

Tra storia e religioni: la *Nostra Aetate*

FABRIZIO MANDREOLI

La dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, insieme all'insegnamento complessivo dell'ultimo Concilio, si presenta per la Chiesa cattolica come un punto di orientamento fortemente significativo per il dialogo e le relazioni tra le varie tradizioni religiose. La nostra riflessione su di essa si articola in quattro punti: un commento dell'esordio della *Nostra Aetate*, che fa intravedere alcune delle dimensioni principali della dichiarazione; una presentazione della "novità" di alcune osservazioni del testo conciliare sulle religioni non cristiane; una ricognizione sul quarto capitolo, che è come il nucleo – sia dal punto di vista storico che teologico – della dichiarazione; una presentazione schematica di alcune delle molte prospettive che sono attualmente aperte davanti alla teologia e all'azione della Chiesa cattolica.

Nostra Aetate

Il testo si presenta come una Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa – *de Ecclesiae habitudine* – con le religioni non cristiane. In esso non si vuole fare una teologia cristiana delle religioni, ma si desidera mostrare il modo con cui la Chiesa cattolica le guarda e desidera comportarsi nei loro confronti. Il *focus* della dichiarazione verte, più che su aspetti sistematici (come ad esempio il rapporto tra cristianesimo e islam o cristianesimo e buddismo), sui modi e gli atteggiamenti dei credenti cristiani verso credenti non cristiani (quindi si tratta del rapporto tra cristiani e mussulmani o tra cristiani e buddisti).

Il testo comincia (§ 1) affermando: «Nel nostro tempo [*Nostra Aetate*] in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore at-

tenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non-cristiane». Su questo esordio si possono fare alcune semplici considerazioni.

In primo luogo il testo mostra la consapevolezza di un tempo che è il *nostro*. Si tratta di una qualificazione importante per la coscienza conciliare. È stato ampiamente mostrato che il Concilio si muove dentro una consapevolezza temporale del tutto originale. Non dimenticando il senso della continuità e dell'autentica tradizione, esso mostra una coscienza storica attenta ai cambiamenti. Vi è cioè la consapevolezza che i tempi mutano, che non ogni periodo è uguale ai precedenti, che la storia ha, quindi, una sua portata. E questo non riguarda solo un dato, per così dire, esterno all'identità e alla missione della Chiesa. Sin dal proemio della *Lumen Gentium* si parla della Chiesa come mistero, in cui l'accezione – ricavata dal Nuovo Testamento – indica il mistero come il disegno di Dio, non nella sua in-raggiungibilità e in-comunicabilità, quanto nell'atto stesso del suo comunicarsi nella storia. La storia è, quindi, il luogo, l'*habitat* della Chiesa. La sua vita non si esaurisce certo in essa perché essa è un popolo pellegrinante che custodisce sì le promesse e i germi del regno di Dio, ma è viva e pellegrina nella storia. Da questo punto di vista ricordiamo la complessa dottrina dei segni dei tempi, dove si mette a tema il fatto che non solo la storia "cammina", ma che in questo camminare sono, in qualche maniera, contenuti anche gli appelli di Dio e del suo regno. La storia è un luogo a rilevanza teologica e tra i segni di questo tempo si trova una progressiva unificazione del genere umano, una crescente interdipendenza, una percezione più netta che tutti i popoli costituiscono una *communitas* (NA 1). La Chiesa si interroga, quindi, sul «suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini» (*Ad Gentes* 1) e sulla necessità di ripensare il proprio modo di vedere e relazionarsi con le altre forme della ricerca religiosa dell'uomo.

Un secondo elemento di questa presa in carico della storia nella sua mutevolezza e, quindi, della necessità di sempre rinnovati sforzi di lettura e interpretazione, può essere rilevato dall'*iter* che ha portato alla promulgazione della stessa Dichiarazione.

La redazione della dichiarazione è stata accuratamente studiata: qui ricordiamo solo come essa sia il frutto di una lunga maturazione, di molteplici contributi tra cui non vanno dimenticati gli apporti personali – ad esempio di Giovanni XXIII, Paolo VI, il cardinal Bea, Johannes Österreicher – e la collocazione storica dopo la seconda guerra mondiale e la Shoah.

