

EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS? NOTA CRITICA SUI RECENTI STUDI DI BERNARD SESBOÜÉ E DI GIACOMO CANOBBIO

MARCO SALVIOLI*

Cum enim pro omnibus mortuus sit Christus cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina, tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consociantur (*Gaudium et Spes*, 22).

Alla nota posta al termine del n. 20 della *Dominus Jesus*, dedicato a ricordare che deve essere fermamente creduta la necessità di questa Chiesa pellegrinante per la salvezza, ricompare la formula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur*, citata con riferimento al Concilio Lateranense IV (cf. DeH 802). Questa, continua la nota, dev'essere interpretata nel senso spiegato dalla Dichiarazione, cui va aggiunta la celebre *Lettera del Sant'Offizio all'Arcivescovo di Boston* (cf. DeH 3866-3873). Se ho utilizzato il verbo "ricompare" è in forza di una semplice constatazione: dopo un costante impiego della formula suddetta nella storia della dottrina ecclesiale, i Padri del Concilio Vaticano II – nel momento in cui hanno espresso la verità relativa al rapporto tra Chiesa e salvezza universale (LG, 13-14), così come nell'interno *corpus* dei documenti conciliari – non hanno ritenuto necessario farvi ricorso.

Nell'attuale contesto teologico catalizzato, per molti versi, dalla sfida del pluralismo religioso, la pur discreta ripresa, quasi a margine del discorso, dell'*extra Ecclesiam*... non poteva non suscitare un dibattito sul *sensu* della formula nell'autocoscienza della Chiesa. A fronte delle ricerche di alcuni teologi cattolici sul valore salvifico delle religioni, indipendentemente da Cristo e dalla Chiesa, l'interrogarsi sulla formula non significa più porsi domande sulla possibilità della salvezza degli altri, ma interrogarsi sull'identità e sul valore della verità della Rivelazione così come è stata trasmessa e interpretata dalla Chiesa nella storia. Dal tenore e dai richiami della *Dominus Jesus*, sembra quasi che alcuni teologi non stiano più semplicemente interpretando la Rivelazione in ordine alle religioni mondiali, ma che – di interpretazione in interpretazione – intendano offrire qualcosa di diverso dalla stessa fede cristiana. Stando a questo documento del Magistero si deve concludere che in gioco ci sia appunto l'identità della stessa fede cristiana, che alcune proposte teologiche finirebbero per dissolvere quasi dall'interno, facendo leva sulle urgenze etiche e pastorali del dialogo e sul rimando ad una Trascendenza tanto indicibile, quanto capace di giustificare la portata salvifica di ogni religione. Gli antesignani di questa corrente pluralista, nella forma più radicale, sono i noti teologi John Hick e Paul F. Knitter, per i quali né Cristo, né tantomeno la Chiesa, sarebbero necessari per la salvezza di ogni uomo. Una posizione più sfumata è quella di Jacques Dupuy, il cui studio *Verso una teologia del pluralismo religioso*, essendo stato oggetto di una Notificazione della Congregazione per la Dottrina della fede (24 gennaio 2001), costituisce un luogo privilegiato per il confronto con tale orientamento teologico.

Lo scopo della presente nota è quello di confrontare l'impianto e le posizioni di due volumi dedicati alla valutazione della formula *extra Ecclesiam nulla salus*, pubblicati dopo la promulgazione della *Dominus Jesus*. Il primo in ordine di tempo, scritto dal gesuita Bernard Sesboüé, è «*Hors de l'Église pas de salut*». *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*¹, mentre l'altro è *Nessuna salvezza*

¹ Desclée de Brouwer, Paris 2004. D'ora in poi il volume sarà indicato con la sigla HE. Pur facendo riferimento all'edizione originale, segnalo la pubblicazione della traduzione italiana: «*Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza*». *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.

* Studio Filosofico Domenicano (Bologna); Scuola di Anagogia (Bologna).

fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico di Giacomo Canobbio². L'obiettivo comune ai due volumi è quello di rispondere all'urgenza determinata dal diffondersi delle teologie pluraliste e dall'esigenza di fare chiarezza nei confronti della storia della formula e del senso che la sua mancata ripetizione può significare per l'attuale teologia, a fronte dell'innegabile cambiamento di atteggiamento segnato dal Concilio Vaticano II nei confronti delle religioni mondiali.

Per introdurre alla comprensione di questi due ponderosi saggi, non è vano procedere dalla considerazione di un volume per certi versi analogo, la cui pubblicazione, tuttavia, precede la *Dominus Jesus*. Mi riferisco allo studio del gesuita F. A. Sullivan, *Salvation outside the Church. Tracing the History of the Catholic Response*³. Il libro di Sullivan procede dal caso del gesuita Feeney per rispondere alle obiezioni di chi potrebbe aver visto, nell'atteggiamento positivo con cui i Padri del Concilio Vaticano II hanno guardato agli elementi di bene presenti nelle religioni mondiali, un tradimento della Tradizione e una "dottrina nuova" inconciliabile con l'insegnamento della Chiesa almeno fino alla *Lettera del Sant'Ufficio all'Arcivescovo di Boston* (1949), che ha rilevato la non coincidenza della dottrina cattolica con il pensiero rigorista del gesuita. In questo senso, il volume si proponeva di dimostrare che la storia dell'interpretazione della formula, offerta dal Magistero più recente fino a Giovanni Paolo II, era pienamente compatibile con la concezione cattolica dello sviluppo dei dogmi in seno alla Tradizione. Ciò che differenzia questa trattazione dagli studi di Sesboüé e di Canobbio è, da un lato, la fiducia nella dimostrabilità di uno sviluppo *progressivo* e *lineare* nell'interpretazione della formula e, dall'altro, la ferma convinzione dell'estraneità dell'opzione pluralista radicale *almeno* alla teologia catto-

lica⁴. Per Sullivan, infatti, il Concilio Vaticano II avrebbe permesso il superamento dell'*extra Ecclesiam*... in quanto espressione negativa, fuorviante (*misleading*) e imperfetta della verità riguardante la necessità della Chiesa per la salvezza dell'umanità, al fine di asserire la medesima verità in un modo positivo e profondo, all'interno della presentazione della Chiesa come sacramento universale di salvezza. La lettura dei saggi di Sesboüé e di Canobbio, seguendo linee certamente differenti, mostra che il clima teologico è cambiato dopo la pubblicazione della *Dominus Jesus* e che le certezze di Sullivan – concomitanti, per certi versi, con l'inoffensività oramai riconosciuta dell'ermeneutica e dell'attenzione storica rispetto all'interpretazione dei dogmi (con riferimento alla dichiarazione della Dichiarazione della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede *Mysterium Ecclesiae* del 1973) – sono rimesse in discussione per gli esiti decostruttivi nei confronti della comprensione dell'identità e della missione della Chiesa, operati dalle teologie pluraliste radicali.

È proprio nel contesto dell'attuale cedimento della spontanea e immediata fiducia nell'autenticità del progresso della ricerca teologica nell'ambito della soteriologia in relazione al rapporto tra Cristo, Chiesa e religioni mondiali, che si coglie l'attualità delle pubblicazioni di Sesboüé e di Canobbio: sia nell'ipotesi che quella fiducia, di cui ancora è testimone Sullivan, vada riaccesa, sia che vada ridimensionata.

² GdT 338, Queriniana, Brescia 2009. D'ora in poi il volume sarà indicato con la sigla NS.

³ Paulist Press, Mahwah, New York 1992. Il testo è stato ripubblicato, senza variazioni per la Wipf and Stock Publishers, nel 2002 (edizione cui faccio riferimento).

⁴ Cf. F. A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church?*, op. cit., p. 170: «What Hick denies is not merely the universal role of the Church, but the universal role of Christ, in the divine plan of salvation. For Hick, Jesus Christ is but one of several agents of God's plan, and consequently the Christian religions but one of several equally valid ways of salvation. [...] I will say only that I do not see how a Catholic could espouse the kind of religious pluralism that John Hick and others are advocating». Una nota, apposta al termine di quest'ultimo enunciato, mostra che tra questi *others* figura proprio il cattolico Paul Knitter (cf. *ibid.*, p. 216).

