismo e le degenerazioni morali praticate in alcuni culti, che non esita a definire opera dei demoni.

Nello stesso tempo, la mentalità e la capacità euristica, acquisite come conoscitore di stoicismo, platonismo, pitagorismo e aristotelismo, lo hanno spinto a domandarsi che senso potesse avere, alla luce della dottrina del Verbo di Dio, quanto di buono, di vero e di sapiente si riscontra al di fuori del cristianesimo, soprattutto nell'ambito del pensiero filosofico.

La sua risposta alla questione è ferma e chiara. Innanzitutto afferma: «Cristo è il primogenito di Dio, il suo Verbo (*Lógos*), al quale tutti gli uomini partecipano (*metéchein*); ecco ciò che abbiamo appreso e che abbiamo dichiarato». E poi aggiunge: «Coloro che hanno vissuto secondo il Verbo sono cristiani, pur essendo passati per atei, come presso i Greci Socrate, Eraclito e i loro simili, e presso i barbari Abramo, Anania, Azaria, Misaele, Elia e tanto altri di cui sarebbe troppo lungo citare qui le azioni e i nomi»¹².

In sintesi si potrebbe dire che, secondo Giustino, il Logos è partecipato agli uomini in forme diverse. Anche se la sua manifestazione completa si attua nell'incarnazione del Figlio di Dio ed è all'origine della fede cristiana. D'altra parte c'è in lui la chiara intenzione di riconoscere un significato anche a ciò che è non propriamente cristiano, ma non per questo estraneo al Logos divino. Il Logos si rivolge anche a uomini, che non appartengono alla tradizione ebraico-cristiana, liberi di accoglierlo o rifiutarlo.

Comunque, per quanto egli presti attenzione privilegiata al pensiero filosofico, non è sua intenzione affermare che il *Lógos spermatikòs* sia da intendere soltanto come la capacità di conoscere seguendo la ragione, senza nessuna apertura ad una qualche manifestazione di Dio. Precisa infatti J. Daniélou: «Non c'è alcun abbozzo presso di lui di un ordine di verità naturale che sarebbe l'oggetto della ragione e di un ordine di verità soprannaturale che sarebbe oggetto della rivelazione, ma vi è una conoscenza oscura e una conoscenza chiara dell'unica Verità che è il Verbo»¹³.

3. Il contributo di Cirillo Alessandrino e di Ireneo di Lione

Oltre a Giustino altri Padri della Chiesa del II secolo, Clemente Alessandrino e Ireneo di Lione, hanno cercato di chiarire in qualche modo il rapporto tra cristianesimo e paganesimo, tra la fede

11. GIUSTINO, 2 *Apologia*, 10,1.

12. GIUSTINO, 1 *Apologia*, 46,2-4.

13. J. DANIELOU, *Il messaggio evangelico e cultura ellenistica*, cit., p. 57.

cristiana ed vasto ambito della sapienza filosofica e religiosa dei popoli¹⁴. Si può affermare che in qualche modo integrano la posizione di Giustino, conferendo configurazione verificabile e concretezza storica all'idea dei "semi del verbo".

Non posso dedicare ad essi tutta l'attenzione che meriterebbero. Mi limito a sintetizzare le idee, che hanno rappresentato il loro contributo, importanti per la elaborazione della dottrina conciliare sul fenomeno religioso e sulle religioni¹⁵.

Clemente Alessandrino elabora una iniziale teologia del Logos, sicché Dio-Padre si manifesta appunto attraverso il Logos. Introduce, così, il tema della sapienza, donata da Dio in forme diverse sia alla filosofia greca sia alla Legge giudaica. Scrive: «La filosofia era necessaria ai Greci per la giustificazione prima della venuta del Signore [...] Infatti Dio è la fonte di tutti i beni; degli uni principalmente, come i due Testamenti, degli altri in modo subordinato, come la filosofia. Ma si può anche dire che è a titolo principale che essa è stata data ai Greci prima che il Signore non li chiami; infatti essa costituiva l'educazione dell'ellenismo verso il Cristo, come la Legge costituiva quella degli Ebrei»¹⁶.

Bisogna dire che il significato di filosofia in Clemente è ampio e comprende oltre all'esercizio della ragione, in quanto ricerca attraverso le cause, anche il senso della pietà e della saggezza con accenti religiosi.

Grazie a questa concezione sapienziale della filosofia Clemente riconosce senza esitazione il pregio della saggezza delle tradizioni più antiche, nate nell'area del mediterraneo come pure della più lontana civiltà dell'India, anche prima della nascita della filosofia in Grecia. «La filosofia, questa cosa così utile, è fiorita nei tempi antichi presso i barbari manifestandosi secondo le razze; ed è più tardi che essa è venuta presso i Greci. Coloro che vi presiedono sono i profeti d'Egitto, i Caldei d'Assiria, i Druidi della Gallia, i Filosofi dei Celti, i Magi di Persia e Gimnosofisti dell'India; ed ancora altri filosofi barbari che formano due famiglie i Sarmàni e i Brahmani. Vi sono pure in India coloro che ubbidiscono ai precetti di Budda»¹⁷.

Il contributo di *Ireneo di Lione* richiama gli interventi di Dio nella storia sacra contro lo gnosticismo. Con la ben nota dottrina delle alleanze, che danno struttura al piano divino per la salvezza dell'uomo, contribuisce a chiarire il rapporto tra il mondo non cristiano e la rivelazione cristiana. Afferma: «Quattro sono gli aspetti degli esseri, quadriforme è il vangelo e quadriforme è il carattere del Figlio di Dio. Per questo furono dati quattro testamenti al genere umano: uno, prima della caduta di Adamo, uno dopo il diluvio al tempo di Noè, il terzo è la Legge di Mosè, il quarto, è quello del Vangelo di Gesù Cristo»¹⁸.

