

IL CRISTIANESIMO E LE RELIGIONI IL DOCUMENTO DELLA CTI DELL'ANNO 1996

S.E. MONS. LUIS F. LADARIA

Nell'anno 1996 la Commissione Teologica pubblicò il suo documento "Il Cristianesimo e le religioni". Quando nel mese di dicembre del 1992 si riunirono per la prima volta i membri della Commissione nominati per il "quinquennio" 1992-1997 (il quinto dalla fondazione della Commissione) proposero, con una maggioranza molto grande, lo studio del problema teologico delle religioni. Il tema era una delle questioni teologiche più dibattute in quel momento e questo spiega l'interesse della Commissione Teologica per il suo studio. Sono trascorsi ormai alcuni anni ma il testo conserva, in una certa misura, la sua attualità.

Contesto storico e dottrinale

Il concilio ecumenico Vaticano II ha significato un momento di sviluppo e approfondimento dello sguardo del magistero e della teologia cattolica sulle religioni. Esse, con tutte le necessarie distinzioni, furono contemplate in un modo più positivo di quanto non si facesse prima, almeno nei documenti ufficiali della Chiesa. La migliore conoscenza delle culture e delle tradizioni religiose dei diversi popoli, l'inizio di ciò che poi abbiamo chiamato la "globalizzazione", aveva contribuito indubbiamente a un certo cambio di mentalità che doveva rispecchiarsi anche nel Concilio. Basta leggere i numeri 16-17 della costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, i numeri 9.11 del decreto *Ad Gentes*, la dichiarazione *Nostra Aetate* (fra tanti altri testi). Ma, contro l'intenzione e lo stesso senso della lettera dei documenti conciliari, negli anni postconciliari si diffuse in certi ambienti un relativismo religioso che affermava, con diverse sfumature, che tutte le religioni erano vie di salvezza; si perse in grande misura lo slancio missionario, la stessa mediazione universale di Cristo era messa in discussione. È la situazione nella quale nel 1986, a venticinque anni della pubblicazione del decreto conciliare *Ad Gentes*, e a quindici anni dell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* del beato Paolo VI, san Giovanni Paolo II pubblicò l'enciclica *Redemptoris missio* sulla perenne validità del mandato missionario del Signore. In essa, mentre si conferma il dovere della Chiesa di annunciare Cristo, si trovano profonde valutazioni sulle culture e le religioni nel

contesto della mediazione unica e universale di Cristo. Nell'anno 1992 il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli hanno pubblicato insieme l'istruzione *Dialogo e annuncio*. Questi erano i punti di riferimento immediati, in particolare l'enciclica *Redemptoris missio*, che la Commissione doveva tener presenti per realizzare il suo lavoro. Una valutazione più positiva e aperta delle religioni non poteva portare in nessun modo a una relativizzazione dei contenuti della fede. Infatti, se si analizzano con cura le dichiarazioni magisteriali sull'argomento, si vede chiaramente che si parte sempre dalla volontà salvifica universale di Dio e della mediazione unica e universale di Cristo (cfr. 1 Tm 2,5-6). Si tratta di riflettere su come la salvezza che viene soltanto da Cristo può raggiungere tutti gli uomini e su come Cristo e il suo Spirito si fanno presenti in tutto il mondo.

Nel punto di partenza c'è la convinzione che non c'è altra via che Gesù per arrivare al Padre; e d'altra parte che soltanto nella Chiesa di Cristo, che è, in lui, sacramento, cioè segno e strumento degli uomini con Dio e fra di loro (cfr. LG 1), e che sussiste nella Chiesa cattolica (cfr. ib. 8), si trova la pienezza dei mezzi di salvezza che Dio nella sua bontà infinita ha voluto dare agli uomini. Alla base di queste verità fondamentali, la Commissione Teologica affrontò lo studio del tema delle religioni, con l'intenzione di esplorare, seguendo le indicazioni magisteriali, se si potesse pensare a qualche ruolo positivo delle religioni, anche con la chiara coscienza delle loro ambiguità, per la salvezza dei loro addetti. Quattro anni dopo la pubblicazione de' *Il cristianesimo e le religioni*, nell'anno 2000, la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò la dichiarazione *Dominus Iesus* sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa. In questa dichiarazione, con un linguaggio molto chiaro e diretto, si espongono alcuni punti essenziali e irrinunciabili della dottrina cattolica sui temi oggetto di studio e, allo stesso tempo, si indicano diverse questioni aperte sulle quali si dovrebbe ancora riflettere e continuare la ricerca. Data la differenza dei generi letterari, la dichiarazione usa uno stile molto diverso da quello del documento della Commissione Teologica. Quest'ultimo raccoglie più dati, discute diverse posizioni, si permette di suggerire qualche ipotesi. È evidente che un documento magisteriale, per la sua stessa natura, deve essere più sobrio e più diretto.