SESBOÜÉ: L'INFLESSIBILE ASCESA E L'OPPORTUNO DECLINO DI UN ADAGIO PATRISTICO

Teologo di provata esperienza, Sesboüé procede cautamente alla stesura di una ricerca che può essere collocata tra il *case study*, orientato a mostrare l'efficacia di una determinata proposta di ermeneutica magisteriale, e il saggio sistematico, dedicato alla relazione tra ecclesiologia e soteriologia. L'intreccio è d'altra parte richiesto dall'argomento, anche se l'obiettivo del gesuita sembra piuttosto quello di proporre una considerazione più ampia sul modo di rapportarsi alla necessaria continuità dottrinale della Chiesa espressa dalla Tradizione. Lo si può cogliere dalla *conclusion*. Richiamandosi all'insegnamento del Card. Dulles, avendo preso in esame la travagliata *Wirkungsgeschichte* del celebre adagio, Sesboüé invita la Chiesa ad avere uno sguardo più *flessibile* – quindi più prossimo alla vita – nei confronti di quelle che sono state indicate come verità irreformabili. Non quanto al contenuto di verità, ma per riguardo all'aspetto umano di queste ed altre formule che, in analogia con quanto abbiamo imparato rispetto all'interpretazione della Sacra Scrittura, pur trasmettendo aspetti irrinunciabili della Rivelazione lo fanno, per così dire, in vasi di argilla, assumendosi tutte le fragilità del loro radicamento nella storia. Il motivo per cui adottare questo stile più flessibile nell'interpretazione degli enunciati magisteriali, in risposta ai segni dei tempi, si fonda direttamente sulla cristologia calcedonese dell'incarnazione del Verbo, sotto il segno della *kénosi*. Una proposta stilistica che invita, infine, la Chiesa a non aver paura di essere più modesta e più prudente di un tempo nelle sue affermazioni, accettando con serenità eventuali fragilità nella comprensione di qualche aspetto della Rivelazione nel corso della sua trasmissione. Forte nella fedeltà donata dallo Spirito Santo, debole nella contingenza e nella complessità di fattori che determinano le scelte espressive di uomini che, pur peccatori, sono stati chiamati a svolgere un servizio di interpretazione del *Revelatum* che va a fissarsi. La trasmissione delle formule, espresse sotto le pressioni contingenti del momento storico in cui sono formulate, va a costituire un'eredità che dev'essere fatta fruttare nel mutare delle situazioni storiche: è doveroso leggersi sempre una continuità oppure si deve pensare anche la possibilità di riconoscere delle fratture e delle correzioni di marcia? Le domande che

la ricerca di Sesboüé lascia al lettore sono inequivocabili e interrogano decisamente su quale ermeneutica giovi alla Chiesa per mantenere la propria identità e la propria unità all'interno di una storia, come quella esemplificata dall'adagio che dà il titolo al volume, fatta di salti e cambiamenti di rotta:

Pourquoi faut-il déployer tant de subtilités, faire entrer en ligne de compte autant de paramètres, pour comprendre une formule apparemment tout simple et qui reste finalement choquante à nos yeux? Le souci de la justification de la continuité n'est-il pas exagéré au regard des ruptures manifestes? Ne serait-il finalement pas plus simple et plus honnête de dire: l'Église s'est trompée pensant plusieurs siècles en universalisant indûment la portée de sa formule. Mais elle a corrigé son erreur?⁵.

Se la prima risposta di Sesboüé indica l'esempio del Verbo incarnato, la seconda ricorda che solo quello stesso Cristo è senza peccato, mentre ha affidato la sua parola, nell'Antico così come nel Nuovo Testamento, a degli uomini peccatori che hanno affrontato la loro comprensione del *Revelatum* con tutti i loro limiti. Se la Sacra Scrittura riflette questa fragilità della carne, perché – sembra chiedere l'anziano teologo – ostinarsi in un'ermeneutica, per così dire, “monofisita” delle espressioni conciliari e magisteriali e non abbracciare uno stile interpretativo integralmente “calcedonese”?

⁵ HE, p. 376. Ho riportato queste domande anche perché mi sembra possa esserci, nell'ultima di esse, un errore di stampa. Così come è stata pubblicata, la serie sarebbe interrotta da una decisa affermazione dell'errore della Chiesa nell'aver universalizzato l'adagio, per poi domandarsi se essa si è corretta. Confrontando questa domanda conclusiva con il pensiero dell'Autore, così come l'ha esposto in maniera più estesa in precedenza (cf. *ibid.*, p. 321), sembra che occorrerebbe correggerla in questo modo: «Ne serait-il finalement pas plus simple et plus honnête de dire: l'Église s'est trompée pensant plusieurs siècles en universalisant indûment la portée de sa formule, mais elle a corrigé son erreur?». Sesboüé sostiene sì l'indefettibilità della Chiesa, ma nella storia, cosa che si manifesta non attraverso l'inerranza *sic et simpliciter*, ma nella garanzia della correzione nella ripresa paziente e consapevole della vera intenzione. Cosa che, nel nostro caso, si è compiuta con il Vaticano II.

Se ho iniziato dalla conclusione è per sottolineare l'obiettivo generale del volume, all'interno del quale la vicenda dell'interpretazione magisteriale dell'*extra Ecclesiam...* si colloca al modo di una forse troppo perfetta esemplificazione. Ritornato discretamente nella *Dominus Jesus*, oggetto di un aperto studio del teologo Ratzinger (e diffusamente citato da Sesboüé, anche se, a tratti, in modo lievemente strumentale), principale scoglio da aggirare per chiunque voglia proporre una teologia del pluralismo religioso di diritto, il celebre adagio è inoltre rigidamente brandito dai gruppi integralisti che gravitano intorno alla Chiesa cattolica⁶, ma non è mai stato decisamente impiegato, nell'opinione del teologo gesuita, contro coloro che si sono resi praticamente responsabili di uno scisma⁷. Un insieme di fattori che, unitamente ai rilievi sulla mentalità contemporanea che rifiuta ogni espressione linguistica intenzionalmente diretta all'esclusione⁸, fanno dell'*extra Ecclesiam...* un oggetto di studio la cui fecondità è evidente.

Il risultato dell'opera di Sesboüé – prescindendo, per motivi di spazio, dall'analisi della concreta proposta di principi per l'ermeneutica magisteriale – consiste nella ricostruzione della vicenda interpretativa della formula, sul cui fondamento l'Autore delinea alcune conclusioni per l'attuale dibattito sul rapporto tra cristologia, ecclesiologia e soteriologia, nonché sulle implicazioni che la storia dell'interpretazione dell'adagio, fatta di continuità e rotture, comporta per il suo eventuale impiego nell'attuale contesto culturale ed ecclesiale. Tra gli aspetti più originali della trattazione, emerge sicuramente lo spazio concesso all'uso dell'adagio nelle confessioni protestanti ed ortodosse e alla ricerca di espressioni parallele nel giudaismo e nell'islam. Degna di nota è anche l'attenzione riservata ai testi biblici che hanno potuto sostenere l'*inventio* dell'adagio. Oltre all'analisi dei luoghi classici (ciclo di Noè, Mc 16,16, At 4,12, 1Tm 2,4, Mt 25,31-46, ecc.), per la significatività che riveste nell'ar-

gomentazione del teologo gesuita, spicca il riferimento all'affermazione di Gesù «*Hors de moi vous ne pouvez rien faire*» (Gv 15,5), che rappresenta il nucleo veritativo dell'*extra Ecclesiam nulla salus*. Fuori della Chiesa non c'è salvezza, perché non c'è salvezza fuori da/senza il Cristo, il quale non può essere mai separato totalmente dalla Chiesa⁹. Per Sesboüé, il livello di comprensione spaziale/locale della formula, che implica l'esclusione dalla salvezza in forza di una situazione, è stato abbandonato dalla stessa storia dell'interpretazione magisteriale e, pertanto, non dev'essere sostenuto.