Non solo il Concilio ha guardato con attenzione alla storia, ma il suo stesso svolgimento è stato oggetto di evoluzioni, passaggi, maturazioni. La

celebrazione del Concilio non lascia la coscienza della Chiesa immutata, ma in esso avviene un progressivo discernimento e una presa di coscienza rinnovata dei problemi e delle questioni. La stessa struttura della *Nostra Aetate* mostra (nella sua incoerenza nel porre l'ebraismo dopo le religioni asiatiche e la religione mussulmana) la complessità e le tensioni che si sono prodotte nella riflessione e nella redazione del testo, che alla fine risulta essere non privo di compromessi e incongruenze, ma non per questo meno innovativo e inatteso. La storia e la sua difficile interpretazione è, quindi, già "dentro" all'esperienza che ha portato il Concilio a maturare le sue posizioni.

Una terza considerazione risulta strettamente connessa a quella precedente. La dichiarazione testimonia almeno due maturazioni avvenute con e dentro il Concilio. La prima si trova nell'acquisizione di una coscienza più cattolicamente determinata, ossia di una Chiesa capace di pensarsi a dimensione del mondo. Gli studi mostrano bene come nel Concilio Vaticano II vi sia stata una percezione e una relativa prassi – ancora in via di sviluppo – legata sia alla vastità delle tradizioni culturali con cui la Chiesa entra in rapporto in tutto il mondo, sia alle multiformi ricchezze delle singole Chiese locali. Una seconda maturazione verte sul tipo di considerazione, sull'atteggiamento – *habitus* – con cui volgersi all'ebraismo e alle tradizioni religiose non cristiane. Su questa tematica ancora si tornerà, ma è importante notare come il Concilio testimoni un netto cambiamento di consapevolezza.

Un semplice confronto tra un testo di *Nostra Aetate* 2 e di uno del Concilio di Firenze – un po' decontestualizzato, ma sempre significativo – può spiegare il tipo di comprensione rinnovata, propria dei padri del Vaticano II. Nel concilio ecumenico di Firenze si stabilisce che:

«La sacrosanta Chiesa romana fermamente crede, professa e predica che nessuno di coloro i quali si trovano fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani, ma nemmeno gli ebrei, gli eretici e gli scismatici, può aver parte alla vita eterna; ma essi andranno nel fuoco eterno ... se non si riuniranno ad essa prima della fine della vita e che il valore dell'unità del corpo ecclesiastico è tale che solo per i suoi fedeli i sacramenti ecclesiastici giovano alla salvezza, solo per i suoi fedeli i digiuni, le opere di misericordia e gli altri doveri religiosi e gli esercizi della milizia cristiana ottengono i premi eterni. E che nessuno, per quante opere di misericordia compia, anche se sparge il suo sangue per il nome di Cristo, può salvarsi, se non rimane nel grembo e nell'unità della Chiesa cattolica».

Ancora nel *Sillabo* o nella *Singulari quadam* di Pio IX si ribadiva che i miscredenti e coloro che vivono fuori dalla vera religione saranno condannati all'inferno.

In *Nostra Aetate* al primo capitolo si tratta delle religioni come dei luoghi di ricerca per le più profonde domande che abitano l'uomo, mentre al secondo capitolo si ricorda, a proposito delle religioni cristiane, che

«la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa crede e propone, non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini».

Testi come questo sono stati capaci di far sviluppare articolate riflessioni e maturazioni che hanno portato, come esempio, il Papa ad affermare nel primo incontro ad Assisi che «ogni preghiera autentica è mossa dallo Spirito Santo»¹.

