



Monza, 4 marzo 2008

Mons. Gianfranco Bottoni

LA FEDE DI GESÙ E LA FEDE IN GESÙ NEL DIALOGO CON LE ALTRE RELIGIONI

Illustrazione di una tesi

La *fede in Gesù* (e pertanto nella sua divinità) da parte dei cristiani, se non è supportata da una loro lucida e corretta consapevolezza della sua fede (*fede di Gesù*), è esposta al noto e più volte denunciato rischio di una cristologia tendenzialmente monofisita. Tale tendenza, anche se in modo non voluto e del tutto inconscio, è assai diffusa nella pietà cristiana, che spesso, in alternativa al mancato ruolo salvifico dell'umanità di Gesù, si è dovuta cercare le necessarie mediazioni umane in varie forme di devozione e devozionismi.

Il problema oggi assume una nuova rilevanza. Infatti la *fede in Gesù* del cristiano risulta esposta ad un'ulteriore deriva: quella che sottende alla scarsa maturità con la quale spesso ci si pone da parte cristiana di fronte al pluralismo religioso e al dialogo con le altre religioni. Tale immaturità è consequenziale ad una inadeguata e carente presa di coscienza della *novità cristiana*. Alla domanda in che cosa questa novità consista i cristiani sono a disagio nel rispondere e comunque non rispondono affatto in modo univoco.

Ora questo stato di cose è gravido di conseguenze, perché non avere una lucida e incontrovertibile coscienza della *novità cristiana* compromette la messa a fuoco dell'essenziale dell'esperienza e conoscenza della fede. Vi si supplisce ricorrendo al surrettizio bisogno di identità, di identità identificate in una o nell'altra tra le varie forme culturali e ideologiche storicamente date del cristianesimo. Le conseguenze e gli

equivoci che ne derivano possono essere e di fatto sono molteplici e in più ambiti.

In particolare, nell'ambito della relazione interreligiosa di cui qui ci occupiamo, senza adeguata coscienza della reale e radicale *novità cristiana*, si corre il rischio di rapportarsi con le altre religioni:

- o in un tendenziale atteggiamento relativistico, che può manifestarsi sia come atteggiamento di indifferenza tra una religione e l'altra che le pone tutte sullo stesso piano, sia come sincretismo o nuova sintesi interreligiosa tra elementi omologabili provenienti dalle diverse tradizioni religiose;
- o, al contrario, in una rigida chiusura mentale, che rifiuta l'incontro con altre identità religiose oppure, nel meno peggiore dei casi, lo riduce ad un confronto concorrenziale tra differenti e non dialoganti pretese assolutistiche di verità.

Nell'ambito del dialogo ebraico-cristiano è particolarmente nota e pertinente l'osservazione di Shalom Ben Chorin¹ che afferma: "la fede di Gesù ci unisce, ma la fede in Gesù ci divide". All'ambito più vasto del dialogo interreligioso non può certo essere estesa *tout court*. Tuttavia resta vero che è sul terreno della *fede di Gesù* che risulta possibile per il cristiano incontrare chi è portatore di altra e diversa fede religiosa, quando il dialogo avviene sul piano interreligioso, in senso vero e proprio, quello in cui il confronto riguarda il nucleo centrale

¹ *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985, 28.

del messaggio e il cuore dell'esperienza religiosa. Per quanto concerne messaggio ed esperienza del cristianesimo è evidente che la consapevolezza della sua novità è essenziale.

Ora a determinare una scarsa coscienza della *novità cristiana* concorre in modo rilevante e determinante il fatto che la *fedede in Gesù* sia data a prescindere dalla *fedede di Gesù*, anzi addirittura negandone l'esistenza, come si teorizza nella nostra tradizione teologica medioevale. Invece, solo a partire da una profonda percezione della novità della *fedede di Gesù* si può scorgere dove si colloca e in che cosa consista la *novità cristiana*.

In Cristo la novità è lo Spirito

Che cosa sta al centro, al cuore dell'identità cristiana? Evidentemente l'evento Gesù Cristo: la sua persona e il suo evangelo, la sua pasqua e la conseguente effusione dello Spirito. Quale è la sua specifica novità? La novità dell'evento cristiano è data dalla *vita nello Spirito*². Non penso ci sia bisogno di documentare questa affermazione nel Nuovo Testamento. Dal punto di vista pastorale temo invece che troppo spesso tra i battezzati questa novità, che caratterizza e identifica l'esperienza cristiana, sia ignorata o comunque poco vissuta e poco compresa. Si tratta della novità dello "Spirito che dà vita in Cristo Gesù" (Rm 8,2), lo "Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti" e che vive in noi (cfr. Rm 8,11). Una novità che riguarda sia la persona di Gesù ovvero la sua fede e il suo annuncio del Regno (1), sia l'esperienza dei cristiani credenti in Gesù Cristo e il loro essere Chiesa in rapporto ad Israele e alle genti (2).

1. Nella fede personale di Gesù

Questa novità si inserisce nel dinamismo spirituale predicato dai profeti dell'esilio di un rinnovamento dell'alleanza di Dio con il suo popolo: "vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo (...); porrò il mio spirito dentro di voi..." (Ez 36,26-27). Non era la prospettiva di una nuova religione o di un'altra *Torà* o di contenuti dottrinali ed etici da integrare a quelli dell'alleanza mosaica³. La promessa di un cuore nuovo e dello stesso spirito divino è

di ben altra portata e peso: investe il mistero della persona, la qualità della fede.

Ora la novità dell'evangelo è data proprio dalla singolarità di Gesù, dal mistero della sua persona nella quale agisce lo stesso Spirito di Dio: "Dio consacrò in Spirito santo e potenza Gesù di Nazaret, il quale passò beneficiando e risanando tutti coloro che erano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui" (At 10,38). Gesù il Cristo porta a maturazione la prospettiva della nuova alleanza, perché vive la sua vita e la sua morte nella fede di chi lascia radicalmente e totalmente agire in sé lo Spirito di Dio. Gesù vive quel radicale abbandono fiducioso che è l'essenza della fede di un cuore nuovo. Egli svela che quanto dice è ciò che il Padre gli ha detto (cfr. Gv 12,50) e che le sue opere sono compiute nel nome del Padre (cfr. Gv 10, 25) perché può affermare: "Io e il Padre siamo uno" (Gv 10,30).

