

Sul problema dell'ortodossia nella *Dominus Iesus*

JOHANN REIKERSTORFER

L'autore è docente di teologia fondamentale all'Università di Vienna. Traduzione di Nicoletta Capozza, revisione di Alberto Conci.

Non sono state soltanto la mancanza di percezione della situazione pastorale o l'insensibilità nei confronti dell'atmosfera dominante, presenti nella dichiarazione della Curia romana, ad aver suscitato in molti all'interno e al di fuori della Chiesa cattolica incomprensione, indignazione e critica. La dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede *Dominus Iesus. Circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, ha riproposto un «problema di ortodossia», un problema riguardante la «verità» e il «carattere vincolante» della fede cristiana, che rende indispensabili alcuni fondamentali chiarimenti teologici.

La critica teologica dovrebbe riguardare in modo particolare il modo di rapportarsi con la pretesa cristiana di verità e con la mancanza di sensibilità della dichiarazione romana riguardo alla presentazione e alla trasmissione comunicativa della verità di fede, nell'ambito delle odierne esigenze di un moderno pluralismo sociale e religioso. Infatti la perdita di questa essenziale prospettiva di teologia fondamentale rafforza ancor più l'impressione di un pensiero assertorio, che si sottrae alla responsabilità nei confronti degli «altri».

Questo è il motivo per cui il discorso sul carattere assoluto e universale della rivelazione e sull'unicità del mistero di salvezza di Gesù Cristo e della sua Chiesa desta l'idea di un paradigma linguistico che si presume puro – cioè non ancora toccato e gravato dagli odierni problemi di comunicazione – e che non tiene conto delle difficoltà di identificazione di concetti tanto delicati nell'ambito dell'attuale realtà sociale, ecumenica e interreligiosa. La coscienza odierna è diventata più sensibile nei confronti della pretesa di verità, senza cadere in una «mentalità relativistica» (§ 5). Essa avverte i pericoli di un *pathos* della verità, spesso sospetto di totalitarismo, che ha perso la sensibilità per gli altri, per i minacciati, gli oppressi, gli esclusi.

Sulla base di queste premesse, la rivendicazione di assolutezza e di unicità, di universalità e di verità del cristianesimo quale religione rivelata non può che incontrare resistenza finché non si esamina in che modo tale rivendicazione sia sostenibile in un contesto pluralistico. Non ci si libera dall'impressione che la dichiarazione romana cerchi di rafforzarsi attraverso una presa di distanza *negativa* dal pluralismo, e che per questo non riconosca nemmeno le possibilità di sviluppo di un paradigma comunicativo sulla base di premesse pluralistiche. Su questa premessa si fondano le considerazioni che seguono.

Verità cristiana – che accetta la pluralità, ma non si conforma alla pluralità

Nel testo si afferma che parole come «unicità», «universalità» e «assolutezza» «esprimono semplicemente la fedeltà al dato rivelato, dal momento che costituisce uno sviluppo delle fonti stesse della fede» (§ 15). Ad un'attenta analisi una tale affermazione contiene già in sé i pericoli (se non già il principio) di una concezione dottrinale della rivelazione, che in modo provocatorio tralascia o reprime il problema della potenzialità comunicativa della comprensione cristiana della rivelazione.

Il problema è: la fedeltà richiesta al cristiano nei confronti del Dio della rivelazione è veramente solo un'obbedienza nei confronti del dato rivelato, o non è piuttosto il prezzo della sequela sulle orme del Gesù terreno con tutta la dedizione agli altri che essa richiede? E questa obbedienza non è parte della *Promessa*, quale suo irrinunciabile momento, piuttosto che mero obbligo nei confronti del dato rivelato? Non esiste d'altro canto il pericolo di separare la rivelazione cristiana dalla salvezza dall'obbligo di seguire Gesù nel suo cammino e di far coagulare la rivelazione in una verità che diventa incomunicabile nel dialogo sociale, ecumenico e interreligioso o in modo falso, cioè non evangelico, provoca e offende?

