

CRISTO, LA FEDE E LA SFIDA DELLE CULTURE *

Con le sue ultime parole, il Signore risorto invia i suoi Apostoli fino agli estremi confini della terra: «Andate e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli (...) e insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (*Mt 28, 19ss.*; cf. *At 1, 8*). Il cristianesimo entra nel mondo consci di una missione universale. Fin dall'inizio i seguaci di Gesù Cristo sono consapevoli del loro dovere di trasmettere la fede a tutti gli uomini. Essi vedevano nella fede un bene che non apparteneva solo a loro, ma che tutti avevano diritto di ricevere. Sarebbe stata una infedeltà non portare fino agli estremi confini della terra ciò che avevano ricevuto.

Il punto di partenza dell'universalismo cristiano non è stato una volontà di potenza, ma la certezza di avere ricevuto la conoscenza che salva e l'amore che redime, che tutti gli uomini avevano diritto di ricevere ed a cui aspiravano dal più profondo del loro essere. La missione non era percepita come un'operazione di conquista per l'esercizio di un potere, ma come la trasmissione cui erano vincolati di ciò che era stato dato per tutti e di cui tutti avevano bisogno.

Oggi sono sorti dei dubbi circa l'universalità della fede cristiana. Molti intendono la storia della missione mondiale non più come la storia della diffusione della verità e dell'amore che liberano,

* Testo tradotto della conferenza tenuta in lingua inglese dal Card. Joseph Ratzinger all'incontro dei vescovi della Fabc (Federazione delle conferenze episcopali asiatiche) ad Hong Kong, dal 2 al 6 marzo 1993, e pubblicato su «Asia News», n. 141, gennaio 1994, pp. 20-34.

ma come una storia di alienazione e di violenza. Questo modo di vedere domanda ai cristiani di riconsiderare radicalmente chi essi siano e chi non siano, che cosa credano e che cosa non credano, che cosa abbiano da dare agli altri e che cosa non abbiano da dare.

Nel quadro di questa conversazione, posso solo tentare di muovere un piccolo passo in una così vasta problematica.

La mia intenzione è quella di considerare il diritto e la capacità della fede cristiana di comunicare se stessa alle altre culture, di assimilarle e di informarle. Questo include in radice tutti i problemi che riguardano il fondamento dell'esistenza cristiana. Perché credere in qualcosa? Esiste la verità, una verità raggiungibile dall'uomo e che tutti possono conoscere? Oppure siamo destinati, attraverso vari simboli, a scorgere solo alcuni bagliori della verità, che in realtà non ci è mai stata rivelata? Parlare della verità della fede è presunzione o dovere?

Anche questi interrogativi non possono essere qui affrontati direttamente e discussi nella loro integrale profondità. Noi li teniamo presenti nell'impostare la nostra discussione su fede e cultura.

CULTURA – INCULTURAZIONE – INCONTRO DELLE CULTURE

Il nostro primo interrogativo è: che cosa è la cultura? In quale rapporto sta con la religione e in che modo può entrare in contatto con forme religiose che originariamente le erano estranee? Prima di tutto dobbiamo notare che è stata l'Europa moderna a teorizzare un concetto di cultura nel quale essa appare come un campo distinto dalla religione o anche in opposizione a questa. In tutte le culture storicamente conosciute, la religione è l'elemento essenziale della cultura, anzi il nucleo determinante, caratterizzante: è la religione che determina la struttura dei valori, e perciò ne costituisce la logica interna. Ma se questo è vero, l'inculturazione della fede cristiana nelle altre culture appare ancor più difficile, poiché non si capisce come una cultura, che vive e respira la religione con cui è profondamente interconnessa, possa

essere trapiantata in un'altra religione, senza che ambedue vadano in rovina. Se da una cultura togliete la religione che l'ha generata, la private del suo cuore. Potete metterle un nuovo cuore, il cuore cristiano; ma sembra inevitabile che l'organismo, che non è orientato a ricevere questo nuovo cuore, debba alla fine rigettarlo come un corpo estraneo.

Una soluzione positiva è difficile da immaginare. L'operazione può aver senso solo se la fede cristiana e l'altra religione con la cultura che essa ha originato, non sono in una situazione di radicale differenza; se esse sono interiormente aperte l'una all'altra o, per dirla in altro modo, se esse naturalmente tendono ad avvicinarsi e ad unirsi. Perciò l'inculturazione presuppone la potenziale universalità di ogni cultura, presuppone che in tutte le culture la medesima natura umana sia al lavoro e che la ricerca dell'unità è la comune verità della condizione umana quale si esprime nelle culture. In altre parole, il programma di inculturazione ha senso solo se non si compie nessuna ingiustizia nei confronti di una cultura; quando cioè, data l'universale disposizione dell'uomo a cercare la verità, la cultura è aperta e può dunque venire sviluppata da una nuova attuazione culturale. Ne consegue che ogni elemento che in una cultura escluda questa apertura e lo scambio, va giudicato come una deficienza di quella cultura, poiché l'esclusione degli altri va contro la natura dell'uomo. Il segno della nobiltà di una cultura è la sua apertura, la sua capacità di dare e di ricevere, la sua capacità di svilupparsi, di essere purificata e di diventare più conforme alla verità e all'uomo.

Vorrei tentare di dare una definizione di «cultura»: potremmo dire che la cultura è quella forma comune di espressione delle intuizioni e dei valori che si è sviluppata storicamente e caratterizza la vita di una comunità. Esaminiamo più da vicino gli elementi di questa definizione per comprendere meglio la possibilità di inter-comunicazione delle culture, secondo quanto indica il termine «inculturazione».

a) Anzitutto, la cultura ha a che fare con la conoscenza e i valori. È un tentativo di comprendere il mondo e l'esistenza dell'uomo nel mondo, non in un senso puramente teorico ma

orientato agli interessi fondamentali dell'esistenza umana. La comprensione ci dovrebbe indicare come essere uomini, come l'uomo deve assumere il suo posto in questo mondo e come deve vivere per realizzare se stesso nella sua ricerca di successo e di felicità. Di più, nelle grandi culture, questo problema non è posto ai singoli individui, come se ciascuno debba pensare ad un modello di vita per venire a patti col mondo e con l'esistenza: il singolo può riuscire a ciò solo con gli altri. Il problema della retta conoscenza è così anche un problema di giusta formazione della comunità. D'altra parte, la comunità è la condizione primaria, indispensabile per la realizzazione dell'individuo. Nella cultura noi trattiamo di una comprensione che è conoscenza, la quale dà origine ad una *prassi*. In altre parole, noi stiamo trattando di una conoscenza che comprende l'indispensabile dimensione dei valori, la morale. Dobbiamo aggiungere qualcosa d'altro, che nel mondo antico era evidente per tutti. I problemi dell'uomo e del mondo contengono sempre la originaria e fondamentale questione su Dio. Non si può capire il mondo né vivere onestamente, se la domanda sul divino rimane senza risposta. In realtà, è andare alle radici delle grandi culture il dire che esse interpretano il mondo per ordinarlo alla divinità.