Al Giordano lo Spirito di Dio era disceso su di lui e dai cieli una voce lo aveva indicato come il Figlio: nel suo ministero è lo Spirito che lo conduce (cfr. Mt 3,16 - 4,4) ad essere in tutto trasparente al Padre, perché suo cibo è fare la volontà di colui che l'ha mandato (cfr. Gv 4,34). Egli infatti "annientò se stesso prendendo natura di servo, (...) si umiliò facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce" (Fil 2,7-8). In questa sua *kenosis* Gesù apre la sua carne allo Spirito di Dio: in lui infatti, grazie alla sua fede, "abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (Col 2,9; cfr. Fil 2,9-11).

Proprio in questo mistero della sua persona e della sua radicale fede consiste la vera novità. Tuttavia, soprattutto in occidente, la sensibilità media dei cristiani ha forse ancora scarsa coscienza che la novità in Cristo è lo Spirito santo, cui si apre la *fedede di Gesù*. Ora porsi di fronte al problema del pluralismo religioso con una cristologia priva della dimensione pneumatologica rischia di causare molti equivoci⁴.

Nello Spirito Gesù è il nuovo e ultimo *adam*. Il suo cuore è il cuore nuovo: non più il cuore del primo *adam* con la pretesa di farsi come Dio o, detto altrimenti, con il protagonismo religioso delle opere per conquistarsi una propria giustizia, ma il cuore puro e vigile da cui sgorga la vita stessa di Dio, il cuore consapevole nella fede del tesoro di amore e grazia che gli è donato dal Padre. Grazie all'evento dell'incarnazione, Gesù di

² Ne tratta in particolare il capitolo 8 della lettera ai Romani.

³ La nuova alleanza intesa come *rinnovamento* dell'alleanza di Dio con il suo popolo è costitutiva del messaggio della Bibbia ebraica e dell'esperienza religiosa di Israele dall'esilio in poi: con Gesù non ha il suo inizio, ma il suo culmine.

⁴ In reazione a tale carenza può nascere l'equivoco di ipotizzare "un'economia dello Spirito Santo con carattere più universale di quello del Verbo incarnato, crocifisso e risorto". Lo segnala la dichiarazione *Dominus Iesus* (12), che precisa: "l'azione dello Spirito non si pone al di fuori o accanto a quella di Cristo".

Nazaret, il figlio del carpentiere, è la Sapienza di Dio. Il suo corpo è la dimora di Dio tra gli uomini, la sua *shekhinà*. Egli è per Israele *Immanuel*, Dio con noi.

E' il Signore che viene, il Figlio di Dio che viene a percorrere con la fedeltà e la potenza dello Spirito la via della *Torà*. Non la modifica, né l'abolisce per sostituirla (cfr. Mt 15,17-19). Gesù la osserva autenticamente e profeticamente, al riparo da legalismi o formalismi religiosi. La sua fede adempie la *Torà* riempiendola della pienezza della grazia (cfr. Gv 1,16-17) ovvero dello Spirito che procede dal Padre e che egli da Figlio lascia agire e parlare nella sua vita e nel suo ministero. Lo Spirito infatti adempie la *Torà* trasfigurandone il senso⁵. La *Torà* trasfigurata è la Sapienza di Dio personificata che una voce dal cielo indica: "Questi è il mio Figlio amato: ascoltatelo" (Mc 9,7).

La novità cristiana potrebbe dunque essere compresa come trasfigurazione, ad opera dello Spirito, di realtà che continuano a sussistere⁶. Continuità e novità nel mistero cristiano non sono incompatibili. *Torà* ed evangelo non sono alternativi, ma neppure la stessa cosa⁷: la novità dell'evangelio ha infatti

⁵ Qui si evidenzia un equivoco da correggere: non sostituzione, ma trasfigurazione della *Torà* è quanto si dovrebbe ravvisare nella novità dell'evento Gesù Cristo. Ne parla un piccolo saggio: F. ROSSI DE GASPERIS, *Paolo di Tarso evangelo di Gesù*, Lipa, Roma 1998. La trasfigurazione di una realtà la implica, non può eliminarla. Nella *Torà* trasfigurata c'è un'estensione del senso delle Scritture, una nuova luce che si aggiunge a quelle precedenti. Per il mondo biblico e il mondo ebraico i sensi delle Scritture sono molteplici e la ricerca di essi resta aperta. La chiusura univoca del senso di un testo è quasi sempre connessa con una lettura fondamentalista della Bibbia: certamente non è questa l'ottica di Gesù. Come in un *midrash* la sapienza di un maestro scopre nuovi sensi accostando testi e fatti che si illuminano a vicenda, analogamente lo Spirito di Gesù dialoga con le Scritture di Israele aprendo l'intelligenza di esse ad un'ulteriore prospettiva di senso. Non una qualsiasi, giacché il rabbi Gesù insegnava con *exousia* (cfr. Mc 1,27), con l'autorità del Figlio di Dio. Mosè ed Elia, gli uomini attraverso cui Dio donò la sua *Torà* e ne suscitò il servizio profetico, conversavano con Gesù quando egli si trasfigurò sul monte. Ai tre discepoli, testimoni dell'evento, viene così rivelato che la prima alleanza è in Gesù continuata e rinnovata. La sua persona è "la via, la verità e la vita" (Gv 14,6), ovvero la *Torà*, luce per illuminare le genti e gloria del popolo di Dio che è Israele (cfr. Lc 2,32).

⁶ Come avvenne per Gesù che, scendendo dal monte dove si era trasfigurato, riappare con le sue solite sembianze. Il suo corpo è sempre il medesimo, la gloria non ne comporta una sostituzione.

