

Tra storia e religioni: la dichiarazione *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II

Fabrizio Mandreoli – Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

Il testo è alla base di una relazione tenuta per l'incontro 'Per un dialogo delle spiritualità' a Bologna il 9 Dicembre 2008.

Desideriamo svolgere alcune notazioni, generali, di commento alla dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* che, 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 religiose¹.

Non possiamo qui affrontare temi che sono fondamentali nell'incontro tra le religioni quali: la questione della teologia cristiana delle religioni² e la dottrina della salvezza ad essa connessa³, le implicazioni politiche - locali e globali - del dialogo tra le varie tradizioni religiose⁴, le conseguenze di tale dialogo sull'etica e sulle etiche⁵, l'urgenza di un confronto interculturale e interreligioso in vista di qualche progresso nei processi di pace⁶ e di rilettura critica del supposto potenziale di violenza presente nelle religioni specialmente in quelle monoteistiche⁷, l'impatto che la multiculturalità sta provocando nelle nostre società occidentali⁸ (in particolare in quella

1 Per una buona presentazione, cf. P. STEFANI, *Chiesa, ebraismo e altre religioni, Commento alla 'Nostra Aetate'*, Padova 1998; per una rassegna bibliografica aggiornata, cf. M. FAGGIOLI, *Council Vatican II: Bibliographical Overview 2005-2007*, in *Cristianesimo nella storia* 29/2 (2008), 599-602.

2 Cf. J. – M. AVELINE, *Évolution des problématiques en théologie des religions*, in *Recherches de science religieuse* 94 (2006), 497-522.

3 Cf. E. CASTELLUCCI, *Annunciare Cristo alle Genti*, Bologna 2008.

4 Cf. M. AMALADOSS, *Costruire pace in un mondo pluralista*, Bologna 2008.

5 Cf. P. GAMBERINI, *Identità cristiana ed ethos dialogico. 40 anni dopo la dichiarazione conciliare Nostra Aetate*, in *Rassegna di Teologia* 17 (2005), 885-905.

6 Cf. G. DANNELS, *Religions et paix*, in *Nouvelle Revue de Theologie* 125 (2003), 529-540.

7 Cf. P. WALTER (hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg Basel Wien 2005.

8 Per diverse osservazioni interessanti sul multiculturalismo in Europa, cf. S. ŽIŽEK – G. DALY, *Psicoanalisi e mondo contemporaneo*, Bari 2006.

italiana)⁹, infine la questione – al centro dell’attenzione - della relazione tra dialogo inter-culturale, dialogo inter-religioso, questione europea e dimensione universale del cristianesimo¹⁰.

Il nostro intervento si articola in quattro passaggi: un commento all’*incipit* della *Nostra Aetate*, che permette di intravedere alcune 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-genetico sia teologico - della dichiarazione; una presentazione schematica di alcune delle molte prospettive che sono attualmente aperte davanti alla teologia e alla prassi 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 è 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, tra cristiani e buddisti.

Il testo incomincia 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 attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non-cristiane”¹¹. Su questo *incipit* 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. E’ stato ampiamente mostrato che il Concilio si muove dentro

9 Cf. P. FERRERO, *Immigrazione*, Torino 2007.

10 Cf. K. MÜLLER, *Cristianesimo e Occidente: quale universalismo?*, in *Il Regno-attualità* 6/2004 – Supplemento, 6-12.

11 NA 1.

una consapevolezza temporale del tutto originale¹². Non dimenticando il senso della continuità e dell'autentica tradizione il Concilio mostra una coscienza storica attenta ai cambiamenti¹³. Vi è cioè la consapevolezza che i tempi mutano, che non ogni periodo è uguale ai precedenti, che la storia ha, quindi, una portata¹⁴. 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 inattingibilità e incomunicabilità, 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 nella storia perché il popolo di Dio è un popolo pellegrinante che custodisce le promesse e i germi del regno di Dio¹⁵, ma che vive 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, per così dire, cammina, ma che in questo camminare sono, in qualche maniera, contenuti anche gli appelli di Dio e del suo regno¹⁶. 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*¹⁷. La Chiesa si interroga, quindi, sul “suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini”¹⁸ 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

12 Cf. J. O'MALLEY, *Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento*, in *Theological Studies* 32 (1971), 573-601.

