

Cristianesimo anonimo e attività missionaria della Chiesa

Ignazio Sanna

Abstract – The essay shows that the concept of Anonymous Christian is not a means or an instrument of evangelization; it does not want to force non-Christians to be different from what they are in themselves or stop the hemorrhage of Christians who leave, by making others enter through the back door. The problem of the Anonymous Christian is simply an internal problem regarding the Church's self-perception. In fact, the theory's pastoral application can be found in the encyclical of Pope John Paul II, *Redemptoris Missio*, and the document of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples, *Dialogo e annuncio: riflessioni ed orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'annuncio del vangelo di Gesù Cristo*. The encyclical is emphatic about «the urgent need for missionary evangelization» in today's world. However, the document wants to show how the propagation of the gospel and interfaith dialogue are correlated although they are two distinct elements of the Church's evangelizing mission.

1. Il cristianesimo anonimo

Forse nessun'altra tesi rahneriana è stata tanto discussa e aversata quanto quella dei cristiani anonimi, con la quale Karl Rahner ha voluto indicare una possibilità di salvezza per i non cristiani. In ultima analisi, questa tesi afferma

«secondo la dottrina stessa della Chiesa, un uomo può essere in possesso della grazia santificante, essere quindi giustificato e santificato, figlio di Dio, erede del paradiso, positivamente indirizzato per grazia alla sua salvezza eterna e soprannaturale prima ancora di aver accettato un credo esplicitamente cristiano e di aver ricevuto il battesimo»¹.

Si pubblica qui il testo dell'intervento tenuto dall'autore in occasione dell'incontro pubblico «Ricordo di Karl Rahner (1904-1984)», svoltosi l'11 marzo 2014 a Trento, per iniziativa del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler.

¹ Per la documentazione si rimanda a I. Sanna, *Cristianesimo anonimo e attività missionaria della Chiesa secondo Karl Rahner*, in *Vangelo Religioni Cultura. Miscellanea di studi in memoria di Mons. Pietro Rossano*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, pp. 129-149.

Il fondamento teologico della tesi è la concezione dell'esistenziale soprannaturale, inteso come carattere ontologico dell'esistenza o dell'esserci dell'uomo. Esso potrebbe essere definito come l'effetto ontologico della volontà salvifica universale di Dio verso l'uomo, la quale si impadronisce anticipatamente di qualsiasi peccato in vista della giustificazione. L'esistenziale soprannaturale, quindi, si identifica con la grazia giustificatrice, donata sempre in precedenza come situazione trascendentale, anche se non sempre liberamente accolta. Il dinamismo di questa concezione lo si potrebbe riscontrare nell'*Evangelii Gaudium* di Papa Francesco, laddove il pontefice scrive che:

«in qualunque forma di evangelizzazione il primato è sempre di Dio, che ha voluto chiamarci a collaborare con Lui e stimolarci con la forza del suo Spirito ... In tutta la vita della Chiesa si deve sempre manifestare che l'iniziativa è di Dio, che 'è lui che ha amato noi' per primo (1Gv 4,10) e che 'è Dio solo che fa crescere'» (1Cor 3,7).

2. I «cristiani anonimi» prima di Rahner

Karl Rahner non è stato il primo a usare la terminologia di «cristiani anonimi», per le persone giustificate ma non battezzate. Secondo Van der Heijden, il primo a usare l'espressione «cristiani anonimi» fu l'arcivescovo di Malines Pierre-Lambert Goossens (1827-1906) già nel secolo XIX, e all'epoca del Vaticano I usò lo stesso termine anche il teologo belga Auguste Dechamps. Maurice Blondel, nel 1907, parlava di un «soprannaturale indeterminato», di una «presenza anonima» di un soprannaturale immanente in ogni essere umano. Nella sua opera *Cattolicesimo*, del 1938, H. de Lubac², sulla scia di Blondel, sostenne che secondo i Padri e secondo i principi di san Tommaso, la grazia di Cristo è universale, perché non manca in nessun uomo di buona volontà. Non esiste un infedele per cui non sia possibile una conversione soprannaturale, a partire dalla sua vita naturale e dall'uso delle sue facoltà razionali.