Non potendo seguire a passo a passo la ricostruzione storica, mi limito qui a rilevare l'*andamento* dell'interpretazione che Sesboüé pratica, inteso come cardine della sua riflessione. Si tratta di una sorta di parabola con il vertice rivolto verso l'alto: il lato ascendente corrisponde al processo di assolutizzazione progressiva della formula, mentre il lato discendente ad uno speculare restringimento. Procedendo dall'espressione intesa in senso parenetico e disciplinare, così come la si trova in Origene e in Cipriano, si assiste ad una radicalizzazione che conosce con sant'Agostino un salto di qualità, fino a che, con Fulgenzio di Ruspe, si attua un processo di astratta generalizzazione, che ne accentua la portata di esclusione a motivo della semplice condizione di estraneità alla Chiesa cattolica. Attribuita ad Agostino, non priva di una presenza "parassitaria" relativa alla dottrina della predestinazione e alla concezione della *massa damnata*, la formula viene recepita dal magistero medievale secondo il moto inerziale proprio di un gioco di recezione e trasmissione che è già andato fissandosi. Dopo la consumazione dello scisma d'Oriente, l'*extra Ecclesiam...* verrà impiegata nelle professioni di fede imposte agli eretici medievali, fino a che – sotto forti pressioni politiche – non si afferma la completa restrizione del significato della Chiesa cattolica alla Chiesa Romana con la bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII. Il crescendo del movimento di assiomatizzazione escludente si ha con la bolla *Cantate Domino* del Concilio di Firenze, alla cui interpretazione Sesboüé dedica diverse e intense pagine. Pochi anni dopo, con la scoperta del Nuovo Mondo, inizia il lento ma progressivo declino del presunto assioma teologico,

⁶ Cf. HE, p. 14, dove viene citato il caso dell'abbé Celier, prete d'Écône, che non condivide la fede del Card. Kasper, così come quest'ultimo l'ha espressa commentando alcuni documenti del Concilio Vaticano II.

⁷ Cf. HE, p. 317.

⁸ Cf. HE, pp. 284-285.

⁹ Cf. HE, p. 26.

la cui credibilità, così come poteva esser compreso dai Padri del Concilio di Firenze, non poteva che vacillare di fronte ad un ampliamento prima inimmaginabile della popolazione umana conosciuta. Nonostante il clima controriformistico, prima, e l'aspra lotta contro l'indifferentismo alimentato dalle critiche filosofiche, poi, l'adagio conosce per Sesboüé una chiara regressione segnata dalle condanne inflitte al rigorismo giansenista e dal ricorso sempre più decisivo all'argomento dell'ignoranza invincibile, fino alle affermazioni di Pio IX e alla inequivocabile presa di posizione del Sant'Uffizio nei confronti di Leonard Feeney. In tale vicenda, il teologo francese vede il simbolo di una diffusa comprensione popolare dell'adagio, motivata dalla possibilità di ricorrere alla validità, non ulteriormente specificata, né smentita, dell'interpretazione medievale¹⁰. Ma il XX secolo è anche il periodo in cui, all'interno di un ambiente teologico ormai maturo, De Lubac marca il passaggio dalla tutela in negativo del valore salvifico della Chiesa, rappresentata dall'adagio, all'espressione positiva della medesima verità: non più *hors de l'Église pas de salut*, ma *la salut par l'Église*. Il Vaticano II non farà che sviluppare e portare a compimento questa svolta epocale: nonostante sembri contraddire l'impiego della formula fatto dal Concilio di Firenze, approda ad una visione dichiaratamente positiva degli elementi di bene presenti nelle religioni mondiali secondo un ordine di prossimità a Dio, senza mettere in discussione la mediazione salvifica universale di Cristo e della Chiesa. Si è, infine, riconosciuto che la salvezza è una dimensione che riguarda gli uomini comunitariamente considerati e non solo presi ad uno ad uno, indipendentemente dallo *Sitz-im-Leben*, si potrebbe dire, nel quale hanno vissuto. Secondo Sesboüé, dopo il Vaticano II non vi è più l'urgenza di operare una trasmissione viva dell'*extra Ecclesiam...*, il quale può essere lasciato alla storia: «la formulation négative est abandonnée et l'on peut espérer que cet abandon est définitif»¹¹. Non si tratta di sostenere la falsità dell'intenzione della formula. Si tratta invece, in primo luogo, di riconoscere il ritorno al senso ristretto con cui è sorta nel II secolo dell'era cristiana, dopo un'indebita assolutizzazione. In un secondo momento, occorre rile-

vare che la restrizione di principio attraverso la quale l'espressione intendeva salvaguardare il valore della mediazione universale della Chiesa è così accentuata, da non riguardare più alcuna persona concretamente indicabile, salvo che non ci si trovi di fronte ad un responsabile di uno scisma, ad un eretico formale o a qualcuno che, pur riconoscendo che non c'è salvezza al di fuori della Chiesa, si ostini a rifiutare il Battesimo. Se l'adagio trova la propria verità solo se interpretato nella totalità della dottrina cristiana e della sua storia, si deve dire che la formula ha senso esclusivamente perché di generazione in generazione ha mostrato di poter sopportare una lunga serie di correzioni, all'interno di altri principi. Tra i quali, il più decisivo è quello dell'universale volontà salvifica di Dio, con cui l'adagio ha formato nell'era cristiana i due fuochi di un'ellisse chiamata a rappresentare il rapporto tra Chiesa e salvezza universale. In questo contesto, Sesboüé può giungere all'affermazione che, a mio parere, meglio illustra la sua posizione sull'adagio: «Dans le cadre du dogme, il n'a jamais été un principe, mais plutôt une corollaire ou une conclusion. C'est en théologie qu'il est devenu le point de départ de diverses systématisations. [...] Comprendre la formule selon une logique abstraite, à la manière des *dicta probantia*, c'est certainement la dénaturer et la fausser. Elle nous atteint aujourd'hui à travers toute une jurisprudence d'interprétation qui appartient à son sens»¹².

È per questo che nel corso della trattazione raramente il teologo gesuita si riferisce all'*extra Ecclesiam...* con l'appellativo di *principio* o di *assioma*: si tratta sempre di una conclusione tesa a sottolineare la gravità di chi si assume la responsabilità dello scisma o dell'eresia o di una specificazione al fine di evitare di rendere la Chiesa superflua nel disegno salvifico di Dio, inserito in un contesto e temperato da una serie di altri elementi che ne condizionano il tenore esclusivo. In altre parole, l'adagio – espressione mitigata, che Sesboüé preferisce di gran lunga – non avrebbe dovuto mai essere interpretato come *principio* in forza del quale decretare la situazione di esclusione dalla salvezza con la sola condizione di “entrare” nella Chiesa, come invece è stato fatto a partire da Fulgenzio, non senza la complicità della teologia agostiniana sorta

¹⁰ Cf. HE, p. 205.

¹¹ HE, p. 316.

¹² HE, p. 319.

dalla polemica anti-pelagiana, fino al *climax* della bolla *Cantate Domino* del Concilio di Firenze.

Nella valutazione del grado di autorità di quest'ultima, il teologo gesuita mette a frutto la quasi totalità del proprio arsenale ermeneutico per mostrare come esso stesso richieda una lettura tutt'altro che immediata o letterale, dettata da uno spirito fondamentalista, analogo a quello che è stato chiaramente respinto, rispetto alla lettura della Bibbia, dalla Pontificia Commissione Biblica¹³.

Avendo qualificato, sebbene per accenni, la posizione di Sesboüé sull'adagio, che ne è della relazione tra ecclesiologia e soteriologia, che ne costituisce, nonostante tutto, il nucleo di senso? La risposta del teologo gesuita, seguendo l'andamento che egli riconosce allo stesso Vaticano II, si attesta sulla possibilità di chiarire la necessità della Chiesa a partire da quella di Cristo nel riconoscimento della solidarietà di entrambi. Si tratterà di pensare quindi la salvezza assecondando il *déplacement* conciliare che, dal trattarne principalmente in riferimento alla Chiesa, preferisce procedere dalla centralità di Cristo per pensare in Lui la mediazione ecclesiale. Il fondamento dell'adagio tradizionale consiste, infatti, nell'affermazione per cui «le Christ est le seul Médiateur entre Dieu et l'humanité et le seul Sauveur du genre humain, et qu'il a fondé l'Église pour exercer en son nom une mission de salut universelle». Una volta riconosciuto, con la *Dominus Jesus* se vogliamo, che «cette "prétention" à l'universalité est congénitale au christianisme»¹⁴, come rispondere alle teologie pluraliste che, dopo aver decretato la fine dell'ecclesiocentrismo, pretendono negare a Cristo il titolo di unico mediatore universale di salvezza? La sfida lanciata non può che condurre «à la justification de l'élément imprescriptible de l'adage ancien et nous fera toucher du doigt la continuité fondamentale de l'enseignement de l'Église, au-delà des vicissitudes que l'honnêteté intellectuelle demandait de reconnaître»¹⁵. Il nocciolo della questione, mi sembra di averlo già mostrato, sta tuttavia nel modo in

