

Religioni

SOMMARIO: 1 L'incontro con le religioni; 2 Dai 'semi del Verbo' alla questione della 'vera religione'; 3 Verso il Concilio Vaticano II; 4 Modelli di lettura teologica del pluralismo religioso; 5 Pluralismo religioso e riflessione teologica; 6 L'universalità del messaggio cristiano; 7 La missione della Chiesa tra annuncio e dialogo.

1 L'incontro con le religioni

Alcuni anni or sono, il teologo H. R. Schlette esprimeva l'urgenza del confronto tra cristianesimo e religioni non cristiane scrivendo: «L'interesse per le grandi religioni non cristiane è divenuto più forte nei tempi più recenti. Si conosce sempre più la complessa struttura e la trascendenza dei problemi, e, se le apparenze non ingannano, se ne prenderà maggiore coscienza in futuro. Prima della seconda guerra mondiale, le religioni erano appena oggetto di investigazione da parte di alcuni ierologi, etnologi e missionologi. Se oggi le religioni non cristiane attirano l'attenzione di diverse discipline scientifiche e della stessa opinione pubblica, ne segue, per quel che riguarda il nostro argomento, che anche la teologia e la fede sono obbligate a prendere posizione di fronte alle religioni» (H. R. Schlette, *Il confronto con le religioni*, 51). Orbene, uno dei tratti più significativi del cambiamento epocale che stiamo vivendo, è l'incontro sempre più ampio e articolato tra differenti religioni. E' vero che tale fenomeno non è nuovo nella storia dell'umanità, ma la situazione contemporanea esprime l'esigenza di affrontare la questione della pluralità con un'attenzione diversa e con nuovi interrogativi. L'esperienza del 'pluralismo religioso', infatti, esige un ripensamento nella riflessione teologica e nella prassi delle comunità ecclesiali. Il motivo è che in tale orizzonte, è coinvolta l'identità delle diverse fedi religiose, e il pluralismo religioso mette in gioco la necessità di riesaminare, da parte delle religioni, le rispettive prospettive, fino all'ipotesi di elaborare un nuovo modo di essere credenti che nasca dall'incontro e dalla capacità di operare delle scelte riguardo la propria fede. Di fronte alla presenza di religioni altre e, per certi aspetti, differenti, il credente, mentre si interroga sulla propria identità, percepisce che le domande che provengono dall'universo delle religioni interpellano la comprensione che il cristianesimo ha di se stesso. Sembrerebbe, infatti, che la pluralità delle religioni smonti la convinzione e la pretesa della universalità che il cristianesimo ha sempre rivendicato, relegandolo ad essere una religione tra le tante. Scivolare su posizioni di indifferentismo, per cui tutte le religioni sono ugualmente vere, o di relativismo, in base al quale nessuna è vera, non porta ad alcun esito, perché evita di confrontarsi sui criteri che rendono vera una religione: criteri teologici, antropologici, etici. Di fronte a una simile situazione, la riflessione teologica è chiamata a un triplice compito, come evidenzia il documento del 1997 della Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, 7: «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 proprio 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».

La questione inizia ad esigere una diversa impostazione, già a partire dagli studi del XIX e XX secolo sul concetto di religione e sulla rilevanza delle religioni nell'organizzazione culturale ed esistenziale di differenti popoli. Tali studi hanno modificato progressivamente l'approccio e la valutazione dell'universo religioso, invitando lo stesso cristianesimo ad una modulazione più articolata della propria riflessione. In tal senso, risulta emblematica la figura e l'opera di E. Troeltsch (1865-1923), considerato uno dei maggiori esponenti della teologia protestante, promotore dell'importante enciclopedia teologica più volte edita *Die Religion in Geschichte und*

Gegenwart (La religione nella storia e nel presente, 1909-1913). Preoccupazione del suo lavoro era quello di delineare la differenza del cristianesimo rispetto alle pretese veritative e salvifiche delle altre religioni, ponendo una questione decisiva: come si può fondare teologicamente «la validità del cristianesimo entro il flusso del generale sviluppo storico della religiosità e di fronte alle del tutto simili pretese di validità presentate dalle altre grandi religioni nonché dalle concezioni filosofiche o dalle religioni fondate sull'autonomia della ragione?» (E. Troeltsch, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Morano, Napoli 1968, 200). Ora, la risposta potrebbe apparire semplice: il cristianesimo condivide con le altre religioni il compito di mostrare all'uomo il senso della salvezza e della multiforme esperienza di Dio, al di là delle differenze storiche e culturali. Eppure, tale soluzione non sembra essere sufficiente, perché urta una convinzione presente nella storia del cristianesimo stesso: esso afferma che la rivelazione comunicata in Gesù Cristo costituisce la condizione per comprendere la specificità dell'esperienza religiosa. In altri termini, se si riconosce una valenza positiva alle religioni nell'economia della rivelazione e della salvezza, quale deve essere la loro relazione con Cristo e con la Chiesa? Non c'è il pericolo di cadere in un relativismo generalizzato a livello teoretico e perfino dannoso a coloro i quali intendono aprirsi ad un vero dialogo? Inoltre, se c'è salvezza anche nelle altre religioni, è evidente che si pone la questione su quale deve essere la funzione specifica della Chiesa e del cristianesimo. Si intuisce tutta la delicatezza degli interrogativi emergenti, che non può essere liquidata rinviando alla misteriosità della questione, a motivo del fatto che tocca il senso stesso dell'evento cristiano. In questo quadro, è opportuno procedere delineando un'identità cristiana aperta, capace di lasciarsi provocare dalle sfide provenienti dalle altre religioni e di sfidare, a sua volta, con il fascino del suo messaggio e della prassi. Una simile scelta esige che il cristianesimo assuma la verità del suo essere religione non da un concetto mutuabile da una tradizione o area culturale, ma dalla concreta forma che la persona di Gesù Cristo le ha conferito. Il problema, in definitiva, si pone in questo modo: «*in che modo il cristianesimo potrà mantenere la sua identità e unicità e al tempo stesso riconoscere alle altre religioni, e in senso non discriminatorio, un valore positivo?*» Ciò che qui importa innanzitutto non sono gli elementi comuni alle tante religioni, ma piuttosto quel che costituisce la loro diversità, la loro unicità e peculiarità. In tal caso si potrà mostrare nel cristianesimo stesso il fondamento su cui poggia questo rapporto cristianamente nuovo, aperto e non trasferibile alle altre religioni mondiali» (E. Schillebeeckx, *Umanità la storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 218).