La scuola francese della «nouvelle théologie», poi, sul finire della seconda guerra mondiale, propose vari tentativi per superare l'estrinsecismo inerente alla concezione tradizionale del rapporto tra la natura e la grazia. La grazia veniva, infatti, concepita come una sovrastruttura imposta liberamente da Dio alla natura umana. Tuttalpiù, si riteneva che la natura potesse tollerare la grazia e avesse con questa un rapporto che corrispondeva praticamente alla non contraddittorietà dell'una nei

² H. de Lubac, *Cattolicesimo: gli aspetti sociali del dogma*, Milano 1979 (ed. orig. *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938).

confronti dell'altra. Quasi in contemporanea con la riflessione della teologia cattolica, anche la teologia protestante si occupò di questo problema. K. Barth scrive che la comunità cristiana si deve occupare non solo dei battezzati, ma anche dei cristiani «virtuali» o «potenziali», o dei cosiddetti «cristiani nella speranza». P. Tillich parla di una «Chiesa latente» e di una «massa cristiana fuori della Chiesa cristiana».

Rahner tratta espressamente la questione della salvezza dei non cristiani e dei cristiani non praticanti, per la prima volta, in un articolo del 1950, dedicato al problema pastorale dei cristiani pagani e dei pagani cristiani. Secondo lui, molti uomini camminano nelle tenebre dell'errore, prodotte dalla stessa cattiva testimonianza dei cristiani. I cristiani, perciò, hanno il compito di mostrare che la loro via a Dio è più prossima e più breve di quella dei non cristiani. Più tardi, in un saggio sul cristianesimo e i suoi parenti increduli, Rahner affronta l'interrogativo della possibilità di salvezza eterna dei propri congiunti increduli, di quelli di un'altra confessione religiosa, di coloro che sono divenuti apostati teorici o pratici. In questi casi, secondo lui, bisogna sperare nella salvezza di tutti ed evitare di giudicare gli altri, perché noi per primi siamo sotto il giudizio di Dio. Il primo ricorso esplicito al termine di «anonimo», nel contesto della vita cristiana e del cristianesimo in genere, è in un piccolo saggio, dedicato a «la parola della poesia e il cristiano», del 1960: «Esiste un cristianesimo 'anonimo', un umanesimo anonimo ispirato dalla grazia». In un altro saggio dello stesso anno, sulla teologia del potere, Rahner parla di cristianesimo che rimane «anonimo».

3. *Le critiche alla teoria rahneriana dei cristiani anonimi*

Le critiche alla teoria rahneriana sui cristiani anonimi sono state numerose e articolate. Si va dall'accusa di voler ridurre la via della Chiesa a una via straordinaria della salvezza in opposizione alla via delle religioni non cristiane, che rappresenterebbe la via ordinaria della salvezza, alla distruzione dello slancio missionario della Chiesa. La missione della Chiesa non consisterebbe più nell'annuncio del vangelo agli infedeli, per ottenerne la conversione a Cristo, ma in una generosa e totale solidarietà con tutti gli uomini. La Chiesa cattolica, l'unica vera Chiesa, sarebbe posta sullo stesso livello di altre «costellazioni» religiose, con la conseguenza pratica che i cristiani stessi, non diversamente dai cristiani che sono in ricerca, appartengono alla Chiesa solo *ex voto* e non già *in re*. In definitiva, non c'è alcuna distinzione tra gli uomini in generale e i cristiani

in particolare, perché tutti gli uomini, in quanto tali, possono essere dei cristiani. La forma esterna, storica, istituzionale del cristianesimo non ha nessun significato fondamentale e costitutivo.