cui Sesboüé concretizza questo generico *au-delà*. Da quanto detto, si può comprendere come il teologo francese intenda sviluppare il discorso sulla linea calcedonese dell'*et-et*, procedendo dal mistero dell'Incarnazione del Verbo, secondo la quale alla irrinunciabile pretesa di universalità della fede cristiana in ordine alla salvezza (Cristo è morto per tutti) occorre unire – per così dire, senza confusione e senza separazione – la constatazione che il cristianesimo non è *de facto* universale. Senza ricorrere alle soluzioni, troppo facili e infine tendenzialmente irrispettose dell'altro, che fanno leva sulla presenza e l'efficacia inconsapevole – atematica o trascendentale che dir si voglia –, propria del Rahner, del cristianesimo anonimo e di tesi analoghe, Sesboüé sostiene che, proprio a motivo del mistero dell'Incarnazione, non si può addomesticare la contingenza e la particolarità accettate da Colui che ha voluto assumere la nostra natura umana, con le sue dinamiche e i suoi limiti fattuali. Nella logica del mistero dell'Incarnazione, l'unicità di Cristo è impensabile se non nel quadro, per certi versi paradossale, della particolarità di relazione, di luogo e di tempo. L'universalità della pretesa salvifica non è possibile che passando attraverso la singolarità cristologica, con tutte le conseguenze della *kénosi*, la quale comporta, da un lato, l'affermarsi di un legame indissolubile tra il Verbo e la condizione umana nella definitività della *sessio ad dexteram Patris* e, dall'altro, l'accettazione del fatto che la Rivelazione dell'Assoluto passi attraverso la molteplicità delle rappresentazioni umane, frammentarie, limitate e contingenti. È questo lo scandalo e l'insuperabilità di quello che, con Nicola da Cusa, Sesboüé definisce l'affermazione paradossale dell'*universale concreto*¹⁶.

È alla luce del «critère de Chalcedonie»¹⁷ che occorre quindi interpretare i punti più discussi dell'attuale disputa sulla mediazione universale: si tratta, come sempre, di riconoscere in Cristo il vero Dio e il vero uomo nell'unità di una sola persona, evitando gli

¹³ Cf. HE, pp. 96-104 e 341-344 (per l'analogia con la trattazione sulla lettura fondamentalista nel documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993).

¹⁴ HE, p. 279.

¹⁵ HE, p. 281.

¹⁶ Cf. HE, pp. 286-291.

¹⁷ Alla cristologia di Calcedonia il teologo gesuita ha dedicato il proprio studio forse più celebre, di cui ha pubblicato una seconda edizione rivista, corretta e aggiornata del volume uscito nel 1982: B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, Desclée-Mame, Paris 2000.

scogli di un cripto-nestorianesimo o di un cripto-monofisismo sempre possibili. Ciò detto, il teologo gesuita propone la propria interpretazione delle due questioni maggiori poste in campo dalle teologie delle religioni.

1) Con la Pentecoste, lo Spirito Santo è stato effuso su ogni carne, sui giudei come sui pagani. È possibile distinguere un'azione del Verbo incarnato (*Logos énsarkos*) e del Verbo senza la carne (*Logos ásarkos*)? Tenendo presente che Sesboüé intende *distinguere* e non *separare*, la sua risposta è, per un verso, affermativa e, per l'altro, negativa. Si tratta, in definitiva, di distinguere due punti di vista sul medesimo Mistero di Cristo.

Dal punto di vista della *storia*, «le Verbe éternel de Dieu agit par son Esprit dans l'universalité du monde bien au-delà des lieux et des temps où son incarnation est reconnue et invoquée». Non il Verbo incarnato in quanto tale, ma i limiti dovuti alla contingenza storica del compiersi della Rivelazione in Lui e della sua trasmissione, non permettono di esaurire *visibilmente* la realtà salvifica universale. Riferendosi a GS 22 § 5, il teologo gesuita sostiene la possibilità di distinguere due livelli nell'azione del Verbo, non quanto alla realtà della sua universale mediazione, ma rispetto alla modalità e, quindi, quanto alla sua visibilità. In altri termini, le condizioni storiche assunte dal Verbo con la carne impongono l'accettazione di un limite gnoseologico nella capacità di delimitare, attraverso criteri verificabili, la sua azione salvifica: se la sua azione nella carne è apertamente riconoscibile e circoscrivibile, non così lo è quella al di là della carne. Includendo nella carne tutti quegli elementi che dipendono dal Corpo del Verbo e contribuiscono alla sua visibilità nella storia, *in primis* quindi la Chiesa stessa. Solo in questo senso, collegato da Sesboüé alla dottrina scolastica per cui Dio non è limitato dai sacramenti, si può pensare tale distinzione nell'azione del Verbo, con tutte le conseguenze per l'interpretazione dell'*extra Ecclesiam...* a livello della determinazione di chi debba essere escluso dalla salvezza sulla base di motivi visibili. Perché, allora, non pensare alla possibilità di una mediazione dei grandi testimoni delle religioni mondiali all'interno della mediazione unica di Cristo?

Dal punto di vista dell'*eterno sguardo di Dio*, invece, i limiti della visibilità non sussistono e, pertanto, si deve escludere ogni distinzione tra il Verbo *incarnandus* e il Verbo *incarnatus*, in quanto tutta

la storia è colta in istante. Affermare una distanza, a questo livello, tra Gesù e il Cristo significherebbe cedere alla riduzione nestorizzante del Mistero.

2) Venendo alla questione dell'innegabile rapporto tra Cristo e la Chiesa, anche in questo caso il teologo gesuita invita a distinguere: se Cristo non è mai solo, ossia senza la Chiesa che ha voluto, tuttavia la Chiesa non s'identifica totalmente con il Cristo. Solo Lui è senza peccato; la Chiesa, segno e strumento universale di salvezza, resta peccatrice, nel senso che è composta da peccatori¹⁸. In questo senso, non si può negare che nel servizio all'irreprensibile pretesa del Cristo e in suo nome, si siano avanzate altre pretese, per così dire, umane, troppo umane, che hanno consentito – se non giustificato – la contestazione della dottrina della necessità della Chiesa per la salvezza in nome, tra le altre proteste, del rifiuto di un surrettizio imperialismo cristiano. Da questo punto di vista, il Vaticano II ha permesso la riscoperta del legame tra Chiesa e Salvezza in termini più limpidi: sacramento universale di salvezza, la Chiesa è la *pars pro toto* (Congar e, al seguito, Ratzinger), scelta da Dio a servizio dell'unica e universale mediazione di salvezza del Cristo. Se dal punto di vista storico ed empiricamente verificabile, la Chiesa non è *de facto* universale, nel contesto del disegno di Dio, considerato *sub specie aeternitatis*, «l'Église sacrament de salut est ben coextensive à l'humanité». È l'*Ecclesia ad Abel*: tema che, già in Agostino, temperava il linguaggio della predestinazione, ma che Fulgenzio aveva omissso, isolando l'adagio dal necessario bilanciamento. Se vi è un senso insuperabile dell'*extra Ecclesiam...*, è quello stesso che, con il comparire della definizione della Chiesa come sacramento universale di salvezza in *Lumen gentium*, ne decreta il carattere di pleonasma nel contesto dell'ecclesiologia contemporanea. Sembra essere questo il portato della conclusione cui giunge Sesboüé riguardo all'adagio, se considerato dal punto di vista del disegno di Dio:

Il est à la limite une évidence, une sorte de tautologie. S'il n'y a pas de salut hors de l'Église, c'est parce que tous seront sauvés, ou du moins pourront être sauvés, par l'Église.

¹⁸ Cf. HE, pp. 295, 301 e 378.

Si l'histoire du salut ne peut être qu'inclusive, la mission de l'Église est délibérément inclusive¹⁹.