13 Cf. P. PRODI, *La storia umana come luogo teologico*, in *Il Regno-Attualità* 20 (2008), 712-714.

14 Cf. G. ALBERIGO, *Cristianesimo e storia nel Vaticano II*, in *Cristianesimo nella Storia* 5 (1984), 577-592.

15 Cf. LG 5.

16 Cf. G. RUGGERI, *La teologia dei 'segni dei tempi' acquisizione e compiti*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia: l'eredità del Novecento*, G. CANOBBIO (ed.), Cinisello Balsamo 2002, 33-77.

17 NA 1.

18 AG 1.

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 Dichiarazione¹⁹.

La redazione della dichiarazione è stata accuratamente studiata²⁰, qui ricordiamo solo come essa sia il frutto di una lunga maturazione, di molteplici contributi tra cui non vanno dimenticati gli apporti personali di Giovanni XXIII, Paolo VI, il Cardinal Bea, Johannes Österreicher. In tal senso non va dimenticata 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 questioni²¹. La stessa struttura della *Nostra Aetate* mostra nella sua incoerenza nel porre l'ebraismo dopo le religioni asiatiche e la religione mussulmana mostra la complessità e le tensioni che si sono prodotte nella riflessione e nella redazione del testo, che alla fine risulta essere un testo non privo di compromessi e incongruenze, ma non per questo meno innovativo e inatteso²². La storia e la sua difficile interpretazione è, quindi, già 'dentro' all'esperienza che ha portato il Concilio a maturare e redarre le posizioni della *Nostra Aetate*.

Una terza considerazione risulta strettamente connessa a quella precedente. La dichiarazione testimonia almeno due maturazioni avvenute con e dentro il Concilio. La prima maturazione 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

19 M. BORRMANS, *L'émergence de la déclaration Nostra Aetate au Concile Vatican II*, in *Islamochristiana* 32 (2006), 9-28.

20 Cf. *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. HÜNERMANN, B. J. HILBERATH (hg.), Bd. 3, Freiburg Basel Wien 1995, 624-664.

21 Cf. G. ALBERIGO, *Il cammino del Vaticano II*, in *Rassegna di Teologia* 46 (2005), 809-812.

22 Cf. M. BARNES, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge 2002, 35-39.

ricchezze delle singole chiese locali²³. 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 – in maniera decontestualizzata, ma significativa – 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 (*haud raro*) riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini”²⁴. 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

23 Cf. G. ROUTHIER, *La Chiesa dopo il Concilio*, Magnano 2007, 53-59.

24 NA 2.

Assisi che “ogni preghiera autentica è mossa dallo Spirito Santo”²⁵.

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 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, elementi condivisi con l’ebraismo e il cristianesimo²⁶.

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 significative affermazioni del concilio²⁷. 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 riconoscono 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”.

25 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai cardinali, alla famiglia pontificia e alla curia e prelatura romana*, in *Il Regno-documenti* 5 (1987), 136.

26 Cf. G. RIZZI, *Nostra Aetate 3: il Concilio Vaticano II e i Musulmani*, in *Islamochristiana* 32 (2006), 29-62.

27 Cf. AG 11: “I cristiani [...] scoprono con gioia e rispetto i germi del Verbo in esse nascosti”.

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 complessa tra le mediazioni religiose, la mediazione ecclesiale e la volontà salvifica universale di Dio in Gesù Cristo²⁸. 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 origine ad una molteplice, problematica e ricca esperienza di incontro e dialogo tra la Chiesa cattolica²⁹ e le altre religioni³⁰.

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 contenute³¹.

Una prima osservazione riguarda il fatto che la trattazione del mondo ebraico viene fatta scrutando il mistero della Chiesa; in tale contesto 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 e che tutti i propri fedeli sono inclusi nella vocazione di Abramo, essa ha ricevuto la

28 Cf. G. CANOBBIO, *Chiesa religioni salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Brescia 2007.

29 Cf. F. GIOIA (ed.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963-2005)*, Boston, 2006.

30 Cf. M. L. FITZGERALD - J. BORELLI, *Interfaith Dialogue. A Catholic View*, London 2006 e M. FEDOU, *Le développement du dialogue interreligieux depuis le Concile Vatican II. Reflexion théologique*, in *Pro Dialogo* 116 (2004), 172-194.