b) La cultura, in un senso classico, include l'andare oltre le cose visibili e apparenti per raggiungere le cause reali: così la cultura, nel suo nucleo più profondo, significa un'apertura al divino. A ciò, come già abbiamo visto, è collegata la nozione secondo cui l'individuo trascende se stesso nella cultura e si trova portato in un soggetto sociale più vasto, di cui eredita le intuizioni, dà ad esse continuità, e le sviluppa. La cultura è sempre unita ad un soggetto sociale che, da un lato, assume le esperienze dell'individuo e, dall'altro, aiuta a formarle. Il soggetto comune conserva e sviluppa le intuizioni che superano le capacità di un individuo, intuizioni che possono essere definite pre-razionali e sopra-razionali. In questo modo, le culture si richiamano alla sapienza degli "antenati", che furono più vicini agli dèi; esse si richiamano alle primordiali tradizioni che hanno carattere di rivelazione, cioè non sono frutto di un'indagine e una decisione umane, ma di un origi-

nario contatto con la radice di tutte le cose. In altre parole, le culture indicano una comunicazione di Sé da parte della Divinità¹.

La crisi di una cultura, di conseguenza, deriva dal fatto che essa non è più capace di continuare a veicolare l'eredità sopra-razionale mettendola in relazione in modo convincente con una nuova conoscenza critica. In questo caso, la verità ereditata viene messa in questione; ciò che una volta era verità diventa solo abitudine, costume, e perde la sua vitalità.

c) Un altro punto importante è questo: la società si evolve, perciò anche la cultura ha a che fare con la storia. Nel suo viaggio attraverso il tempo, la cultura si sviluppa mediante il suo incontro con la nuova realtà e con il sopraggiungere di nuove intuizioni. La cultura non è isolata ma è immersa nella corrente dinamica del tempo, che contiene una confluenza di correnti culturali in movimento verso l'unità. La storicità di una cultura significa la sua capacità di progredire, e questo dipende dalla sua capacità di essere aperta e di trasformarsi attraverso l'incontro. In realtà, si potrebbe distinguere tra culture cosmico-statiche e culture storico-dinamiche. Le antiche culture, come comunemente si osserva, descrivono il mistero del cosmo come sempre uguale; il mondo culturale giudeo-cristiano, invece, concepisce il rapporto con Dio come storia. La storia è dunque fondamentale a questo mondo culturale. Tuttavia, questa distinzione fra culture statiche e culture dinamiche, pur se è vera, non dice tutto, in quanto le culture statiche credono nella morte e nella rinascita, nella condizione umana come cammino. Come cristiani noi diciamo che esse contengono una dinamica messianica². Ma questo è un tema su cui ritorneremo in seguito.

I nostri piccoli sforzi per chiarificare le categorie di base del concetto di cultura ci aiutano a capire meglio come le culture possono incontrarsi e intercomunicare. Possiamo ora dire che la

¹ Cf. Josef Pieper, *Überlieferung: Begriff und Anspruch*, München 1970; e *Über die platonischen Mythen*, München 1965.

² Soprattutto T. Häcker ha sottolineato il concetto del messianico nel precristiano. Cf. T. Häcker, *Vergil: Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931; ristampato a Monaco nel 1947.

fedeltà profonda ad una individualità culturale, ad una particolare espressione culturale, è la radice per la molteplicità delle culture e le loro rispettive caratteristiche. D'altra parte possiamo constatare che la storicità di una cultura, il suo movimento nel e attraverso il tempo, implica la sua apertura. Una singola cultura non vive solamente la sua propria esperienza di Dio, del mondo e dell'uomo. Piuttosto, e necessariamente, incontra sulla sua via altre culture con le loro esperienze differenti, e deve confrontarsi con esse. Così, una cultura approfondisce e raffina le proprie intuizioni e valori nella misura in cui è aperta o chiusa, internamente ampia o angusta. Da questo può derivare una profonda evoluzione della sua primitiva configurazione; e questa trasformazione non può in nessun modo essere definita alienazione o violazione. Una trasformazione ben riuscita è spiegata dall'universalità potenziale di tutte le culture, che diventa concreta in una data cultura attraverso l'assimilazione delle altre e la sua interna trasformazione. Un tale procedimento può anche risolvere l'alienazione latente dell'uomo dalla verità e da se stesso che una cultura può contenere, può significare la Pasqua di salvezza di una cultura: mentre sembra che muoia, la cultura realmente nasce, ritrovando se stessa pienamente per la prima volta.

Per questo motivo noi non dovremmo più parlare di «inculturazione», ma di incontro di culture o «inter-culturalità», se vogliamo forgiare una nuova espressione. Infatti l'inculturazione presume che la fede, liberata dalla cultura, sia trapiantata in un'altra cultura religiosamente indifferente, dove due soggetti, sconosciuti l'uno all'altro, si incontrano e si fondono. Ma questo modo di concepire l'incontro della fede con le culture è anzitutto artificiale e irrealistico, poiché, con l'eccezione della moderna civiltà tecnologica, non esiste una fede senza cultura o una cultura senza fede. È difficile immaginare come due organismi, estranei l'uno all'altro, possano diventare improvvisamente un insieme coerente in un trapianto che arresta lo sviluppo di entrambi. Invece, se è vero che le culture sono potenzialmente universali e aperte l'una all'altra, l'inter-culturalità può portare a una fioritura di nuove forme.