14. Mi soffermo soltanto su questi autori, in qualche misura coevi a Giustino, che hanno affrontato il tema del rapporto del cristianesimo con il mondo non cristiano. Per una visione più completa delle posizioni dei Padri della Chiesa fino ad Agostino di Ippona si possono vedere: A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue: Les Pères et les religions non chrétiennes*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 89 (1967) pp. 820-841; pp. 914-939; J. CAROLA, *Non-Christians in Patristic Theology*, in K. BECKER - I. MORALI, *Catholic Engagement with world Religions. A comprehensive Study*, Maryknoll, New York, 2010, pp. 23-48.

15. Esistono contributi e studi sulle loro posizioni, ai quali si può fare riferimento. Ne segnalo alcuni: M. FÉDOU, *Les Pères de l'Église face aux religions de leur temps*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES, *Bulletin* n. 80; 27 (1992)/2, pp. 173-185, qui pp. 178-179; J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*. Dallo scontro all'incontro, Queriniana, Brescia 2001, pp. 288-291.

16. CLEMENTE, *Stromata*, I,V,28, pp. 1-3. Le citazioni di Clemente Alessandrino sono tratte da J. DANIELOU, *Il messaggio evangelico e cultura ellenistica*, cit., *passim*.

17. *Ibidem*, I,XV,71, pp. 3-6.

18. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, III,11,8. Un ampio commento al significato delle successive alleanze stabilite da Dio con l'umanità ed alla loro componente di manifestazione di Dio si trova in G. THILS, *Religioni e cristianesimo*,

L'intento è di disegnare l'azione che il Verbo compie nella vicenda umana per manifestare il Padre. «Il Verbo s'è fatto dispensatore della gloria del Padre ad utilità degli uomini per i quali ordinò tutte queste economie per mostrare dio all'uomo e portare l'uomo a Dio; egli mantiene l'invisibilità del Padre perché l'uomo non disprezzi Dio e abbia sempre da progredire; d'altra parte rende visibile Dio all'uomo per diverse economie perché completamente privo di Dio l'uomo non cessi di esistere. Gloria di Dio è l'uomo vivente e la sua vita consiste nella visione di Dio. Se la manifestazione di Dio mediante la creazione dà vita in terra a tutti i viventi, a maggior ragione la manifestazione del Padre mediante il Verbo dà vita a quelli che lo contemplano»¹⁹.

Chiaramente le prime due alleanze: quella della creazione e quella con Noè, hanno un carattere universale perché riguardano tutti gli uomini, che sono in tal modo raggiunti dalla azione di Dio. L'alleanza con Israele riguarda il popolo eletto, ma anch'essa dimostra la volontà di Dio di essere presente nella storia dell'uomo prima della incarnazione del Verbo.

L'alleanza nel Figlio incarnato è incomparabilmente superiore alle altre, non solo le supera e le compendia, ma introduce un'inaudita novità. Scrive Ireneo: «Sappiate che egli ha portato una novità totale, portando se stesso che era stato annunciato (*omnem novitatem attulit seipsum afferens*)»²⁰.

La riflessione di Ireneo ha fornito la base teologica per un'interpretazione biblicamente fondata dell'azione di Dio attraverso il Suo Verbo (*Logos*) in tutti i momenti della storia.

Per concludere questa rapida rassegna delle posizioni di Giustino, come pure dei contributi di Cirillo e di Ireneo, possiamo osservare che essi, pur non avendo preso in considerazione direttamente le religioni, tuttavia hanno posto le basi per un approfondimento finalizzato a comprendere il posto delle tradizioni religiose nel disegno storico salvifico dell'intera umanità.

Le loro considerazioni dimostrano che il cristianesimo fin dai suoi inizi ha visto nella sapienza religiosa dei popoli antichi e della tradizione ebraica precorrenti, adombramenti, frammenti di verità, che potevano essere in qualche modo assimilati e trasfigurati nella Rivelazione cristiana, ovviamente depurati degli aspetti erronei, palesemente magici o disumanizzanti.

Hanno dato una prima risposta alla questione del rapporto tra Dio rivelato in Cristo ed i non cristiani sia ebrei che pagani. La prospettiva da loro aperta ha avuto certamente un carattere iniziale. Sicché possiede indubbiamente tutti i vantaggi della essenzialità di una intuizione iniziale ed i limiti di una argomentazione incoativa ed abbozzata.

La valutazione negativa delle religioni del loro tempo e l'opposizione decisa al politeismo ed all'idolatria, che pur è forte e decisa, non ha impedito loro di porsi la domanda sull'azione di Dio a favore degli uomini prima dell'incarnazione del Verbo e, quindi, dell'offerta di salvezza ad ogni uomo, per quanto imperfetta e incompleta essa possa essere, come già peraltro attestava l'Antico Testamento con la figura dei cosiddetti "Santi Pagani"²¹.

Il loro contributo è diventato l'invito, in una situazione storica come la nostra totalmente diversa dalla loro, ad attribuire tutto il suo rilievo estensivo e universale all'azione del Verbo incarnato, morto e risorto, perché: «In realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»²².

Appunto, è quanto ha fatto il Concilio Vaticano II.

Cittadella Editrice, Assisi 1967, pp. 71-84.

19. *Ibidem*, IV,20,7.