31 Cf. N. LAMDAN - A. MELLONI (ed.), *Nostra Aetate. Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, Lit 2005.

rivelazione dell'Antico Testamento da Israele e 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: 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 1998³² 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 Card. 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*

³² Cf. A. MELLONI, *Noi ricordiamo. Aspects et problèmes d'un document du Vatican sur la Shoah*, in *Recherches des sciences religieuses* 87 (1999)/1, 59-68.

*learn to discern, recognize and celebrate*³³. In termini precisi potremmo dire che il rapporto con l'ebraismo, nella sua alterità, fa parte del mistero della Chiesa nella 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 celebrare³⁴: “Ora se la Chiesa cattolica è [...] essenzialmente Chiesa 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”³⁵.

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 inedite riflessioni e possibilità di incontro³⁶. La comprensione del rapporto tra ebraismo e cristianesimo, tra popolo ebraico e Chiesa può essere intesa come la possibile ‘porta’³⁷ per interpretare e discernere le altre forme di alterità - religiosa e non - intese come realtà, in qualche modo, volute da Dio stesso³⁸.

Alcune prospettive odierne

Coerentemente allo stesso metodo del Concilio, ricordiamo che la lettura delle affermazioni conciliari va sempre ri-collocata in relazione alla

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

34 Cf. G. D. COVA, *Israele, Chiesa, Umma. Contributo per un dibattito*, in RTE 20 (2006), 359-399.

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

36 Cf. J. T. PALIKOWSKI, ‘Nostra Aetate’: *its impacts on Catholic-Jewish Relations*, in *Thought* 67 (1992), 372-384.

37 Tale interpretazione va inquadrata criticamente, senza obliterare la singolarità storico-salvifica del ruolo di Israele, cf. L. GEROSA, *Diversità delle religioni, verità e pace. Riflessioni sul ruolo dl dialogo interreligioso nella costruzione della pace*, in *Rivista teologica di Lugano* 6 (2001), 287-301.

38 Cf. A. MELLONI, *Nostra Aetate la scoperta del sacramento dell'alterità*, in N. HOFMANN - J. SIEVERS - M. MOTTOLESE, *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Roma 2005, 153-179.

mutazione dei tempi e dei contesti³⁹. Mutazione che oltre ad apportare elementi positivi di maturazione e incontro, apporta anche elementi inediti di problematicità e tensione⁴⁰. In questa breve relazione proponiamo, quindi, alcune delle molte prospettive che “nel nostro tempo” si aprono davanti alla riflessione e alla vita della Chiesa.

Una prima questione riguarda il modello e l'idea di verità e, quindi, di salvezza⁴¹. La teologia trinitaria e la cristologia avanzano alcune proposte che permettono di considerare la verità come una realtà pensata in modo relazionale e dialogico⁴². Dentro tale quadro di cristologia trinitaria risulta, infatti, possibile pensare e dialogare con le altre tradizioni religiose⁴³. 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, anche, paradossalmente, il maledetto da Dio è raggiunto da Dio⁴⁴. Tale manifestazione non solo dice il senso della vicenda di Gesù Cristo, ma, essendo Gesù il rivelatore di Dio Creatore e Padre, trascrive nella 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”⁴⁵.

Una seconda considerazione verte sulla correlativa forma storica della

39 Cf. W. KASPER, *La provocazione permanente del Concilio Vaticano II. Per un'ermeneutica degli enunciati conciliari*, in Id., *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 302-312.

40 Cf. M. FITZGERALD, *The Relevance of Nostra Aetate in changed times*, in *Islamochristiana* 32 (2006), 63-87.

41 Cf. E. CASTELLUCCI, *La salvezza nel dibattito interreligioso*, in *RTE* 10 (2001), 221-295.

42 Cf. E. CASTELLUCCI, *Annunciare Cristo alle genti*, Bologna 2008, 146-158.

43 Cf. M. CROCIATA, *Per uno statuto della teologia delle religioni*, in Id. (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Milano 2001, 325-370.