Che cosa significa questo nel rapporto tra Cristo e le religioni mondiali? Per Sesboué, se Cristo è la sola Via e l'unico mediatore della nostra salvezza, lo è per tutti, avendo donato a tutti, cristiani e non, la giustificazione per grazia mediante la fede. Se la volontà salvifica universale di Dio è manifesta in Cristo, la sua intenzione è certo inclusiva e non esclusiva. In questo senso, come la via da Dio agli uomini è unica, così la via degli uomini a Dio è molteplice. Ognuna di queste tradizioni, se vissuta rispettandone lealmente le esigenze legittime aprendosi all'amore di Dio e del prossimo, diviene risposta all'unica grazia di Dio manifestata al mondo nella storia nella persona di Cristo. La Chiesa deve predicare questa salvezza per grazia a tutti gli uomini; in questo si compie il suo ruolo di segno e di strumento della salvezza intesa come celebrazione dell'unione di Dio con l'umanità. Pensare che le religioni mondiali siano, di per sé, vie di salvezza, significherebbe al contrario avvalorare la tesi della salvezza per mezzo delle opere, essendo le religioni opera dell'uomo nei differenti contesti culturali, benché in esse siano presenti dei *semina Verbi* e, perciò, possano essere considerate, in un certo qual modo, momenti della *praeparatio evangelica*. In questo senso, la Chiesa non perde nulla della sua pretesa di porsi, a motivo di Cristo, al servizio universale della salvezza degli uomini. Riconoscerebbe semplicemente che, anche all'interno di altre vie umane a Dio, ossia nelle religioni mondiali, si può essere incontrati dalla grazia di Dio donata all'uomo dall'alto attraverso il Cristo, la sola in forza della quale si può essere salvati²⁰.

¹⁹ HE, p. 297. L'accento sull'interpretazione inclusiva dev'essere letto, a mio parere, come conseguenza dell'interpretazione data dal teologo gesuita del celebre *subsistit in* (LG 8): il rapporto tra l'unica vera Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica governata dal Successore di Pietro consiste in un'identità non esclusiva. Cosa che non sarebbe stata così chiara, se al posto di quell'espressione fosse stato posto un semplice *est* (cf. *ibid.*, pp. 221-225). Il *subsistit in* consente lo spazio nel quale pensare l'*incorporazione* (reale, sebbene non piena) alla Chiesa dei cristiani non cattolici, in forza del Battesimo e di altri elementi (LG 15) e l'*ordinazione* differenziata alla stessa dei non cristiani (LG 16).

²⁰ Cf. HE, pp. 297-299.

CANOBBIO: IL SENSO DELL'ASSIOMA NELLA PROVOCAZIONE DELLE TEOLOGIE PLURALISTE

Il mosaico della Basilica di San Marco a Venezia (XIII sec.), raffigurante l'*arca di Noè*, che campeggia sulla copertina del volume pubblicato da Giacomo Canobbio, annuncia al lettore per immagini l'esito cui lo porterà l'ampia ricerca ivi contenuta. Si tratta, infatti, non tanto di difendere l'*extra Ecclesiam nulla salus* dalle provocazioni della recente svolta pluralista in teologia, quanto di avviarsi ad una comprensione delle motivazioni della sua "invenzione", della storia dell'interpretazione e di una sua eventuale pertinenza nella situazione attuale. L'interesse della ricerca del teologo lombardo sta nel puntare decisamente alla relazione tra Chiesa e salvezza, salvaguardata dal *principio* in esame, più volte confermato nella storia ed ora, dopo il passaggio del Rubicone teologico annunciato da Hick e Knitter, fatto oggetto di una sorta di «*fatwa* in nome delle ormai acquisite idee della teologia delle religioni»²¹. L'immagine dell'arca, che più volte ritorna nei testi patristici e magisteriali che presentano l'*assioma*, intende quindi sottolineare quello che è l'elemento irrinunciabile custodito dall'*extra Ecclesiam*... Il principio, al di là di un suo utilizzo letterale, va comunque compreso in ordine ad una tutela della consapevolezza di quanto è proprio della fede cristiana, in forza della singolarità della mediazione di Gesù Cristo e della missione della Chiesa, suo corpo, per la salvezza di tutti gli uomini. Infatti

la chiesa non è anzitutto il mezzo della salvezza, o il luogo dei mezzi della salvezza, ma è il luogo dei salvati. [...] la chiesa è nella storia il germe dell'unità tra gli uomini, che Dio ha pensato come la meta verso la quale tutti, pur in forme diverse, sono incamminati, ma che non si potrebbe conoscere se la chiesa non ci fosse²².

In questo senso, all'interno di una completa visione soteriologica che tenga anche conto del bilanciamento offerto dal principio *Deus*

²¹ NS, p. 9.

²² NS, p. 396.

gratiam suam sacramentis non alligavit, si può affermare che l'*extra Ecclesiam nulla salus* è ancora pertinente in ordine ad un'onestà comprensione del disegno di Dio per la salvezza dell'intera umanità.

Nel presentare, per accenni, l'avvio e la conclusione del volume, ho sottolineato le parole "principio" e "assioma". A differenza di Sesboüé, Canobbio le impiega con libertà e convinzione per indicare l'*extra Ecclesiam*..., manifestando tramite questa scelta semantica la stima che egli nutre nei confronti di questo adagio tradizionale in ordine alla strutturazione stessa del discorso ecclesiologico. Questo punto di vista guida con fermezza l'analisi della *Wirkungsgeschichte* della formula condotta da Canobbio, il quale prende le distanze sia dal progresso senza increspature ricostruito da Sullivan, sia dalla parabola individuata da Sesboüé, attestandosi piuttosto sulla linea di un'analisi puntuale del contesto e della teologia in cui l'assioma di volta in volta compare. Questo gesto interpretativo, solo apparentemente semplice, viene condotto nella consapevolezza che la storia comporta una dinamica evolutiva, senza tuttavia perdere di vista la stabilità di quanto nel passato è stato acquisito. Non si tratta di vestire i panni di un improbabile *laudator temporis acti*, quanto di trovare un'alternativa, nel rispetto dei testi e dei contesti, alla visione diffusa per cui ciò che è nuovo o più recente sia indiscutibilmente migliore di quanto è stato trasmesso come riferimento costante nello scorrere dei secoli. Spesso, infatti, questo pregiudizio interpretativo è perlomeno lasciato agire in modo incontrollato nella presentazione della storia compiuta dagli esponenti delle teologie pluraliste, procedendo a partire dalla sensibilità contemporanea espressa dagli ambienti nei quali queste teologie sono pensate, senza porre attenzione a quanto i redattori dei documenti avessero realmente a cuore. Poiché, in sede ermeneutica, il pregiudizio è inevitabile, non si tratta nemmeno di sostituire la precomprensione "progressista" con una "conservatrice" – categorie consuete, benché inadeguate al discorso teologico che si misura in base alla fedeltà alla Rivelazione –, quanto di temperare l'attuale infatuazione per il punto di vista secondo il quale *ciò che è più recente è più vero*, con quello preferito alle origini del cristianesimo, oltre che nell'antichità giudaica, che suona *ciò che è più antico è migliore*²³.

²³ NS, p. 8.

Nel concreto, questa scelta di Canobbio si può verificare nella lettura tesa a reperire l'intenzione del testo che contiene l'assioma, senza mitigarlo o sottolinearne l'effetto di scandalo che produce al nostro orecchio, nemmeno per avvertire del possibile uso regressivo che ne potrebbero fare i gruppi integralisti, cui nel libro non si fa alcun riferimento. Si tratta solamente di rammentare, a chi, da teologo, nega la necessità della Chiesa per la salvezza di ogni uomo, qual è stato il pensiero della Chiesa nei secoli. La tradizione, infatti, pone un limite di coerenza al succedersi dei paradigmi e alla creatività dell'ermeneutica, aprendo allo stesso tempo vie diverse da quelle che lo spirito dei tempi percorrerebbe immediatamente, rischiando di allontanarsi dal *Revelatum*. Tra i limiti si tratta di accettare almeno quello, piuttosto ragionevole e minimale, che consente di non approdare sulle coste di una pur auspicata teologia post-cristiana, volta al trascendimento del cristianesimo così come lo si è compreso fino ad oggi²⁴. La posizione di Canobbio si attesta, piuttosto, su di una concezione classica della teologia che si radichi in un ascolto aperto e fedele della Rivelazione, così com'è stata trasmessa:

Pur nella consapevolezza che la storia è il luogo del processo qui si procederà con la convinzione che quanto nel passato ha costituito oggetto di riflessione e di determinazioni dogmatiche – e l'assioma *extra ecclesiam nulla salus* è stato denominato "dogma" – non può facilmente essere lasciato da parte: sarebbe ritenere che nella storia non è possibile raggiungere alcun punto di ritorno²⁵.