Se numerose sono le critiche che riguardano i contenuti e le conseguenze teologiche e pratiche della teoria dei cristiani anonimi, sia nella forma in cui Rahner l'ha elaborata e presentata, che nelle diverse «estensioni» e applicazioni dei suoi numerosi discepoli, non meno numerose sono le critiche alla stessa terminologia di «cristianesimo anonimo». Cristianesimo anonimo è, per H. Küng, una contraddizione in termini, un hegeliano «ferro di legno». Il concetto di cristianesimo anonimo, per H. Schlier, è una contraddizione di fatto, perché il cristianesimo presuppone essenzialmente che il nome di Cristo, nel battesimo, sia pronunciato sul battezzando, perché questo lo porti sempre nella vita. E. Jünger ribadisce che il cristianesimo non è solo per natura non anonimo, ma è anche nemico dell'anonimato. Sia storicamente sia sistematicamente, l'espressione «cristiani anonimi» è un paradosso e, per il suo uso in teologia, ci sono quindi delle enormi difficoltà di carattere ermeneutico. Per H. Scheurich, il cristianesimo anonimo senza una fede esplicita e senza una sua confessione è semplicemente un nonsenso.

Rahner stesso è cosciente che la terminologia «cristiani anonimi» porta con sé inevitabilmente delle difficoltà, perché il termine «cristianesimo», in accezione piena, «implica anche la coscienza riflessa della fede, la confessione cristiana esplicita, la socialità ecclesiale, tre dimensioni che il termine anonimo invece «emargina». Perciò, talvolta, ha cercato di ricorrere ad altre formulazioni quali: «cristianesimo nascosto nel cuore»; «una cristianità non ufficiale»; un «cristianesimo implicito», senza con ciò riuscire nell'intento di rispondere alle obiezioni mossegli dagli avversari.

Le obiezioni, comunque, non si fermano alla superficie della pura terminologia, ma toccano la convinzione di fondo che non ci può essere salvezza al di fuori di Cristo. Se alcuni teologi rinunciano a contrassegnare come cristiani i «pagani» credenti, preferendo chiamarli, per esempio, uomini di buona volontà, hanno sì il vantaggio di sottolineare meglio la novità dell'essere cristiano, ma non riescono a esprimere compiutamente, almeno dal punto di vista terminologico, la mediazione cristologica di ogni salvezza. Ci si può chiedere, quindi, realmente, se sia meglio una terminologia che può essere facilmente fraintesa, perché sottolinea la confessione esplicita di Cristo, o una terminologia che può essere ugualmente fraintesa, perché non sottolinea questa mediazione. È difficile affermare che la prima ipotesi sia più pericolosa della seconda. Forse è più realistico pensare che noi siamo più abituati alla seconda.

Per quanto riguarda, ora, l'attività missionaria della Chiesa e la relativa teologia della missione, è fondamentale la trilogia: *La Trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000 (1991), di David J. Bosch; *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Brescia 2010 (2004), di Stephen B. Bevans e Roger P. Schroeder; *La missione cristiana. Storia e Presente*, Brescia 2012 (2009), di Michael Sievernich. Nell'ambito di questo studio vorrei dimostrare che la tesi rahneriana, nella teoria e nella pratica, non rende inutile l'attività missionaria, ma che essa, nella sua sostanza, offre nuove e più profonde motivazioni al compito missionario della Chiesa, ed è stata, fondamentalmente, almeno nella sua ultima istanza, omologata da due documenti magisteriali.

Rahner affronta il rapporto tra la teoria dei cristiani anonimi e il compito missionario della Chiesa, e tra questa medesima e la salvezza nelle religioni non cristiane, in modo particolare nei seguenti saggi: *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*; *Cristianesimo e religioni non cristiane*; *Gesù Cristo nelle religioni non cristiane*; *L'importanza delle religioni non cristiane per la salvezza*.

Bisogna, anzitutto, ricordare che il contesto teologico-pastorale in cui Rahner avanzò la sua teoria era la minaccia, per il cristianesimo europeo, del secolarismo e dell'ateismo. In questa situazione, la teoria dei cristiani anonimi serviva per impostare una certa autocomprensione della Chiesa. Essa non era, chiaramente, un mezzo o uno strumento di evangelizzazione, anche se ha delle inevitabili conseguenze per la missione. In effetti, la teoria dei cristiani anonimi non vuole costringere i non cristiani ad essere altro da quello che essi sono per se stessi, e neppure bloccare l'emorragia dei cristiani che lasciano, facendone entrare altri dalla porta di servizio. Il problema dei cristiani anonimi è, semplicemente, un problema interno alla autocoscienza della Chiesa. È un problema, cioè, dei cristiani e non dei non cristiani. Come credente, il cristiano è obbligato a chiedersi come sia possibile che coloro che gli vivono e operano attorno e non credono possano ottenere la salvezza eterna, atteso il fatto che quest'ultima è il fine ultimo di ogni uomo.