2 Dai 'semi del Verbo' alla questione della 'vera religione'.

Ad uno sguardo storico, il problema della relazione teologica tra cristianesimo e altre religioni, si annuncia con la sua complessità nella teologia dei primi Padri della Chiesa, la cui linea interpretativa si muove sulla ermeneutica del *Logos*. Il mistero della sua automanifestazione, già presente in una dimensione cosmica, trova il suo culmine nell'evento dell'incarnazione evento che sintetizza e allarga il valore delle filosofie e delle sapienze precedenti. Nel II secolo d.C., la dottrina del *Logos spermatikós* diviene un orizzonte teologico imprescindibile. Senza dubbio, fu il filosofo e apologeta Giustino ad evidenziare la dinamica rivelativa del Verbo, la cui efficacia si ha in primo luogo negli interventi divini nel cosmo. Ma la funzione cosmologica del *Logos* trova la sua pienezza nell'agire del Figlio, manifestazione personale di Dio. Entro queste coordinate, Giustino distingue tre tipi di conoscenza religiosa: quella delle nazioni, quella ebraica e quella cristiana. Tutte e tre si ispirano al *Logos* e la loro differenza è data dalla qualità e livello di partecipazione al *Logos* stesso, che nell'evento di Gesù Cristo giunge ad una insuperabile pienezza di senso e verità. Le religioni sono espressione di quei semi che l'economia storico-salvifica ha depositato in luoghi e tempi differenti, ma che fanno riferimento all'azione creatrice di Dio. E' soprattutto S. Ireneo ad insistere sulla storia della salvezza come manifestazione di Dio Padre attraverso il Figlio, entro cui tutte le manifestazioni divine sono anche e soprattutto manifestazioni del *Logos*. Sebbene il Verbo anticipi la sua incarnazione negli eventi della storia della salvezza veterotestamentaria, l'evento

Gesù Cristo è unico e apporta una novità totale per la comprensione dell'esperienza religiosa. E' lui il sacramento dell'incontro con Dio. Analogamente, Clemente di Alessandria esplicita l'azione del Verbo divino considerandola specifica all'interno di una prospettiva conoscitiva più ampia. Ogni uomo, infatti, ha una conoscenza di fondo di Dio, che può essere acquisita mediante la ragione e quella intuizione naturale che appartiene alla condizione umana. E' certo, però, che l'azione personale del Verbo interagisce su un piano qualitativo differente, anche se la sua estensione oltrepassa i limiti della tradizione ebraico-cristiana. La stessa filosofia proviene da Dio e per la cultura greca rappresenta uno spazio per accedere alla libertà e alla salvezza offerta loro dall'unico Dio. Orbene, sia la precedente alleanza ebraica, sia la filosofia sono conoscenze transitorie, chiamate a confluire nella sapienza cristiana. In tal senso, è interessante notare che Clemente di Alessandria fa menzione delle sapienze orientali, come si legge negli *Stromata* I, 15, in cui vengono citati: «i gimnosofisti in India. Questi sono divisi in due categorie, chiamati gli uni Sarmani, gli altri Brahmani... Ci sono poi fra gli indiani seguaci delle dottrine di Buddha, che essi venerano come un dio per la sua straordinaria austerità». Come appare chiaro, la teologia patristica dei 'semi del Verbo' costituisce una pista di riflessione importante nella storia della Chiesa, non solo perché, come dirà Eusebio di Cesarea, essa presenta una singolare 'pedagogia divina', ma anche perché permette di inserire le tradizioni religiose entro un percorso più ampio. Il motivo risiede nella universalità del Logos, la cui azione salvifica vale per l'intera umanità, pur se manifestata nell'incarnazione di Gesù di Nazaret. Alla luce di questa insuperabile e insuperata autorivelazione di Dio, la grazia salvifica è presente nei popoli e nelle tradizioni religiose, attestata in modo esemplare dalla presenza della Chiesa nel mondo. Si tratta, cioè, di un piano unico di salvezza, anche se differenziato, in cui le altre religioni 'preparano' l'incontro con il Vangelo.

La riflessione successiva si attestò sulla teoria delle tre economie salvifiche: la legge naturale, la legge mosaica e la legge cristiana che in S. Tommaso si declinò attraverso l'importanza dei nuclei oggettivi della fede. Importante, però, fu l'apertura ai testi religiosi degli altri (soprattutto ebrei e arabi) che nel Medioevo segnò il bisogno di una conoscenza più diretta, anche se spesso guidata da intenti apologetici. Spicca, comunque, l'intuizione di N. Cusano nel suo *De Pace Fidei*, della necessità del dialogo tra le religioni, soprattutto per creare le premesse per una pace indispensabile al cammino della storia dell'umanità. L'epoca moderna testimonia questa istanza, come mostra l'opera di alcuni pionieri quali Roberto De Nobili e Matteo Ricci, che si caratterizza per l'ingresso nella teologia manualistica della 'promulgazione della legge evangelica' in rapporto ai popoli scoperti dopo 1500 anni di cristianesimo. Alla questione spinosa del loro posto nella storia della salvezza, si risponde con l'intuizione della retta coscienza e dell'accesso interiore alla luce che il Vangelo assicura. Gli sviluppi della modernità illuministica accentuarono, poi, la questione della 'vera religione' e della razionalità della fede cristiana. In tal senso, si operò da parte dell'apologetica moderna, una vera e propria formalizzazione della centralità del cristianesimo. Emblematica è l'opera di L. Joseph Hooke, *Religionis naturali et revelatae principia* (Parigi 1752), che costituirà la forma classica definitiva della disciplina che più tardi verrà chiamata teologia fondamentale. L'opera è suddivisa in tre parti: *De religione naturali*, *De religione rivelata*, *De ecclesia Christi et de fide catholica*. Le tre *demonstrationes* puntano alla centralità e verità della religione cattolica, in rapporto alla quale la religione naturale è insufficiente. Se questa è insita nell'uomo come legge naturale, la prima presenta un fondamento diverso che si esprime in segni inconfondibili: il compimento delle profezie, i miracoli di Gesù Cristo (in particolare la risurrezione), il profondo valore morale del messaggio. Ma, soprattutto, è la *demonstratio catholica* quella decisiva, là dove è possibile confutare le religioni a partire dai segni divini del cristianesimo, tra cui spicca la Chiesa. Fondata sul Cristo, trasmette la santità e la verità del deposito della fede. La purezza della dottrina e l'eccedenza della morale rispetto ai sistemi filosofici e alle altre religioni, fanno della religione cristiana rivelata l'inveramento della religione naturale, mostrandone al tempo stesso la necessità e l'insufficienza in mancanza di qualsiasi riferimento alla *fide catholica*.