20. *Ibidem*, IV,34,1.

21. Cfr. J. DANIELOU, *I Santi pagani dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1988² (orig. francese 1956).

22. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa e il mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 22/a.

4. Il concetto di “semi del Verbo” nei documenti del Vaticano II

Per quanto il tema è esplicitamente introdotto nella Dichiarazione *Ad Gentes*, appare con tutta evidenza che esso è sottotraccia e presupposto nelle indicazioni riguardanti il rapporto della chiesa con le religioni e con le culture dei popoli, contenute in alcuni passaggi della *Lumen gentium* e della *Nostra aetate*²³.

Attraverso un vigoroso dibattito i vescovi al Vaticano II sono passati da una considerazione del particolare ed unico rapporto con l'ebraismo, fondato sull'alleanza con Dio mai revocata: «perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 11,29) alla spiegazione delle relazioni con le religioni del mondo.

L'idea dei “semi del Verbo” è stata la chiave semantica e concettuale, utilizzata per affrontare la problematica del rapporto con le religioni nel Concilio Vaticano II, come lo sarà in seguito costantemente nel successivo insegnamento magisteriale dei Papi.

L'espressione è chiaramente presente in *Ad gentes*, 11/b, dove viene affermato che: «[Tutti i cristiani] Così debbono conoscere bene le tradizioni nazionali e religiose degli altri, lieti di scoprire e pronti a rispettare quei germi del Verbo (*semina Verbi*) che vi si trovano nascosti».

D'altra parte, anche dove non è letteralmente riferita, ad essa si fa chiara allusione. Ad esempio in *Ad gentes*, 9/b si riconosce la presenza di elementi di verità e di grazia a (*quidquid veritatis et gratiae*) al di fuori della chiesa visibile e viene spiegato che questo avviene: «per una nascosta presenza di Dio in mezzo ai pagani». Così, in tutto il suo rilievo teologico è riconosciuta negli uomini una relazione con Dio, capace di favorire la conoscenza della verità e di spingere le persone a compiere il bene.

Nel numero 18/b dello stesso documento si parla esplicitamente di “germi” (*semina*) di contemplazione e asceti, immessi da Dio nelle civiltà antiche non toccate dalla vicenda salvifica ebraico-cristiana «*prima della predicazione del Vangelo*». Affermazione che comporta il riconoscimento di elementi religiosi, a cui si attribuisce un sicuro valore, al punto che è legittimo e consigliato recepirli, utilizzarli da parte della religiosità cristiana senza contraddire il Vangelo. Qui il riferimento è alle religioni, considerate come corpi sociali e collettivi, radicati nelle culture dei popoli, e non si guarda soltanto all'intima, personale adesione religiosa dei singoli credenti.

Un'idea analoga è espressa in *Ad gentes*, 22a, dove il riferimento alle culture, intese nella più vasta gamma delle loro espressioni, è ancora più esplicito²⁴. Si legge: «*Le nuove chiese [...] assumono [...] dalle consuetudini e alle tradizioni, dal sapere e dalla cultura, dalle arti e delle scienze dei loro popoli tutti gli elementi che valgono a rendere gloria al Creatore*». Va notato che all'origine degli aspetti validi delle tradizioni culturali preesistenti al Vangelo c'è secondo quanto afferma questo testo nel suo *incipit*: «il seme della Parola di Dio» (*semen quod est verbum Dei*). E su questo fondamento si basa il rapporto in qualche modo possibile con il patrimonio religioso, etico, razionale degli ambienti umani, destinatari dell'annuncio.

È pur vero che le culture dei popoli, considerate nei loro molteplici aspetti, costituiscono dei

23. J. CAROLA, *Appendix: Vatican II's Use of Patristic Themes regarding Non-Christians*, in K. BECKER- I. MORALI, *Catholic Engagement with world Religions. A comprehensive Study*, Maryknoll, New York, 2010, pp. 143-150.

24. Così la *Gaudium et spes*, n. 53/b presenta il concetto di “cultura”: «Con il termine generico di “cultura” si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano».

mondi all'interno dei quali coesistono luci ed ombre, alti valori e situazioni negative. Ma, è consapevolezza ribadita del Vaticano II anche in *Ad gentes*, ma non solo, che sono da purificare alla luce del Vangelo in alcune espressioni e realizzazioni, senza per questo dubitare che elementi positivi siano presenti in esse²⁵.

Troviamo una conferma di questa prospettiva nella dichiarazione *Nostra aetate*, 2/c, quando si parla dei «modi di agire e di vivere, quei precetti, quelle dottrine, che riflettono non di rado un raggio della verità che illumina tutti gli uomini». Colpisce in questo caso il riconoscimento dell'azione divina nelle istituzioni religiose, che – come si sa – si esprimono attraverso propri stili di vita, comportamenti, direttive morali, insegnamenti e riti. Per quanto siano ben diverse dalle espressioni religiose della fede cristiana vengono valutate degne di stima e di «sincero rispetto» (*sincera observantia*).

Da parte sua la *Lumen gentium* 16 esplicita il senso del valore di quanto è valido e positivo nelle religioni con la locuzione «preparazione al Vangelo». Si richiama evidentemente al concetto patristico ben noto di Eusebio di Cesarea, che riconosce una funzione preparatoria e, quindi, una compatibilità tra ciò che è conforme alla ragione e la rivelazione cristiana, per quanto nella linea della discontinuità. Il testo conciliare si riferisce in particolare alle persone che sono in ricerca di Dio, del senso della vita e regolano le proprie azioni ed i comportamenti in modo eticamente corretto. Ovviamente il riconoscimento di una tale disposizione previa compatibile con il messaggio rivelato vale ancor di più se riferito ai credenti delle altre religioni, che al divino e al sacro fanno esplicito affidamento.