Questa scelta ermeneutica, improntata al rispetto e alla fedeltà, emerge soprattutto dalla lettura dei punti caldi della storia dell'assioma, ancorché il volume presenti una ricchezza di documentazione capace di ampliare lo spettro della consueta discussione²⁶.

²⁴ Cf. NS, pp. 45-49.

²⁵ NS, p. 344.

²⁶ Si consideri, ad esempio, la ricca considerazione del pensiero degli autori rinascimentali, cf. NS, pp. 229-239.

Considererò, pertanto, tre momenti della storia dell'assioma, notando le differenze rispetto all'interpretazione offertane da Sesboüé.

a) *Origene e Cipriano*. Oltre a precisare lo sfondo ecclesiologico del pensiero degli "inventori" del principio in esame, proprio su questa più ampia base interpretativa, Canobbio può respingere con decisione la prospettiva "addolcita" offerta da diversi teologi contemporanei e condivisa da Sesboüé. Anche se l'adagio ci fosse stato tramandato in un contesto parenetico e disciplinare, come trascurare il fatto che un'esortazione di tal forza non poteva non fondarsi sul fermo riconoscimento della Chiesa come luogo della salvezza (casa in cui trovare rifugio, arca in cui salvarsi dal diluvio o, in Cipriano, madre)? Tanto più a ragione, se questa lettura patristica del rapporto tra Chiesa e salvezza si trova in continuità, come sottolinea Canobbio, con quanto è attestato dalla Sacra Scrittura²⁷.

b) *Fulgenzio di Ruspe*. Canobbio concorda con la tesi comune che Fulgenzio abbia contribuito ad un irrigidimento in senso esclusivista della formula, soprattutto per avere omesso qualsiasi riferimento alla concezione agostiniana dell'*Ecclesia ab Abel*. Questa considerazione, tuttavia, non lo porta a vedere in quella formulazione un'astrazione assolutistica, ormai lontana dal senso originario dell'adagio. Si dovrebbe, invece, vedervi un tentativo – per quanto rigido – di tutelare il fedele che gli aveva richiesto un compendio della *regula fidei*, nell'intenzione di avventurarsi in territorio non cristiano. Il teologo bresciano suggerisce quindi di leggere le parole di Fulgenzio nel contesto di una sentita preoccupazione pastorale, in ordine alla quale si può comprendere il motivo contingente dell'economia delle distinzioni in vista di una certa accentuazione strumentale. Recepita meccanicamente, tale accentuazione si è rivelata alla lunga eccessiva. Ciononostante, se ci sono state delle esagerazioni, c'è anche da dire che opere come il *De vocatione omnium gentium* di Prospero di Aquitania mostrano come un certo bilanciamento fosse comunque in atto

²⁷ Cf. NS, pp. 92-109. Per l'ispezione della Sacra Scrittura, cf. *ibid.*, pp. 110-169. La costellazione patristica composta dalla Chiesa, dall'Arca e dalla maternità riveste un ruolo centrale nell'ecclesiologia del teologo bresciano, cf. ID., *La Chiesa "genera" i figli di Dio*, in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - F. TONONI, *La trasmissione della fede, Quaderni teologici del Seminario di Brescia*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 13-51.

anche nel contesto teologico ed ecclesiale dell'epoca: osservazione che non può non spingere a rivedere lo schema del crescendo di assolutizzazione adottato da Sesboüé²⁸.

c) *Il Concilio di Firenze*. Resta il fatto che Fulgenzio fu ripreso dalla bolla *Cantate Domino*: come giustificare questa scelta così dura, nel contesto di un documento dotato di un grado di autorità così elevato? Canobbio concorda esplicitamente con Sesboüé sulla possibilità di discutere il valore dogmatico della formula. D'altra parte invita a considerare il fatto che, mentre a Firenze si discuteva dell'unione con gli orientali, si doveva fermamente richiamare gli scismatici, raccolti a Basilea attorno all'anti-papa Felice V, al fatto che la salvezza si ottiene solo nella vera Chiesa, guidata dal successore di Pietro. Questo accadeva, poi, nel contesto di un'ancora radicata convinzione medievale che il Vangelo fosse stato annunciato a tutti e nella conseguente presunzione di colpevolezza di chi avesse perseverato nel rimanere fuori dalla Chiesa. L'approfondimento dell'ecclesiologia di Juan De Torquemada O.P., teologo incaricato con altri di redigere la *Cantate Domino*, contribuisce a chiarire le ragioni di un testo, al di là dell'oggettiva lettura offertane da Canobbio, giudicato crudele dai teologi contemporanei e brandito come *articulus stantis aut cadentis Ecclesiae* da parte di integralisti e rigoristi.

Questo periodo, da Origene alla *Cantate Domino*, che per Sesboüé coincide con un crescendo di assolutizzazione dell'adagio patristico nella linea di una progressiva decontestualizzazione, dal punto di vista di Canobbio offre già diversi motivi di bilanciamento, trascurati da coloro che considerano l'assioma come superfluo per l'attuale dibattito teologico, insieme a testimoniare di una ferma convinzione giustificata teologicamente e politicamente. Già nel Medioevo, infatti, si assiste ad un duplice movimento: da un lato, la posizione dei pastori della Chiesa s'avvia verso una dogmatizzazione del principio, sotto spinte di volta in volta differenti e pertanto da valutarsi in modo diverso rispetto al grado di autorevolezza per l'oggi, mentre, dall'altro lato, la teologia, in forza di un desiderio di presentazione dottrinale complessiva, non può che relativizzare, ossia porre in relazione l'assioma con altri che mirano a salvaguardare l'universale e libera volontà salvifica di Dio.

²⁸ Cf. NS, pp. 188-196.

Canobbio non condivide, quindi, la lettura fatta nei termini di ascesa e declino di un adagio, ma opta per una storia in cui si ha una sempre più precisa riproposizione del senso di un assioma nel contesto del *Revelatum* nella sua interezza, insieme ad una serie di pressioni contestuali che ne motivano la connotazione. Opzione interpretativa, questa, che si ritroverà anche nell'analisi dell'età moderna, dall'impegno ermeneutico dei domenicani di Salamanca, fino alla presa di posizione del Sant'Ufficio riguardo alla tenacia rigorista di Leonard Feeney. Se, da un lato, l'assioma è riconosciuto come dogma – benché non definito esplicitamente come tale²⁹ – a motivo delle sfide all'unità e alla necessità della Chiesa sferrate dalla Riforma e dall'indifferentismo (figlio del moderno razionalismo), dall'altro, l'appello all'argomento dell'ignoranza invincibile e al desiderio inconsapevole salvaguarda le ragioni della misericordia divina, senza decostruire il senso dell'identità e la certezza della missione della Chiesa cattolica nel mondo.

A questo punto si può affrontare, dal punto di vista del teologo lombardo, la domanda da cui Sesboüé procede: se le cose stanno così, com'è possibile non vedere che l'insegnamento del Vaticano II è in aperta discontinuità con quello di Firenze? Anche in questo caso, Canobbio – che già aveva sviluppato il tema in *Chiesa religioni salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione* (2007) – sceglie di attenersi al profilo obiettivo del testo, senza scadere nelle secche della lettura fondamentalista giustamente stigmatizzata da Sesboüé. Si tratta, piuttosto, di evitare di cadere nelle ambiguità della «lettura sintomatica» che, com'è abitudine tra i teologi pluralisti, rischia di proiettare sui Padri conciliari – anche per mezzo di sottili speculazioni sulla genesi di un documento – delle prospettive che questi non avevano o non potevano avere per l'evidente carattere anacronistico degli orientamenti che gli vengono attribuiti. L'intento di

²⁹ Mi riferisco alla seguente osservazione, relativa all'impiego dell'assioma nel magistero di Pio IX, in J. RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della chiesa?*, in ID., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 365-389, in part., n. 21, p. 376: «Circa l'affermazione dalla *Singulari quadam* va notato che l'affermazione, espressa nel corso di un discorso del papa, che una qualche cosa sia dogma, non rappresenta naturalmente alcun atto di dogmatizzazione e resta perciò soggetto a verifica».