3 Verso il Concilio Vaticano II

Non c'è dubbio che le altre vie religiose corrispondono al bisogno di salvezza e felicità di uomini e donne. La rivelazione biblica individua nella generosità illimitata e incondizionata di Dio che non trascura nessuno, né fa «preferenza di persone» (At 10, 34-35; cf. Rm 2,11; Ef 6,9, 1Pt 1,17), un chiaro orizzonte di riferimento. Senza svalutare, pertanto, la particolarità e significatività del cristianesimo, è necessario comprendere il mistero della pluralità delle religioni all'interno della storia dell'alleanza di Dio culminata in Gesù Cristo. E' da questa angolatura che la riflessione teologica contemporanea ha ripreso l'itinerario inaugurato dal Concilio Vaticano II, il quale costituisce un punto di non ritorno. Questo è dato dalla esigenza di comprendere il differente valore del cristianesimo rispetto alle altre religioni, nelle quali sono presenti segni inequivocabili dell'agire premuroso di Dio. E' l'assunto di fondo del documento conciliare *Nostra aetate*, basato sull'idea dell'unità del genere umano, entro cui le religioni spingono ad una ricerca inesausta. Possono essere indicativi due passaggi del testo. Riguardo l'induismo si legge: «Nell'induismo gli uomini scrutano il mistero divino e lo esprimono con la fecondità inesauribile dei miti e con gli sforzi penetranti della filosofia; cercano la liberazione dalle angosce della nostra condizione, sia con le forme della vita ascetica, sia con la meditazione profonda, sia con il rifugiarsi in Dio, con amore e confidenza» (NA, 2). Circa la religione musulmana afferma: «La Chiesa guarda anche con stima i musulmani, che adorano il Dio unico, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, Creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini» (NA, 3).

Un tale esito era stato preparato dalla riflessione teologica precedente il Vaticano II, che aveva colto l'esigenza di una puntualizzazione: la possibilità della salvezza per l'intera umanità e, di conseguenza, per quanti non erano cristiani. Suonava quantomeno strana l'ipotesi che, nell'unità del genere umano, la salvezza fosse disponibile solo per alcuni, cioè i cristiani, in virtù della loro fede in Gesù Cristo, o per coloro che, in un rapporto diretto con Dio, realizzassero al meglio i valori della religione di appartenenza. Ancor di più, non corrispondeva al valore del desiderio soprannaturale di Dio la tesi secondo cui le religioni fossero inadeguate ad assolvere un certo ruolo positivo nella ricerca di salvezza. La questione, pertanto, apriva alla esigenza e necessità di una differente relazione tra religioni e cristianesimo, nel senso che questo poteva svolgere un compito pedagogico indispensabile alla ricerca e tensione dell'umanità. Anzi, tale ruolo legittimava ancor di più la sua presenza universale, là dove poteva favorire un incontro con il Vangelo, verso cui le attese degli uomini e le aspirazioni religiose tendevano. E' questa la linea di pensiero inaugurata particolarmente da H. de Lubac e J. Danielou, a partire da una nuova ermeneutica della teologia patristica dei 'semi del Verbo'. Le religioni non cristiane sono attraversate da un'attesa che dice, al tempo stesso, incompletezza e anticipazione della pienezza di un senso che solo il cristianesimo può dare. Per questo, secondo la lettura di J. Danielou, il cristianesimo è al compimento di una storia di salvezza che trova il suo fondamento nella rivelazione in Gesù Cristo, attuata nel tempo della Chiesa. Il compito della Chiesa e della sua tensione cattolica è, pertanto, quello di essere il mezzo provvidenziale della salvezza di Cristo in quanto istituzione visibile e storica. In virtù della sua mediazione, la storia della salvezza diventa possibile per l'umanità intera, anche se ciò non esclude la drammaticità del rapporto tra cristianesimo e religioni. E' difficile intravedere una continuità senza attriti, per il fatto che la storia delle religioni tende ad un compimento e trasformazione che urta contro quelle deviazioni interpretative emerse in rapporto all'evento cristiano.

Con la teoria della 'preparazione evangelica', la questione era posta in tutta la sua complessità. Si trattava, in altre parole, di porre in relazione storia della salvezza e storia dell'umanità, precisando la specificità del cristianesimo e il ruolo delle religioni non cristiane in rapporto alla salvezza. Certo, erano presenti altre teorie, come quella di K. Barth, che riteneva ogni religione espressione del desiderio dell'umanità di autogiustificarsi e non aprirsi in modo adeguato all'inedito della rivelazione in Gesù Cristo. In questo orizzonte, la posizione di K. Rahner individuava la problematicità teologica del pluralismo delle religioni, soprattutto se commisurato

