

Domenico Sorrentino

**NOSTRA AETATE**  
**Senso e prospettive della Dichiarazione del Concilio Vaticano II**  
**sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane**

**1. Un documento audace**

La dichiarazione *Nostra Aetate* (in seguito *NAe*), approvata il 28 ottobre 1965, è il più breve documento del Concilio Vaticano II. Ma è forse il più gravido di novità, nell'ambito dell'autocomprensione della Chiesa, del suo rapporto con le altre religioni, delle conseguenze socio-culturali e religiose che ne possono derivare per la storia dell'umanità. Una dichiarazione sentita come "scandalosa" da quei cattolici tradizionalisti che hanno preso le distanze dal Concilio e vedono in questo documento uno dei principali "tradimenti" della fede cattolica.

Occorre riconoscere che l'impostazione della *NAe* rappresenta uno dei punti del Concilio in cui è più visibile il progresso dottrinale, sino ad apparire in alcuni aspetti, senza tuttavia essere in alcun modo un tradimento, più in discontinuità che in continuità con la teologia e il magistero precedente. In questo senso il documento può favorire quella cosiddetta "ermeneutica della discontinuità" che ha finito talvolta per incoraggiare innovazioni post-conciliari spinte ben oltre il dettato conciliare, in nome dello "spirito" del Concilio contrapposto alla sua lettera, ritenuta frutto spurio di compromessi tra contrastanti posizioni teologiche. È noto che questa problematica ha dato vita a un corposo dibattito interpretativo. Alla stigmatizzazione dell'ermeneutica della discontinuità ha provveduto vigorosamente papa Benedetto XVI<sup>1</sup>. Preoccupazione, quella di papa Ratzinger, comprensibile di fronte alla marcata tendenza a un riduzionismo conciliare a vantaggio esclusivo dei suoi aspetti innovativi e a fondamento di tesi non giustificabili con le posizioni del Concilio. Ma che la dichiarazione *NAe* esprima un rinnovamento quanto meno audace è indiscutibile: basterebbe a suggerirlo il non piccolo indizio che, a fronte delle numerose citazioni bibliche, quelle del magistero si riducono a due: una di esse è interna al Vaticano II, essendo tratta dalla *Lumen Gentium* a proposito della irrevocabilità dei doni di Dio per gli ebrei; l'altra rinvia a una pagina interessante quanto peregrina di Gregorio VII, una sua lettera ad Al Nasir re della Mauritania, in cui il Papa si mostra convinto che cristiani e musulmani credano "in un unico Dio, anche se in modo differente"<sup>2</sup>.

In realtà basta poco a notare come, rispetto a una tradizione che, dalla Sacra Scrittura ai due millenni di storia cristiana, ha conosciuto più la psicologia della contrapposizione che quella della "composizione" nel rapporto del cristianesimo con la fenomenologia religiosa universale, queste sobrie ma ariose pagine del Vaticano II inaugurano un tempo nuovo. Quanto questo volesse dire, dal punto di vista operativo, divenne chiaro soprattutto ad Assisi, il 27 ottobre del 1986, quando, per la

---

<sup>1</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana* del 22 dicembre 2005: «L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. Proprio perché i testi rispecchierebbero solo in modo imperfetto il vero spirito del Concilio e la sua novità, sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l'intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del Concilio. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del Concilio, ma il suo spirito ».

<sup>2</sup> S. GREGORIUS VII, *Epist III, 21 ad Anazir (Al Nasir), regem Mauritaniae*, ed. Caspar in MGH, *Ep. sel. II*, 1920, I, p. 288, 11-15; cf. Dag TESSORE, *Gregorio VII. Il monaco, l'uomo politico, il santo*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 187-188.

prima volta nella storia, si vide un Papa, san Giovanni Paolo II, pregare per la pace insieme con i rappresentanti non solo delle diverse confessioni cristiane ma delle principali religioni del mondo. Quell'evento, ormai legato allo slogan "spirito di Assisi", è la divulgazione e la traduzione operativa più clamorosa della NAe, non senza strascichi polemici che continuano ad avvelenare il mondo cattolico<sup>3</sup>.