Per essere chiari: come può il «significato e il valore» di Gesù Cristo, «singolare e unico, a lui solo proprio, esclusivo, universale, assoluto» (§ 15), essere pensato *in modo universale* per la salvezza di tutti gli uomini e ricevere *rappresentanza* anche di fronte agli altri? In che misura una tale pretesa di verità per tutti è capace di accettare la pluralità? La questione relativa a questa «universalità» si impone oggi con urgenza in ambito sociale; ma ciò significa che il pluralismo è in grado di accogliere solo verità che si adeguano alla pluralità e invece rende impossibile sin dal principio ogni pretesa di verità assoluta?

Dapprima può sembrare così, come se la fede cristiana dovesse rasse-

gnarsi fatalmente a questa situazione sociale, oppure sottrarsi ad essa in modo rigoroso, per sfuggire così alla relativizzazione del pluralismo con la logica del mercato che lo caratterizza, e finendo per incorrere nel sospetto di fondamentalismo. Ma questa alternativa, dalla quale la *Dominus Iesus* è chiaramente dominata, è necessariamente l'unica? O piuttosto la religione cristiana non dovrebbe riscoprire la *percezione del mondo* in essa racchiusa, farla entrare in azione in senso autocritico e ripensare il *significato* del concetto di ortodossia? Non per profanare verità religiose e sottoporle ad un'estrinseca unità di misura, ma per mettere a nudo il contenuto mondano di queste affermazioni veritative, all'interno del quale esse possiedono il loro domicilio, la loro forza affermativa, il loro carattere vincolante. Una verità, che debba anche essere 'fatta' e che si sappia obbligata in questo 'fare' nei confronti della giustizia per gli altri, *cambia* la situazione di un dialogo apparentemente privo di presupposti. Infatti, a fronte di un dialogo distaccato e neutrale la religione cristiana dovrebbe insistere sul fatto che la *veritas salutaris* diviene identificabile e comunicabile solo in un'universale richiesta di giustizia.

L'*ortodossia*, quale verità della promessa, include infatti anche una giustizia per tutti, che implica, anche dal punto di vista politico, una prassi di solidarietà nei confronti degli altri dimenticati e oppressi. Quindi il *pathos* proprio di un concetto di verità staccato dalle esigenze pratiche della fede si pone in contrasto con le intenzioni universali del monoteismo ebraico-cristiano. Esso, inoltre, non vuole tener conto, per una presentazione comunicativa della verità, delle posizioni conquistate dalla concezione *moderna* della ragione, una concezione che ha collegato tra loro ragione e libertà, verità e giustizia. Un'*ortodossia* che non tenga conto del pensiero moderno perde l'autorità di dire qualcosa in relazione alle sfide sociali profane riguardanti lo sviluppo della nostra civiltà tecnico-scientifica, gli esperimenti tecnici sull'uomo, ma anche in relazione alle nuove frammentazioni portate dalla globalizzazione della nostra società mondiale. Pertanto la domanda: *In che misura il cristianesimo è capace di accettare la pluralità?* non insinua nessun riconoscimento acritico e conformistico della situazione pluralistica di partenza, riconoscimento del quale un'interpretazione dottrinale della fede ha timore perché rappresenta il disfacimento e la distruzione della fede stessa. Piuttosto tale domanda cerca di fornire alla fede cristiana una base comunicativa nell'unione di ragione e libertà, di verità e giustizia, cioè nella lotta per la libertà intesa anche come giustizia. All'interno di una tale concezione di ragione la stessa pretesa di verità è evidentemente pensabile solo nell'ambito di una volontà di riforma, che però nel documento risulta difficilmente percepibile.

La rivelazione è il presupposto del cristianesimo, al punto che non si può

metterla tra parentesi mantenendo quasi un atteggiamento disinteressato nei suoi confronti. Essa contiene in se stessa le condizioni per l'evento così come per l'ascolto delle promesse universali del cristianesimo e di una Chiesa cattolica che su di esse si misuri. Gesù Cristo, il testimone di Dio, ha lasciato un'impronta nella storia e da allora in poi non è più possibile separare le verità di salvezza dalla storia e trasmettere la salvezza in una astorica «metafisica di salvezza». E questo perché il sapere escatologico della Promessa esige una percezione storica del mondo, anche per una sua propria identificazione¹.