Canobbio è semplicemente quello di limitare ermeneutiche eccessivamente strumentali dei documenti conciliari, affinché non ci si fondi sul Vaticano II per sostenere teorie teologiche frutto di pensieri ed esperienze diverse, ma che non possono essere tratte dalla lettura di quei testi, certo aperti e nuovi, ma nell'ascolto fedele e riconoscente della Tradizione³⁰. L'attenta disamina dei passi che sono maggiormente impiegati dai teologi pluralisti, e che qui non possiamo presentare, conduce il teologo bresciano ad una conclusione piuttosto netta: secondo il Vaticano II, la Chiesa è pensata come segno e strumento del disegno salvifico di Dio, in quanto è «il luogo della germinale, ma efficace, esperienza dell'unità del genere umano», il cui compimento definitivo rimane tuttavia escatologico. All'interno di questo quadro, si situano, da un lato, la ripresa della necessità della fede nella linea sacramentale (con tutti i distinguo che la riflessione teologica ha apportato nei secoli) e, dall'altro, il riconoscimento di un certo «sganciamento» della trattazione sulla necessità della Chiesa dalla sua appartenenza visibile, in forza di un'accentuazione dell'imprescindibile ruolo della fede³¹. A partire da questa considerazione, Canobbio afferma che «nell'insegnamento conciliare resta assodato che la chiesa è il luogo e lo strumento della salvezza per tutti», benché le modalità in cui questo accade non sono indicate. Nondimeno è certo il fatto che il Concilio riconosce allo Spirito Santo la capacità di far partecipare ogni uomo al mistero pasquale di Cristo (GS 22), il quale non è mai senza la Chiesa. Nel momento, poi, in cui il Concilio riconosce gli elementi di bene disseminati nelle religioni mondiali, conferma insieme la propria identità di segno e strumento di salvezza nell'unica economia stabilita da Dio per l'umanità. L'ottimismo soteriologico del Vaticano II, ribadisce Canobbio, non trova altra

³⁰ Cf. NS, pp. 336-337, dove in nota si fa riferimento al Discorso di Benedetto XVI alla Curia romana (22 dicembre 2005).

³¹ Mi sembra che sia in forza di questo motivo conciliare che Canobbio abbia considerato, tra le altre cose, la possibilità di aderire positivamente alla proposta de *Il Dio affidabile* di Pierangelo Sequeri, il quale distingue, nella dialettica di motivo e compimento, tra fede *che salva* e fede *testimoniale*, cf. NS, n. 51, p. 390.

ragione se non in Dio che vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità che è Cristo, il cui *unico corpo* è la Chiesa (AG 7)³².

Parallelamente a quanto ho rilevato rispetto a Sesboué, resta da rilevare la posizione che Canobbio adotta rispetto alle due questioni sistematiche che sono al centro della disputa sulla plausibilità della teologia pluralista: la possibilità di distinguere l'azione del *Logos ásarkos* da quella del *Logos énsarkos* e l'articolazione del rapporto tra Chiesa, religioni e salvezza.

1) Tenendo presente la soluzione adottata da Dupuy, Canobbio affronta la questione dal punto di vista esegetico in relazione all'interpretazione del *soggetto* del Prologo giovanneo³³. Benché non si possa negare l'idea di una presenza del Verbo-luce nella storia dell'umanità (cf. *Gv* 1,8), il teologo bresciano predilige l'interpretazione secondo la quale, poiché il Prologo ha la funzione di introdurre il Vangelo, non si può dedurre da esso la teoria secondo la quale il *Logos* agisce rispetto all'umanità in modo indipendente dalla vicenda di Gesù: il *Logos* giovanneo, coeterno al Padre, non può essere pensato se non a partire da Gesù Cristo così come ha vissuto nella carne. Sembra, di conseguenza, che l'intenzione di Canobbio sia di chiarire che il compito della ricerca non consiste tanto nel cercare la soluzione in un'azione separata dalla carne (prossima all'errore della dissoluzione gnostica del Mistero di Cristo), quanto nel trovare un discorso che sappia rendere ragione dell'universalità attraverso la particolarità e della coappartenenza di eternità e storia nell'unico disegno di Dio.

2) Il secondo nodo del dibattito è affrontato da Canobbio nel corso dell'ultimo capitolo del volume, dal titolo audace, *Dio ha ancora bisogno della chiesa?* Se la teologia delle religioni sfida ad un riconoscimento che il Dio libero e misericordioso non ha bisogno né di Cristo, né della Chiesa per provvedere alla salvezza dell'umanità intera, occorre ancor sempre specificare di quale salvezza si stia parlando e se sia possibile (e rispettoso della posizione altrui) ridurre ad un'unica espressione, per altro indescrivibile senza il riferimento alla tradizione cristiana, il concetto e l'esperienza di

salvezza intesa e ricercata dalle religioni mondiali. Dopo un ampio *excursus* sul mutamento che, insieme, la nuova teologia politica e la teologia della liberazione, in alleanza con la teologia delle religioni, hanno operato sulla concezione tradizionale della salvezza cristiana, Canobbio presenta il proprio punto di vista che si articola a partire dall'irrinunciabile comprensione della Chiesa come *luogo* dei salvati, illustrata dalla lettura patristica dell'Arca di Noè, approfondita da Origene attraverso la nozione di *latitudo* e trasmessa nella storia per mezzo dell'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*. Nella Chiesa, infatti, si può fare e si fa esperienza della salvezza, nel già e non ancora della configurazione a Cristo, inteso come verità dell'umano riuscito. La necessità della Chiesa si deve, pertanto, pensare come quel *luogo particolare* che costituisce il segno e lo strumento attraverso il quale riconoscere e vivere la presenza del Verbo incarnato che opera *ovunque*. L'unico e medesimo Cristo opera, in modi a noi ignoti, in tutti, ma non altrimenti da ciò che testimonia quella «memoria viva» di Lui che è la Chiesa, senza la quale non si potrebbe conoscere e amare il principio stesso dell'amore che salva (*Mt* 25,31-46). Senza dimenticare che vivere nella fede del Cristo Risorto è già fare esperienza della salvezza:

per quanto la fede sia funzionale all'amore e lo includa, è mediante la fede, come si è espressa nella testimonianza neotestamentaria, che l'amore può essere identificato come il segno distintivo dell'esperienza di salvezza, e quindi già il poter dire che una salvezza esiste, che l'umanità è protesa verso il compimento nell'amore, che Dio stesso è amore, suppone che ci sia un luogo nel quale Cristo è riconosciuto e proclamato³⁴.

La necessità della Chiesa s'inscrive quindi nel disegno di Dio, il quale vuole che gli uomini si salvino attraverso la libera risposta al suo amore così come si è manifestato in Gesù Cristo. La sua missione consiste nella testimonianza della verità dell'amore che salva attraverso la vita e l'annuncio: una necessità chiaramente subordinata a quella del Cristo, in forza della quale ogni persona che abbia

³² Per quanto precede, cf. NS, pp. 338-341.

³³ Cf. NS, pp. 140-148.