sulla pretesa del cristianesimo di essere ed esibire i criteri della religione assoluta, destinata a tutti come segno della realizzazione umana. Il dilemma balza agli occhi: come è possibile coniugare l'esistenza delle religioni e la loro legittimità con l'unicità eccedente del cristianesimo, il cui inizio storico esistenziale rinvia ad una precisa pedagogia di Dio? Se il cristianesimo è per tutti, in virtù della libera iniziativa di Dio di incontrare l'uomo, nondimeno la sua volontà salvifica si esprime anche nelle altre religioni, in cui sono presenti momenti di grazia soprannaturali. Non potrebbe essere altrimenti, per il fatto che l'uomo religioso sarebbe incapace di incamminarsi sulla via della salvezza se non ne avesse la possibilità. Le religioni 'pre cristiane' sono il segno di una provvidenza di Dio, per quanto provvisoria, e sono in grado di riconoscere la salvezza già realizzata in Cristo, perché attestano che tale salvezza e grazia sono operative. Non si tratta, allora, solo di un'esperienza personale di rapporto con Dio, ma di un vissuto comunitario, che tende a mostrare in modo più oggettivo il valore della rivelazione di Dio. E' in forza di questa forma non tematizzata di cristianesimo (o anonima), di questo esistenziale soprannaturale, che le religioni continuano a svolgere la loro funzione di vie salvifiche. Si differenzia la Chiesa che «non è la comunità di coloro che non possiedono la grazia di Dio, contrapposti a quelli che invece ne sono privi; bensì la comunità di quanti sono in grado di riconoscere esplicitamente chi sperano di essere loro stessi e gli altri» (K. Rahner, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 571). Il punto centrale della tesi rahneriana sta nel valore e peso specifico da attribuire alla presenza anonima della grazia cristiana nelle altre religioni, che sembra livellare il cristianesimo e annettere indebitamente altre tradizioni religiose, non rispettandone la diversità. Eppure, se assunta come chiave interpretativa, può mostrare la portata universale di un messaggio che sembra indirizzare verso altri significati il cammino della salvezza, a motivo del fatto che il cristianesimo esplicita, sullo sfondo di una rivelazione che dà senso all'esistenza, *un di più* rintracciabile nell'evento cristologico. Su tale linea, le stesse religioni sono vie che testimoniano una rivelazione particolare e atti salvifici che mostrano l'apertura dell'uomo all'agire di Dio.

Eco di questa feconda stagione di riflessione, si trova nei documenti del Vaticano II, che mettono in luce l'esigenza di una presa di coscienza sempre più profonda del ruolo delle religioni nella storia dell'umanità. Utile è la sintesi operata dal documento del 1984 del Segretariato per i non cristiani *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni: riflessioni e orientamenti su dialogo e missione*, 26: «Nelle tradizioni non cristiane esistono "cose vere e buone" (OT 16), "cose preziose, religiose e umane" (GS 92), "germi di contemplazione" (AG 18), "elementi di Verità e grazia" (AG 9), "semi del Verbo" (AG 11, 15), "raggi di quella Verità che illumina tutti gli uomini" (NA 2). Secondo esplicite indicazioni conciliari 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. NA 2, 3; AG 11), non solo su elementi convergenti ma anche su quelli che divergono». Seppur con livelli differenti e con accentuazioni particolari, l'insieme delle affermazioni tracciano un itinerario in cui, pur precisando che la Chiesa continua ad essere segno che invita a credere e strumento di salvezza per ogni uomo e donna, le religioni vanno apprezzate per quanto donano alla comprensione e alla ricerca dell'uomo. In tal senso, appare emblematico quanto scrive *Lumen gentium*, 13: «la Chiesa, cioè il popolo di Dio, introducendo questo Regno [di Cristo], nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, ma al contrario favorisce ed accoglie tutta la dovizia di capacità e consuetudini dei popoli, in quanto sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva». Certo, rimane il dato che tali elementi positivi lo sono solo in vista di una preparazione evangelica e misurati sulla vicinanza o meno al cristianesimo. Eppure, è innegabile l'impulso che il Vaticano II ha dato nel 'riconoscere, conservare e fare progredire' quei valori spirituali, morali e socio-culturali presenti nei seguaci di altre religioni, attraverso il dialogo e la collaborazione (cf. NA 2). In definitiva, il Concilio Vaticano II esprime nei suoi testi fondativi (la LG, n. 16, la NA e la AG, 3 e 7) un modo preciso di guardare le altre religioni.

4 Modelli di lettura teologica del pluralismo religioso

E' sulla scia delle affermazioni conciliari, che si delinea la riflessione teologica sul rapporto tra cristianesimo e altre religioni. La complessità del rapporto è stata letta attraverso alcuni modelli che hanno tentato di interpretare la condizione di possibilità dell'incontro tra cristianesimo e religioni. Ne sono stati proposti differenti. P. Knitter, nel suo ultimo lavoro del 2002, offre una proposta complessiva così articolata: il modello della sostituzione totale o parziale (esclusivismo); il modello del compimento (inclusivismo assolutista); il modello della reciprocità (pluralismo); il modello dell'accettazione. Pur consapevoli di una certa schematicità, si può individuare un triplice modello. Un primo, è quello dell' 'esclusivismo ecclesiocentrico', che ritiene che solo le chiese cristiane detengono il monopolio della salvezza. Ma, come annota la Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, 10: « l'ecclesiocentrismo esclusivista, frutto di un determinato sistema teologico, o di un'errata comprensione della frase Extra Ecclesiam nulla salus, non è più difeso dai teologi cattolici, dopo le chiare affermazioni di Pio XII e del Concilio Vaticano II sulla possibilità di salvezza per quelli che non appartengono visibilmente alla Chiesa». Gli altri due modelli principali sono l'inclusivismo e il pluralismo. La 'linea inclusivista' sostiene la centralità della persona di Gesù Cristo, il quale ha realizzato pienamente tutti i valori religiosi nel suo progetto di vita. Ne risulta la normatività della dimensione cristologica per valutare la positività delle altre religioni e il loro valore salvifico. La convinzione teologica dell'inclusivismo è che la singolarità dell'evento Gesù Cristo non è oltrepassabile per comprendere il senso della ricerca religiosa in rapporto alla salvezza. Anzi, se le religioni possono essere vie di salvezza è perché esprimono la mediazione unica di Gesù Cristo.