Fino a questo punto abbiamo espresso considerazioni che possono essere definite fenomenologiche: abbiamo evidenziato

come le culture agiscono e si sviluppano. Abbiamo ragionato, quindi, sulla potenziale universalità di tutte le culture come espressione fondamentale dell'idea che la storia va verso l'unificazione. Ma adesso noi ci chiediamo: perché è così? Perché tutte le culture sono particolari e quindi diverse l'una dall'altra? ma allo stesso tempo aperte a tutte le altre culture e capaci di combinazione e di reciproco perfezionamento? Non voglio dare una risposta di tipo positivista a questi interrogativi, anche se esiste. A me sembra che proprio nel nostro caso il riferimento alla metafisica non può essere evitato. L'incontro delle culture è possibile perché l'uomo, nonostante tutti i divergenti cammini della sua storia e dei suoi sistemi sociali, rimane un unico ed identico essere. Quest'unico essere-uomo, però, nella sua esistenza è segnato nel profondo dalla verità. La fondamentale apertura di ogni persona all'altra può essere spiegata solo dal fatto misterioso che le nostre anime sono state toccate dalla verità; e questo spiega la sostanziale concordanza che esiste anche fra le culture più lontane l'una dall'altra. D'altra parte, la diversità che porta all'isolamento è attribuibile alla limitatezza dello spirito umano. Nessuno afferra il tutto. Le miriadi di intuizioni e di forme sono una sorta di mosaico che rivela la loro complementarità e la loro interconnessione: per essere interamente se stesso, ciascuno ha bisogno dell'altro. L'uomo si avvicina all'unità e alla interezza del suo essere solo nella reciprocità di tutte le grandi realizzazioni culturali.

In realtà dobbiamo riconoscere che questa diagnosi ottimistica non corrisponde alla realtà dei fatti. La potenziale universalità delle culture si scontra sempre di nuovo con ostacoli insormontabili quando tentiamo di tradurla in un'universalità calata nel pratico, poiché non abbiamo a che fare solo con la forza dinamica di ciò che noi abbiamo in comune. Dobbiamo anche considerare gli elementi di separazione, le barriere e le contraddizioni, l'impossibilità di raggiungere l'altra sponda perché le acque che ci dividono sono troppo profonde. Abbiamo parlato dell'unità dell'essere umano, toccato da Dio in modo misterioso attraverso la verità. Ma ci rendiamo anche conto che esiste un fattore negativo nell'esistenza umana, un'alienazione che ostacola la conoscenza e recide l'uomo, almeno in modo parziale, dalla verità e, per-

cioè, gli uni dagli altri. In questo innegabile fattore di alienazione sta la povertà dei nostri sforzi per promuovere l'incontro delle culture. Per questo fatto, mentre possiamo dedurre che è sbagliato accusare tutte le religioni della terra di idolatria, dobbiamo anche ammettere che è scorretto considerare tutte le religioni solo in modo positivo. Non dobbiamo dimenticare la critica della religione che non solo Feuerbach e Marx, ma anche grandi teologi come Karl Barth e Bonhoeffer hanno inciso a fuoco nelle nostre anime.

FEDE E CULTURA

Veniamo alla seconda parte delle nostre considerazioni. Abbiamo discusso l'essenza della cultura e le condizioni che permettono l'incontro delle culture, il loro reciproco influsso che origina la nascita di nuove forme culturali. Dall'ambito dei principi dobbiamo ora avventurarci in quello dei fatti.

Ma prima riassumiamo i risultati essenziali delle nostre riflessioni e chiediamoci che cosa può unire le culture in modo che non siano solo superficialmente accostate l'una all'altra, ma il loro incontro diventi occasione per il mutuo arricchimento e perfezionamento. Il mezzo che può unire le culture non può essere altro che la verità partecipata sull'uomo, la quale necessariamente chiama in gioco la verità su Dio e sulla realtà del mondo nel suo complesso. Una cultura, più è umana più è grande, più esprimerà la verità che in precedenza ignorava più sarà capace di assimilare la verità e sarà essa stessa assimilata dalla verità. A questo punto, la speciale comprensione che la fede cristiana ha di se stessa diventa manifesta. La fede cristiana, se è vigile e onesta, sa benissimo che nelle sue espressioni culturali particolari c'è all'opera una buona parte di umano, molto del quale necessita di essere purificato e aperto. Ma la fede cristiana è anche certa che il suo nucleo fondamentale è la rivelazione della verità stessa e perciò è redenzione. Infatti, la vera povertà dell'uomo è essere all'oscuro della verità, il

che rende false le nostre azioni e ci getta l'uno contro l'altro, appunto perché siamo corrotti, alienati da noi stessi, sradicati dalla radice del nostro essere, che è Dio. La comunicazione della verità porta alla liberazione dall'alienazione e dalla divisione, ci dà il criterio universale di giudizio che non fa violenza ad alcuna cultura, anzi conduce ciascuna al suo proprio centro, dato che ogni cultura è in fondo attesa della verità. Questo non significa uniformità. Proprio l'opposto. Solo quando questo si verifica, l'opposizione tra le culture può diventare complementarietà, poiché ogni cultura, fondata su un comune metro di giudizio, può ora portare i suoi frutti particolari.

Questo è il grande mandato col quale la fede cristiana è venuta al mondo; esso sottolinea l'intimo obbligo di condurre tutti i popoli alla scuola di Gesù, poiché egli è la verità in persona, e quindi la via dell'umanità. Non è qui il caso di discutere la legittimità del mandato missionario, ma ritorneremo su questo punto. Chiediamoci ora: quali conclusioni possiamo trarre da quanto detto finora riguardo al concreto rapporto della fede cristiana con le culture del mondo?

Primo, possiamo dire che la fede stessa è cultura. Non esiste la nuda fede o la pura religione. In termini concreti, quando la fede dice all'uomo chi egli è e come deve incominciare ad essere uomo, la fede crea cultura. La fede è essa stessa cultura. La parola «fede» non è un'astrazione; è maturata attraverso una lunga storia e una fusione interculturale nella quale essa ha formato un organico sistema di vita, l'interazione dell'uomo con se stesso, i suoi vicini, il mondo e Dio. Questo significa anche che la fede è, in se stessa, una vivente comunità culturale, che noi chiamiamo «Popolo di Dio». Il carattere storico della fede come soggetto può essere forse più chiaramente espresso da questo concetto. Ciò significa forse che la fede si pone come una cultura fra le altre, così che uno debba scegliere se appartenere a questo popolo, come comunità culturale, o ad un altro? Non è così. A questo punto appare evidente ciò che è specifico e proprio di una cultura. Il soggetto culturale «Popolo di Dio» differisce dalle culture classiche: queste sono definite dalla tribù, dal popolo o dai confini di una comune regione, mentre il Popolo di Dio esiste in diverse culture

che dalla loro parte, anche per quanto riguarda il cristiano, non cessano di essere la prima e non mediata cultura.

Anche come cristiano, un uomo non cessa di essere francese, tedesco, americano, indiano, ecc.