Il testo afferma: «Tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita».

Al paragrafo successivo, *Lumen gentium*, 17, ne trae apertamente le conseguenze dichiarando che: «quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli non solo non vada perduto, ma purificato, elevato e perfezionato a gloria di Dio».

L'insegnamento conciliare è sintetizzato in un breve passaggio di un successivo documento della Santa Sede con queste parole: «nelle tradizioni religiose non cristiane esistono "cose vere e buone" (*Optatam Totius*, 16), "cose preziose, religiose e umane" (*Gaudium et Spes*, 92), "germi di contemplazione" (*Ad Gentes*, 11,15), "elementi di verità e di grazia" (*Ad Gentes*, 9), "semi del Verbo" (*Ad Gentes*, 11,15), "raggi della verità che illumina tutti gli uomini" (*Nostra Aetate*, 2). Secondo esplicita indicazione conciliare questi valori si trovano condensati nelle grandi tradizioni religiose dell'umanità. Esse meritano perciò l'attenzione e la stima dei cristiani, e il loro patrimonio spirituale è un efficace invito al dialogo (cfr. *Nostra Aetate*, 2, 3; *Ad Gentes*, 11), non solo su elementi convergenti ma anche su quelli che divergono»²⁶.

La ricezione conciliare delle suggestive indicazioni dei padri del II secolo ha portato ad un approfondimento. Così, la dottrina dei "semi del Verbo", ripresa da alcuni documenti conciliari in forma diretta o indiretta, va oltre il riconoscimento del valore della sapienza di alcuni personaggi,

25. I padri conciliari ripetutamente richiamano l'attenzione a questo atteggiamento accogliente e, nel medesimo tempo, sanamente critico. Cito tra tutti *Lumen gentium*, 13/2 dove si legge: «la Chiesa, cioè il popolo di Dio, introducendo questo Regno nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, ma al contrario favorisce e accoglie tutte le ricchezze, le risorse e le forme di vita dei popoli in ciò che esse hanno di buono e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva" (Cfr. *Lumen Gentium*, 17; *Ad Gentes*, 9; 21; *Gaudium et Spes*, 58; *Nostra Aetate*, 2).

26. PONTIFICIO CONSIGLIO PER DIALOGO INTERRELIGIOSO (allora *Segretariato per i non cristiani*), *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni*. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione, 1984, n. 26.

come predisposizione ad accogliere il Vangelo. Si estende al valore delle tradizioni religiose e delle culture.

Indubbiamente la spinta argomentativa iniziale, centrata sull'azione di Dio oltre l'ambito della rivelazione cristiana, ha indotto la ricerca teologica ed il Magistero ad andare avanti nell'affrontare alcune questioni: come Dio vuole veramente salvare tutti gli uomini? Le manifestazioni e le forme collettive di carattere religioso favoriscono l'accoglienza della offerta salvifica di Dio, in che misura?

5. I presupposti teologici della dottrina conciliare sulle religioni.

Si ritiene che il Concilio abbia esteso il senso delle affermazioni dei Padri al di là delle loro intenzioni, come anche recenti studi di patrologia sembrano confermare²⁷. Ciò non costituisce in sé una constatazione negativa, rimarca soltanto, e lo fanno notare gli stessi interpreti, che di fatto questa come ogni dottrina cattolica proposta può portare nel tempo ad una più profonda comprensione organica del messaggio rivelato.

Il Vaticano II ha convalidato il cambio di passo avvenuto nella teologia, ispirata dall'antico principio *Divina eloquia cum legente crescunt*²⁸. Di fatto, ha introdotto un punto di vista insolito per la teologia dell'età moderna, che aveva accantonato la considerazione della storia degli uomini nella presentazione della fede cristiana, perché, come ha spiegato H. de Lubac: «nei tempi moderni, sotto l'azione di cause numerose e assai complesse, la teologia delle scuole aveva finito per allontanarsi oltre misura, non soltanto dal modo storico espositivo, ma da qualsiasi attenzione alla storia, cadendo sempre più in una specie di astrazione atemporale o al di fuori del tempo»²⁹.

L'impulso costante alla realizzazione di questo compito è stato offerto ed è tuttora dato dalla presentazione ricorrente del tema dei "semina Verbi" da parte del Magistero pontificio sia attraverso le indicazioni contenute in alcune encicliche sia attraverso interventi dei Papi in occasioni diverse³⁰. Cito tra tutti gli interventi un passo di un messaggio di Giovanni Paolo: «Infatti, i "semi del Verbo" erano già presenti e illuminavano i cuori dei vostri antenati affinché potessero scorgere l'impronta del Dio Creatore in ognuna delle sue creature»³¹.

Tre, almeno, mi paiono essere le considerazioni teologiche, che fondano l'allargamento della

27. Cfr. G. MUCCI, *I semi del Verbo. Gli elementi di verità nelle religioni non cristiane*, cit., p. 48-49.

28. SAN GREGORIO MAGNO, *Homilia in Ezechielem*, 1,7,8. A questo proposito la stessa Costituzione *Dei Verbum* 8 afferma: «cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio. [...] [Così Dio] introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cfr. Col 3,16)».

29. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*. Commento alle costituzioni conciliari "Dei Verbum" e "Gaudium et spes", *Opera Omnia*, vol. 14, *Soprannaturale*, edizione rivista e aumentata, Jaca Book, Milano 1985, pp. 39-40.