Per quanto riguarda, invece, la relazione con l'ebraismo basti ricordare che *Nostra Aetate* 4 non riesce a riportare in nota alcuna citazione del magistero del passato o dei Padri. Segno molto eloquente di un deciso cambiamento rispetto all'antico insegnamento del disprezzo che ha caratterizzato per secoli la relazione tra la Chiesa Cattolica e il mondo ebraico. Complessivamente la *Nostra Aetate* mostra come sia avvenuto un cambiamento nel modo di guardare le altre tradizioni religiose da parte della Chiesa cattolica.

La verità che illumina ogni uomo

Nel secondo capitolo di *Nostra Aetate* si tratta delle diverse religioni non cristiane, differenziando quelle primitive da quelle più complesse e parlando espressamente solo dell'induismo e del buddismo di cui si sottolinea, rispettivamente, il valore di "liberazione". Nel terzo capitolo la riflessione si concentra sul mondo mussulmano, di cui è evidenziata l'essenziale struttura monoteista, il senso profetico, alcuni elementi condivisi con l'ebraismo e il cristianesimo.

Il testo di *Nostra Aetate*, ricordando da un lato l'antica dottrina dei *semina Verbi* e dall'altro alcune riflessioni sul monoteismo, ha sullo sfondo

¹ Giovanni Paolo II, *Discorso ai cardinali, alla famiglia pontificia e alla curia e prelatura romana*, in "Il Regno-documenti", 5 (1987), p. 136.

significative affermazioni del Concilio. In particolare *Lumen Gentium* 16 afferma che coloro «che non hanno ricevuto il Vangelo in vari modi sono ordinati al popolo di Dio». Nello stesso testo della *Lumen Gentium* si ricorda sia che «il disegno della salvezza abbraccia anche coloro che riconosco il creatore e tra questi in primo luogo i mussulmani», sia che «Dio stesso non è lontano dagli altri che cercano un Dio ignoto», poiché «tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione al Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo».

Non possiamo qui entrare nelle problematiche teologiche legate alla insufficiente presentazione di millenarie tradizioni religiose, alla dottrina dei semi del Verbo, della preparazione evangelica, della relazione tra le mediazioni religiose, la mediazione ecclesiale e la volontà salvifica universale di Dio in Gesù Cristo. Per i nostri obiettivi è, però, importante ricordare quanto veniva sottolineato al convegno dell'Università Gregoriana che nel 2005 ha celebrato l'anniversario del testo. La dichiarazione, pur nei travagli che si riflettono nel suo dettato, ha comportato una sorta di punto di avvio epocale per (ri)plasmare l'*habitus* cattolica verso le altre tradizioni religiose e ha dato avvio ad una molteplice, problematica e ricca esperienza di incontro e dialogo tra la Chiesa cattolica e le altre religioni.

Scrutando il mistero della Chiesa

Il nucleo della *Nostra Aetate* è costituito dal quarto capitolo che, al di là dei suoi limiti, contiene alcune affermazioni di grande importanza e fecondità, alcune delle quali devono ancora produrre in campo teologico ed ecclesiologico tutte le conseguenze in esse contenute.

Una prima osservazione riguarda il fatto che la trattazione del mondo ebraico viene fatta scrutando il mistero della Chiesa, attraverso cui si «ricorda il vincolo con cui il popolo del nuovo testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo». Si tratta della presa di coscienza che tra la Chiesa e Israele esiste un legame – *vinculum* – che non è solo storico, ma spirituale in senso alto, cioè teologico e teologale. Tale vincolo si esprime ricordando alcune affermazioni centrali: la Chiesa possiede gli inizi della propria fede nelle vicende dei patriarchi; tutti i propri fedeli sono inclusi nella vocazione di Abramo; essa ha ricevuto la rivelazione dell'antico testamento da Israele; la propria vocazione si innesta sulla radice del popolo di Israele; essa risulta, infine, formata dalla riconciliazione degli ebrei e dei popoli pagani.