Fatte queste brevi considerazioni generali e ricordato il contesto storico, possiamo percorrere le parti del documento; mi soffermo prima un istante sul titolo: *Il cristianesimo e le religioni*, che fu scelto dopo averne molto discusso. Con questa formulazione si evitava di prendere posizione sul pro-

blema se il cristianesimo è o non è una religione in più, o se si può equiparare alle altre. D'altra parte si parla delle "religioni", cioè, si evita di dire "religioni non cristiane" per non definire gli altri per quello che non sono.

Parte prima: lo status quaestionis

Nel momento in cui si redigeva il documento era d'obbligo servirsi dei tentativi di classifica delle posizioni teologiche sulle religioni che allora si usavano normalmente. Mentre gli uni parlavano della relazione del cristianesimo con le religioni nei termini di "adempimento" delle aspirazioni umane, e vedevano nelle religioni un momento di attesa, ma anche di inciampo e di caduta, altri, con più ottimismo, parlavano della presenza di elementi di salvezza nelle religioni, in quanto in esse si dà una manifestazione della relazione sociale con Dio e in questo senso potevano essere di aiuto per accogliere la grazia. Questo maggior "ottimismo" non impediva di parlare di elementi d'ignoranza, di peccato e addirittura di perversione (n. 4). L'ambiguità del fenomeno religioso, con diverse sfumature, era riconosciuta dai teologi più rilevanti.

La maggioranza dei teologi cattolici, con le differenze che abbiamo segnalato, seguivano la linea cristocentrica, partivano cioè, dalla convinzione che Gesù è il salvatore di tutti e che soltanto in lui si realizza la volontà salvifica universale di Dio. Seguendo l'insegnamento del concilio Vaticano II, come espresso p. e. in GS 22, si sosteneva che la sua mediazione unica può arrivare a tutti gli uomini nella situazione nella quale essi si trovano. Si parlava così di una tendenza "inclusivista", in quanto la salvezza di Cristo, in linea di massima, è accessibile a tutti gli uomini, in quanto a tutti può arrivare in un modo o in un altro, la grazia divina (n. 11).

A questa tendenza si opponeva d'una parte una linea "esclusivista", chiamata da altri "ecclesiocentrica", che non era difesa dai teologi cattolici perché era chiaro che lo stesso Magistero non permetteva più un'interpretazione stretta del principio *extra Ecclesiam nulla salus* (n. 10). Invece risultava già problematica la posizione "pluralista" di quelli che, con diverse sfumature, accettavano una pluralità di mediazioni di salvezza. Gli autori che propugnavano questa linea pensavano che il "cristocentrismo" era insufficiente, e che soltanto un "teocentrismo" poteva rendere ragione dell'incomprensibilità di Dio, del *Deus semper maior*, e della sua trascendenza. Nessuna mediazione concreta può pretendere l'esclusività della rivelazione. Ci possono essere manifestazioni complementari del *Logos* divino, che in nessuna religione si sarebbe fatto conoscere pienamente. Si distinguevano in questo ambito generale alcune posizioni differenziate: «Possia-

mo distinguere un teocentrismo nel quale Gesù Cristo, senza essere costitutivo, è considerato normativo della salvezza, e un altro nel quale non si riconosce a Gesù Cristo neppure questo valore normativo” (n. 12). È chiaro che queste idee obbligavano a entrare nel cuore del dibattito teologico e cristologico. E ancora, che non si poteva lasciare da parte la questione della verità, spesso dimenticata, come anche l’affermazione della necessità dell’annuncio esplicito di Cristo anche nell’epoca del dialogo (nn. 23-26).