Secondo Rahner, per molti cristiani anonimi, siano essi persone che professano un'altra fede o persone che si dichiarano atei, «le riflessioni sui cristiani anonimi possono significare molto poco, e comunque non sono rivolte primariamente a essi». Egli ritiene, però, legittima un'interpretazione teologica dell'esistenza dei non cristiani e delle religioni

non cristiane, pur se essa comporta inevitabilmente la «pretesa» di conoscere i non cristiani meglio di quanto essi non conoscano se stessi. D'altra parte, la teologia sostiene, per un verso, che ogni salvezza passa necessariamente per Cristo e, per un altro verso, che la Chiesa non è la comunità esclusiva di coloro cui è offerta la salvezza.

Solo apparentemente il missionario che aveva sempre creduto che il suo lavoro fosse necessario perché le anime non si dannassero, ora si può sentire derubato dell'urgenza e del significato della sua opera. La teoria dei cristiani anonimi, infatti, rivoluziona le convinzioni della tradizionale teologia delle missioni. Il missionario che accetta il contenuto teologico della teoria deve conseguentemente accettare anche che le persone che egli vuole evangelizzare non solo sono state già raggiunte dal Dio di Gesù Cristo, ma possono anche aver accolto o rifiutato la libera auto-comunicazione di Dio in Cristo. Coloro che il missionario incontra, cioè, possono aver fatto già un atto di fede, almeno, implicita.

In realtà alcuni missionari sostenevano che la teoria li aiutava a svolgere meglio la loro missione. Rahner riferisce di uno studente giapponese, per esempio, che gli disse che la teoria, nella sua opera missionaria, era una condizione indispensabile, perché così egli poteva fare appello al cristiano anonimo nel pagano, e non semplicemente indottrinarlo dall'esterno.

A chi obiettava che chiamare cristiano anonimo un buddhista era non solo mancanza di rispetto ma anche arroganza, Rahner rispondeva precisando anzitutto che la sua teoria, in prima istanza, intendeva esprimere un aspetto importante dell'autocomprensione della Chiesa in una situazione di grossi pericoli, di secolarismo e ateismo. Egli intendeva fornire al cristiano una coordinata concettuale per comprendere la miscredenza dei contemporanei e capire come la grazia di Dio può ancora operare in ciò che superficialmente sembra un mondo senza grazia. Inoltre, in una occasione, Rahner disse che egli personalmente non aveva obiezioni a essere considerato un buddhista anonimo:

«Da un punto di vista formale non c'è problema se io considero uno come cristiano anonimo, anche se costui nega energicamente la mia interpretazione e la rifiuta come falsa o incoerente. Nishitani, il ben noto filosofo giapponese, il capo della scuola di 'Kyoto', che conosce bene la nozione di cristiano anonimo, un giorno mi chiese: 'Che ne diresti se io ti considero un buddhista?'. Io gli risposi: 'Certamente tu dovresti fare così dal tuo punto di vista; io mi sento onorato di una simile considerazione, anche se sono obbligato a ritenerti in errore o se io ritengo che, correttamente inteso, essere un genuino buddhista è identico a essere un genuino cristiano. Ovviamente, per quanto riguarda la coscienza sociale, è chiaro che un buddhista non è un cristiano, e che il cristiano non è un buddhista'. Nishitani rispose: 'Sono d'accordo'».