⁷ Riguardo alla relazione cristiano-ebraica è necessario maturare l'esigenza di tenere simultaneamente uniti e tra loro in tensione due aspetti apparentemente contrastanti: la continuità e la discontinuità tra ebraismo e cristianesimo nell'attuale fase. Non si tratta infatti né di ebraicizzare il cristianesimo, né di cristianizzare l'ebraismo, e neppure di separare o contrapporre due identità tra loro inscindibilmente

la forza di mobilitare tutte le energie del discepolo in una sequela, che è radicale cambiamento di vita in vista dell'imminenza del regno di Dio.

La novità non consiste nella proposta, da parte di Gesù, di un nuovo sistema religioso, contrapposto a quello ebraico e a qualsiasi altro⁸. Non è prima di tutto questione di dottrina e di morale. Per il discepolo di Gesù la novità è, se mai, anticipo del regno, iniziale esperienza della signoria di Dio, delle energie spirituali del Risorto. E' vivere in Cristo l'esperienza della signoria dello Spirito. E' partecipare alla libertà del Maestro che fa dipendere il suo rapporto con Dio non dalla propria osservanza religiosa e dal proprio protagonismo nel vivere l'itinerario della *Torà*, ma dallo Spirito di Dio, al quale rende trasparente la propria esistenza umana nell'obbedienza al Padre, che è l'obbedienza della fede.

Se la novità è da ricercare al livello molto più profondo dello Spirito, non c'è forse da fugare un altro equivoco⁹, diffuso nella mentalità comune, quello che fa di Gesù il fondatore di una nuova religione? Quando mai Gesù avrebbe espresso l'intenzione di fondare una religione diversa da quella del popolo dell'alleanza mai revocata? Non è venuto proprio per rinnovarne l'alleanza, nell'amore oblativo, come egli ha affermato

legate e, nello stesso tempo, storicamente differenti. La questione discriminante tra le due tradizioni religiose è oggi quella cristologica e la differenza su questo punto della fede è evidentemente decisiva: essa non dovrà né essere sottaciuta né resa motivo di controversia. Tuttavia in un approfondimento della relazione ebraico-cristiana e delle due identità si pone la questione se i cristiani non abbiano in comune con gli ebrei la stessa religione. I cristiani infatti, come discepoli del Signore Gesù, sono chiamati a vivere l'itinerario religioso della *Torà* con la stessa coscienza del loro Maestro: egli lo visse nell'obbedienza al Padre e nella libertà dello Spirito. L'evangelio del Regno non si colloca all'esterno dell'esperienza religiosa ebraica: ne è un'espressione, che per la fede cristiana ha l'autorevolezza di rivelazione divina e definitiva. Sulle origini del cristianesimo come fatto interno al giudaismo si veda: G. BOCCACCINI, *La rottura tra sinagoga e chiesa: uno scisma all'interno del giudaismo tra il I e il II secolo?*, in: AA.VV., *Alle radici della divisione. Una rilettura dei grandi scismi storici*, a cura di M. Degli Innocenti, Ancora, Milano 2000, 111-130.

⁸ Questa constatazione è di decisiva importanza, perché pone lo specifico dell'evento di Gesù il Cristo non su un piano in cui il suo messaggio potrebbe risultare contrapposto o sovrapposto a quello di altri sistemi religiosi, ma su un piano che trascende ogni esperienza religiosa, nessuna esclusa.

⁹ Alla domanda su chi è il fondatore del cristianesimo non si può che rispondere indicando Gesù il Cristo, ma la domanda non è pertinente e sarebbe opportuno sottoporla a vaglio critico, perché la suddetta risposta rischia di ingenerare qualche equivoco sul vero senso della novità cristiana: la novità cristiana non è di essere una nuova religione, è ben altro.

benedicendo il vino: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi" (Lc 22,20)? È venuto proprio per vivere l'alleanza con il cuore nuovo, con il cuore del *nuovo adam*, con una novità che è destinata ad abbracciare tutta intera l'umanità, discendenza del primo adamo.

Recepire l'evento Gesù Cristo come fondazione di un itinerario religioso alternativo e contrapposto ad altri significherebbe banalizzarlo, riducendo ad un'unica dimensione la realtà teandrica del mistero cristiano¹⁰. Gesù, il Figlio di Dio fatto carne, dovrebbe essere concorrenziale a Buddha o a Maometto sul loro stesso piano di fondatori di una religione?¹¹ Può il cristiano andare all'incontro con le altre religioni o tentare di interpretarne il pluralismo senza aver messo a fuoco l'origine del cristianesimo per discernervi novità e continuità, tradizione religiosa ed evento divino?

2. Nel mistero della Chiesa e della fede in Gesù

Non solo la coscienza dell'unità dei due testamenti è esigita per evitare possibili derive nell'interpretazione della novità cristiana¹², ma anche la consapevolezza che, nella prospettiva biblica, due sono i soggetti destinatari dell'iniziativa salvifica di Dio: le

genti e Israele¹³. La coppia di questi due soggetti (o "popoli", come si esprime la lettera agli Efesini) risulta, per così dire, teologicamente costitutiva della storia della salvezza e un ulteriore equivoco potrebbe sorgere laddove la novità cristiana non venisse messa in rapporto al sussistere di questa coppia. Il nuovo testamento è consapevole di questo rapporto tra la novità cristiana e l'esistenza dei due soggetti. Il testo di Efesini 2,11-22 è eco significativa di questa consapevolezza¹⁴: Gesù il Cristo ha formato in se stesso, dei due "popoli", un solo "uomo nuovo"¹⁵, riconciliando entrambi con Dio e facendo la pace, abbattendo il muro divisorio e annullando l'inimicizia. Per la fede di chi crede in Gesù ciò che abbatte ogni separazione è la carità di Dio infusa nel suo cuore nuovo.