Eppure, tale paradigma sembra inadeguato a dire la ricchezza e la molteplicità dell'esperienza religiosa che si mostra in una pluralità non facilmente riconducibile ad un unico principio interpretativo. L'unicità della Parola rivelativa non esclude la possibilità di strutture religiose di pari dignità, autonome nella loro traduzione della comprensione del Mistero. E' la posizione del 'pluralismo teologico' nelle sue molteplici sfumature, che non condivide un approccio alle religioni basato sulla 'particolarità' (come l'evento Gesù Cristo) come necessità storica culturale di ogni rivelazione possibile. E' necessario un cambio di prospettiva nel quale al centro sta Dio e non il cristianesimo, e nel cui orizzonte le religioni si percepiscono come altrettante vie di salvezza. In tal senso, il paradigma teologico pluralista individua una uguaglianza di base delle religioni, che non porta a considerarle identiche, né a disconoscere la reale differenza che appartiene ad ogni tradizione religiosa. Come non prendere atto dei diversi sviluppi, delle sensibilità differenti, dei molteplici itinerari spirituali ed etici che caratterizzano le religioni? Proprio nell'accoglienza delle differenze reali e nella valorizzazione delle specifiche identità, il pluralismo teologico sottolinea l'asimmetria delle religioni, che non sono affatto tutte uguali. Ciò, però, non vuol dire cadere in un relativismo, ma nella relatività di ogni forma religiosa che intuisce il Divino e il Trascendente come una Realtà inattuabile. L'argomentazione si muove sul presupposto del carattere ambiguo della realtà, nei riguardi della quale l'unico accesso possibile è quello dell'interpretazione, intesa come ipotesi che verifica o falsifica l'esperienza e la comprensione del reale. In fondo, la realtà ultima non può mai essere colta adeguatamente e le interpretazioni rimangono sul piano del fenomeno. E' a questo livello che le differenti tradizioni religiose coesistono, senza pretesa di esaurire la ricerca sul Mistero che è all'origine della ricerca religiosa. I teologi pluralisti sostengono che le religioni formano, in ciascun caso, una "lente" complessa attraverso cui la Realtà infinita che chiamiamo Dio è umanamente pensata, e, pertanto, resa oggetto di esperienza e di risposte umane. Ogni religione, dunque, è divina e umana allo stesso tempo, essendo unitamente formata da un impatto trascendente (la rivelazione) e dalla fede umanamente e storicamente condizionata. Seppur rappresentativo del teorema di base, il paradigma del pluralismo teocentrico non riesce a rendere ragione della ricchezza ermeneutica delle religioni soprattutto là dove il riferimento a Dio è fragile o inesistente in quelle vie religiose che non utilizzano un concetto di Dio, né personale, né impersonale.

Nella logica della reciprocità delle religioni, lo snodo interpretativo va colto nel messaggio di liberazione umana e salvezza, criterio, questo, che può misurare il valore delle religioni e la loro autenticità. Per questo, alcuni autori preferiscono la categoria di ‘Regno di Dio’ che, in un linguaggio cristiano, costituisce l’orizzonte di riferimento per una collaborazione delle varie religioni il cui contributo non può che essere pre-compreso nella simbolica del Regno. Ciò consente di recuperare il ruolo dello Spirito Santo come colui che agisce costantemente nello sforzo di ogni uomo e donna di creare condizioni di vita capaci di lottare contro la povertà, la violenza, lo sfruttamento e la discriminazione tra uomo e donna. La prospettiva etico-pratica di questo modello regnocentrico e soteriologico può costituire la base di un differente atteggiamento, nel quale le diverse religioni mettono al servizio di una storia costruttiva le proprie risorse ed energie, in vista di un cooperazione interreligiosa. Nella proposta di P. Knitter questo è il ‘modello dell’accettazione’, basato sulla legge dell’amore. «I difensori di questo modello ricordano agli altri cristiani una cosa che troppo facilmente dimenticano: non puoi amare realmente il tuo prossimo se non ne accetti [...] l’alterità. Se i cristiani devono sempre “lasciare che Dio sia Dio” devono anche sempre “lasciare che il loro prossimo sia altro”. In positivo, ciò significa tollerare e, per quanto possibile, apprezzare ed affermare l’identità distinta, differente del proprio prossimo. Negativamente, è non controllare, manipolare o definire il prossimo. Accettare e rispettare realmente l’alterità del proprio prossimo significa, fundamentalmente, accettarne e rispettarne le differenze» (P. F. Knitter, *Introduzione alla teologia delle religioni*, Queriniana, Brescia 2005, 476-477).

5 Pluralismo religioso e riflessione teologica

Al di là o meno di un criterio unitario per valutare il senso globale della pluralità delle religioni, non c’è dubbio che il pluralismo religioso è lo scenario entro cui si muove la comprensione che il cristianesimo ha di se stesso. Fermarsi su posizioni di critica radicale, significa non riconoscere che l’incontro con altre tradizioni religiose ha lentamente modificato la comprensione del pluralismo stesso che da elemento negativo e provvisorio, sembra rinviare ad un disegno di Dio sempre da scavare. L’ipotesi di unificare le vie religiose si scontra con la molteplicità di esperienze che sembrano differire sempre più l’eventuale convergenza verso una pienezza non ancora realizzata da alcuna religione. Probabilmente, ciò può disilludere quanti pensano di poter abolire le distanze e le differenze che storicamente appartengono alla faticosa ricerca della verità. Oltre ogni sbrigativa soluzione, è opportuno prendere coscienza che il pluralismo religioso ha introdotto nuovi modi di leggere alcune categorie teologiche: quella di Dio, non legata ad un gruppo o ad una cultura; quella di rivelazione, la cui particolarità non è ascrivibile ad una sola religione, ma alla sua apertura storica ad ogni uomo; quella di uomo, che si radica entro culture, linguaggi, tradizioni etiche non riconducibili ad un comune denominatore, anche se rimane aperto alla verità di proposte che possono realizzare la dimensione autentica della sua esistenza; quella di Chiesa, la cui dimensione mondiale appella all’esigenza di nuovi generi di vita comunitari, sensibili ai valori culturali e religiosi; quella di missione, il cui scopo è sì l’annuncio, ma in uno stile che sia capace di imparare, ascoltare, dialogare con altre esperienze religiose. Proprio per questo, il pluralismo richiama alla riscoperta di ciò che è proprio del cristianesimo, alla sua differenza che deriva dalla persona di Gesù Cristo.