Comunque, la ragione di fondo per cui il compito missionario della Chiesa non viene diminuito o abolito dalla teoria dei cristiani anonimi è che esso richiede e presuppone, per motivi teologici, il cristiano anonimo, come uditore potenziale dell'annuncio evangelico. Ciò significa che la predicazione del vangelo, per poter essere percepita e accolta come parola di Dio, deve presupporre un soggetto che ascolta un *a priori* che è dato dalla grazia, almeno come offerta, e che forma l'interiore possibilità trascendentale di un «essere cristiano anonimo».

Questa grazia interiore richiede la predicazione esplicita, perché essa tende alla propria oggettivazione nella predicazione della fede e la precede come condizione della sua possibilità. L'esplicita predicazione della fede non risulta superflua, in quanto la grazia che viene predicata precede la predicazione stessa, di cui è la condizione e il contenuto; anzi, la grazia stessa, appunto perché precedente alla predicazione, esige di essere predicata. Con questo si dice già che il cristianesimo anonimo non rende superfluo quello esplicito ma lo reclama; e viene anche detto che il cristianesimo anonimo non esisterebbe più, o esisterebbe solamente come giudizio o condanna, se chi si vedesse offrire il cristianesimo esplicito si chiudesse di fronte a esso in linea di principio.

Si capirebbe male il pensiero di Rahner se si concepisse la grazia che opera universalmente come una grandezza isolata chiusa in se stessa. Essa, invece, richiede una sua visibilità ed espressibilità ecclesiale. La grazia di Dio diretta realmente alla salvezza di tutti, possiede un carattere incarnatorio, vuole operare e manifestarsi in tutte le dimensioni dell'esistenza umana; quindi anche nella storicità e socialità di essa, vuole essere, per la sua stessa essenza, istanza costitutiva dell'*Ecclesia*. La missione e il missionario si collocano al servizio di questa dinamica «incarnatoria» della grazia.

Per Rahner è possibile che la grazia trascendentale della fede si oggettivizzi concretamente e storicamente anche al di fuori della Chiesa, nelle religioni non cristiane – anche se non inequivocabilmente e sempre con pericoli – e che queste, in determinate circostanze, costituiscano, per il singolo, delle «legittime» vie di salvezza. Ammettere che anche nelle religioni non cristiane, per lo meno *a priori* e in via generica, sia presente in qualche modo la grazia soprannaturale, non significa sorvolare o minimizzare gli aspetti di una concezione politeistica del divino, né le depravazioni religiose, etiche o metafisiche contenute nelle religioni non cristiane, nella loro teoria e nella loro prassi.

La tesi del cristianesimo anonimo impedisce a Rahner di rifiutare le religioni non cristiane come delle semplici false immaginazioni, ma non lo conduce sino al punto di dichiarare queste ultime vie di salvezza in quanto tali. Se e fino a che punto esse portino alla salvezza, si decide solo in Cristo, in cui, per i cristiani, si apre l'ultima e decisiva possibilità, per determinare ciò che è autentico evento di salvezza. La missione, perciò, deve essere guidata dall'intento fondamentale di mantenere tutto ciò che corrisponde a questa misura, e di criticare serenamente e superare ciò che a essa contraddice, in modo da facilitare e aprire la via per una più profonda conoscenza del Cristo.

Si può dire che la missione, nell'orizzonte del cristianesimo, ha un momento di continuità e uno di discontinuità. Da una parte, essa si rivolge a un uomo, che è già improntato dalla grazia offertagli, e che egli ha, perlomeno atematicamente, già sperimentato, così che la predicazione del vangelo non gli presenta qualcosa di totalmente estraneo, ma, in un certo senso, è solo l'espressione esterna della grazia invisibile. È questo l'aspetto che maggiormente colpisce nella tesi rahneriana. D'altra parte, l'annuncio della fede ha una funzione critica e anche là dove tocca un giustificato «anonimo», non è una semplice esplicitazione, neppure solamente un compimento, ma un super-compimento di ciò che è già dato.

La conoscenza del «cristianesimo» implicito non dispensa affatto il cristiano dalla preoccupazione e dalla sollecitudine per coloro che non conoscono ancora l'unica verità necessaria nell'espressione dell'annuncio evangelico, e dalla sollecitudine per l'«onore» dell'amore redentivo a Dio stesso, che, come tale, richiede di essere cosciente e «realizzato». In ultima analisi, quindi, il compito missionario della Chiesa, dal punto di vista teologico, riceve dalla teoria dei cristiani anonimi una nuova motivazione, che ne mette in luce tutta l'urgenza e la costante attualità.