Questa carità in Cristo è frutto dello Spirito, è irruzione dell'*eschaton* nella storia umana. È evento escatologico che inaugura una nuova creazione, una nuova qualità del tempo per tutta l'umanità: il tempo tra *già* e *non ancora*. Si tratta del tempo durante il quale - in forza del *non ancora* - continuano a sussistere con le loro differenti identità i due popoli, Israele e le genti. E si tratta pure del tempo durante il quale - in forza del *già* - lo Spirito anticipa sacramentalmente nella Chiesa e profeticamente nel mondo segni reali della creazione rigenerata e dei popoli riconciliati nel nuovo e ultimo *adam*. In

¹⁰ Evidentemente non si intende qui negare la legittimità di interpretare il cristianesimo come religione, in quanto è fuori dubbio che il cristianesimo al suo interno si sia storicamente strutturato come sistema religioso e abbia svolto funzioni di religione e di religione civile. E non poteva che essere così. Tuttavia il senso complessivo dell'evento cristiano trascende quello della sua identità religiosa e, nel rapporto con le altre identità religiose, questo fatto non può essere dimenticato, pena la vanificazione della novità cristiana e della dimensione universale del suo messaggio. La pretesa universalità del messaggio cristiano non può che dipendere dalla dimensione divina della rivelazione accolta nella fede e non può essere ricondotta alla dimensione umana del sistema religioso e della sua storicità.

¹¹ Dal punto di vista pastorale non può non preoccupare il fatto che il cristiano si renda poco conto di una simile banalizzazione. Spesso non si accorge del rischio di partecipare ad incontri di confronto interreligioso con l'ansia di convincere che la propria proposta religiosa è, sul mercato della domanda e dell'offerta, migliore delle altre, quasi garantisse un prodotto più efficace o un bucato più bianco o un volo aereo più sicuro... Oppure, all'opposto, cade nel rischio di accedere in modo irenico alla visione che appiattisce tra loro le diverse religioni, come facilmente si verifica sulla base del confronto comparato di esse. In entrambi i casi non ci sarebbero le condizioni né per il dialogo né per l'annuncio cristiano.

¹² Cfr. G. BOTTONI e L. NASON (a cura di), *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, EDB, Bologna 2002.

¹³ La lettura delle Scritture, dalla creazione dell'*adam* alla profezia della salita a Gerusalemme di tutte le genti, permette di cogliere già espressa nel primo testamento la volontà salvifica universale di Dio. Dio ha separato il suo popolo dagli altri perché questo potesse vivere santamente il dono della *Torà*. Anche a causa delle sue infedeltà Israele è stato disperso in mezzo alle genti, ma sempre nella prospettiva che al loro cospetto il popolo dell'alleanza mai revocata potesse essere, senza proselitismi missionari, testimone della santità del Nome dell'unico Dio. Questa elezione di Israele non costituisce un privilegio, ma un compito: essere segno della benedizione di Dio, di cui sono ultimamente destinatari tutti i popoli della terra. Israele è eletto in funzione delle genti come strumento del piano di Dio. Secondo la Bibbia infatti prima vengono i popoli della terra, poi Dio tra questi ne sceglie uno in vista della benedizione di tutti. È un'elezione, tuttavia, che ne fa un soggetto separato, con una propria identità irriducibile a quella delle altre nazioni.

¹⁴ Cfr. D. GARRONE, *Riconciliazione in Cristo*, in: AA.VV., *Quale riconciliazione?*, a cura del Centro Ecumenico Europeo per la Pace, Centro Ambrosiano, Milano 1997, 29-46.

¹⁵ Non si afferma che "dei due popoli" Gesù abbia formato "un solo popolo"... e ciò implica che i popoli restano due: Israele e le genti. Si afferma invece che in se stesso (nella sua carne di ebreo) il Figlio di Dio ha formato un "uomo nuovo". Non un "ebreo nuovo": nell'esperienza dell'*adam* nuovo c'è posto per l'ebreo e per il gentile e pertanto per ogni creatura umana a qualsiasi razza o nazione o religione appartenga.

questo tempo, che si svolge tra un *già* e un *non ancora*, Chiesa e cristianesimo non sostituiscono né Israele né le genti con le loro religioni.

Nello stesso tempo, grazie alla testimonianza dell'evangelo, da Israele e dalle genti sono tratti i discepoli del Signore che lo Spirito convoca in *qahal*, nell'assemblea dei battezzati, i quali, partecipando sacramentalmente all'evento pasquale di Gesù il Cristo, costituiscono la Chiesa che è insieme *ecclesia ex circumcissione et ecclesia ex gentibus*. La preposizione *ex* dice che l'*ecclesia* è costituita non dalla totalità ma da una parte degli appartenenti al popolo di Israele e alle genti¹⁶. Se non c'è sostituzione né in senso qualitativo né in senso numerico, la lettura teologica della realtà deve risultare più complessa rispetto alla semplificazione che se ne fa quando si imposta la ricerca nei termini di una relazione tra la Chiesa (o cristianesimo) e le religioni. Nasce appunto una domanda: la teoria sostituzionista, che, nei confronti di Israele, con fatica si sta cercando di estirpare dalla mentalità plurisecolare dei cristiani, non riappare di fatto quando si rapporta il cristianesimo direttamente con le religioni? Non c'è qui ancora un possibile equivoco da evitare e una nuova prospettiva da mettere a fuoco?

Il mistero della Chiesa e la *fede in Gesù* non comportano né di fatto né di diritto un superamento dell'esistenza storica dei due soggetti, le genti e Israele, destinatari dell'iniziativa di Dio¹⁷. La Chiesa resta costitutivamente in rapporto con Israele e le genti, che ne sono al contempo componente e orizzonte del suo esistere nella storia¹⁸. Non dovrebbe essere pensata in termini alternativi o concorrenziali ad essi e alle loro tradizioni e istituzioni religiose. Essa, invece, è la comunità di coloro che, anche se provenienti dai popoli pagani, professano la signoria del Dio di Israele e dell'ebreo Gesù suo Messia e, per la potenza dello Spirito divino, partecipano alle prerogative dell'alleanza di

¹⁶ Cfr. P. STEFANI, *Israele e le genti nell'attuale riflessione teologica*, in: AA.VV., *Quale riconciliazione?, o.c.*, 21. Dello stesso autore cfr. pure: *Luce per le Genti*, Paoline, Milano 1999, 239-241.