Tale differenza, però, non sempre è ritenuta decisiva dai pluralisti che, sull’interpretazione della singolarità rivelativa di Gesù, tendono a sfumare la costitutiva mediazione. I motivi sono vari, ma sembrano confluire sulla distinzione di natura tra Gesù «uomo accreditato da Dio per mezzo di miracoli, prodigi e segni» (At 2, 22) e il Verbo/Parola di Dio. Gesù è solo il nome della natura umana, e la distinzione con il Verbo (che non va letta come separazione o divisione) rinvia all’azione salvifica di Dio e dello Spirito che, pur nel legame con il Gesù risorto, è più ampia e articolata. Il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dominus Iesus*, n. 10, tiene a precisare che «non c’è alcuna separazione tra l’azione salvifica della Parola come tale e la Parola fatta carne. Con l’incarnazione, tutte le azioni salvifiche della parola di Dio sono sempre fatte in

unione con la natura umana che ha assunto per la salvezza dell'umanità. L'unico soggetto che opera nelle due nature, umana e divina, è la singola persona della Parola». Eppure, tale lettura cristologica risulta, per molti teologi pluralisti, stridente con il paradosso della identificazione definitiva di Dio in Gesù. Si può ritenere, verosimilmente, che la concretezza di Gesù Cristo sconvolge ogni logica rivelativa generica, attraverso la legge della particolarità; o, ancor di più, perché la proposta oggettiva che Gesù comunica, suggerisce un'insuperabilità in rapporto alle chiavi fondamentali per leggere l'esperienza religiosa. A rigor di logica, il vangelo di Gesù Cristo disloca tutte le religioni, cristianesimo compreso, oltre i limiti del campo religioso, attestando che la singolarità del Dio fatto uomo sta nell'impedire di rinchiudere l'essere di Dio nella contingenza delle forme religiose. La fede cristiana indica la non evidenza di un Dio commisurato sulle logiche del bisogno religioso, consapevole che comprendere la novità della manifestazione di Dio in Gesù vuol dire cogliere che Egli esiste per noi, e che salvare la pensabilità di Dio per l'uomo implica anche salvare quella dell'uomo stesso. Sostenere, allora, che la rivelazione culmina in Gesù Cristo, vuol dire avere a disposizione la possibilità di iniziare un cammino inedito che non pregiudica affatto la condivisione delle diversità, ma, al contrario, le apre ad una verità altra e contraddittoria rispetto a qualsiasi rigidità interpretativa. La rivelazione offre l'opportunità di aprirsi alla promessa del Dio trinitario, già realizzata nel mistero pasquale, ma ancora in cammino. Questo non-ancora appartiene non solo al progetto di Dio, ma anche alla libera decisione dell'uomo di fare propria la proposta del Regno che è Gesù Cristo, il cui significato ultimo, chiama alla capacità di sperimentare nella sua radicalità fondamentale la presenza attiva e sorprendente di Dio. Non si è, con ogni probabilità, dinanzi ad una proposta che eccede a varietà di forme religiose dell'umanità?. In questa prospettiva Gesù risorto e lo Spirito Santo sono in relazione con la storia universale dell'umanità, anche se con gradazioni diverse, il che sta ad indicare che la rivelazione cristiana non solo è un evento che dà spazio all'altro e lo pone in libertà, ma è anche aperta al futuro come esplicitazione della sua realtà più intima. Ciò significa che l'universalità del messaggio di Gesù Cristo chiama le differenze tradizioni religiose, comprese il cristianesimo, ad un lento processo di riformulazione e riconfigurazione della propria identità, in un dialogo mutuo che non tende ad eliminarle, ma ad indicare la meta di un'unità complessiva più ricca, al di fuori del proprio particolarismo.

6 L'universalità del messaggio cristiano

Emerge, di conseguenza, la questione è possibile individuare nella particolarità della rivelazione cristiana le condizioni di una universalità del suo messaggio. Il rischio è quello di alimentare il sospetto che la presenza della Chiesa in differenti contesti politici, culturali e religiosi sia una versione riveduta e corretta di un proselitismo da tutti contestato. Eppure, è difficile non aver presente il dato che ogni religione è contrassegnata da una intrinseca particolarità, per il fatto che la relazione con Dio o il Mistero è sempre situata e personalizzata, e si esprime in una determinata cultura, attraverso miti, riti, forme etiche. La particolarità, dunque, è la premessa della differenza che attraversa originariamente tutte le religioni. Tuttavia, non va sottovalutato il dinamismo che agisce nella radicale particolarità della religione, quello, cioè, di una tensione all'universalità, tensione che sembra indicare il significato più autentico del vissuto religioso. La conseguenza è che non si dà un'universalità senza particolarità, ma la particolarità può essere una risorsa se rende possibile l'universale, e non se lo esibisce come un dato riservato. Tale logica di universalizzabilità è uno dei tratti più significativi del cristianesimo e, in contropunto, è rintracciabile nell'esperienza storica dell'elezione d'Israele da parte di Jahvè. Il ruolo di mediazione che il popolo ebreo è chiamato a realizzare, secondo la narrazione dell'Antico Testamento, non si limita all'autoconsapevolezza dell'elezione, ma al farsi spazio dell'iniziativa di Dio sperimentato come liberatore. In tal senso, la predicazione profetica insisterà sul fatto che la particolare responsabilità d'Israele si attua nel diventare segno di un'alleanza nuova, anche se tale scelta comporta l'entrare in conflitto con riduzionismi etici e con la critica alla propria differenza religiosa. Al tempo stesso, la presenza della *Sapienza* ricorda al popolo eletto che c'è una storia della rivelazione-salvezza più