30. Usano l'espressione *semina Verbi* in riferimento alle religioni ed alle culture: Paolo VI in *Evangelii nuntiandi*, nn. 53-80; Giovanni Paolo II in *Redemptoris missio*, nn. 11-28, 56; *Veritatis Splendor*, n. 94, ed in 18 discorsi ufficiali tenuti in varie circostanze. Rinvio per questi testi alla voce *Semi del Verbo*, nell'indice analitico di: PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso nell'insegnamento della Chiesa Cattolica (1963-2013)*, F. GIOIA (a cura), III Edizione aggiornata e corretta, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 2008. L'espressione è anche presente nell'insegnamento di Papa Francesco ed esattamente in *Evangelii gaudium*, n. 68, *Laudato si*, n. 99 nota 80, *Amoris laetitia*, nn. 76,77.

31. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio agli Afro-americani*, Santo Domingo, 12 ottobre 1992, in "Osservatore Romano", 15 ottobre 1992.

posizione dei Padri del II secolo, avvenuta nel Vaticano II e continuano ad impegnare la ricerca teologica intorno al senso religioso dell'uomo ed al significato delle religioni: il piano divino per la salvezza degli uomini, la diffusione del Regno di Dio e la realtà della Chiesa, il senso di Dio e l'esperienza religiosa.

5.1. *Il piano divino per la salvezza degli uomini*

Il tema della "storia della salvezza" è entrato solo nella seconda metà del secolo scorso in campo teologico e in ambito magisteriale; proviene dalla elaborazione teologica protestante. H. de Lubac ritiene che sia circolato in ambienti protestanti della Germania già nella seconda metà del XIX secolo³².

Ora, il Vaticano II afferma che al fondamento della storia di salvezza c'è un disegno universale di Dio a favore di tutta l'umanità. Nel Decreto *Ad Gentes*, 3/a si afferma che: «Questo piano universale di Dio per la salvezza del genere umano non si attua soltanto in una maniera per così dire segreta nell'animo degli uomini, o mediante quelle iniziative anche religiose, con cui essi variamente cercano Dio, nello sforzo di raggiungerlo magari a tastoni e di trovarlo, quantunque egli non sia lontano da ciascuno di noi (cfr. At 17,27): tali iniziative infatti devono essere illuminate e raddrizzate, anche se per benigna disposizione della divina Provvidenza possono costituire in qualche caso un avviamento pedagogicamente valido verso il vero Dio o una preparazione al Vangelo».

Nella nota 2 di questo paragrafo si citano due affermazioni di S. Ireneo. La prima: «Il Verbo, esistente presso Dio, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, e che era sempre vicino al genere umano [...]» (*Adversus Haereses*, III,18,1); la seconda: «Infatti il Figlio, vicino fin dall'inizio alla sua creatura, rivela il Padre a tutti quelli che il Padre vuole, e quando vuole e come vuole» (Ivi, IV,6,7).

Il piano di Dio può essere illustrato come una realtà articolata in storia generale della salvezza e storia particolare delle salvezza. La prima ha carattere universale, l'altra si concentra sul popolo ebraico, scelto da Dio. Al centro del disegno del Padre c'è, infatti, la vicenda salvifica del popolo d'Israele e la sua elezione, che trova piena attuazione con l'incarnazione del Verbo e la conseguente fondazione della Chiesa.

È la costituzione *Dei Verbum*, 3 a descrivere i tratti di questo divino disegno, quasi ripercorrendo la sequenza delle alleanze di S. Ireneo di Lione, secondo la scansione: la rivelazione iniziale, poi, la vicenda umana prima di Abramo, quindi, da Abramo al Vangelo, ed infine la rivelazione in Cristo (n. 4). Sono quattro momenti per un unico progetto, perché una è la volontà di Dio che lo determina, ma, nello stesso tempo è vario e complesso, per le situazioni e le circostanze umane, alle quali si rivolge.

Nella Sacra Scrittura e nei Padri della Chiesa l'automanifestazione e l'agire salvifico di Dio si presenta per grandi linee, innanzitutto, come un'economia sapienziale rivolta ai popoli, vale a dire come una proposta universale di salvezza che non esclude nessuno, e poi come storia ebraico cristiana, che trova il suo fulcro nell'avvenimento dell'Esodo, per quanto riguarda l'Antico Testamento, e nell'evento-Cristo, per quanto si annuncia e si realizza nel Nuovo Testamento. Quindi, all'interno della storia della salvezza generale, che coincide con la storia del mondo, si incastona la storia particolare di Israele e della Chiesa.

In questa prospettiva la posizione delle manifestazioni religiose dell'umanità sia nelle forme

32. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, cit., 38. Decisivo comunque è stato il contributo offerto da O. CULLMANN, prima con: *Cristo e il tempo*, il Mulino, Bologna 1965, (orig. tedesco 1946), poi con: *Il mistero della redenzione nella storia*, il Mulino, Bologna 1966.

personali che nelle espressioni collettive risulta decisamente connessa con l'agire di Dio; ovviamente soltanto nelle sue forme autentiche e non già nelle degenerazioni spurie.

Scriva K. Rahner: «La storia della salvezza e la storia della rivelazione, in quanto comunicazione propriamente soprannaturale, sono coesistenti e coestensive alla storia del mondo, alla storia dello spirito e quindi alla storia religiosa in generale»³³.

5.2. *La diffusione del Regno di Dio e la realtà della Chiesa.*

Il Regno di Dio è il riflesso della presenza divina che entra in correlazione con la libertà umana, ma che, nel medesimo tempo, mantiene il carattere di insuperabile alterità, di ineliminabile trascendenza. È il segno dell'Eterno nel tempo.