Questo «per tutti» proprio dell'universalismo salvifico cristiano non tende certo ad un cristianesimo a buon mercato: esso pretende infatti un'*obbedienza*, in condizioni di pluralismo, che è obbligatoria nei confronti degli altri. Altrimenti le grandi promesse del Regno di Dio come dovrebbero essere salvaguardate da posizioni consolatorie, sospette di ideologia, che servono solo a coloro che si vogliono sottrarre alle esigenze pratiche della verità della Promessa?²

Se oggi – non senza l'influsso del pensiero postmoderno – viene scoperta la dignità del dissenso, della contraddizione, del non-identico in tutti i supposti rapporti di identità, il rifiuto critico di prospettive metafisiche di unità non desidera dunque favorire una mentalità qualunque, ma piuttosto portare all'esplorazione di un nuovo ethos della giustizia attraverso la presa di coscienza del «dolore altrui» (J.B. Metz). Una pacifica convivenza non si può limitare semplicemente ad una vicinanza tollerata senza prospettive di giustizia. In questo contesto si pone anche il tentativo della nuova teologia politica di riformulare sulla base di condizioni pluralistiche il discorso su Dio in modo comunicativo come di una *questione di teodicea*.

Il Regno di Dio – una visione di giustizia, non una verità di sussunzione

Ancor più chiaramente si mostra la perdita di basilari prospettive di teologia fondamentale nelle tesi presentate in «Chiesa, Regno di Dio e Regno di Cristo» (§§ 18-19) e nelle considerazioni ad esse collegate in «La Chiesa e le religioni in rapporto alla salvezza» (§§ 20-22). Certamente non si può concepire il Regno di Dio come quell'universale, sotto il quale potrebbero venire sussunti i

¹ D'altra parte anche la *Dominus Iesus* critica «lo svuotamento metafisico dell'evento dell'incarnazione storica del Logos eterno, ridotto a mero apparire di Dio nella storia»: § 4, e cfr. inoltre § 9.

² In modo degno di nota *Dominus Iesus* ha interpretato l'«obbedienza della fede» (Rm 1,5) come sottomissione dell'uomo «con l'intelletto e la volontà», cioè come accettazione della verità

diversi movimenti religiosi e le diverse religioni insieme con il cristianesimo, per potersi perdonare, per così dire, nella presenza di una comune intenzione di fondo, anche la frammentarietà dei diversi approcci religiosi³; tuttavia la visione mondana del Regno di Dio non è già di per sé conseguenza ed espressione della rivelazione di Gesù Cristo, *capace di produrre cambiamento*? Nell'orizzonte escatologico, infatti, storia, percezione storica e responsabilità non sono mai la mera base neutrale per un Dio che si rivela, piuttosto (sono) già di per sé conseguenza ed espressione di una temporalizzazione del mondo, nel quale anche Dio ha futuro. Per questo motivo creazione e redenzione non si possono separare, opponendole, l'una dall'altra. Nell'idea di una storia escatologica della creazione è presente una ben precisa concezione della storia e della responsabilità storica, intesa come momento interno in funzione della rivelazione stessa. Esso è già di per sé espressione della vicinanza redentrica di Dio e perciò non può venire depotenziato in un mero presupposto della rivelazione di salvezza.

Da quanto detto risulta chiaro che presupporre un'equivalenza delle religioni significherebbe allontanarsi proprio da questa unità di verità e giustizia, ricadere in un *pathos* caratteristico del concetto pre-critico di verità e relativizzare il contributo ebraico-cristiano alla «lotta per la realtà» che si gioca sul piano sociale⁴.

Per questo la Chiesa di Gesù Cristo non è – per dirla con la *Dominus Iesus* – «una via di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni», che le sarebbero uguali e complementari. Preghiere e riti delle altre religioni non possono essere posti sullo stesso piano dei sacramenti cristiani («ex

della rivelazione divina (§ 7).