Di fronte a questa panoramica, la Commissione Teologica proponeva tre compiti fondamentali per la teologia delle religioni (n. 7):

- a) il cristianesimo dovrà comprendere se stesso nel contesto di una pluralità di religioni e dovrà riflettere sulla verità e l’universalità che rivendica
- b) dovrà studiare il senso e il valore delle religioni nel contesto della storia della salvezza.
- c) si dovranno esaminare i contenuti concreti delle religioni per confrontarli con la fede cristiana

Questo terzo compito era troppo complesso per essere affrontato nel documento e d’altra parte mancavano gli esperti in materia. Si trattava dunque di un *desideratum* per lo studio futuro dei teologi. Nemmeno gli altri due temi furono trattati in modo sistematico, anche se si offrirono elementi per il loro studio. Sia la questione dell’universalità del cristianesimo sia quella del possibile valore delle religioni nella storia della salvezza si trovano presenti in diversi momenti dell’esposizione.

Parte seconda: i presupposti teologici fondamentali

La risposta alle domande fondamentali formulate, dipende da alcuni presupposti basilari. Il documento le tratta in questo ordine:

- l’iniziativa del Padre nella storia della salvezza
- l’unica mediazione di Cristo
- l’universalità dell’azione dello Spirito Santo
- la Chiesa sacramento universale di salvezza

Non c’è bisogno di soffermarci troppo sul primo punto, non lo fa nemmeno il documento (nn. 28-31). Segnaliamo soltanto l’importanza in questo contesto di 1 Tm 2,3-6, la volontà salvifica universale di Dio legata a la mediazione unica di Cristo. Il Padre ha concepito il suo disegno di salvezza in Cristo prima della creazione del mondo e lo vuole portare a termine ricapitolando tutto in lui (cf. Ef 1,3-10). Il Padre non è soltanto l’iniziatore dell’opera di salvezza ma anche il fine verso il quale essa tende (cf. 1 Cor 15,28).

Più spazio è dato alla trattazione della mediazione unica di Gesù (nn. 32-49). Alcune tendenze degli anni 90 attribuivano la mediazione univer-

sale nella salvezza soltanto al Logos eterno e non al Figlio incarnato, morto e risorto. Questa tesi contraddice alcuni testi capitali del Nuovo Testamento (cfr. 1 Tm 2,5; At 4,12). Bisogna dunque mantenere l'universalità della mediazione salvifica di Gesù Cristo, il Figlio incarnato. La significazione universale di Cristo si trova affermata in vari livelli. In primo luogo, la salvezza di Cristo si rivolge a tutti gli uomini, a tutti deve essere annunciato il vangelo (cfr. Mt 28,16-20; Mc 16,15-18; At 1,8). Ma ci possiamo chiedere se non c'è ancora un altro secondo livello, previo all'accoglienza del suo messaggio da parte di coloro che lo ricevono. Non mancano indici nel Nuovo Testamento: Cristo non è soltanto il mediatore della salvezza, ma anche della creazione; le due dimensioni si trovano in relazione (cf. Col 1,15-20); il parallelismo paolino Adamo-Cristo fa vedere una significazione di Gesù per tutti (cf. Rm 5 12-21; 1 Cor 15,20-22.44-49). Secondo Gv 1,9 Gesù è la luce che, venendo nel mondo, illumina ogni uomo. In termini che certamente si dovranno definire e precisare, il Nuovo Testamento parla di una rilevanza e una significazione di Gesù di Nazareth per ogni uomo. Perciò il documento può concludere: «Né una limitazione della volontà salvifica di Dio, né l'ammissione di mediazioni parallele a quella di Gesù, né l'attribuzione di questa mediazione al *Logos* eterno [...] risultano compatibili con il messaggio neotestamentario» (n. 39).

Il documento riprende poi alcuni temi della teologia patristica dei quali si è servito il recente magistero, in particolare il concilio Vaticano II e san Giovanni Paolo II, per parlare della presenza universale di Gesù Cristo. In primo luogo i *semina Verbi*, di cui hanno parlato san Giustino e Clemente Alessandrino, i quali affermano che a tutti gli uomini è potuto arrivare qualche frammento della verità che solo si trova in pienezza in Cristo, il *Logos* nella sua totalità. Anche l'idea dell'unione del Figlio di Dio con tutta l'umanità e con ogni uomo nell'incarnazione, ricordata del Vaticano II, GS 22 e dal magistero di s. Giovanni Paolo II. La dimensione cristologica dell'immagine, ricordata anche dal Vaticano II. Tutte queste tematiche della tradizione fanno pensare che la rilevanza salvatrice di Gesù Cristo non si riduce soltanto a quelli che lo conoscono. Perciò il documento indica che solo nel contesto della rilevanza e dell'azione universale di Cristo e dello Spirito ha senso porre il problema del valore delle religioni in ordine alla salvezza. Si sottolinea con chiarezza che la salvezza alla quale gli uomini sono chiamati è la stessa per tutti, che non ci sono economie diverse secondo le appartenenze religiose e che non può esserci nessuna via per arrivare a Dio che non confluisca nell'unica via che è Cristo (cfr. Gv 14,6) (n. 49).