Una seconda osservazione verte sull'irrevocabilità della chiamata del popolo ebraico da parte di Dio. Essi, indipendentemente dalla loro adesione al Vangelo, rimangono carissimi a Dio, i cui doni sono irrevocabili. Queste poche affermazioni sono di grande rilievo perché rivoltano millenni di insegnamento cristiano che vedeva la permanenza di Israele come popolo testimone, per così dire, a rovescio: esso con la lettura letterale della Bibbia, con la propria ostinazione, con la situazione di dispersione e, spesso, di emarginazione testimoniava la verità del Vangelo e le conseguenze deleterie della sua non-accoglienza. Da questa notazione emerge anche il senso del patrimonio spirituale comune a cristiani ed ebrei e il Concilio invita ad una mutua conoscenza e stima.

Una terza notazione è composita. Da un lato si disarticola qualsiasi accusa stereotipata inerente la responsabilità ebraica nella passione di Cristo sia in senso sincronico – non si può imputarla a tutti gli ebrei allora viventi – sia in senso diacronico – tantomeno può essere imputata agli ebrei dei tempi successivi. Non si può, partendo dalla Sacra scrittura, presentarli come maledetti o rigettati da Dio. A questa riflessione si aggancia una deplorazione sulle persecuzioni che mostra il timido emergere delle questioni legate al tipo di rapporto tra l'antigiudaismo cristiano, l'antisemitismo razziale e l'olocausto. Tematiche che avranno ben altri sviluppi e maturazioni con il documento *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* del 1998 e con le esplicite richieste di perdono del Giubileo del 2000.

L'aspetto che maggiormente va sottolineato è lo scatto di consapevolezza del Concilio: per quanto riguarda l'ebraismo non si tratta, per il corpo ecclesiale, di guardare fuori di sé, ma di guardare il proprio mistero così come esso si dà nella storia. Il cardinale Kasper, parlando della *Nostra Aetate* – e riprendendo un'intuizione di Barth – ha descritto la collocazione del mondo ebraico nei confronti della Chiesa con una formula decisamente significativa: «sacrament of every otherness that as such the Church must learn to discern, recognize and celebrate»². In termini semplificati potremmo dire che il rapporto con l'ebraismo nella sua alterità fa parte del mistero della Chiesa, per così dire, della sua costituzione intima. La descrizione della Chiesa in termini identitari non è, quindi, adeguata perché non tiene conto di questo interiore e spirituale vincolo che la Chiesa è tenuta a discernere, riconoscere e celebrare: «Ora se la Chiesa cattolica è ... essenzialmente Chiesa

² W. KASPER, *Address on the 37th Anniversary of Nostra Aetate*, 28.10.2002, in www.sidic.org.

degli ebrei e dei gentili e se i gentili sono essenzialmente innestati nella radice di Israele, ne risulta che questa Chiesa contiene in sé un opposto, un altro innegabile»³.

Il fatto che Walter Kasper parli di sacramento di *every otherness* comporta inoltre un impegno a discernere la presenza di Dio non solo nell'ebraismo, ma, in maniera analogica, anche in altre tradizioni religiose, aprendo numerose e inedite riflessioni e possibilità di incontro. La comprensione del complesso rapporto tra ebraismo e cristianesimo, tra popolo ebraico e Chiesa può essere intesa come la possibile "porta" per interpretare e discernere le altre forme di alterità – religiosa e non – intese come realtà, in qualche modo, volute da Dio stesso.

Alcune prospettive

Per coerenza con lo stesso metodo del Concilio ricordiamo che la lettura delle affermazioni conciliari va sempre ri-collocata in relazione alla mutazione dei tempi e dei contesti. Mutazione che oltre ad apportare elementi positivi di maturazione e incontro apporta anche elementi inediti di problematicità e tensione. In questa breve riflessione proponiamo, quindi, alcune delle molte prospettive che "nel nostro tempo" si aprono davanti alla vita della Chiesa.