³⁴ NS, p. 388.

incontrato e risposto alla grazia che salva, mantiene una misteriosa relazione con la Chiesa, via ordinaria alla salvezza (cf. RM 10 e 55). Quest'ultima descrizione della Chiesa offerta dalla *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II non toglie, anzi suppone, che esistano "vie straordinarie". Lo Spirito Santo, infatti, in comunione con quanto si è compiuto nel mistero pasquale, «sparge i "semi del Verbo", presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo» (RM 28). Sembrerebbe di poter scorgere la logica sottesa all'adagio tommasiano *Gratiam supponit naturam et perficit eam*, declinato però in chiave storico-culturale. Lo Spirito Santo non intenderebbe, quindi, distruggere le religioni e le culture che si sono sviluppate al di fuori della Chiesa, ma portarle a perfezione. È in questa azione, la cui modalità non possiamo dominare razionalmente, che si deve trovare il fondamento delle possibili vie straordinarie in quanto modalità *misteriose* (cf. GS 22) dell'unico disegno salvifico di Dio. Alla domanda se la salvezza dei singoli, all'interno di ogni contesto religioso e culturale, possa prescindere dal passare attraverso la Chiesa, Canobbio risponde in modo differenziato. Affermativamente, nel senso che Dio può salvare chi vuole trovando vie differenti da quella ordinaria, benché non equivalenti. Si deve invece rispondere che non può prescindere dal passare attraverso la Chiesa «in quanto senza di essa non si saprebbe in forma definitiva cosa sia salvezza, per il fatto che non si conoscerebbe in forma compiuta quel che Dio pensa per l'umanità e questa non avrebbe al suo interno l'esperienza concreta, nella forma dell'anticipo, del suo destino ultimo»³⁵. Nonostante il peccato dei suoi figli, la Chiesa vive in sé e testimonia per ogni uomo quest'esperienza di salvezza, grazie alla presenza continua ed efficace dello Spirito che non smette di riunire i battezzati in un solo Corpo. È quindi nella tutela di quest'identità, ricevuta in dono da Dio per la salvezza di tutti gli uomini, che occorre non dimenticare il principio *extra Ecclesiam nulla salus*. Non per escludere *a priori* qualcuno, ma per essere unanimi nel servizio del prossimo a motivo di Dio, «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1 Tm 2,4).

³⁵ NS, p. 392.

CONCLUSIONE

Nello spazio di questa nota, si è potuto prendere atto dell'importanza di leggere *insieme* i volumi, scritti con finalità, stili e preoccupazioni certamente differenti, ma accomunati dal desiderio di offrire un valido contributo all'attuale dibattito teologico. Sesboüé affronta l'adagio procedendo da un interesse teologico fondamentale, in relazione al problema dello sviluppo della dottrina, della sua continuità, delle svolte operate dalla storia e delle possibilità offerte alla teologia, da un'ermeneutica più flessibile delle affermazioni magisteriali. Canobbio, invece, punta con più decisione all'intreccio esistente tra ecclesiologia e soteriologia offrendone una valutazione sistematica, per sottolineare l'incompatibilità delle tesi radicali dell'attuale teologia del pluralismo religioso con la Rivelazione, così come la si attinge dalla Scrittura letta nella Tradizione, anche a motivo di una metodologia teologica eccessivamente creativa. Detto altrimenti, mentre il gesuita si concentra sull'ambito teologico fondamentale per illustrare il legittimo orizzonte di possibilità offerto all'attuale ricerca sistematica, il teologo bresciano si mantiene nell'orizzonte storico-sistematico, mostrando *in obliquo* quali scelte metodologiche hanno consentito a teologi cristiani e persino cattolici di affermare che Cristo e la Chiesa non sono più necessari per la salvezza di tutti gli uomini. Al centro dell'interesse di entrambi sta la chiara percezione dell'importanza della questione che si sta trattando, nel tempo di una globalizzazione sempre più abituale e di forti contaminazioni tra culture e religioni che, per secoli, erano state isolate l'una dall'altra. Nel contesto di un inevitabile senso di disorientamento a fronte di quest'inarrestabile affermarsi della pluralità, bisogna essere in grado di tutelare l'identità della fede che ci è stata trasmessa dalla Chiesa, così come di offrire una presentazione di quella stessa fede che non si chiuda nevroticamente alle urgenze dell'attualità. Il discernimento dei segni dei tempi svolge qui un ruolo decisivo: il dischiudersi dell'orizzonte globale ha comportato un certo effetto di detradizionalizzazione nella società e, di riflesso, nella percezione delle coscienze. Contemporaneamente a ciò, si deve riconoscere che l'incontro con l'altro può generare scontri spesso difficilmente arginabili. Si tratta di salvaguardare l'identità o di riconoscerci nella stessa situazione degli altri? Si può, a fronte di un'urgenza etica, operare una svolta

dogmatica? Stiamo vivendo nella possibilità di considerare lucidamente i testi del Vaticano II nella loro obiettività o è in atto una regressione autoritaria rispetto allo “spirito del Concilio”? Queste ed altre domande sono alla base della redazione dei due importanti studi sul senso del rapporto tra Chiesa e salvezza in relazione alla posizione degli “altri”. Una disputa che si attesta, di fatto, sul limite sottile e imprecisato che, a fronte di una chiara distinzione sul piano del significato, si dà nella pratica e nella vita tra riconoscere e smarrirsi nell’altro da sé, così come tra interpretare e manipolare, con tutte le complicazioni dialettiche del caso. All’interno di una lettura che tenga conto dei due studi, il contributo positivo del teologo gesuita consiste nell’aiutare a superare la tendenza alla fossilizzazione nella trasmissione della Rivelazione, attraverso una pratica ermeneutica che impedisca alla verità di essere presa in ostaggio dal risentimento integralista. L’interesse della ricerca di Canobbio sta invece nel sostenere con umiltà e fedeltà le ragioni di un elemento dell’identità cristiana e cattolica, a fronte di un disprezzo spesso troppo semplicistico della tradizione e della missione della Chiesa. Il riconoscere con umiltà i propri errori deve condurre ad un’accettazione sempre più grata della vocazione ricevuta da Cristo e a riprendere la propria missione con una dignità rinnovata: questo vale per ogni credente ed anche, *mutatis mutandis*, per coloro che nella storia sono stati chiamati a guidare e ad istruire – a più livelli – i figli della Chiesa, una e santa (fatta salva chiaramente la sua indefettibilità e l’infallibilità ad essa connessa). Guai se gli eventuali cedimenti alle accuse di un presunto “imperialismo cristiano” (ed episodi che hanno potuto sostenere le ragioni dell’accusa non sono mancati nella storia) privassero il mondo dell’universale missione della Chiesa a servizio della salvezza di tutti gli uomini in Cristo! In questo senso, leggiamo nei due contributi una duplice finalità, per così dire, terapeutica delle nevrosi del dibattito teologico: l’uno si occupa per così dire delle eventuali cadute paranoide, mentre l’altro risponde alle tendenze autolesioniste diffuse tra molti cattolici contemporanei.

All’interno di questo difficile contesto, venendo ai possibili punti deboli, il rischio in cui incorre Sesboüé è forse quello di considerare il punto di vista contemporaneo come la cifra dell’intero, solo al cui interno è possibile interpretare correttamente l’adagio patristico, trascurando così i motivi per cui anche lo sguardo con-

temporaneo contiene le ragioni del suo trapasso. Un limite della lettura di Canobbio può, invece, essere quello di essersi concentrato su di una considerazione positiva della storia, procedente quasi per punti, perdendo di vista la ricerca di un movimento complessivo nella storia dell’interpretazione, pur affermandone la rigorosa continuità. In entrambe i casi, il problema della *Tradizione* emerge con particolare urgenza come un ambito che necessita un serio lavoro di approfondimento, soprattutto in relazione ad una riflessione sulla *teologia della storia* che non ha ancora compiuto il proprio sviluppo. Quest’ultimo è un punto di vista oltremodo complesso da attingere e che, nell’insieme dei due volumi, si è affacciato ancor troppo timidamente rispetto al motivo dell’*extra Ecclesiam nulla salus*, pur facendo tutt’uno con i temi dell’economia della salvezza e della missione della Chiesa. Una valutazione critica delle scelte fatte in ambito sistematico, invece, supererebbe i limiti di questa nota.

Nello svolgere quest’arduo lavoro di ricostruzione e di critica, Sesboüé e Canobbio si sono, infine, certamente collocati al livello della ricerca che il teologo Joseph Ratzinger indicava, già nel 1969, come requisito decisivo in base al quale valutare un effettivo contributo all’interpretazione dell’*extra Ecclesiam nulla salus*:

la questione primaria non è più la salvezza degli altri, la cui possibilità di principio è al di sopra di ogni discussione; la questione propriamente centrale è piuttosto su come si debba ancora intendere, di fronte a questa certezza non più intaccabile, la pretesa incondizionata della chiesa e della sua fede. [...] bisogna chiarire come sia possibile alla fede restare fedele a se stessa pur nel mutare delle condizioni: ciò che sta in discussione è l’essenziale identità tra la fede di allora e la fede di oggi e perciò fondamentalmente la possibilità di restare lealmente un credente cristiano nella chiesa cattolica³⁶.

³⁶ J. RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della chiesa?*, in *op. cit.*, p. 366.