Anche l'universalità della presenza dello Spirito è oggetto dell'attenzione del documento (nn. 50-61). In realtà l'azione universale di Gesù non si può capire senza l'opera dello Spirito Santo, che universalizza l'opera di Cristo. Lo Spirito Santo era già presente nell'Antico Testamento, anzi, lo si vede già all'opera nel momento della creazione (cf. Gn 1,2). Come dono del Signore risorto è comunicato alla Chiesa e agli uomini in pienezza. Lo Spirito Santo è disceso nel Giordano su Cristo capo dell'umanità, perché da lui l'unzione potesse essere comunicata ai membri del suo corpo. Senza lo Spirito non arriva agli uomini la salvezza di Cristo. La Chiesa è il luogo privilegiato dell'azione dello Spirito, ma già nel Nuovo Testamento vediamo che la sua azione può precedere la predicazione del Vangelo (cfr. At 10,19.44-47). L'evento della Pentecoste (cfr. At 2,1ss) si deve considerare a partire dallo sfondo e come la superazione della divisione di Babele (cfr. Gn 11,4), e dunque come fermento dell'unità fra i popoli. Questo dono ha una dimensione universale. Ma soprattutto il documento accentua che il dono dello Spirito viene dal Signore risorto e asceso al cielo alla destra del Padre. Questo è un insegnamento costante del Nuovo Testamento. Lo Spirito ci è stato dato come Spirito di Gesù Cristo, del Figlio morto e risorto. Non può esserci una "economia" dello Spirito Santo più ampia di quella di Gesù: «Non si può pensare in una azione universale dello Spirito che non sia in relazione con la azione universale di Gesù» (n. 58). Il dono dello Spirito si trova nell'ambito della mediazione universale di Cristo. La dichiarazione *Dominus Iesus* tornò a insistere su questo particolare. Lo Spirito è di Cristo e porta gli uomini a Cristo. L'umanità di Cristo è il luogo della presenza dello Spirito nel mondo e il principio della sua effusione (cfr. DI 12). L'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e la sua presenza universale si possono e si devono distinguere, ma non separare (cfr. RM 29).

È proprio questa universalità che porta a trattare della Chiesa come sacramento universale di salvezza (nn. 62-79). Si pone la questione se la Chiesa abbia una significazione non soltanto per coloro che appartengono ad essa, o anche per gli altri. Si considera giusta evidentemente la seconda risposta (cfr. RM 10); la necessità della Chiesa per la salvezza si intende dunque in un duplice senso: la necessità dell'appartenenza ad essa e il bisogno del ministero della Chiesa al servizio della venuta del Regno di Dio. La vecchia questione dell'*extra Ecclesiam nulla salus* si affronta a partire dalle prospettive aperte dal Vaticano II e della missione salvatrice della Chiesa, che in virtù della sua *martyria* annuncia a tutti la Buona Novella, nella sua *leiturgia* celebra il mistero pasquale e adempie così la sua missione di servizio sacerdotale in rappresentazione di tutta l'umanità (cfr. n. 77), e nella

sua *diakonia* rende testimonianza della donazione amorosa di Dio a tutti gli uomini. La dichiarazione *Dominus Iesus* è tornata dopo sull'argomento.

Parte terza: alcune conseguenze per una teologia cristiana delle religioni

Fino a questo momento non si è detto nulla in concreto sul valore delle religioni in quanto tali. Ma si sono stabilite le fondamenta per affrontare il problema. A partire dai presupposti indicati la Commissione intendeva offrire alcuni criteri di riflessioni, certamente non c'era la pretesa di dare soluzioni definitive.