Una prima questione riguarda il modello e l'idea di verità e, quindi, di salvezza. La teologia trinitaria e la cristologia avanzano alcune proposte che permettono di considerare la verità come una realtà pensata in modo relazionale e dialogico. Dentro tale quadro di cristologia trinitaria risulta, infatti, possibile pensare e dialogare con le altre tradizioni religiose. Senza per forza cadere nell'opposizione identità *versus* dialogo, tali proposte teologiche mostrano come la verità cristiana abbia sempre la forma dialogica della verità crocifissa, dove, cioè, la verità di Dio si mostra nell'accoglienza del più lontano da sé, dove anche, paradossalmente, il maledetto da Dio è raggiunto da Dio⁴. Tale manifestazione non solo dice il senso della vicenda di Gesù Cristo, ma, essendo Gesù il rivelatore di Dio Creatore e Padre, traduce nella

³ P. HÜNERMANN, *La relazione ebraico-cristiana: una scoperta conciliare e le conseguenze metodologiche nella teologia dogmatica*, in N.J. HOFMANN, J. SIEVERS, M. MOTTOLESE, *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Roma 2005, p. 146.

⁴ Cf. G. RUGGERI, *La verità crocifissa*, Roma 2007.

storia il volto trinitario di Dio dove la relazione e l'identità si implicano a vicenda:

«La dottrina trinitaria costituisce un modello per l'elaborazione di una spiritualità del dialogo interreligioso offrendo una diversa fondazione per l'universalità della fede cristiana. Il Dio che per amore si è fatto altro per noi, in quanto egli stesso è altro in sé, ridefinisce l'identità cristiana come identità relativa»⁵.

Una seconda considerazione si concentra sulla correlativa forma storica della Chiesa, sia per quanto riguarda il tipo di mediazione della salvezza, sia per quanto riguarda la possibilità di essere "luogo" di dialogo. Se, infatti, la rivelazione di Dio avviene in forma dialogica, se il Cristo ha annunciato il Vangelo «attraverso un colloquio veramente umano» (*Ad Gentes* 11), la Chiesa testimone attiva di tale rivelazione non pare potersi pensare secondo altre logiche. La Dichiarazione sull'attività missionaria ha in proposito alcune affermazioni significative che qui possiamo soltanto ricordare:

«Perché essi possano dare utilmente questa testimonianza di Cristo, stringano rapporti di stima e di carità con questi uomini, e si riconoscano membra del gruppo umano in mezzo a cui vivono ..., conoscano bene le loro tradizioni nazionali e religiose; scoprano con gioia e rispetto i germi del Verbo in esse nascosti ... Come Cristo stesso scrutò il cuore degli uomini e li portò alla luce divina attraverso un colloquio ... così i suoi discepoli, profondamente animati dallo Spirito di Cristo, devono conoscere gli uomini in mezzo ai quali vivono ed improntare le relazioni con essi ad un dialogo sincero e paziente affinché conoscano quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli» (*Ad Gentes* 11).

Non si tratta, quindi, di rinunciare alla domanda inerente la verità o di mettere tra parentesi la propria identità credente, perché in tal caso il dialogo stesso si svuoterebbe di significato e contenuto, si tratta invece di sperimentare la Chiesa come il luogo in cui si fa esperienza della fede cristiana

«che è per sé un evento dinamico, in quanto si dà nella forma del Crocifisso risorto. Supera perciò di per sé una logica impositiva e possessivo/escludente della verità e vive in un'attuazione di sé che è insieme kerigmatica ... e dialogica»⁶.

⁵ Cf. P. GAMBERINI, *Un Dio relazione*, Roma 2007, p. 183.

⁶ Cf. P. CODA, *Prossimità e convivenza dei cristiani con uomini di altre fedi*, in "Il Regno-Attualità", n. 6/2004, supplemento 47.

Ricordiamo che tale prospettiva “relazionale”, applicata alla stessa Chiesa, è anche uno dei contributi riconosciuti allo specifico apporto ecclesiologicalo del Vaticano II. La domanda verte, dunque, sulla forma storica adeguata per tradurre le istanze espresse dallo stesso Paolo VI nell’enciclica *Ecclesiam suam* in cui si descrive la Chiesa come Chiesa del dialogo e del colloquio. Dialogo inteso non solo come una “gentile” tecnica di comunicazione, ma come uno stile che traduce appropriatamente nelle vicende storiche il mistero della Chiesa, la quale custodisce e trasmette la rivelazione di quel Dio che parla agli uomini come ad amici. In questo contesto – lo accenniamo soltanto – vanno anche collocate le istanze di rinnovamento, teorico e pratico, dell’ecclesiologia legate proprio ad una rinnovata considerazione della “relazione” costitutiva con il mistero di Israele.