ampia, un progetto che non esclude nessuno, né uniforma le molteplicità, anche se invita ad una conoscenza autentica e matura del volto di Dio. «La fede di Israele significa un continuo autosuperamento della propria cultura per aprirsi ed entrare nella vastità della verità comune a tutti. I libri dell'Antico Testamento possono apparire sotto molti aspetti meno pii, meno poetici, meno ispirati che non significativi passi dei libri sacri di altri popoli. Ma la loro originalità risiede in questo carattere conflittuale della fede, contro ciò che è proprio, in questo uscire da ciò che è proprio, che comincia con il pellegrinaggio di Abramo. La liberazione dalla legge, che Paolo raggiunge a partire dal suo incontro con Gesù Cristo risorto, porta questo orientamento di fondo dell'Antico Testamento al suo fine logico: esprime pienamente l'universalizzazione di questa fede, che viene liberata dalla particolarità di un ordinamento etnico. Ora tutti i popoli sono invitati ad entrare in questo processo di superamento della particolarità, che ha avuto inizio innanzitutto in Israele, a rivolgersi a quel Dio, che da parte sua si è oltrepassato in Gesù Cristo ed ha infranto il "muro dell'inimicizia" che era fra noi (Ef 2, 14) e ci conduce l'uno verso l'altro nell'autospoliazione della croce. La fede in Gesù Cristo è pertanto di sua natura un continuo aprirsi, irruzione di Dio nel mondo umano e aprirsi dell'uomo in risposta a Dio, che nello stesso tempo conduce gli uomini l'uno verso l'altro». (J. Ratzinger, *Conferenza svolta in San Giovanni in Laterano*, in Quaderni de «L'Osservatore Romano», *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*, Tipografia Vaticana, Città del Vaticano 1999, 253).

E' sulla base di questa tensione all'universalità che il Nuovo Testamento legge la novità dell'evento particolare di Gesù Cristo, eleggendolo a principio interpretativo della storia della salvezza: «non vi è infatti altro nome dato sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati» (At 4, 12). Al di là del fatto se nell'evento cristologico si ha il definitivo superamento della particolarità d'Israele, ciò che emerge è un 'passaggio qualitativo' dello spazio universale della salvezza, che prende forma nel dono di sé all'altro che Gesù opera. Ma, tale passaggio, è assicurato proprio dalla particolarità del suo messaggio e prassi, per quanto paradossale e sovversivo. Per questo, la preoccupazione dei vangeli è quella di essere memoria e veicolo della singolare qualità profetica di Gesù: accessibile ad ogni uomo e donna, attraverso il suo messaggio del Regno favorisce un'universalità che pone in questione e chiama alla conversione. In questo contesto, l'evento del Risorto invita ad una maturità non semplice le comunità ecclesiali: ad esse affida l'annuncio del Vangelo, l'essere segno del Regno, con uno stile di vita che deve ricalcare le scelte di Gesù. E' il riferimento alla particolarità messianica che qualifica l'universalità della Chiesa, la cui speranza è che la verità del Cristo attivi l'esperienza della libertà, della tolleranza, del cambiamento. La Chiesa resta nella storia il luogo necessario in cui si custodisce per tutti la memoria efficace e profetica dell'evento Gesù Cristo, anche per coloro che non vi aderiranno in forma consapevole. Da qui scaturisce il compito della evangelizzazione: rendere accessibile ad ogni uomo e donna l'esperienza dell'incontro con Gesù, che nelle altre religioni non è possibile categorialmente. Entro tale orizzonte, si comprende l'ecclesiologia della Chiesa sacramento, nel senso di 'segno concreto' e 'spazio paradigmatico' di una salvezza che è già nella storia in virtù dell'agire dello Spirito santo.

7 La missione della Chiesa tra annuncio e dialogo

Alla luce dell'identità paradossale e relazionale del Vangelo, si comprende il ruolo importante del 'dialogo' per l'incontro tra il cristianesimo e le religioni. Non è affatto vero che esso rischia di limitare il processo di evangelizzazione, per il fatto che mette a disposizione dei dialoganti le differenze di ogni tradizione credente, differenze che sono la condizione per un incontro senza aperto alla ricerca della verità. Certo, dialogare non è una scelta facile, né spontanea, per il fatto che esige, in primo luogo, il mettersi in ascolto della diversità, dell'altro, lasciando che sia egli a definirsi. L'abitudine a pensare di conoscere l'altro secondo i propri parametri culturali, si accompagna spesso con la tendenza ad inglobare la diversità, non fosse altro che per rafforzare la

propria posizione. Ma ciò serve, probabilmente, ad un desiderio di consenso e di convergenze che non porta ad alcuna ricerca in grado di condurre oltre i rispettivi punti di vista. In tal senso, una spiritualità dialogica nell'orizzonte del pluralismo religioso richiede 'un'umiltà confessionale', in grado di rispettare l'uguaglianza tra gli interlocutori e la convinzione che l'altro è un dono che arricchisce. Solo a queste condizioni si può intavolare il 'dialogo interreligioso'. Il dialogo, infatti, non deve, né può fermarsi alla gioiosa scoperta delle somiglianze. E' chiamato, piuttosto, a spingersi fino al più doloroso e difficile riconoscimento di quelle differenze in apparenza inconciliabili, ma che costituiscono lo spazio per un incontro autentico. Più profondo è l'apprezzamento delle altre religioni, maggiore sarà la conoscenza della natura reale di queste differenze.