La domanda che aveva occupato di più l'attenzione era quella del valore per la salvezza che le religioni potevano avere. È questo il primo punto affrontato dalla Commissione in questa sezione (nn. 81-87). Né i documenti conciliari né l'enciclica *Redemptoris missio* si erano pronunciati espressamente su questo tema, anche se si era parlato della presenza nelle culture e religioni di *semina Verbi*, di raggi della verità e anche dell'azione dello Spirito. La Commissione Teologica si domanda se questa presenza di Cristo e dello Spirito nelle culture e nelle religioni (espressamente menzionate in RM 28-29; 55-56) possono avere una funzione che non sia quella di aiutare gli uomini a raggiungere il loro fine ultimo, la salvezza. A partire da questa considerazione fondamentale la Commissione formula con cautela alcune conclusioni. Si citano a continuazione alcuni brani significativi:

A motivo di tale esplicito riconoscimento della presenza dello Spirito di Cristo nelle religioni, non si può escludere la possibilità che queste, come tali, esercitino una certa funzione salvifica, aiutino cioè gli uomini a raggiungere il fine ultimo, nonostante le loro ambiguità. Nelle religioni viene messo in rilievo esplicitamente il rapporto dell'uomo con l'Assoluto, la sua dimensione trascendente (n. 84).

Nelle religioni agisce lo stesso Spirito che guida la Chiesa; tuttavia la presenza universale dello Spirito non si può equiparare alla sua presenza particolare nella Chiesa di Cristo. Anche se non si può escludere il valore salvifico delle religioni, non è detto che in esse *tutto* sia salvifico: non si può dimenticare la presenza dello spirito del male, l'eredità del peccato, l'imperfezione della risposta umana all'azione di Dio, etc. Soltanto la Chiesa è il corpo di Cristo, e soltanto in essa è data con tutta la sua intensità la presenza dello Spirito; perciò non può essere affatto indifferente l'appartenenza alla Chiesa di Cristo e la piena partecipazione ai doni salvifici che si trovano soltanto in essa. Le religioni possono esercitare la funzione di *praeparatio evangelica*

[...] ma la loro funzione non si può paragonare a quella dell'Antico Testamento, che fu la preparazione allo stesso evento di Cristo (n. 85).

La salvezza si ottiene grazie al dono di Dio in Cristo, ma non senza la risposta e l'accettazione umana. Le religioni possono anche aiutare la risposta umana in quanto spingono l'uomo alla ricerca di Dio, a operare secondo coscienza [...] Pertanto le religioni possono essere, nei termini indicati, un mezzo che aiuta alla salvezza dei propri seguaci, ma non si possono equiparare alla funzione che la Chiesa realizza per la salvezza dei cristiani e di quelli che non lo sono (n. 86).

L'affermazione che possono esistere elementi salvifici nelle religioni non implica, per sé, un giudizio sulla presenza di tali elementi in ognuna delle religioni concrete (n. 87).

Se d'una parte le affermazioni magisteriali che parlano della possibile presenza dello Spirito e dei semi del Verbo nelle religioni portano all'affermazione della possibilità dell'esistenza in esse di elementi di salvezza, la cautela è anche d'obbligo data l'ambiguità del fenomeno religioso. In ogni caso si evita identificare espressamente questi elementi nelle religioni. Soltanto nella religione d'Israele, in quanto si riconosce in essa l'autentica rivelazione divina, possiamo affermare con sicurezza la sua esistenza.

Si passa a continuazione al tema della rivelazioni, un altro dei problemi affrontati in questa terza parte del documento (nn. 82-92). L'affermazione fondamentale è che «soltanto in Cristo e nel suo Spirito Dio si è dato completamente agli uomini; quindi soltanto quando questa comunicazione si fa conoscere si dà la rivelazione di Dio in senso pieno» (n. 88). Oltre ai libri del Nuovo Testamento, anche quelli dell'Antico, che testimoniano un'autentica rivelazione, sono "parola di Dio", anche se solo alla luce di Cristo manifestano il loro pieno significato. Soltanto i libri canonici devono essere considerati "ispirati" e "parola di Dio".

Di fronte alla posizione pluralista alla quale ci siamo già riferiti è urgente affrontare il problema della "verità" (93-104). Se nel dibattito teologico in qualche momento si poteva avere l'impressione che questa questione si lasciasse da parte, il documento insiste sulla necessità di tenerla presente, al fine di evitare ogni relativismo. L'insegnamento della Chiesa sulle religioni scaturisce proprio dal centro della verità della fede. Nel avvalorare ciò che di buono c'è nelle religioni, non attribuisce alla pretesa di verità di queste lo stesso valore che alla propria fede. Di fronte al pluralismo diffuso in certi ambienti, la Commissione Teologica ricorda che il concilio Vaticano II ha mantenuto una visione differenziata delle religioni: se tutte hanno in comune lo sforzo per rispondere alle inquiete-