³ Infatti (per dirla con le parole di *Dominus Iesus*): «l'accoglienza nella grazia della verità rivelata» fonda la «fede teologale» rispetto alle convinzioni religiose presenti nelle altre religioni, che sono ancora alla ricerca della verità assoluta, in quanto ad esse manca l'accettazione del Dio che si rivela (§ 7). Su questa linea si trovano anche i dubbi espressi nei confronti di una «Chiesa per gli altri», «che non pensa a se stessa, ma è tutta occupata a testimoniare e a servire il Regno» (§ 19). Un tale «teocentrismo», infatti, fondandosi essenzialmente sulla teologia della creazione, non darebbe la giusta rilevanza al mistero, specificamente cristiano, della redenzione, metterebbe in secondo piano la cristologia e rafforzerebbe il legame con «un'unica realtà divina» (§ 19). Non è difficile riconoscere la concezione di natura e grazia, di ragione e di rivelazione che sta dietro a questi pensieri, la quale appunto non prende in considerazione possibilità di definizione (di tali concetti) all'interno di una «creazione» radicalmente «temporalizzata».

⁴ Il «pensiero del giudizio universale», a cui si accenna in alcuni passaggi del documento, non acquista qui ancora quella importanza che gli spetterebbe nell'ambito di una concezione della verità orientata alla giustizia. Mancano riferimenti alla base o all'intermediazione comunicativa, nella quale si dovrebbe intraprendere un tale compito di universalizzazione del Vangelo.

⁵ *Dominus Iesus*, con il Vaticano II, riconosce alle altre religioni una «mediazione partecipata», purché essa resti «sempre normata dal principio dell'unica mediazione di Cristo». Altri tipi di intermediazione non si possono perciò considerare «parallele e complementari», perché non c'è nessun'opera di salvezza «al di fuori dell'unica mediazione di Cristo» (§ 14).

opere operato», § 21)⁵. Ma che la Chiesa – costituita «per la salvezza di tutta l'umanità» – nell'incontro con le altre religioni non possa adeguarsi ad una «mentalità indifferentista», cioè non possa ammettere un relativismo religioso (§ 22), si può motivare solo se per la comprensione del discorso sul Regno di Dio, sul Dio dell'*eschaton*, viene assunto lo sguardo critico-soversivo di una percezione storica del mondo nell'orizzonte degli altri e se viene sviluppata una proposta comunicativa per un'autocomprensione critica anche degli altri punti di vista religiosi e non-religiosi.

La rivelazione della verità di salvezza rivolta a tutti implica anche una missione *universale* della Chiesa. Nella sua rivelazione Dio si è esposto alla storia; la sua verità redentrice, che si è presentata storicamente e anche come Promessa, può presentarsi ed essere ascoltata solo in condizioni storiche. Ma poiché nel testo la verità rivelata in Gesù Cristo viene quasi dimezzata e presentata nel *pathos* proprio di una concezione precritica di verità, anche l'identificazione della Chiesa come vera Chiesa deve rimanere deficitaria, senza un'autoriforma che vada alle radici, nella direzione di una Chiesa sensibile alla sofferenza e agli interrogativi di teodicea, che si senta obbligata verso gli altri. Sorge l'impressione che il compito missionario della Chiesa venga confuso con un'autoespansione del cristianesimo europeo, che non sa prendere in seria considerazione la capacità profetica delle altre culture e religioni⁶. Dove è rimasta la questione di un'inculturazione mondiale del Vangelo e di una Chiesa che corrisponda a tale inculturazione e che non simuli più la parte della Chiesa mondiale, ma lo diventi realmente?