¹⁷ Forse non è neppure corretto pensare la Chiesa come terzo soggetto che si aggiunge agli altri due e in concorrenza con loro sullo stesso piano della storia. Essa infatti è costituita da quanti, provenendo da Israele o dalle genti, non perdono la propria identità secondo la carne ma la vivono, rigenerata e trasfigurata dalla loro partecipazione sacramentale all'*eschaton*, come vita nello Spirito.

¹⁸ L'esperienza giudeo-cristiana è un'esperienza di inculturazione nell'olivo buono: cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme (Lc 24,47). La sorgente della fede e dell'esistenza cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 51-183.

Dio con il suo popolo: di esso, infatti, l'alleanza rinnovata da Dio nel Crocifisso Risorto allarga i confini spirituali alle genti, già in questo tempo in cui ci è dato di attendere e pregustare la manifestazione dell'*eschaton*¹⁹.

Non ci si dovrebbe allora interrogare previamente sul rapporto tra la religione del popolo dell'alleanza mai revocata e le religioni degli altri popoli, i *gojim*? I due soggetti di questo rapporto sono sullo stesso piano, quello della storia. E, secondo il messaggio biblico, sono i soggetti che Dio ha posto in relazione perché la sua benedizione abbia universale fecondità. La Chiesa, sempre per iniziativa di Dio, si inserisce nella storia di questa relazione, ma a partire dallo specifico della novità cristiana: lo Spirito che, grazie alla sua radiale accoglienza da parte della *fede di Gesù*, tutto trasfigura. Solo avendo messo a fuoco il rapporto tra le genti e Israele, i cristiani, nella loro *fede in Gesù*, Signore e Salvatore di tutta l'umanità, si potranno interrogare correttamente sulle conseguenze che l'evento Gesù Cristo determina sulla storia, introducendovi i segni della futura pienezza escatologica e, pertanto, la nuova qualità del tempo espressa dal mistero della Chiesa.

Il problema teologico della fede di Gesù

Non possiamo ignorare che il pensiero teologico tradizionale non parlava di *fede di Gesù*. La visione beatifica di Dio gli avrebbe impedito di avere la fede e la speranza teologali. Riguardo alla fede San Tommaso d'Aquino²⁰ così argomentava:

"Oggetto della fede, come si è detto nella seconda parte (II-II, q. 4, a. 1), è tutta la realtà divina non vista (*res divina non visa*). Ora l'abito della fede, come ogni altro, riceve la sua specificazione dall'oggetto. Se dunque si toglie l'inevidenza della realtà divina, viene meno la fede. Ma il Cristo nel primo istante del suo concepimento ebbe piena visione dell'essenza di Dio (...). Dunque non può esserci stata fede in lui..."

La scolastica e la manualistica teologica hanno ripreso questa visione, che solo da alcuni decenni è stata messa in discussione e superata. È evidente che essa restava

¹⁹ La Chiesa, nella sua natura sacramentale, ha valore di segno: significa quella pienezza di grazia che appartiene all'eterno futuro, ma che si è manifestata nell'*uomo nuovo* e che lo Spirito ci dona già di assaporare nel presente.

²⁰ *Summa theologiae* III, q.7, a.3

ancorata ad una visione metafisica cosmocentrica, che è abituata prima a definire la *res* in se stessa e poi ne verifica in modo astratto l'applicabilità. In Tommaso prima è definita la fede in modo astratto e poi, prescindendo dal dato scritturistico, si afferma che tale definizione non sarebbe pertinente ad una cristologia, a sua volta elaborata astrattamente.

Karl Rahner²¹, a proposito del pensiero scolastico sulla coscienza umana di Gesù e pertanto sul problema della sua fede, annotava :

"Agli orecchi di noi moderni, queste affermazioni suonano a tutta prima con un timbro mitologico. Sembrano contraddire all'autentica umanità e storicità del Signore; paiono essere in contrasto a prima vista con il dato scritturale che notifica una coscienza in fase di graduale sviluppo in Gesù (Lc 2,52), che ci mostra un Signore in atto di dichiarare di non sapere nulla proprio su cose decisive in materia soteriologia (Mt 24,36; Mc 13,32), che ci addita un Gesù influenzato sin nell'intimo dalla spiritualità e dalla religiosità del suo tempo".

Egli attribuisce a Gesù una certa conoscenza immediata di Dio, ma di tipo non concettuale, che non si traduce in concetti ed era pertanto compatibile con l'esperienza umana, la sua normalità di sapere e non sapere, la sua evoluzione spirituale e religiosa. "Rahner ha così offerto gli elementi per superare la frequente tendenza ad attribuire caratteristiche divine alla natura umana di Gesù, che egli stesso considerava un residuo dell'eresia monofisita, e per compiere passi ulteriori" (C. Molari).

Se al centro del pensiero cristiano poniamo la rivelazione di Dio nell'evento Gesù Cristo, è a partire dall'ascolto della sua testimonianza che dobbiamo dedurre e definire chi è l'uomo e che cosa è la fede. Rispetto alla scolastica metodologicamente il processo va capovolto: per sapere chi è l'uomo e che cosa è la fede guarderò a Gesù Cristo, anzi che farmi un'idea di uomo e di fede per altre vie, in base alle quali concludere negativamente sull'esistenza di una fede di Gesù. Questa è la prospettiva del rinnovamento della teologia in senso cristocentrico.

In questo senso Walter Kasper mostra che in Gesù Cristo è rivelato non solo ciò che Dio è per l'uomo, ma anche ciò che l'uomo è per Dio. In particolare egli afferma che "la

²¹ *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Gesù*, in: K. RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 201.

preghiera di Gesù esprime la sua fede e il suo amore" e continua:

"Nella sua obbedienza Gesù si svuota interamente per farsi riempire soltanto da Dio; nella sua fede egli è il modo d'essere dell'amore di Dio. Gesù crede totalmente e quindi è totalmente pervaso dalla potenza di Dio e partecipa all'onnipotenza divina, un'onnipotenza d'amore"²².

Sta qui la novità cristiana, la novità della fede che abbassandosi radicalmente si apre allo Spirito. E Jacques Guillet direbbe: "La fede che ci salva non è la nostra, è la fede di Gesù Cristo"²³.