E' questo l'orientamento espresso dalla riflessione magisteriale e teologica. A partire dall'intuizione colta dall'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI del 1964, 16: «Non vogliamo rifiutare il nostro rispettoso riconoscimento ai valori spirituali e morali delle varie confessioni religiose non cristiane; vogliamo con esse promuovere e difendere gli ideali che possono essere comuni nel campo della libertà religiosa, della fratellanza umana, della buona cultura, della beneficenza sociale e dell'ordine civile». L'importanza del dialogo come stile e strumento di un incontro aperto, rappresenta uno dei fili conduttori del ripensamento della missione della Chiesa, proprio in relazione all'incontro e alla conoscenza delle religioni. L'enciclica *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II (1990), i documenti del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso, *Dialogo e missione* (1984) e *Dialogo e annuncio* (1991), sigillano una convinzione importante perché il dialogo attraversi l'esistenza di credenti e comunità: le religioni hanno «un ruolo provvidenziale nell'economia divina della salvezza» (DA, 29), e l'apertura alla fede dell'altro implica la capacità di condividere la sua visione del mondo, con una simpatia che è premessa alla comprensione. Le appartenenze non possono rappresentare ostacoli, né decidere della significatività o meno dell'incontro interpersonale, così come le convinzioni di ciascuno vanno messe in fuorigioco quando risultano inadeguate nella funzione di precomprensioni dell'altro. Per questo, le comunità ecclesiali devono vivere lo stile del dialogo all'interno della missione che è, fondamentalmente, «trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità» (DA, 8). Se il dialogo produce una conoscenza e un reciproco arricchimento, è perché mette nelle condizioni di poter cambiare, di sperimentare l'evento della 'conversione' quale apertura all'incontro con la verità, che lo Spirito dona nell'accompagnare ogni incontro che intende andare al cuore dei problemi. E' evidente, però, che lo stile dialogico impone un ripensamento del modo di pensare e vivere la religione, perché là dove l'esperienza religiosa è insensibile alla ricerca di un senso di vita affidabile, nel momento in cui viola la dignità di uomini e donne, arroccandosi su posizioni rigide e fondamentalistiche, smarrisce la sua finalità più vera: quella di promuovere la libertà e l'esercizio del bene comune. Non è un caso che in assenza di una 'libertà religiosa', come annota la Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, viene meno uno dei presupposti e delle condizioni determinanti il dialogo stesso.

Nel cammino delle storie di liberazione dell'umanità contemporanea, emerge quella 'responsabilità etica' che il dialogo interreligioso deve favorire. Non è un di più, ma un imperativo che scaturisce dal prendere atto di una violenza e ingiustizia che avvelenano la crescita di intere generazioni, oltre a produrre quel disprezzo presuntuoso nei riguardi dei doni della natura. Sembra che si sia allontanato dal senso comune un dato etico, patrimonio di culture e religioni: la regola d'oro, per la quale la vita dipende anche dal 'non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te'. Se un servizio prezioso può essere offerto dalle religioni, è quello di indicare un progetto positivo di convergenze etiche, in grado di eliminare i gravi conflitti che rendono impraticabile la pace, il rispetto dei diritti umani e una cultura della solidarietà tra uomo e donna. A differenza di quanti pensano che uno scontro di civiltà sia fisiologico e quasi inevitabile per un riassetto dell'ordine mondiale, le religioni e il movimento ecumenico possono realisticamente contribuire ad un *ethos* globale, come sottolinea H. Küng: «- non c'è pace tra le nazioni senza pace tra le religioni; - non c'è pace tra le religioni senza dialogo tra le religioni; - non c'è dialogo tra le religioni senza un

modello etico globale; - non c'è sopravvivenza del nostro pianeta senza un nuovo paradigma di relazioni internazionali fondato su modelli etici globali». (H. Küng, *Perché un'etica mondiale? Religioni ed etica in tempi di globalizzazione*, Queriniana, Brescia 2004, 7). Il dialogo tra le religioni, dunque, rappresenta un dono da condividere. E il cristianesimo per sua natura è in costante dialogo, perché la rivelazione, che in Gesù Cristo si è realizzata insuperabilmente, continua a dare vita nei cammini della storia a nuove esperienze di relazione tra Dio e gli uomini. L'incontro con altre religioni può essere, di conseguenza, un percorso per accorgersi di determinati aspetti dell'unico mistero di Cristo. Ne deriva che il dialogo interreligioso non è una strada a senso unico; esso è un reale incontro, che produce un arricchimento reciproco. Nell'evento dialogico, ogni interlocutore ha qualcosa da dare, ma anche qualcosa da imparare e da ricevere, nella prospettiva di afferrare in tutta la sua lunghezza e larghezza, altezza e profondità, la pienezza del mistero che in Gesù Cristo è donato all'umanità intera (cfr. Ef 3, 18).

Bibliografia. H. R. Schlette, *Il confronto con le religioni*, Morcelliana, Brescia 1966; P. Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, Edizioni Paoline, Catania 1975; J. Hick – P. F. Knitter (edd.), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1994; G. D'Costa (ed.), *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella Editrice, Assisi 1994; Associazione Teologica Italiana, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, a cura di M. Aliotta, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2002²; A. Russo, *Dio a colori. Pensare Dio nell'orizzonte del pluralismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002; P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003; M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni la questione del metodo*, Città Nuova, Roma 2006; Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Dialogo Interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963- 2005)*, a cura di F. Gioia, LEV, Città del Vaticano 2006²; G. Canobbio, *Chiesa Religione Salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Morcelliana, Brescia 2007; S. Sorrentino – F. S. Festa (edd.), *Le ragioni del dialogo. Grammatica del rapporto fra le religioni*, Città Aperta, Troina 2007; A. Torres Queiruga, *Dialogo delle religioni e autocomprensione cristiana*, EDB, Bologna 2007; J. Ries, *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, Queriniana – Jaca Book, Brescia – Milano 2008; J. M. Vigil, *Teologia del pluralismo religioso. Verso una lettura pluralista del cristianesimo*, Borla, Roma 2008.

Carmelo Dotolo

ELENCO VOCI

Cristo fondatore e fondamento della Chiesa
Spirito santo e Chiesa
Trinità e Chiesa
Regno di Dio
Necessità della Chiesa
Chiesa universale
Missione (teologia della)
Evangelizzazione
Mistero
Sacramentalità
Salvezza
Pace (Chiesa e)
Carità (Chiesa e)
Movimento ecumenico
carmelodotolo.eu

Carmelo Dotolo: Religioni, in Dizionario di Ecclesiologia,

Israele

Islam

Ecclesiologia del Concilio Vaticano II

Documenti magisteriali sulla Chiesa

Teologia della liberazione

Libertà religiosa