Il concetto di Regno di Dio è da sviluppare più di quanto non sia stato fatto finora. Ce ne sono proposte differenti interpretazioni. È stata la stessa Dichiarazione *Dominus Iesus* ad ammettere i rischi di interpretazioni parziali e la necessità di mantenere all'idea di regno di Dio tutta l'ampiezza dei suoi significati senza unilateralità teologiche. «Dai testi biblici e dalle testimonianze patristiche, così come dai documenti del Magistero della Chiesa, non si deducono significati univoci per le espressioni *Regno dei Cieli*, *Regno di Dio* e *Regno di Cristo* né del loro rapporto con la Chiesa, essa stessa mistero che non può essere totalmente racchiuso in un concetto umano. Possono esistere perciò diverse spiegazioni teologiche su questi argomenti. Tuttavia, nessuna di queste possibili spiegazioni può negare o svuotare in alcun modo l'intima connessione tra Cristo, il Regno e la Chiesa»³⁴.

Indubbiamente, il fondamento del Regno è il Verbo di Dio, incarnato in Gesù Cristo. Egli Signore e Maestro è: «la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana» (*Gaudium et spes*, 10). È fuori di ogni dubbio che Gesù ha annunciato il Regno di Dio. «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino. Convertitevi e credete al Vangelo» (Mc 1,15). Lo ha fatto fin dall'inizio della predicazione e ha continuato a farlo costantemente. Ha scritto Paolo VI: «Evangelizzatore, il Cristo annunzia prima di tutto un Regno, il Regno di Dio, il quale è tanto importante, rispetto a lui, che tutto diventa "il resto", che è "dato in aggiunta" (Mt 6,33). Solo il Regno è dunque assoluto e rende relativa ogni altra cosa» (*Evangelii nuntiandi*, 8).

La persona ed il messaggio di Gesù Cristo hanno conferito all'azione sovrana, appunto regale, di Dio la possibilità di manifestarsi nella storia in forma esplicita e completa, per quanto destinata a compiersi attraverso il succedersi delle generazioni dell'umanità in prospettiva finale escatologica con la sua seconda venuta, quando Egli riconsegnerà il regno al Padre. Cristo è, infatti, il Redentore universale, anzi cosmico, di tutto ciò che è venuto e viene all'esistenza. In lui si attuerà il disegno di riunire sotto un unico capo (*ricapitolare*) tutte le cose dei cieli e della terra (Cfr. Ef 1,10). «Qui sulla terra – precisa la *Gaudium et spes* – il Regno è già presente, in mistero; ma con la venuta del Signore giungerà a perfezione» (n.38/c).

Comunque, la relazione a Cristo è la ragione e il fondamento sia del Regno che della Chiesa. Tra la Chiesa e il Regno di Dio, poi, esiste un rapporto circolare. Da parte sua, la Chiesa è il luogo manifestativo dell'attuarsi visibile del Regno, come presenza dell'Eterno nel tempo. «La Chiesa [...] di questo Regno costituisce il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto, e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo Re nella gloria» (*Lumen gen-*

33. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Roma 1978, p. 207.

34. J. RATZINGER (Congr. Dottr. Fede), Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 18, Roma 6 agosto 2000.

tium, 5). Rappresenta, di fatto, il massimo grado di concentrazione storica possibile della presenza di Cristo nel mondo. Ne è il sacramento primordiale, dal quale ogni altra forma simbolica di espressione dell'azione del Cristo redentore si valuta e si giudica nella sua autenticità religiosa, come ad archetipo unico e impareggiabile.

Mentre, da parte sua, il Regno di Dio conferisce all'identità ed alla missione della Chiesa la sua rilevanza universale e la sua prospettiva estensiva, perché la Chiesa non esaurisce in se stessa la finalità per la quale è stata fondata, ma vive ed opera per la diffusione del Regno di Dio e per riconoscere l'azione gratuita al di là dei suoi confini visibili. Infatti: «[La Chiesa] ha per fine *il Regno* di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da Lui portato a compimento, quando comparirà Cristo, vita nostra (cfr. Col 3,4)» (*Lumen gentium*, 9).

Si può affermare che la categoria teologica di Regno di Dio offre il contesto comune all'interno del quale è possibile pensare insieme la Chiesa, le religioni e le culture, pur mantenendo ben chiare le differenze di valore e di ruolo nel piano salvifico universale. Leggiamo nella Dichiarazione *Dominus Iesus*: «Perciò si deve tener anche conto che "il Regno riguarda tutti: le persone, la società, il mondo intero. Lavorare per il Regno vuol dire riconoscere e favorire il dinamismo divino, che è presente nella storia umana e la trasforma. Costruire il Regno vuol dire lavorare per la liberazione dal male in tutte le sue forme. In sintesi, il regno di Dio è la manifestazione e l'attuazione del suo disegno di salvezza in tutta la sua pienezza" [*Redemptoris missio*, n. 15]» (n. 19).

Se ne può trarre un guadagno prezioso: la Chiesa è forma incoativa ("germe") del Regno; l'influsso di Cristo la eccede, deborda, si fa sentire oltre la Chiesa ad ogni uomo, ad ogni religione, ad ogni gruppo umano aperto al mistero di Dio ed è presente nel cosmo intero. Ed è per questa ragione che si può affermare che le religioni sono per la maggior parte degli uomini, ancora oggi, i luoghi di mediazione, le occasioni, gli strumenti dell'incontro con il divino³⁵.