44 Cf. G. RUGGIERI, *La verità crocifissa*, Roma 2007.

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

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”⁴⁶, 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 ”⁴⁷. 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”⁴⁸. Ricordiamo che tale prospettiva ‘relazionale’ applicata alla stessa Chiesa è anche uno dei contributi riconosciuti allo specifico apporto ecclesiologico del Vaticano II⁴⁹. La domanda si concentra, 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

46 AG 11.

47 AG 11.

48 Cf. P. CODA, *Prossimità e convivenza dei cristiani con uomini di altre fedi*, in *Il Regno-Attualità* 6 (2004), Supplemento, 47.

49 Cf. G. ZIVIANI – V. MARALDI, *Ecclesiologia*, in P. CODA – G. CANOBBIO, *La Teologia del XX secolo*, vol. II, Roma 2003, 316-319.

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 amici⁵⁰. In questo contesto – lo accenniamo solo – sono da collocare le istanze di rinnovamento, teorico e pratico, dell'ecclesiologia legate proprio ad una rinnovata considerazione della relazione costitutiva con il mistero di Israele⁵¹.

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 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 evangelica⁵².

In tale contesto ci pare che due serie di riflessioni possono essere ulteriormente valorizzate. In primo luogo ci riferiamo a quanto proposto dal Cardinal Lercaro durante Concilio sulla necessaria povertà culturale della Chiesa⁵³ sembra ancora capace di portare frutto in relazione sia alla

50 Cf. DV 2.

51 Cf. E. CASTELLUCCI, *Israele, le Genti, la Chiesa: dalla sostituzione all'innesto*, RTE 20 (2006), 257-282 e Id., *Le ripercussioni del dialogo ebraico-cristiano sulla teologia cattolica*, RTE 21 (2007), 37-59.

52 A. NICOLAS, *Cristianesimo in crisi: l'Asia*, in *Concilium* 3/2005, 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".

53 Cf. G. LERCARO, *Chiesa e cultura*, in Id., *Per la forza dello Spirito*, Bologna 1984, 225-

rivisitazione attenta dei propri elementi originari e originali, sia all'apertura sapiente al nuovo che i tempi propongono⁵⁴. 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 memoria⁵⁵, 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 onesta presa di coscienza della verità⁵⁶.

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 Vangelo⁵⁷, concludeva affermando che "prima daremo il benvenuto alla crisi [cioè alle domande], e ci muoveremo in compagnia dello Spirito creatore, meglio sarà"⁵⁸. Senza dimenticare la funzione critica e paradigmatica⁵⁹ che il Vangelo e la dottrina cristologica-trinitaria esercitano 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 tempi⁶⁰.

230.

54 Cf. P. CODA, *Prossimità e convivenza dei cristiani con uomini di altre fedi*, in *Il Regno-Attualità* 6 (2004), Supplemento, 51-52: "E così un duplice movimento le attraversa [le identità religiose], a livello almeno di alcune avanguardie profetiche: un movimento all'indietro, per ritrovare l'ispirazione da Dio che sta alla propria origine; e un movimento in avanti, nell'apertura a un nuovo farsi presente di Dio".

55 Cf. P. WALTER, *Dio nel Frammento*, in *Il Regno-Attualità* 20 (2008), 718-719.

56 Cf. M. FITZGERALD, *The Relevance of Nostra Aetate in changed times*, in *Islamochristiana* 32 (2006), 84-85.

57 Cf. J. DUPUIS, *Premiers échos du Synode pour l'Asie*, in *Études* 143 (1998), 215-227 e ID., *La fede cristiana in Gesù Cristo in dialogo con le grandi religioni asiatiche*, in *Gregorianum* 75, 2 (1994), 217-240.

58 A. NICOLAS, *Cristianesimo in crisi: l'Asia*, in *Concilium* 3 (2005), 94.

59 Cf. J. MOINGT, *I tre visitatori*, Brescia 2000, 51-70 e G. CANOBBIO, *Chiesa religioni salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Brescia 2007, 107-126.

60 Cf. A. T. QUERUGA, *Dialogo delle religioni e autocomprendimento cristiano*, Bologna 2007.