Conclude Carlo Molari, cui già mi sono riferito, le sue lucide riflessioni su *La fede di Gesù* indicando che si apre una nuova tappa della spiritualità cristiana:

"Per molti secoli la comprensione della spiritualità di Gesù è stata impedita da pregiudizi teologici... Credo che la pietà cristiana oggi possa e debba subire una svolta notevole man mano che 'tenendo fisso lo sguardo su Gesù' (Eb 3,1; 12,2) la comunità ecclesiale impara a percorrere il suo cammino di fede e ad assimilare i suoi criteri di scelta. Una fase nuova può aprirsi nella storia della teologia, della pietà e della spiritualità cristiana..."²⁴.

La bellezza dell'incontro con le altre religioni

Abbiamo cercato di mettere a fuoco la specifica novità del cristianesimo individuata nello Spirito cui si apre radicalmente e totalmente la *fede di Gesù* quale *nuovo adam*. Sarebbe stato interessante anche il tentativo di interpretare la religiosità umana con la metafora del grido, che, suggerita da testi biblici, sembra poter esprimere l'esperienza universale dell'*adam*, ma qui non era possibile aggiungere ulteriore materiale. A me pare che, a questo punto, ci troviamo solo nella

²² W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 150s.

²³ J. GUILLET, *La fede di Gesù Cristo*, Jaca Book, Milano 1982, 179.

²⁴ C. MOLARI, *La fede di Gesù. Riflessioni sulla teologia cattolica*, in: AA.VV. *Se aveste fede quanto un granello di senape*, Atti della 42° sessione di formazione ecumenica del SAE, Ancora, Milano 2005, 66.

possibilità di pensare all'incontro interreligioso in una prospettiva che, per quanto ancora generica, riesca però a non vanificare la fede nella singolarità di Gesù²⁵ (singolarità che non può essere colta in tutta la sua forza prescindendo dalla *novità della fede di Gesù*) e a non fomentare, nei confronti delle altre grandi tradizioni religiose, né espliciti o inconsci complessi di superiorità, né irenici cedimenti al relativismo.

Dio infatti viene a raggiungere ogni creatura umana non in forza della validità positiva della religione da essa professata, ma in forza del suo amore fedele e misericordioso che si china sull'*adam*. La creatura umana soffre il contrasto continuamente sperimentato tra i valori positivi, che ogni itinerario religioso propone, e i limiti invalicabili, che sono intrinseci ad ogni umana esperienza di impegno etico o religioso (cfr. Rm 7,14-25). E' in questo contrasto che si riscontra la bellezza del processo salvifico: è nella debolezza della creatura umana che si manifesta la potenza di Dio; è attraverso le nostre ferite che trova un varco per entrare nella nostra casa lo Spirito di colui che sta alla porta e bussava.

Nell'evangelo non c'è mistero salvifico senza paradosso e la sua bellezza sta proprio nei suoi aspetti paradossali. Infatti anche la bellezza ha sempre a che fare con un armonioso e drammatico contrasto di ombre e di luci: la bellezza²⁶ della croce e della Pasqua del Signore sta proprio nel duello tra morte e vita e nel mistero della luce che brilla nelle tenebre. Lo Spirito coinvolge in questo stupendo dinamismo pasquale il povero che grida, l'*adam* a qualunque razza, cultura, religione appartenga.

Che cosa dunque considerare nell'ascolto delle altre esperienze religiose? Certamente quella bellezza che la specificità della fede in Cristo ci suggerisce di considerare nella nostra stessa esperienza religiosa. Ogni religione si configura come itinerario che propone mete e percorsi di un cammino che, più o meno valido e ricco di valori²⁷, non è mai sufficiente a farci giungere

a Dio, ma è sempre necessario per farci sperimentare in modo salutare la nostra impotenza. La parola di Dio e, in particolare, l'evangelo di Gesù Cristo offrono dunque al cristiano criteri di discernimento per valorizzare la bellezza presente in altre tradizioni ed esperienze religiose.

Nell'incontro interreligioso il cristiano si metterà in ascolto per scoprire i frutti dell'opera dello Spirito di Dio, il quale semina abbondantemente anche al di là dei confini ecclesiali²⁸. Ad esempio, dalla parola del suo Signore (cfr. Mt 11,29) il cristiano potrà essere guidato a discernere nei propri interlocutori l'amore e l'affascinante bellezza di chi è "mite ed umile di cuore", di chi è aperto alla grazia dello Spirito perché vive nella sapienza, che consiste nel sapere di non sapere, e nella compunzione di cuore, che implica la disincantata presa di coscienza del peccato e della debolezza umana. Nell'esperienza religiosa si può scoprire la bellezza (*pulchrum*) quando non c'è presunzione che *verum et bonum* esauriscano la realtà dell'essere. Infatti laddove, a scapito del *pulchrum*, si assolutizza la propria esperienza di verità e di bene prevalgono fondamentalismi e integralismi: lì non c'è nessuna bellezza da scoprire, né c'è possibilità di dialogo. In un certo senso si può dire che dialogo e bellezza si implicano a vicenda. E se c'è bellezza, ci sono anche verità e bontà.

Dialogare per scoprire nell'altro la sua sapienza e la sua umiltà è potenzialmente annunciargli la bellezza di ciò che in lui lo Spirito di Dio ha già suscitato. Dialogo e annuncio²⁹, per quanto distinti, non sono tra

relativizzati e posti sullo stesso livello. Non si equivalgono, rispetto a contenuti veritativi e proposte etiche, e pertanto lo studio comparato è legittimo e doveroso. Tuttavia il confronto nel quale essi si contendessero o si concedessero la pretesa esclusiva di tutta la verità e dell'efficacia salvifica risulterebbe ingenuo, perché, come si è detto, nessun itinerario religioso strutturalmente possiede in se stesso ciò che promette: è rispetto a questo limite strutturale, e solo rispetto ad esso, che gli itinerari religiosi possono essere tra loro equiparati.