Nel mondo pre-cristiano, anche nelle grandi culture dell'India, Cina e Giappone, l'identità e l'indivisibilità del soggetto culturale rimangono. Una doppia appartenenza è impossibile con l'eccezione del buddhismo, capace di inserirsi in altre culture come una sorta di principio interno. Ma la doppia appartenenza culturale incomincia in modo consistente con la cristianità, così che l'uomo vive oggi in due mondi culturali, la sua cultura storica e quella nuova della fede: ambedue lo permeano. Questa interazione non porterà mai ad una sintesi compiuta, poiché essa include la necessità di continui sforzi verso la riconciliazione e la perfezione. Sempre di nuovo l'uomo deve imparare la trascendenza verso la totalità e l'universalità che sono proprie non di un popolo specifico, ma precisamente del Popolo di Dio che abbraccia tutti gli uomini. D'altra parte, sempre di più quanto è posseduto in comune dev'essere ricevuto nel particolare e vissuto o anche sofferto nella storia concreta.

Da tutto questo deriva qualcosa di molto importante. Si potrebbe pensare che la cultura è un problema della storia di ogni singolo Paese (Germania, America, Francia, ecc.), mentre la fede, per parte sua, è alla ricerca di un'espressione culturale. Le singole culture dovrebbero quindi fornire alla fede un corpo culturale per esprimersi. Di conseguenza, la fede dovrebbe sempre vivere in culture prese a prestito, le quali rimangono alla fine in qualche modo esterne ad essa e corrono il rischio di essere rigettate. Soprattutto, una forma culturale presa in prestito non potrebbe parlare a chi vive in un'altra cultura. Così l'universalità diventerebbe, alla fine, fittizia. Questo modo di pensare è, nella sua radice, manicheo. La cultura è sviluta, diventa un guscio intercambiabile, e la fede è ridotta ad una realtà spirituale disincarnata, di fatto priva di realtà. Una simile visione è tipica della mentalità post-illuministica. La cultura è ridotta ad una pura forma e la religione a mero sentimento inesprimibile o a puro pensiero. Si perde la feconda tensione che dovrebbe caratterizzare di per sé la coesistenza di

due soggetti. Se la cultura è più di una pura forma o principio estetico, se essa è piuttosto l'ordinamento di valori in una forma storica e vivente e non può prescindere dal problema di Dio, allora noi non possiamo evitare che la Chiesa sia per il fedele il suo proprio soggetto culturale. Questo soggetto culturale: Chiesa, Popolo di Dio, non coincide con alcun altro soggetto culturale e storico, anche in tempi di apparente piena cristianizzazione come si pensa sia stata raggiunta nell'Europa del passato. Piuttosto, la Chiesa mantiene significativamente la sua forma culturale come un arco, una volta al di sopra di tutte le altre culture.

Se le cose stanno così, quando la fede e la sua cultura incontrano un'altra cultura fino a quel momento ad essa estranea, non si tratta di dissolvere la dualità delle culture a vantaggio dell'una o dell'altra. Entrare in una cristianità spogliata del suo carattere umano al prezzo della perdita della propria eredità culturale, sarebbe un errore; come lo sarebbe una rinuncia alla fisionomia culturale della fede. La tensione è vivamente fruttuosa, poiché essa rinnova la fede e sana la cultura. Sarebbe dunque insensato offrire una sorta di cristianesimo pre-culturale o deculturato, che dovrebbe privare se stesso della sua forza storica e ridursi ad un vuoto contenitore di idee. Non dobbiamo dimenticare che già nel Nuovo Testamento il cristianesimo è frutto di una storia culturale, storia di accettazione e di rifiuto, di incontro e di cambiamento. La storia della fede in Israele, che è stata assunta dal cristianesimo, trovò la sua propria forma nel confronto con le culture egiziana, ittita, sumera, babilonese, persiana e greca. Tutte queste culture erano allo stesso tempo religioni, totalizzanti forme storiche di modi di vivere. Israele, con sofferenza, le adottò e trasformò nel corso della sua lotta con Dio e con i grandi profeti, così da preparare un vaso più puro per la novità della rivelazione dell'unico Dio. In questo modo, quelle altre culture raggiunsero la loro definitiva realizzazione: esse sarebbero scomparse nel lontano passato se non fossero state purificate ed elevate nella fede della Bibbia, raggiungendo così la loro permanenza.

In verità, la storia della fede in Israele inizia con la chiamata di Abramo: «Esci dalla tua terra, dalla tua stirpe e dalla casa di tuo padre» (*Gen* 12, 1): inizia con una rottura culturale. Questa

rottura con la storia precedente, questo andare oltre, segnerà sempre l'inizio di una nuova epoca nella storia della fede. Ma questo nuovo inizio si manifesta come un potere risanante che crea un nuovo centro capace di attirare a sé tutto quello che è umano, tutto ciò che viene realmente da Dio. «Quando sarò elevato da terra, attirerò a me tutti gli uomini» (*Gv* 12, 31): queste parole del Signore risorto si applicano anche qui. La croce è prima di tutto rottura, espulsione, elevazione dalla terra; ma proprio per questo diventa un nuovo centro di attrazione magnetica, che orienta la storia del mondo verso l'alto e raduna gli uomini divisi.

Chiunque entra nella Chiesa deve essere cosciente di entrare in un soggetto culturale con la sua inter-culturalità che s'è sviluppata nella storia con molteplici manifestazioni. Non si può diventare cristiani senza un certo «esodo», una rottura con la precedente vita in tutti i suoi aspetti. La fede non è una via privata a Dio, essa introduce nel Popolo di Dio e nella sua storia. Dio ha legato se stesso ad una storia che ora è anche la sua e che noi non possiamo rifiutare. Cristo resta uomo in eterno, egli conserva il suo corpo nell'eternità. Essendo uomo e avendo un corpo, inevitabilmente questo include una storia e una cultura, una particolare storia e cultura, lo vogliamo o no. Noi non possiamo, per accontentare noi stessi, replicare l'avvenimento dell'Incarnazione nel senso di rimuovere la carne di Cristo e offrirgliene un'altra. Cristo rimane se stesso, col suo vero corpo. Ma egli ci attira a sé. Questo significa che, poiché il Popolo di Dio non è una particolare entità culturale ma è tratto da tutti i popoli, allora la sua stessa primaria identità culturale, nata dalla rottura, ha il suo posto. Ma non solo questo. La prima identità è necessaria per permettere all'Incarnazione di Cristo, del Logos, di raggiungere la sua pienezza. La tensione dei molti soggetti nell'unico soggetto appartenente essenzialmente al dramma non ancora completato dell'Incarnazione del Figlio. Questa tensione è il reale e intimo dinamismo della storia, che si sviluppa sotto il segno della Croce, cioè deve sempre lottare contro le spinte contrarie della chiusura mentale e del rifiuto.