Con Jaques Dupuis potremmo dire: «La Chiesa non ha alcun monopolio del Regno di Dio. Abbiamo visto che i membri delle altre tradizioni religiose sono veramente partecipi del Regno di Dio presente nella storia e che le stesse tradizioni religiose possono contribuire all'edificazione del Regno di Dio non soltanto fra i loro membri, ma nel mondo. Se la chiesa è nel mondo "il sacramento universale" del Regno di Dio, anche le altre tradizioni esercitano una certa mediazione sacramentale di questo Regno, differente senza dubbio, ma non meno reale»³⁶.

5.3. *Il senso del sacro e l'esperienza religiosa*

La religiosità e le religioni costituiscono per la teologia cattolica aspetti dell'umanità, che meritano ben più del semplice rispetto, peraltro concesso talvolta con riserva a causa delle deformazioni, che possono aver presentato in passato ed a cui possono essere soggette ancora oggi.

Il senso religioso, l'apertura al sacro, l'orientamento verso l'Infinito e l'Assoluto, è segnalato in termini marcati con l'affermazione di *Gaudium et spes* 16/b : «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità»³⁷. È vero che il contesto si riferisce alla coscienza morale, ma non da meno indica l'orientamento verso il divino della struttura essenziale dell'essere umano. Ha scritto Joseph Ratzinger ciò che: «porta gli uomini verso Dio è la dinamica della coscienza e della silenziosa presenza di Dio in essa e non la canonizzazione

35. Cfr. Y. CONGAR, *Le religioni non bibliche sono mediazioni di salvezza?*, in *Saggi ecumenici Il movimento, gli uomini, i problemi*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 241-263.

36. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*. Dallo scontro all'incontro, cit., p. 402.

37. Cfr. *Dignitatis humanae*, 3/c.

dell'esistente di volta in volta incontrato che esime gli uomini da una ricerca più profonda»³⁸.

Se al passo della *Gaudium et spes* si affianca quanto già troviamo scritto sulla libertà religiosa nella Dichiarazione *Dignitatis humanae*, allora si riceve un valida conferma: «il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana quale l'hanno fatta conoscere la parola di Dio rivelata e la stessa ragione»(n. 2/a). E soprattutto, quando aggiunge: «Il diritto alla libertà religiosa non si fonda quindi su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura» (n. 2/b).

Nel documento citato la presentazione della libertà religiosa riguarda sia l'aspetto personale ed intimo, vale a dire la religiosità, intesa come l'insieme delle convinzioni personali legate alla fede in un principio assoluto di carattere sacro e salvifico, sia le manifestazioni pubbliche esteriori, organizzative, culturali e dottrinali. «La stessa natura sociale dell'essere umano esige che egli esprima esternamente gli atti interni di religione, comunichi con altri in materia religiosa, professi la propria religione in modo comunitario» (*Ivi*, 3/c).

Già l'idealismo romantico da Schleiermacher ad Hegel si era dedicato con acutezza alla esplorazione del senso religioso nello spirito dell'uomo, con risultati molto diversi, ma non di meno preziosi e stimolanti per la riflessione successiva.

L'esperienza religiosa e il suo rapporto con la ragione teoretica, con la ragione pratica e con l'estetica sono state analizzate da allora in maniera formidabile e varia, al punto che ne è nata la filosofia della religione. Alla dimensione religiosa dello spirito umano sono state date spiegazioni differenti, come: sentimento di pura dipendenza (F. E. D. Schleiermacher), di creaturalità (R. Otto), del Totalmente Altro (M. Horkheimer), dell'Invisibile (W. Dilthey).

Bisogna dire che la categoria di esperienza religiosa è entrata in teologia soltanto dopo avere superato severe difficoltà. Soltanto da pochi anni il suo significato teologico è stato messo a tema. Fattori storici e culturali ne hanno ritardato lo studio ed il dibattito. È accaduto nell'ambito della teologia protestante in seguito alla netta critica ed alla vigorosa opposizione di Karl Barth alle posizioni della teologia liberale, che avanzava interpretazioni suggestive e positive sul significato delle manifestazioni religiose, ma in qualche modo riducendo la missione del Cristo a prototipo-archetipo della coscienza di Dio nello spirito umano³⁹.

In campo cattolico la vicenda del contrasto al modernismo ha portato sia alla condanna di alcune posizioni, caratterizzate da cadute soggettivistiche, sia al rifiuto pregiudiziale del ruolo della coscienza nella religiosità dell'uomo e soprattutto nella fede cattolica. La rigorosa ed eccessiva preoccupazione a tutelare l'aspetto formale e cognitivo della adesione religiosa ha spinto a guardare con sospetto il versante personale ed integrale della adesione religiosa.

In teologia l'ambito di studio dell'esperienza religiosa è l'antropologia teologica, che ha anche il compito di illustrare alla luce della Rivelazione cristiana la visione dell'uomo, che segue un'altra religione, e di chi è al di fuori dell'orizzonte della fede in Cristo e della appartenenza della Chiesa.

In effetti, la categoria di esperienza religiosa contribuisce in modo rilevante all'elaborazione di una più chiara determinazione del valore delle manifestazioni religiose autentiche, come pure della loro differenza rispetto alla fede cristiana.

Lo spessore della riflessione teologica a questo tema è data, innanzitutto, dall'insegnamento biblico sull'origine dell'uomo: «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somi-

38. J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*. Il Cristianesimo e le religioni del mondo, Siena, Cantagalli, 2005, p. 25.