²⁸ "Lo Spirito c'è, anche oggi, come al tempo di Gesù e degli Apostoli: c'è e sta operando, arriva prima di noi, lavora più di noi e meglio di noi; a noi non tocca né seminarlo né svegliarlo, ma anzitutto riconoscerlo, accoglierlo, assecondarlo, fargli strada, andargli dietro. C'è e non si è mai perso d'animo rispetto al nostro tempo; al contrario sorride, danza, penetra, investe, avvolge, arriva anche là dove mai avremmo immaginato" (C.M. MARTINI, *Tre racconti dello Spirito*, Centro Ambrosiano, Milano 1997, 11). Queste suggestive parole di Martini si riferiscono ad ogni ambito del regno di Dio nella storia civile e religiosa dell'umanità e pertanto sono molto pertinenti rispetto all'opera dello Spirito all'interno delle diverse religioni del mondo.

²⁹ Il Signore Gesù non ha chiesto ai suoi discepoli di annunciare e di dialogare: non c'è che un solo mandato, quello missionario dell'annuncio (cfr. Mt 28, 19-20). Egli

²⁵ Sulla figura del Signore Gesù ho dovuto limitarmi evidentemente a pochissime e parziali considerazioni, quelle che mi sono sembrate più funzionali ad affrontare la nostra questione: esse vanno dunque inserite nel più ampio e complesso quadro di una seria cristologia. Mi preme ribadire che la cristologia non deve essere sacrificata alla ricerca teologica sul senso delle religioni.

²⁶ Sul tema della bellezza e sulla rivelazione della bellezza che salva s'incentra la lettera pastorale per l'anno 1999-2000 dell'Arcivescovo di Milano: cfr. C.M. MARTINI, *Quale bellezza salverà il mondo?*, Centro Ambrosiano, Milano 1999.

²⁷ I vari itinerari etico-religiosi si differenziano per qualità e fecondità della loro proposta e non possono essere tra loro

loro alternativi³⁰. Questo atteggiamento di scoperta e di annuncio dell'altrui bellezza da parte del cristiano è già testimonianza dell'evangelo, eco della predicazione di Gesù che svela a pagani e peccatori la bellezza della loro fede³¹, opera dello Spirito di Dio. Proprio questo atteggiamento libero e distaccato e, al contempo, capace di dialogare nella carità e di valorizzare la diversità dell'altro fa del cristiano un testimone del regno di Dio, un testimone della speranza. Di una speranza tanto inconsueta da poter suscitare nell'interlocutore non cristiano la domanda sulle ragioni di tale speranza.

Si deve precisare che né il dialogo che si fa annuncio della bellezza dell'opera di Dio nell'altro, né l'annuncio che si fa dialogo per rendere ragione della propria speranza saranno condotti con l'obiettivo di fare proseliti: la conversione del proprio interlocutore alla religione cristiana non può essere esclusa, ma non andrà richiesta. Senza mai programmare esiti e obiettivi da perseguire, dialogo e annuncio, pur nella loro distinzione e diversità di metodo e obiettivo, si offrono quali luoghi in cui lo Spirito possa continuare a soffiare dove vuole, come il vento di cui senti il sibilo, ma di cui non sai donde viene né dove va (cfr. Gv 3,8). Con esiti imprevedibili, che solo Dio conosce e realizza.

invia solo ad evangelizzare. Ma non si evangelizza se non sotto l'azione di quello Spirito con la potenza del quale Gesù ha evangelizzato. Il Signore evangelizza perché scopre e annuncia la bellezza dell'opera di Dio e del suo Spirito nel cuore dei peccatori che egli è venuto ad incontrare. Non li indottrina con un messaggio di verità e di bene diverso e alternativo a quello dei suoi interlocutori. Per questo nel suo indefesso ministero di evangelizzatore non c'è ombra di proselitismo. La forma del dialogo è altra rispetto a quella dell'annuncio, ma al dialogo il cristiano è chiamato in forza del mandato missionario. Il dialogo è un punto d'arrivo, perché implica paritetica reciprocità. L'annuncio nasce da uno slancio unilaterale, che è espressione dell'amore di Dio nella misura in cui è ascolto e accoglienza dell'altro nella sua dignità e ricchezza.

³⁰ Cfr. *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, a cura del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso e della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, Città del Vaticano 1991. Il documento presenta il dialogo interreligioso e l'annuncio di Gesù Cristo come correlati tra loro, anche se non per questo intercambiabili: essi sono come due vie distinte di un'unica missione ecclesiale, condotta sotto la guida dello Spirito e nella sequela del Signore Gesù, che si è offerto per tutta l'umanità. Sulla reciproca compenetrazione tra dialogo e annuncio e sulla necessità che l'irrinunciabile annuncio diventi un processo dialogico conclude in modo significativo J. RATZINGER, *La Chiesa...*, o.c., 73-74.

³¹ Cfr. Mt 8,10-13; 9,22; 15,21-28; Lc 7,50; 17,19, ecc. Si deve sottolineare che non solo ebrei, ma anche pagani di altre religioni sono destinatari dallo stesso discernimento spirituale da parte di Gesù.

Tra gli esiti imprevedibili se ne potrebbe ipotizzare uno, in parte inedito nella storia del cristianesimo. Dialogo e annuncio potrebbero rendere le persone, con cui si entra in relazione, sempre più consapevoli delle risorse e dei limiti della propria religiosità e, conseguentemente, sempre più disponibili all'azione dello Spirito. Questi agisce nella misura in cui l'*homo religiosus* si ritrae per fargli spazio, accetta di smascherare l'idolatria che insidia ogni itinerario religioso, si spoglia delle proprie presunzioni, si rende disponibile a correggere eventuali errori umani. Quando l'incontro interreligioso è libero dalla tentazione, spesso inconscia, del proselitismo che tende a conquistare conversioni da una religione alla propria, lo Spirito dispone di un terreno fertile per convertire i cuori a Dio. Questa del cuore è la vera conversione, quella del nuovo *adam*. Il cristiano infatti sa che la novità dell'evangelo consiste nel fatto che Gesù si è lasciato radicalmente condurre dallo Spirito di Dio (cfr. Mt 4,1) nel percorrere l'itinerario religioso della *Torà*.