FEDE CRISTIANA E RELIGIONI NON CRISTIANE
NELL'ATTUALE SITUAZIONE STORICA

Se Gesù di Nazareth è veramente l'Incarnazione del senso della storia, il Logos, l'auto-manifestazione della Verità, allora è chiaro che questa Verità è il luogo dove ciascuno può essere riconciliato senza perdere nulla della propria dignità e del proprio valore. Ma a questo punto oggi si sollevano varie obiezioni. Affermare che le concrete asserzioni di una religione sono vere è considerato oggi non solo presunzione, ma il segno di una mancanza di illuminazione. Hans Kelsen esprime lo spirito del nostro tempo quando sostiene che la questione posta da Pilato – «Che cosa è la verità?» – è il solo punto di vista adeguato di fronte ai gravi problemi morali e religiosi dell'umanità. La verità è sostituita dalla decisione della maggioranza, egli dice, proprio perché non c'è alcuna norma comune vincolante e accessibile per l'uomo³. Così la molteplicità delle culture diventa la prova della loro relatività. La cultura è messa in opposizione alla verità. Questo relativismo, sentimento basilare dell'uomo illuminista, e che oggi è penetrato profondamente nella teologia, è il più grave problema del nostro tempo. È anche il motivo fondamentale per cui la *prassi* ha preso il posto della verità e così ha spostato l'asse delle religioni. Noi non sappiamo che cosa è vero, ma noi sappiamo che cosa dobbiamo fare, cioè annunziare una società migliore, il «regno», come spesso si dice, prendendo una parola biblica ed usandola in un senso profano, utopico. La centralità della Chiesa, la centralità di Cristo, la centralità di Dio, tutto questo sembra essere sostituito dalla centralità del regno, e da qui la focalizzazione sul regno come compito comune di tutte le religioni; è sotto questo punto di vista, sotto questo criterio, che le religioni potrebbero incontrarsi⁴. Così non

³ Cf. V. Possenti, *Le società liberali al bivio: Lineamenti di filosofia della società*, Marietti 1991, pp. 315-345, spec. 345.

⁴ Cf. le indicazioni di J. Dupuis in *The Kingdom of God and World Religions* in «Vidyaiyoti, Journal of Theological Reflection», n. 51 (1987), pp. 530-544.

c'è più motivo per cui le religioni debbano essere conosciute nel loro nucleo essenziale, o che si debbano mettere in relazione reciproca nei loro messaggi morali e religiosi.

Di fatto, le religioni sono distorte nella loro profonda essenza, in quanto ci si attende che esse servano come mezzi per una futura struttura che in realtà è estranea ad esse e le svuota di contenuto.

Il dogma del relativismo agisce anche in un'altra direzione. L'universalismo cristiano portato avanti nella missione non è più la doverosa trasmissione di un bene, cioè della verità e dell'amore validi per tutti gli uomini. La missione diventa invece l'arrogante presunzione di una cultura che si ritiene superiore alle altre e così le spoglia di ciò che hanno di buono e di caratteristico.

Le conclusioni che derivano da questo relativismo differiscono da cultura a cultura, anche se la spinta di base è comune. Nell'America Latina vi è oggi un movimento sotterraneo che si definisce «teologia india», in riferimento ai popoli indigeni. Il movimento lamenta la scomparsa delle antiche religioni di questo continente e vorrebbe in qualche modo richiamarle in vita. Le religioni sono viste come vie dei differenti popoli a Dio, egualmente e fondamentalmente valide per la salvezza. Ogni popolo ha il diritto alla sua propria via. L'America Latina deve essere liberata dall'alienazione che ha sperimentato quando le fu imposto il cristianesimo occidentale.

La situazione è un po' diversa in Africa dove, a differenza che in America Latina, le originarie religioni tribali sono ancora vigorose. Ma anche qui si verifica un movimento di ritorno al passato, dovuto al dubbio sulla sua identità che affligge oggi il cristianesimo e alla riduzione della sua essenza religiosa a puri imperativi morali. Perché l'Africa dovrebbe gettar via la sua identità religiosa, in favore di una religione la cui proclamazione e impianizzazione appare a molti, in una visione retrospettiva, come un altro aspetto alienante della colonizzazione imposta agli africani?

Chiunque esamina questi problemi da vicino, si rende subito conto che non può esserci alcun semplice ritorno al passato. Non solo perché la convergenza dell'umanità verso una singola comunità con una vita e un destino comuni è un movimento inar-

restabile (essendo questa tendenza fondata nell'essenza dell'essere umano), ma anche perché la diffusione della civiltà tecnologica è senza ritorno. È un sogno romantico quello di preservare isole pre-tecnologiche nel mare dell'umanità. Non potete chiudere uomini e culture in una specie di riserva naturale spirituale. In pratica nessuno, sia in America Latina che in Asia e in Africa, vuole seriamente escludere se stesso dalla scienza naturale e dalla tecnologia che hanno avuto origine in Occidente. Ma poiché la tecnologia come scienza naturale appare neutrale, alcuni dicono: perché non accettare le realizzazioni dell'epoca moderna, mantenendo allo stesso tempo le religioni indigene? Quest'idea così apparentemente illuminata non regge. Poiché in realtà la moderna civiltà non è pura moltiplicazione di conoscenza e di metodi; essa è profondamente fondata sul modo di intendere l'uomo, il mondo e Dio; essa cambia i modelli e i comportamenti e capovolge alla base l'interpretazione del mondo. La visione sacrale del cosmo è necessariamente scossa. L'arrivo di queste nuove possibilità di esistenza è come un terremoto che scuote il panorama intellettuale fin dalle sue fondamenta.

In ogni modo, succede sempre più di frequente che la fede cristiana è scartata come un'eredità culturale europea e le antiche religioni sono ripristinate, mentre, allo stesso tempo, la tecnologia, sebbene indubbiamente occidentale, viene adottata e sfruttata con passione. Questa divisione dell'eredità occidentale nell'utile che viene accettato, e in ciò che vi è di straniero e che viene rifiutato, non porterà le antiche culture alla salvezza. Oggi si può vedere che quello che è grande e profetico, cioè la dimensione messianica delle antiche religioni, entra in crisi perché sembra incompatibile con la nuova conoscenza del mondo e dell'uomo, mentre il magico (nel senso lato della parola), tutto quello che promette potere sul mondo, rimane intatto e diventa per la prima volta determinante per la vita. Così le religioni perdono la loro dignità, poiché quella che in esse è la parte migliore viene eliminata e resta solo ciò che è pericoloso.