39. Cfr. P. SELVADAGI, *La cristologia di Schleiermacher*, in AA.VV., *Il Cristo della ragione*. Itinerari filosofici verso Cristo, (G. De Luca a cura), Edizioni ISSRA, L'Aquila 2004, pp. 157-169.

glianza” » (Gn 1,27). È sufficiente richiamare a commento dell’insegnamento biblico appena evocato un testo famosissimo di S. Ireneo di Lione: «La gloria di Dio è l’uomo vivente, la vita dell’uomo è la visione di Dio»⁴⁰.

Se è vera una tale relazione di “somiglianza” con Dio di carattere personale nell’ordine della creazione, per le ricadute esplicative della inesauribile ricerca di senso della vita da parte dell’uomo, allora essa ha inevitabilmente rilievo anche nell’ordine della redenzione, perché lo stesso è Dio creatore e Dio redentore. Del resto, seppure la natura dell’uomo è ferita e indebolita dalle conseguenze della caduta dei progenitori, tuttavia mantiene la capacità del bene e della verità⁴¹. Così, Dio nella Sua azione a favore di tutti uomini ribadisce ad un livello superiore quanto ha realizzato nell’ordine della creazione per portarlo a compimento (Cfr. *Redemptoris missio*, 10).

Sicché si deve parlare della possibilità di relazione a Cristo in forma analoga a quella dei cristiani, anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa, seppure non consapevole né esplicita: «perché l’uomo – ogni uomo senza eccezione alcuna – è stato redento da Cristo, perché con l’uomo – ciascun uomo senza eccezione alcuna – Cristo è in qualche modo unito, anche quando quell’uomo non è di ciò consapevole» ha spiegato Giovanni Paolo II (*Redemptor hominis*, 14).

Per motivi di chiarezza si può dire che l’aggettivo “cristiano” segnala l’azione divina in Cristo nella Chiesa, mentre “cristico” indica gli effetti redentivi al di fuori di essa⁴².

Di fatto, la relazione illuminante e salvifica di Cristo con ogni uomo costituisce una certezza teologica dalla quale non si può prescindere. A meno che non si voglia, seppure con le più oneste intenzioni, ridurre l’efficacia universale della redenzione, attuata in pienezza attraverso l’evento Cristo.

Un deciso impulso ad approfondire l’antropologia teologica dell’uomo religioso è stata data dalla Enciclica *Redemptoris missio*, dove si legge: «Lo Spirito, dunque, è all’origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell’uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere. La presenza e l’attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni. [...] È ancora lo Spirito che sparge “i semi del Verbo”, presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo ancora (*Lumen Gentium* 17; cfr. *Ad Gentes* 3.15)»⁴³.

Il riferimento ai *semi del Verbo*, in questa citazione, conferma l’influenza dell’insegnamento di Giustino sul Magistero conciliare e su quello successivo.

6. La conclusione

Direi che il Concilio Vaticano II, completando e attualizzando alcune idee teologiche dei Padri

40. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, IV,20,7.

41. Cfr. Y. CONGAR, *Le religioni non bibliche sono mediazioni di salvezza?*, cit., p. 250.

42. «Un conto è fare l’esperienza e vivere il mistero cristico inconsapevolmente e in modo nascosto, senza la chiara coscienza dell’infinita condiscendenza che Dio ci ha dimostrato nel Figlio e senza la piena conoscenza della serietà con cui in Lui si è abbassato verso di noi; un altro modo è riconoscere il mistero nell’umile condizione umana dell’uomo Gesù, nella sua vita umana, nella sua morte e nella sua risurrezione, con la piena consapevolezza che in quest’uomo, appartenente alla nostra famiglia umana, Dio è venuto personalmente incontro a noi, al nostro livello. Al di fuori del cristianesimo Dio incontra gli uomini nel Cristo, ma il suo volto umano resta sconosciuto; nel cristianesimo Dio incontra gli uomini nel volto umano dell’uomo Gesù che riflette per noi l’immagine stessa del Padre” (J. DUPUIS, *Vie di salvezza o espressioni dell’uomo religioso*. Interpretazione teologica delle religioni mondiali dal Concilio Vaticano II ad oggi, in AA.VV., *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, pp. 100-134, qui p. 129).

43. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, n. 28, Roma 7 dicembre 1990.

della Chiesa del II secolo, è giunto ad affermare che le religioni e le tradizioni religiose non sono soltanto effetti di una iniziativa dell'uomo, caratterizzata dalla ricerca del sacro, dall'anelito alla trascendenza, ma anche risposte ad un'azione perenne divina, realizzata in modi diversi secondo le circostanze e le situazioni con effetti inevitabili sulle culture e sulle tradizioni dei popoli.

Tutto questo risulta fondato su alcuni presupposti teologici grazie ai quali è possibile affermare che l'azione di Dio a favore degli uomini al di fuori della Chiesa è, in qualche modo, la risposta al bisogno di trascendenza, in definitiva alla ricerca del senso della vita da parte di ogni uomo.

Tuttavia è da ricordare con chiarezza che l'agire di Dio in questo ambito non è equiparabile *tout court* alla dinamica della fede cristiana. « Se è vero che i seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina, è pure certo che oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa hanno la pienezza dei mezzi salvifici» (*Dominus Iesus*, 22).

Infatti, rimane sempre certo e vero che soltanto l'accoglienza della rivelazione cristiana dà origine alla fede, che colloca i credenti in Cristo in una posizione certamente speciale e privilegiata, ma anche carica di più gravi responsabilità etiche, sociali e culturali di testimonianza.