Anche Maria, la madre di Gesù fanciullo o adolescente a Nazaret, continua a percorrere il suo itinerario religioso di ebrea (cfr. Lc 2,22-24. 39-42), ma non ne è più protagonista (cfr. Lc 2,50-52) da quando ha accettato che "nulla è impossibile a Dio" (Gen 18,4; cfr. Lc 1,37-38). Ella, prima del battesimo di Gesù e del suo ministero, quando non conosceva ancora la predicazione dell'evangelo e tanto meno poteva essere testimone della Pasqua di Cristo, vive da "annunciata" nella fede cristiana (in senso pieno) un'esperienza religiosa che formalmente non può ancora essere quella della religione cristiana. Così è pure del Battista, di Giuseppe e degli *anawim* di Israele nel Nuovo Testamento (cfr. Lc 1-2) che, santi per la fede cristiana, hanno vissuto, religiosamente parlando, da ebrei: fede e religione, come si è visto, non necessariamente si sovrappongono.

Ci chiediamo allora: una persona che vive un'esperienza religiosa non cristiana, qualora venisse per così dire "annunciata"³², ovvero qualora, attraverso la testimonianza del cristiano che rende ragione della propria speranza, venisse aperta all'esperienza della signoria dello Spirito, potrebbe perseverare nel proprio itinerario religioso e contemporaneamente aprirsi alla novità evangelica? L'itinerario etico-religioso di ogni *adam*, a qualunque cultura o religione appartenga, non potrebbe essere percorso

³² Evidentemente uso questo termine in senso analogico rispetto al significato che ha quando è riferito a Maria.

nell'atteggiamento del nuovo *adam* che in nulla si affida al proprio *io*? Dialogo e annuncio da parte cristiana potrebbero sortire un simile effetto nell'interlocutore di altra religione?

Se la novità evangelica non si identifica con un nuovo sistema religioso, se fede e religione non sono la stessa cosa, non si potrebbe pensare a processi di inculturazione dell'evangelo che non comportino rinnegamento dell'esperienza religiosa del proprio universo culturale? C'è sempre necessità che un'esperienza religiosa venga radicata e sostituita con quella proveniente dall'inculturazione dell'evangelo avvenuta in un altro universo culturale, quello della cristianità europea, che è comunque diverso dal mondo ebraico delle origini neotestamentarie?

La *christianitas* in Europa ha dato luogo anche ad una religione civile che tende a identificare il messaggio cristiano con un sistema etico-religioso portatore di valori per la società. Oggi il cristianesimo, che per secoli ha esportato il sistema religioso e culturale delle grandi civiltà cristiane di Bisanzio e di Roma, sta forse per conoscere la fine dell'epoca costantiniana³³. Non potrebbe maturare l'ora di un altro rapporto tra evangelo e religioni? Di un rapporto al riparo da proselitismi e colonialismi, di un rapporto dialogico in cui la novità evangelica sia annunciata e accolta all'interno delle diverse esperienze religiose, valorizzate nella loro bellezza? Con la possibilità che ogni esperienza religiosa venga spiritualmente modificata dall'evangelo del nuovo *adam*, pur mantenendo l'identità religiosa ereditata dalla propria tradizione e coerentemente vissuta nel proprio universo culturale.

Questo fecondo esito dell'incontro tra evangelo e religioni può apparire oggi un'eventualità suggestiva, ma affatto ovvia e forse un po' utopica. Tuttavia è un esito che è nelle mani di Dio e non può essere escluso *a priori*: non potrebbe essere sperato, in modo che non ne venga ostacolata la possibilità? Non dimentichiamo infatti che nel dialogo l'identità di ogni *partner* deve essere salvaguardata, ma non per questo resta mummificata. Ogni esperienza religiosa pertanto conserverà la propria identità e, nello stesso tempo, in qualcosa si lascerà modificare dal dialogo. Allora il dialogo ha il

³³ Il *forse* è giustificato dal fatto che chi scrive non è del tutto persuaso che in realtà non sopravvivano elementi e nostalgie della *christianitas*; in ogni caso non mancano istanze e tentativi in campo civile e religioso di restaurarne almeno alcuni aspetti: Cfr. G. BOTTONI (a cura di), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, il Mulino, Bologna 2002, 9-19.

suo vero senso ed è fecondo. Questa eventuale modificazione non potrà non essere reciproca tra i *partner* del dialogo: i cristiani, a loro volta, hanno da ricevere dagli altri sul piano della loro religiosità e della testimonianza personale della fede. Devono saperlo, imparando a ricevere. Possono così diventare persino più consapevoli del proprio limite e del proprio patrimonio spirituale grazie agli stimoli che sempre provengono da un confronto corretto e fraterno³⁴. Lo scambio di doni avviene nella reciprocità.

Si può forse concludere con l'auspicio che la delicatezza e lo stupore degli attori dell'annunciazione a Nazaret, in cui l'angelo Gabriele annuncia a Maria (cfr. Lc 1,28-29) la bellezza della sua umiltà (cfr. Lc 1,48) che viene adombrata dallo Spirito (cfr. Lc 1,35), possa, almeno per qualche aspetto, ispirare nel cristiano, che si pone di fronte alle altrui esperienze religiose, un analogo stile evangelico di scoperta e annuncio della bellezza. E' la bellezza dell'amore di Dio che, per opera dello Spirito, si riflette sul volto - se mite ed umile di cuore - dell'altro, nella policromia di un mondo sempre più culturalmente e religiosamente pluralista.

Mons. Gianfranco Bottoni

Responsabile per l'ecumenismo e il dialogo dell'Arcidiocesi di Milano

³⁴ "Il cristiano radicato nella propria Chiesa locale non fa preferenza di persone, ma a tutti mostra l'accoglienza che mostrerebbe al Signore Gesù, se questi in persona si presentasse a lui. Per questo ama e coltiva il dialogo ecumenico e il dialogo interreligioso, a partire da una coscienza della propria identità che è così certa e serena da lasciarsi volentieri arricchire dai tesori degli altri" (C.M. MARTINI, *Parlo al tuo cuore*, Centro Ambrosiano, Milano 1996, 47).