La situazione dell'Asia riguardo al cristianesimo è diversa da quella dell'America Latina e dell'Africa nera. Infatti non abbiamo a che fare qui con culture tribali senza scrittura, ma con alte cul-

ture religiose, che hanno anche prodotto un vasto patrimonio di testi sacri e scritti filosofici e di riflessione teologica. In Africa, il cristianesimo incontrò le religioni indigene in un momento in cui le stesse, piene di giovanile vigore, erano ancora alla ricerca di una parola definitiva. Si può riconoscere una certa analogia con la situazione del mondo mediterraneo nel momento del suo incontro con Cristo, anche se l'analogia contiene tante differenze quante sono le somiglianze, come in tutte le analogie. La prima proclamazione del cristianesimo al mondo greco-romano si trovò di fronte a religioni che erano moribonde, avevano perso la loro credibilità e vitalità. La gente era alla ricerca di un qualcosa di nuovo. Possiamo dire che c'era un'aspirazione al monoteismo, a conoscere l'unico Dio sopra tutti gli dèi. La filosofia lo intravvedeva da lontano, ma non era in grado di indicare il cammino verso di Lui: come filosofia, non poteva sostituire la religione. La proclamazione cristiana in questo contesto fu la risposta interiormente attesa che afferrò il pensiero filosofico e lo riempì con una realtà religiosa. In Africa esisteva e tuttora c'è una simile esigenza di autotrascendenza delle religioni tribali. Anche queste non sono adeguate alle esigenze del momento storico. L'islam e il cristianesimo, in Africa, stanno tentando di rispondere ai problemi posti dalle religioni stesse.

La situazione è diversa in India, Cina e Giappone, poiché in questi Paesi le religioni tradizionali hanno prodotto sistemi filosofici che interpretano il mondo nel suo complesso e inquadrano razionalmente la religione nella struttura della vita e della cultura. Perciò qui il cristianesimo non ha potuto essere sperimentato, come nei Paesi del bacino del Mediterraneo o anche nell'Africa nera, come un nuovo passo avanti nel cammino di quei popoli, e che già andava in quella direzione. Il cristianesimo in Asia è apparsò invece più come una cultura e una religione straniere che si sono collocate accanto a quelle locali, minacciando di soppiantarle. Per questo motivo, le conversioni al cristianesimo sono rimaste largamente marginali nel quadro dell'intera società.

Tuttavia, il confronto tra i mondi religiosi cristiano e asiatico non è rimasto senza effetto: esso ha condotto ad un profondo processo di trasformazione, specie nella religiosità indiana. Il neo-

induismo come è rappresentato da Radhakrishnan, ad esempio, si fonda sulla fusione delle tradizioni indiane con una tarda forma di cristianesimo occidentale. Senza dubbio si può definire una sintesi di cultura e religione, ma forse può essere meglio compreso come una forma di filosofia della religione, in cui il moderno relativismo occidentale si fonde con la spiritualità orientale ed offre una specie di base razionale per prospettive religiose e cultuali che di sicuro in questa nuova visione hanno perso in gran parte il loro senso originario. Se nel caso del neo-induismo il momento indiano è determinante nella sintesi, si può dire che in Panikkar si verifica un'unione in cui l'accento è posto sulla componente cristiana. Ma anche qui si tratta più di filosofia della religione che di religione.

Al di là di questi tentativi, bisogna trovare una via di incontro autentico di culture e religioni, caratterizzato non dalla perdita di fede o di verità ma da un più profondo contatto con la Verità, contatto che renda possibile dare a tutto ciò che è maturato in passato il suo pieno e profondo significato. Questa sintesi di verità non può essere inventata a tavolino, altrimenti non supera lo *status* di filosofia o di pura teoria. Piuttosto è indispensabile un processo di fede vissuta, che crei la capacità di incontro nella verità e così, come dice il Salmo, «porre le cose in un vasto spazio» (31, 9). Ma naturalmente questo processo deve essere guidato e ordinato all'intelligenza della fede.

Questo è il grande compito che la teologia in Asia nel nostro tempo deve affrontare, un compito che nello stesso tempo riguarda tutta la Chiesa. Il nostro incontro qui a Hong Kong dovrebbe essere un incoraggiamento a intraprendere questo lavoro e nello stesso tempo un aiutarci a chiarificare i necessari principi che ne sono coinvolti. I Padri della Chiesa possono sempre mostrarcici la via per attingere i retti principi: essi hanno affrontato un simile compito nel loro incontro con le religioni dell'area del Mediterraneo e con le locali filosofie della religione. Infatti, sebbene la fede negli dèi e quindi il significato immediato degli antichi culti si fossero disintegrati, erano state concepite nuove giustificazioni filosofiche delle religioni pagane, che mostrano caratteristiche molto simili alle filosofie della religione del nostro secolo, per esempio a

quella di Radhakrishnan. Citerò soltanto due esempi notevoli. Il primo ce lo presenta il retore romano Simmaco (ca. 345-402), che difese appassionatamente la preservazione dell'antica religione romana. Egli divenne famoso soprattutto per la sua richiesta a Cesare di reinstallare la statua della dea Vittoria nel Senato romano. La frase chiave del suo memorandum contenente la richiesta, recita: *uno itinere non potest veniri ad tam grande secretum* – non si può accedere a un così grande mistero per un'unica strada –. Questa frase è una classica espressione dell'idea romana di religione: il mistero divino è così grande che nessuna via umana può esaurirlo, nessuna religione può circoscriverlo. Può essere accostato solo da lati diversi e deve essere rappresentato in varie forme. Simmaco non voleva abolire il cristianesimo, voleva soltanto integrarlo nella sua concezione di religione. Il cristianesimo doveva imparare a considerare se stesso come un modo di vedere, cercare e parlare di Dio riconoscendo che ci sono altri modi. Anche il cristianesimo non può pretendere di esaurire il grande mistero.

Ma è l'imperatore Giuliano l'apostata (332-363) che forse può farci capire tutto ciò ancora meglio. Egli voleva nuovamente sopprimere l'"intollerante cristianesimo" e ristabilire gli antichi culti, collocando come fondale la filosofia neoplatonica. Giuliano criticava l'Antico Testamento e la fede cristiana ponendosi dallo stesso punto di vista di Simmaco. La sua principale critica al cristianesimo e la sua decisa obiezione all'ebraismo riguardavano il primo comandamento: «Tu non avrai altri dèi di fronte a me». Egli non poteva e non voleva ammettere l'unicità dell'unico Dio: anche il Dio di Israele, il Dio di Gesù Cristo, era per lui soltanto una manifestazione del divino, che non esauriva il «grande mistero».