tudini più profonde del cuore umano, non si possono misconoscere le differenze fondamentali fra di esse. Se d'una parte la Chiesa non rifiuta nulla di ciò che in queste religioni c'è di vero e santo, dall'altra ha il dovere di annunziare Cristo, *via, verità e vita* (Gv 14,16), l'unico nei quali gli uomini trovano la pienezza della loro vita religiosa (cfr. n. 100). Una teologia differenziata delle religioni è la base di ogni incontro e dialogo serio. Il dialogo non può invalidare i contenuti della propria fede e della morale che in essi si fonda. Nel rispetto all'"alterità" il cristiano non può prescindere dal cuore della sua fede nel Dio uno e trino. Qualche volta questo atteggiamento si qualifica come pretesa di superiorità o arroganza. Ma la verità di Cristo è sempre servizio all'uomo, mai si può presentare come un atteggiamento di superiorità o di dominio.

L'ultimo tema che il documento studia è quello del dialogo interreligioso (nn. 105-113), già introdotto. Non si trattò approfonditamente questo punto, perché era stato già oggetto di attenzione in altri documenti. Due sono i temi fondamentali coi quali il cristiano è messo a confronto: Dio e l'uomo. Sono molte e molto diverse le nozioni su Dio o l'Assoluto nelle diverse religioni. È dunque fondamentale tener presente ciò che gli interlocutori pensano su Dio e il suo rapporto con l'uomo. Anche la visione dell'uomo può essere diversa, ma nel dialogo si produce un incontro fra esseri umani, non una semplice comunicazione verbale. L'incontro si colloca nella comune condizione umana di ricerca della salvezza. Questo produce una situazione di uguaglianza fra i partner più profonda di quella di un semplice dialogo umano. I problemi umani d'altra parte non sono una distrazione del dialogo interreligioso propriamente detto, ma sono un terreno propizio per stabilirlo. Dietro tutti i problemi della condizione umana vi è sempre quello della morte. È in essa dove risuona più intensamente la chiamata del Dio vivente. Perciò la testimonianza fondamentale del cristianesimo sarà sempre quella del Cristo risorto, nell'attesa della sua seconda venuta.

Conclusione: dialogo e missione della Chiesa

Il dialogo si colloca nell'ambito della missione della Chiesa (nn. 114-117). Ha la sua origine nella Trinità santa. Non sono i singoli cristiani quelli che in primo luogo sono inviati al dialogo, ma la Chiesa stessa. Perciò non devono presentare le proprie idee, ma Cristo. Sarà lo Spirito Santo, più che la forza umana della persuasione, a toccare i cuori. Perciò, anche se si deve distinguere il dialogo e l'annuncio evangelico, il primo non deve essere privo del suo valore di testimonianza. Può essere una

“*praeparatio evangelica*”. «È già una parte integrante della missione della Chiesa, come irradiazione dell’amore diffuso in essa dallo Spirito Santo» (n. 117).

Riflessione finale

Il documento cerca di accogliere e rispettare i valori delle religioni, seguendo l’esempio che già in quel momento aveva offerto il recente Magistero. Ma allo stesso tempo vuole evitare ogni relativismo, non parla delle religioni come vie di salvezza, perché c’è una chiara consapevolezza della loro ambiguità, anche se si afferma la possibilità che servono di aiuto ai loro seguaci per il conseguimento dell’ultimo fine. Non c’è soltanto bene in esse, ma anche, come diceva il beato Paolo VI e ripete s. Giovanni Paolo II, ci sono in esse lacune, insufficienze ed errori (cf. RM 55; che cita il discorso di Paolo VI all’apertura della II sessione del Vaticano II). Anche se possono riflettere un raggio della verità (cfr NA 2), non contengono la verità piena.

Soprattutto si afferma con chiarezza che tutto ciò che nelle religioni possa esistere di buono e valido viene da Cristo e dallo Spirito che Egli ha effuso dopo la sua risurrezione. La mediazione unica dell’«uomo Cristo Gesù» (1 Tm 2,5) deve essere sempre conservata. Egli è l’unica via che conduce al Padre (cf. Gv 14,6) e non sono veri cammini quelli che non confluiscono in Lui. Non ci sono vie parallele né complementari. Per questa ragione per nessuno può essere indifferente l’incontro con Cristo e l’inserzione nella Chiesa che è suo corpo. E anche per questo la Chiesa ha il dovere di annunciare senza sosta Cristo a coloro che non lo conoscono, fino alla sua manifestazione gloriosa alla fine dei tempi.