La questione è: come può la verità di salvezza compiere con successo il passaggio da un cristianesimo europeo ad un cristianesimo multiculturale (J.B. Metz), se si vuole realizzare nelle altre culture il Vangelo liberatore e salvifico e non una forma già inculturata di esso? Certamente solo se il potenziale di memoria del Vangelo diviene efficace anche come forza innovatrice di una inculturazione capace di cambiare la cultura. Una verità di salvezza «dottrinarica» e quasi «avulsa dall'obbligo (nei confronti degli altri)» non potrà mai «prender» (*greifen*) autenticamente, e piuttosto dovrà essere sospettata di essere un

⁶ Cfr. § 22: «Se è vero che i seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina, è pure certo che *oggettivamente* si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici (si veda Lumen Gentium 14)». Determinazioni concettuali come «oggettivamente deficitari» non mostrano forse una prospettiva (teoretica) nella quale si dà un'autointerpretazione del cristianesimo sulla base del suo essere circoscritto rispetto agli altri, e dove il significato «profetico» degli altri viene sin dal principio minimizzato o tenuto in nessun conto?

adattamento espropriante, un adeguamento o un'assimilazione imperiale degli altri⁷.

Altrimenti detto: se la Chiesa missionaria nella prospettiva della *Dominus Iesus* «viene incontro al bisogno dell'uomo» e deve «portargli» la verità di salvezza, allora questo «bisogno» non dovrebbe essere – come insinua il testo – da presupporre universale, sulla base di una antropologia religiosa, ma da cogliere nel contesto pluralistico delle culture, perché la verità di salvezza può giungere come verità *capace di cambiamento* ed essere recepita come tale solo attraverso una considerazione critica delle proprie premesse culturali. Ad uno schema antropologico (generale) sfugge la verità storica e sociale del Vangelo, lo allontana dalle sfide sociali e favorisce un cristianesimo che si presume incontaminato dalla politica.

Se la «vera Chiesa» si fa sussistere nella chiesa romano-cattolica e se si vuole, come fa il documento, tradurre il «sussiste in» semplicemente con «realizzata (in)», per poter riconoscere solo alla chiesa romano-cattolica, nell'ambito della cristianità divisa, un pieno e autentico essere-Chiesa, si potrà certo concepire che gli «elementi di salvezza e di verità» (*Lumen gentium* 8), che stanno al di fuori della sua struttura, siano ordinati alla chiesa cattolico-romana, ma difficilmente si potrà ancora parlare di un' *autoriforma* della chiesa cattolico-romana in vista di una realizzazione simbolica (sempre nuovamente richiesta dalla storia) della vera Chiesa di Gesù Cristo. Anche in questo caso si scontano le conseguenze della perdita di un pensiero fondato sulla storicità, che impedisca di comprendere il concetto di «sussistenza» attraverso categorie ontologiche, cosa che finisce per rendere possibile la ricerca dell'identità della Chiesa al di fuori delle azioni ecclesiastiche. Così il «subsistit» rischia di trasformarsi in un «est» privo di tensioni di tipo oggettivo-ontologico e di reprimere la prospettiva escatologica dell'essere in cammino della Chiesa e il compito di autoriforma, ovvero di un divenire cattolico proprio della chiesa cattolico-romana.

Solo all'interno di una tale concezione *atemporale* della Chiesa la *Dominus Iesus* ha potuto riconoscere alle chiese che, «pur non essendo in perfetta comu-

⁷ Stupisce nel testo che la «cattolicità» venga subito e direttamente collegata alla chiesa cattolico-romana attraverso il principio di successione, cioè che il concetto di «cattolicità» venga preso in considerazione come determinazione confessionale piuttosto che normativamente come criterio della vera Chiesa di Gesù Cristo (utile anche per un continuo invernarsi della «chiesa cattolico-romana») (§ 16). Alla chiesa cattolico-romana viene attribuito il predicato dell'«unicità» (§ 16) nel senso di una «esclusività» astorica, cosa che non solo comporta gravi conseguenze per il dialogo ecumenico e interreligioso, ma blocca anche le forze per una riforma della chiesa cattolico-romana nei suoi rapporti interni ed esterni.

nione con la Chiesa Cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia» (§ 17), in qualità di «Chiese particolari» (*Teilkirchen*), pur sempre una «presenza» e un'«efficacia» della Chiesa di Gesù Cristo (tanto per dare una nuova definizione del concetto di «subsistit»), mentre alle comunità ecclesiali che non hanno conservato la validità dell'episcopato e l'originaria e piena realtà del mistero eucaristico, viene negato completamente lo status dell'«essere-Chiesa» in senso proprio. Tale determinazione dei rapporti (con le altre chiese) resta imprigionata in una concezione di Chiesa «fondata sulla categoria della sostanza», la quale elimina la prospettiva, orientata escatologicamente, del popolo-di-Dio, il cui pensiero comporta una specifica temporalità.