Per questo motivo, il Dio dell'Antico Testamento, il Dio dei cristiani, doveva tollerare altri dèi accanto a sé. Per questa ragione, il Nazareno non poteva essere riconosciuto come il Logos incarnato, l'unico mediatore per tutta l'umanità. Nella polemica con il politeismo filosofico illuminato, i Padri della Chiesa hanno individuato i fondamenti della fede biblica: relativizzarli significa annullare questa fede e privarla della sua identità. Ciò che resterebbe dopo l'abbandono di essi sarebbero elementi selezionati di

tradizione biblica, ma non la fede della Bibbia in quanto tale. Tenterò brevemente di indicare questi elementi fondamentali che i Padri hanno derivato dalle Sacre Scritture.

a) Il primo grande comandamento è allo stesso tempo il primo articolo di fede e il principio fondante di identità della fede: «Il Signore, nostro Dio, è un solo Signore». Tutti gli «dèi» non sono Dio. Pertanto solo l'unico Dio può essere adorato nella verità; adorare altri dèi è idolatria. Senza questa fondamentale decisione non c'è cristianesimo. Dove essa è dimenticata o relativizzata, ci si trova fuori dalla fede cristiana. Cristologia, ecclesiologia, adorazione e sacramento possono essere correttamente trattati solo quando esiste questa decisione. Il cristianesimo rivoluzionò il mondo antico con questa confessione di fede, quel mondo antico che aveva preso le mosse dal principio esattamente opposto, nuovamente formulato dall'imperatore Giuliano alla fine dell'antichità.

Certamente l'unico Dio non è un tema sconosciuto nella storia della religione. In realtà si può dire che la grande maggioranza delle religioni lo riconoscono; da qui esse deducono che gli dèi non rappresentano la potenza ultima, ma solo potenze relative. In generale le religioni sono anche coscienti che gli «dèi» non sono «Dio». Nello stesso tempo, l'unico Dio è spesso privo di culto, o almeno di importanza a livello di culto, poiché è troppo lontano dalla vita dell'uomo. Pertanto le pratiche cultuali sono indirizzate agli dèi; e per questo nelle religioni Dio è spesso nascosto quasi interamente dietro gli dèi per quanto attiene a tutti gli aspetti pratici. La fede cristiana è consistita, per il mondo mediterraneo e poi ancora per l'America Latina e per l'Africa, in una liberazione dagli dèi perché ora l'unico Dio si è mostrato ed è diventato il «Dio con noi». Le parole essenziali con le quali Gesù rigetta Sata-na, il tentatore dell'umanità, sono: «Adorerai il Signore Dio tuo e Lui solo servirai» (*Mt 4, 10; Lc 4, 8; Dt 5, 9; 6, 13*). Senza l'accettazione di questo comando non ci si può collocare dalla parte di Gesù Cristo nella religione professata dalla Bibbia.

b) L'esistenza cristiana comincia con questa decisione fondamentale e si fonda sempre su di essa. Quando scompare la dif-

ferenza fra adorazione e idolatria, il cristianesimo è distrutto. La Bibbia e il linguaggio dei Padri chiamano «conversione» (*metà-noia*) la necessaria decisione. Una teologia che omettesse il concetto di conversione trascurerebbe la categoria decisiva della religione biblica. La fede cristiana è un nuovo inizio, e non semplicemente una nuova variante culturale di una struttura religiosa sempre in via di sviluppo. Per questo motivo i Padri sottolineavano con enfasi la novità del cristianesimo. L'atto della conversione è essenziale alla speciale comprensione della verità dei cristiani. In un grande numero di religioni, come abbiamo visto, la realtà del Dio unico non è certamente sconosciuta, ma questo Dio unico rimane troppo distante. Il suo mistero è inaccessibile. Così i contenuti concreti della religione possono essere solo di natura simbolica; essi non sono la verità, ma manifestazioni parziali al di là delle quali sono possibili altre manifestazioni. La fede cristiana riconosce nel Dio di Israele, nel Dio di Gesù Cristo, l'unico vero Dio, la Verità stessa che si manifesta. Pertanto la conversione cristiana è nella sua essenza fede nel fatto della rivelazione di Sé che la Verità attua. Mentre il mistero non è per questo abolito, il relativismo è invece senza dubbio escluso, poiché esso separa l'uomo dalla verità facendone uno schiavo. La reale povertà dell'uomo consiste nell'oscurità rispetto alla Verità. Egli diventa libero per la prima volta quando è obbligato a servire la sola Verità.

Tuttavia un altro punto è importante in questa riflessione. I Padri hanno anzitutto enfatizzato con molto vigore il carattere della conversione come decisione, e di conseguenza il carattere della fede come esodo. Una volta garantito questo punto, hanno sempre più sottolineato un secondo aspetto: che la conversione è trasformazione, non distruzione. La conversione non distrugge le religioni e le culture, ma le trasforma. Sulla base di questa intuizione, i Padri sempre più si opposero all'iconoclastia di fanatici cristiani dalla visuale ristretta. I templi non furono più smantellati, ma trasformati in chiese. La profonda continuità fra le religioni e la fede cristiana divenne visibile. Essa condusse alla risurrezione del meglio delle antiche religioni. Non fu una filosofia della religione relativistica che diede ad esse esistenza continuata – in

realità, proprio questa filosofia in un primo momento le aveva rese inutili. È la fede che diede alle religioni lo spazio in cui la loro verità poté svilupparsi e dare frutti.

Entrambi gli aspetti dell'atto di conversione sono importanti; ma solo dopo che è stato compiuto il primo passo, cioè la svolta decisiva verso l'unico Dio, può seguire il secondo, la conservazione trasformante.

c) Il mistero di Gesù Cristo può essere compreso solo in questo contesto del primo comandamento e dell'atto di conversione che esso esige. Per Gesù, che non abolì l'Antico Testamento ma lo portò a compimento, il primo comandamento rimase il fondamento di ogni ulteriore realtà; lo *shema Israel* costituì il contenuto che sta alla base della fede: «Ascolta, Israele: il Signore nostro Dio è un solo Signore». Oso sostenere che la centralità di questo passo per tutta la letteratura dell'Antico Testamento è anche la ragione essenziale del posto unico che l'Antico Testamento tiene nella fede cristiana. Poiché l'intero Antico Testamento è costruito attorno a questa singola frase, per questo motivo esso rappresenta un «canone» per i cristiani, quindi Sacra Scrittura. Solo per questa ragione esso rende testimonianza a Gesù, e viceversa: Gesù è la chiave all'Antico Testamento perché egli rende concreta questa frase nella sua stessa carne.

Sfortunatamente, la mancanza di tempo non ci permette di presentare la questione cristologica come meriterebbe. Per questo motivo mi piace tanto più rimandare all'enciclica *Redemptoris missio*, in cui gli argomenti essenziali sono esposti in maniera vivida e chiara. Questa enciclica deve costituire il modello per ogni ulteriore ricerca di teologia delle religioni e della missione. Non sarà mai studiata e accolta abbastanza intensamente.