5. *La teoria dei cristiani anonimi e due documenti del Magistero*

Vogliamo vedere, ora, come questo punto di vista teologico e l'istanza pastorale della teoria dei cristiani anonimi si possano trovare in due documenti del Magistero. Questi sono l'enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio* (RM, 7.12.1990), circa la permanente validità del mandato missionario, e il documento del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, *Dialogo e annuncio: riflessioni ed orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'annuncio del vangelo di Gesù Cristo* (DA, 19.5.1991). L'enciclica

intende ribadire «l'urgenza dell'evangelizzazione missionaria» o della «missione alle genti» (n.2) nel mondo di oggi. Il documento, invece, intende dimostrare come l'annuncio del vangelo e il dialogo interreligioso, pur essendo due elementi distinti della missione evangelizzatrice della Chiesa, siano correlati tra loro.

Partiamo dall'enciclica che, proprio per la sua natura, ha una maggiore autorità dottrinale rispetto al documento dei due dicasteri. Essa afferma che «la missione è una realtà unitaria, ma *complessa* e si esplica in vari modi» (RM, 41). Già Paolo VI, in riferimento all'evangelizzazione, aveva parlato di un «processo *complesso* e dagli elementi vari: rinnovamento dell'umanità, testimonianza, annuncio esplicito, adesione del cuore, ingresso nella comunità, accoglimento dei segni, iniziative di apostolato» (EN, 24). Giovanni Paolo II riprende l'insegnamento montiniano, e aggiunge che la realtà incipiente del regno di Dio può trovarsi anche al di fuori dei confini della Chiesa nell'umanità intera, in quanto questa viva i «valori evangelici» e si apra all'azione dello Spirito. Perciò, la Chiesa svolge il proprio ruolo specifico al servizio del regno di Dio, primariamente e fondamentalmente, nell'annuncio del vangelo, grazie al quale, tutti gli uomini sono chiamati alla conversione; in secondo luogo, nella fondazione di nuove Chiese particolari; infine, con la diffusione e la promozione dei valori evangelici nel mondo (RM, 20).

È vero che questa realtà incipiente del regno di Dio, questa dimensione temporale di esso, è incompleta se non è coordinata con il regno di Cristo, presente nella Chiesa e proteso alla pienezza escatologica (RM, 20). Ma ciò non toglie che la Chiesa sia un sacramento di salvezza per tutta l'umanità, e che sia sacramento in quanto promuove i valori del vangelo, attraverso il dialogo e la promozione umana. Esistono, perciò, degli uomini che non sono introdotti formalmente nella Chiesa, ma che sono raggiunti dalla grazia ecclesiale, che li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale (RM, 10):

Lo Spirito Santo, secondo il magistero di Giovanni Paolo II, è presente e operante universalmente, sia all'interno del corpo visibile della Chiesa sia nella vita dei membri delle altre tradizioni religiose sia nel mondo in genere. Giovanni Paolo II parla di un «mistero di unità», fondato sulla comune origine e sul destino dell'umanità in Dio e sulla salvezza universale in Gesù Cristo, e della presenza dello Spirito in tutto (cfr. DA, 28). Da questo mistero di unità, precisa il documento,

«deriva che tutti gli uomini e tutte le donne che sono salvati partecipano, anche se in modo differente, allo stesso mistero di salvezza in Gesù Cristo per mezzo del suo

Spirito. I cristiani ne sono consapevoli, grazie alla loro fede, mentre gli altri sono ignari che Gesù Cristo è la fonte della loro salvezza. Il mistero di salvezza li raggiunge, per vie conosciute da Dio, grazie all'azione invisibile dello Spirito di Cristo» (DA, 29).

Il mistero della salvezza di Gesù Cristo raggiunge tutti gli uomini per mezzo delle loro stesse tradizioni religiose, perché

«è (iniziale minuscola?) attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza che i membri di altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio, e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come loro salvatore» (DA, 29).