Alla ricerca di una concezione di ragione capace di universalità

La «verità» dovrebbe essere intesa come un'esigenza all'interno di un'idea di ragione, tale da riflettere anche sulle condizioni storiche delle richieste e delle affermazioni di verità, al fine di conservare all'interno della stessa pretesa di verità uno spazio per l'obbligazione di una ragione «uditiva» e «in ascolto» (T.R. Peters), legata alla storia, «cosciente dell'alterità» (E. Lévinas), «anamnetica» (J.B. Metz), che nella lotta per la verità cerca di mantenere la sua richiesta di giustizia.

Nel corso della storia la verità si avvera e si mostra solo in modo tale che la tensione tra la ricerca storica della verità e la verità stessa diviene un *indizio* della richiesta di verità. Non si può, infatti, ripiegare semplicemente, in modo non dialettico, su una comprensione del concetto di verità che elimini la tensione, costituzionale per la storia, presente in quella concezione di verità che guarda in primo luogo ad una rappresentazione comunicativa della verità stessa.

Le odierne teorie sulla definizione di verità, che – fondate sulla coerenza o sul consenso – hanno preso le distanze dalla vecchia teoria della corrispondenza, hanno difficoltà a riconoscere alla ricerca del consenso o a «un sistema coerente di proposizioni» premesse «sostanziali». Ma nel concetto di una verità capace di consenso è già implicito il fatto che essa – prima di qualsivoglia ricerca di consenso – coinvolga un presupposto obbligante, cioè una obbligazione del pensiero stesso, che rimane un momento interno della ricerca di verità. Si può *tener ferma* (*sostenere*) la «verità» – e in special modo la verità della rivelazione – se si cerca e si accoglie anche la sua forza di cambiamento. *Costruzioni di consenso non sono – fermo restando il loro senso – la forma adeguata della lotta per la verità nella storia.* Piuttosto appare evidente che si può parlare di Dio solo se la memoria del nome di Dio, evocata, ma anche abu-

sata e tradita nella storia della religione, non viene cancellata.

Ai rappresentanti di una teologia pluralistica della religione questa coscienza critica della verità sembra essere andata smarrita. Ma rimane comunque la domanda a *Dominus Iesus* se la percezione della verità lì sostenuta non sia da ricondurre in ultima istanza ad un pensiero assertorio, che non rende più visibile nelle promesse bibliche il prezzo dell'«obbedienza», cioè dell'obbligazione verso gli altri quale condizione indispensabile della Promessa stessa e di una sua efficacia sociale.

Oggi siamo diventati più scettici nei confronti di una «metafisica della presenza» che ha il suo fine, secondo la concezione greca, nella «presentizzazione svelante», nella presenza, nel darsi con chiarezza della verità («ousia», «parousia», «aletheia» ecc.), perché la verità nel suo carattere vincolante in quanto ragione che cerca la libertà e la giustizia richiede anche un pensiero (che si dia) nella «ribellione», nella «proroga», nella «differenza» o nella «nostalgia» all'interno dei rapporti consueti, e che qui si articoli e si conservi, per potersi presentare nella sua tensione *temporale*. Abbiamo l'impressione che nell'elaborazione dei fondamenti dogmatici del cristianesimo abbia assunto una posizione di eccessiva preminenza una metafisica atemporale utilizzata come mezzo di chiarificazione e assicurazione della fede; e che essa ci abbia condotto a divenire insensibili di fronte a domande e problemi che oggi, in virtù del contesto pluralistico in cui viviamo, ci incalzano più che mai.