Qui mi devo limitare a una breve allusione. Il problema che si pone in India, ma anche altrove, trova espressione nella famosa frase di Panikkar: «Gesù è Cristo, ma Cristo non è (soltanto) Gesù».

Per capire tutta l'ampiezza del problema dovremo sostituire la parola «Cristo» con Logos o Figlio di Dio, dal momento che Cristo è un titolo storico-salvifico nel quale l'intera profondità metafisica del mistero di Gesù non viene ancora alla luce. Nella

sua vita storica, Gesù fu reticente sull'uso di questo titolo. La tradizione post-pasquale spiega il titolo sempre più decisamente col titolo di Figlio; che infine lo sostituisce, e che allora di nuovo Giovanni interpreta in profondità per mezzo del concetto di Logos. Questo processo dello sviluppo della rivelazione, comunque, è già molto evidente nella tradizione sinottica. La confessione di Pietro suona molto semplicemente in Marco: «Tu sei il Cristo (il Messia)». In Matteo leggiamo: «Tu sei il Cristo (il Messia), il Figlio del Dio vivente» (*Mc* 8, 29; *Mt* 16, 16). Gesù dice espressamente a Pietro che quest'ultimo non aveva appreso questa confessione dalla carne e dal sangue, cioè dalla sua cultura o dalla sua tradizione religiosa, ma «te l'ha rivelata il Padre mio che sta nei cieli» (*Mt* 16, 17).

Pertanto questa confessione, la fondamentale confessione di tutta la Chiesa di ogni tempo e luogo, è espressamente dichiarata estranea alle semplici tradizioni umane e definita come una rivelazione nel senso stretto del termine. Ogni interpretazione che non perviene ad essa rappresenta un ritorno al puramente umano. Il cristianesimo sta o cade sulla base di questa confessione. Essa non può essere separata dalla confessione fondamentale di Israele: «Il Signore, nostro Dio, è un solo Signore». L'unico Dio mostra se stesso a noi nel suo unico Figlio e desidera essere in lui adorato come l'unico Dio. Ciò risponde in via di principio alla questione della reversibilità delle formule cristologiche. Quando Panikkar nega la semplice reversibilità, egli ha ragione nella misura in cui le due nature, divina ed umana, rimangono distinte. La natura umana di Gesù ha il suo inizio nel tempo, la natura divina del Logos è eterna. Le due sono tanto diverse come sono diversi Creatore e creatura, e perciò non sono intercambiabili. Tuttavia, nell'Incarnazione, il Logos eterno ha legato se stesso a Gesù in modo tale che la reversibilità delle formule deriva dalla sua Persona. Il Logos non può essere più pensato indipendentemente dalla sua connessione con l'uomo Gesù. Il Logos ha tratto a sé Gesù e ha unito se stesso a lui in modo tale che essi sono solo un'unica Persona nella dualità delle nature. Chiunque entra in contatto col Logos tocca Gesù di Nazareth. Gesù è più del sacramento del Logos. Egli è il Logos stesso che nell'uomo Gesù è un soggetto storico.

Certamente Dio tocca l'uomo in molti modi anche al di fuori dei sacramenti. Ma egli lo tocca sempre attraverso l'uomo Gesù che è la sua automediazione nella storia e la nostra mediazione nell'eternità. Cristo non è una semplice teofania, una manifestazione di Dio, ma piuttosto in lui l'essere di Dio stesso entra in unità con l'essere dell'uomo. Se noi – con Pietro, con tutto il Nuovo Testamento, con l'intera Chiesa – confessiamo Gesù come Cristo, Figlio del Dio vivente, allora noi non vogliamo solo dire che questo Gesù è diventato la più alta manifestazione del divino per noi, mentre altri potrebbero altrove aver trovato i loro propri salvatori. La Fede, nel senso del Nuovo Testamento, significa esattamente che veniamo strappati dalle nostre valutazioni soggettive o puramente umano-culturali, che Colui che ci prende per mano è Colui che attraversa il mare del tempo senza affondare perché egli è Signore del tempo. La Fede come atto "teologale" trascende ogni esperienza. È un atto di assenso che possiamo fare solo al Dio vivente, che è la Verità in persona. Non possiamo tributare questa obbedienza a nessuna realtà relativa. È quel che Pietro vuole significare quando dice ai capi e agli anziani del popolo di Israele: «..non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale sia stabilito che possiamo salvarci» (*At 4, 12*).

Nelle sue lettere dalla prigione Paolo sviluppa il significato cosmico di Cristo e così dischiude per noi una cristologia "inclusiva" nel senso di quanto abbiamo prima detto a proposito della conversione. La fede in Gesù Cristo diventa un nuovo principio di vita e dischiude un nuovo spazio di vita. L'antico non è distrutto, ma trova la sua forma definitiva e il suo pieno significato. Questa conservazione trasformante, praticata dai Padri in modo splendido nell'incontro fra la fede biblica e le sue culture, è il contenuto reale dell'«inculturazione», dell'incontro e dell'interfecondazione di culture e religioni sotto il potere di mediazione della fede.

È qui che si collocano i grandi compiti dell'attuale momento storico. Senza dubbio la missione cristiana deve capire ed accogliere le religioni in un modo molto più profondo di quanto abbia fatto fino ad ora. D'altra parte, le religioni, per vivere in modo

autentico, devono riconoscere il loro proprio carattere messianico che le sospinge in avanti verso Cristo.

Se procediamo in questo senso verso una ricerca interculturale di indizi dell'unica verità comune, scopriremo qualcosa di inatteso: gli elementi che il cristianesimo ha in comune con le antiche culture dell'umanità sono più grandi di quelli che esso ha in comune col mondo razionalistico-relativistico. Quest'ultimo ha tagliato i ponti con le fondamentali intuizioni comuni che sono di sostegno all'umanità e ha condotto l'uomo in un vuoto esistenziale che lo minaccia di rovina, se non giungerà una risposta. Infatti la conoscenza della dipendenza dell'uomo da Dio e dall'eternità, la conoscenza del peccato, della penitenza e del perdono, la conoscenza della comunione con Dio e con la vita eterna, e infine la conoscenza dei precetti morali fondamentali come hanno preso forma nel Decalogo, tutta questa conoscenza permea le culture. Non è certo il relativismo a trovare conferma. Al contrario, è l'unità della condizione umana, l'unità dell'essere-uomo che è stata toccata da una verità più grande di lui.

JOSEPH CARD. RATZINGER