Una terza considerazione. In questa riflessione, sull’idea di verità e sulla forma ecclesiologica, la presa in carico teologica della relazione costitutiva con l’ebraismo e l’assunzione delle questioni che provengono dall’incontro con le religioni sono sicuramente di grande aiuto. Ricordiamo qui le riflessioni che il superiore generale dei Gesuiti Nicolas proponeva nel 2005 sulla crisi della proposta cristiana in Asia. Il contesto asiatico invita ad una riconsiderazione attenta – e drammatica – delle forme dell’ecclesiologia, della dogmatica, della proposta spirituale, veritativa ed etica, in particolare invita a verificare la qualità della saldatura tra le forme occidentali di pensiero e le forme della testimonianza evangelica⁷.

In tale contesto ci parrebbe che due serie di riflessioni potrebbero essere ulteriormente valorizzate. In primo luogo ci sembra che quanto proposto dal cardinal Lercaro durante il Concilio sulla necessaria povertà culturale

⁷ A. NICOLAS, *Cristianesimo in crisi: l’Asia*, in “Concilium”, 3/2005, p. 88: «La crisi si verifica ogni qual volta ci apriamo agli “altri” e lasciamo che le nostre menti, i nostri cuori e la nostra immaginazione siano toccati (e arricchiti) da loro. Potremmo dire, pertanto, che il cristianesimo è stato in crisi, in Asia, ogni volta che c’è stato un incontro reale. ... La crisi fu solamente intuita, mai pienamente riconosciuta. Di fatto veniva coperta da crisi “minori”, come la “mancanza di zelo”, la “diminuzione delle vocazioni”, la “perdita di identità cristiana delle istituzioni” e altre simili. Ma questa “distrazione” dalla crisi principale non ha fatto altro che riproporre sempre lo stesso problema, nei termini di discussioni infinite e di rinnovamento delle vecchie soluzioni. La crisi profonda è rimasta intatta, e continua a disturbare quanti sono più saggi e accorti nella Chiesa».

della Chiesa⁸ sia ancora capace di portare frutto in relazione sia alla rivisitazione attenta dei propri elementi originari e originali, sia all’apertura sapiente al nuovo che i tempi propongono. In secondo luogo, riprendendo quanto asserito in precedenza sull’importanza della consapevolezza storica per la figura di Chiesa e di credente tratteggiata dal Vaticano II, sembra ancora agli inizi l’applicazione dell’invito di Giovanni Paolo II alla purificazione della memoria, come presa in carico consapevole e comune, della storia remota e di quella recente in vista di una rielaborazione di quelle ferite personali e collettive che rischiano sia di inquinare ogni sforzo di dialogo, sia di impedire una presa di coscienza onesta della verità.

Per concludere, nell’articolo citato, Nicolas, trattando della crisi ossia delle domande che gli immensi e millenari contesti religiosi asiatici pongono alla Chiesa cattolica e ai credenti nel Vangelo, concludeva affermando che «prima daremo il benvenuto alla crisi [cioè alle domande], e ci muoveremo in compagnia dello Spirito creatore, meglio sarà»⁹. Senza dimenticare la funzione “critica” che il Vangelo esercita nel dialogo interreligioso, le domande cui accenna Nicolas sembrano in grado di approfondire la consapevolezza dell’essenziale della fede cristiana e, nello stesso tempo, invitare ad una proposizione del Vangelo in ascolto dei tempi. ■

⁸ Cf. G. LERCARO, *Chiesa e cultura*, in G. LERCARO, *Per la forza dello Spirito*, Bologna 1984, pp. 225-230.

⁹ A. NICOLAS, *Cristianesimo in crisi: l’Asia*, p. 94.