La costituzione conciliare *Lumen Gentium* parlava di un «orientamento» (*ordinantur*) dei membri di altre tradizioni religiose alla Chiesa, in quanto essa è il sacramento in cui il regno di Dio è già presente misteriosamente. Il documento aggiunge che essi condividono in qualche modo la realtà significata dal regno di Dio:

«La realtà incoativa di questo regno si può trovare anche oltre i confini della Chiesa, per esempio nei cuori dei seguaci di altre tradizioni religiose, nella misura in cui vivono valori evangelici e rimangono aperti all'azione dello Spirito» (DA, 35).

Un'analisi dei passi della *Lumen Gentium* (3, 5, 9, 48) che si riferiscono al rapporto tra Chiesa e regno di Dio dimostra che il Concilio, mentre operava una chiara distinzione tra la Chiesa e il regno di Dio presenti nella storia e la loro piena realizzazione alla fine dei tempi, continuava tuttavia a identificare il regno di Dio con la Chiesa, sia nella loro realtà storica sia nel loro compimento escatologico. Lo stesso atteggiamento si nota anche nel documento della Commissione Teologica Internazionale, *Temi scelti di ecclesiologia. In occasione del ventesimo anniversario della conclusione del concilio ecumenico Vaticano II*, nel cap. X, intitolato: «Il carattere escatologico della Chiesa: il Regno e la Chiesa».

La *Redemptoris missio* e il documento *Dialogo ed annuncio* sono i primi due documenti redatti dall'autorità dottrinale, che distinguono la Chiesa pellegrina dalla realtà del regno di Dio nella storia. Ambedue i documenti dichiarano che il regno di Dio è una realtà più vasta della Chiesa: esso è presente e opera al di là dei suoi confini, anche tra i membri di altre tradizioni religiose.

Per quanto riguarda, poi, la valenza salvifica delle altre religioni, si può notare, analogamente, che il Vaticano II ha manifestato un atteggiamento positivo nei loro confronti (LG 16; NAE 2; AG 3, 7-9; GS 22), e ha affermato che la salvezza in Gesù Cristo raggiunge gli altri, tramite l'obbedienza ai dettami della loro coscienza (LG, 16). Ma, pur riconoscendo i valori

positivi e gli elementi di verità e di grazia presenti in queste tradizioni religiose, esso non ha attribuito loro un ruolo nella salvezza dei propri membri ad opera di Gesù Cristo. Il documento *Dialogo ed annuncio* va oltre il Vaticano II, e afferma che «attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro tradizioni religiose, gli altri ricevono la salvezza in Gesù Cristo» (DA, 29).

A conclusione del nostro studio, possiamo affermare che non era nostro intento forzare i documenti magisteriali a dire quello che ha detto Rahner. Abbiamo voluto piuttosto mettere in luce come l'autocoscienza della Chiesa, quale risulta dai documenti esaminati, in rapporto alla possibilità di salvezza dei non cristiani, coincida sostanzialmente con l'autocoscienza della Chiesa, quale risulta dalla tesi dei cristiani anonimi. Questa autocoscienza non può paralizzare o raffreddare lo slancio missionario della Chiesa, per il semplice fatto che essa non è in funzione dell'annuncio del vangelo, bensì di coloro che non sono stati raggiunti dall'annuncio del vangelo, né lo potranno essere. L'oggetto formale della tesi dei cristiani anonimi non è come e se annunciare il vangelo ai non cristiani, ma stabilire se, per coloro che non hanno ricevuto l'annuncio del vangelo, vi sia una possibilità di salvezza, a partire dalla verità rivelata della volontà salvifica universale di Dio (1Tm 2, 4; Rm 8, 32) e dalla verità dogmatica dell'unica vocazione divina dell'uomo (GS, 22). Rahner ha aperto la strada, con tutti i rischi e le incertezze del pioniere. La *Redemptoris missio* e *Dialogo ed annuncio* affermano, in buona sostanza, che questa strada è percorribile.