Prendere sul serio l'Illuminismo europeo nell'interesse di un «divenire pratico» della ragione e recepire teologicamente il «primato della ragione pratica» che si apre la strada in opposizione al dominio di una concezione metafisica della ragione ha avuto come risultato non solo una connessione di ragione e libertà, ma anche di ragione e storia, di «ratio» e «memoria», di senso e lotta storica per un senso. Solo così si può, sulle orme del testimone di Dio Gesù Cristo, lottare per la verità nel senso di una «salvezza» da cercare nell'oggi e vedere in ciò anche un'*esigenza della ragione*⁸. L'assioma cattolico che la grazia presupponga la natura dovrebbe di conseguenza venire declinato storicamente, nel senso che la «natura» deve *rimanere* anche il luogo della lotta per la «grazia». Lì dove viene conservata questa tensione può venire autenticamente recepita anche la vera finalità di una teoria della verità intesa come corrispondenza-adequazione.

A questa concezione critica della verità si deve orientare anche la conce-

⁸ Secondo *Dominus Iesus* la rivelazione introduce alla verità ultima, che «provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai» (§ 5); solo ci si chiede all'interno di quale concezione di ragione possa verificarsi ciò, se il compito del pensiero qui implicato viene mantenuto diviso dalla ricerca pratica di giustizia nel mondo.

zione che la Chiesa ha di sé, nella misura in cui essa, sulle orme del Rivelatore, del testimone di Dio, voglia presentare la rivelazione divina al centro di un mondo pluralistico come un'offerta capace di verità. Il monoteismo ebraico-cristiano sarebbe interpellato, affinché sviluppi il suo potenziale di comprensione e lasci dietro a sé le dolorose esperienze di un monoteismo «volto ad una politica di potenza» con tutte le figure di amici e nemici e i politici radicalismi che esso comporta. Un compito tanto più urgente, se si riflette che ancor oggi è seriamente minacciata nella realtà politica la base per una reciproca comprensione – come mostrano le diverse guerre di religione tuttora presenti nel mondo. Lo dimostrano non solo i contrasti nel Vicino Oriente con la pace continuamente minacciata nel cuore delle tre religioni monoteistiche, ma lo rendono visibile anche gli scoppi di violenza dovuti a motivi religiosi tra cattolici e protestanti in Irlanda e così via. Probabilmente non è ancora riuscito a noi cristiani, o ci è riuscito troppo poco, di «inculturare» la verità del Vangelo *in modo convincente* come verità capace di cambiare la cultura e la società.

È lecito parlare di un «monoteismo delle preghiere» e vedere in ciò una possibilità «ecumenica» nell'orizzonte mondiale, ma non nel senso di una universalità superficiale o di un consenso minimale che si rileva tra le diverse religioni, oppure di una teoria del «cristianesimo anonimo», bensì in una visione *produttivo-rivelativa* dei mondi della vita, da rintracciare nel monoteismo biblico⁹. Poiché esso è nelle sue radici un «monoteismo riflessivo», il quale, con il suo divieto di rappresentare Dio, con la sua «teodicea» e con la «teologia negativa» in essa implicata, contiene l'offerta di una ricerca critica della verità. Non si può quindi dichiarare e parlare della verità come qualcosa di già dato, essa piuttosto si dà sempre nella forma «di qualcosa di cui si sente ancora la mancanza», cioè di qualcosa da cercare nei rapporti della non-verità, che sono tutti da scoprire.

La *Dominus Iesus* ha toccato un argomento sul quale si chiede da lungo tempo una discussione, e che può certo contribuire a chiarire le premesse di teologia fondamentale che riguardano il tema della verità, della ricerca della verità e della presentazione della verità. È da sperare che, nell'ambito di un discorso teoretico relativo al concetto di ragione, vengano intrapresi tentativi nella direzione di un nuovo modello di universalità, nel quale la questione dell'unicità della rivelazione in Gesù Cristo e della sua Chiesa possa essere presentata, in modo anche più fruttuoso, come «verità della Promessa». ■

⁹ Cfr. J.B. Metz – J. Reikerstorfer, *Theologie als Theodizee*, in «Theologische Revue», 95 (1990), 3, pp. 179-188.