## 2. Storia della redazione

È vicenda ben nota e documentata<sup>4</sup>. NAe non nasce da una precisa "mens" originaria. All'inizio v'è la decisione di Giovanni XXIII, a ciò sollecitato da un ebreo, lo storico francese Jules Isaac<sup>5</sup>, di impegnare il Concilio in una dichiarazione riguardante gli ebrei. Impresa che il Pontefice affidò al card. Agostino Bea, presidente del Segretariato per l'Unità dei Cristiani. Ne nacque l'idea di una appendice *De Iudaeis* al già previsto decreto *De oecumenismo catholico*. Una appendice che avrebbe dovuto essere presentata fin dalla prima sessione del Concilio, ma cadde per motivi contingenti<sup>6</sup>. Il tema ritornò nel corso della seconda sessione conciliare, quando l'8 novembre 1963 fu distribuito ai Padri, come cap. IV dello schema *De Oecumenismo*, un testo dal titolo *De catholicorum habitudine ad non-christianos et maxime ad iudaeos*. Nella discussione emerse l'idea di dare uno spazio a parte alla questione degli ebrei, e qualcuno propose di allargare lo sguardo anche alle altre religioni. È stato osservato che alcuni concetti usati in quel primo schema per comprendere il rapporto cristianesimo-ebraismo forniranno l'attrezzatura concettuale anche per focalizzare il rapporto del cristianesimo con le altre religioni<sup>7</sup>. Nell'intersessione conciliare (8 dicembre 1963 – 14 settembre 1964) alcuni eventi favorirono lo sviluppo in questa direzione: in particolare il viaggio di Paolo VI in Terra Santa, l'istituzione del Segretariato per le religioni non cristiane, l'enciclica

<sup>3</sup> A titolo esemplificativo, cf. P. SIANO F.I., *Spirito francescano, "Spirito del Concilio", "Spirito di Assisi"*, in «*Annales Franciscani*» n. 6/2012.

<sup>4</sup> J. ÖSTERREICHER *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Nichtchristlichen religionen* in *LTHK, Das zweite vatikanische Konzil, II*, Freiburg 1967, 406 – 478; F. IANNONE, *Una Chiesa per gli altri. Il Concilio Vaticano II e le religioni non cristiane*, Cittadella, Assisi 2014; R. BURIGANA, *Fratelli in cammino. Storia della dichiarazione Nostra Aetate*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015.

<sup>5</sup> Jules Isaac (1877-1963) è un pioniere del dialogo ebraico cristiano. Apprezzato storico francese di famiglia ebraica, nel 1940 fu esonerato dall'insegnamento in seguito alle leggi razziali del governo di Vichy. Nel 1943 viene arrestata la moglie. Erano già stati arrestati la figlia, un cognato e un figlio. Tranne quest'ultimo, moriranno tutti ad Auschwitz. Leggendo il Nuovo Testamento, comprende che la tradizione antisemitica che attraversa duemila anni di storia, nutrendosi della tesi del deicidio e della teoria della "sostituzione" (l'eredità di Israele passata alla Chiesa), non risponde al messaggio evangelico. Sono le idee sviluppate nel suo volume "Jesus et Israel (Paris 1948; trad. it. 1976 e 2001). Con questi presupposti si fa promotore di un movimento di rinnovata comprensione e di amicizia tra cristiani ed ebrei. Volle per questo incontrare Pio XI, in una Udienza pubblica a Castel Gandolfo del 16 ottobre 1949. L'Udienza non sembra aver avuto alcun seguito. Lasciò il segno invece, ai fini della NAe, l'udienza privata che egli ebbe, tramite i buoni uffici di Maria Vingiani, con Giovanni XXIII il 13 giugno 1960.

<sup>6</sup> In particolare si volle evitare una agitazione dell'opinione pubblica araba che si era allarmata alla notizia che una personalità israeliana si sarebbe stabilita a Roma per seguire i lavori del Concilio come "Osservatore", facendo così paventare un avvio di rapporti diplomatici tra Santa Sede e lo Stato di Israele.

<sup>7</sup> Cf. F. IANNONE, *Una Chiesa per gli altri, cit.* p. 162. In particolare ci si riferisce alla prospettiva cristologica della salvezza universale.

*Ecclesiam suam*. Nel Messaggio per la Pasqua del 20 marzo 1964 Paolo VI diceva: «Ogni religione è alba di fede e noi l’attendiamo a migliore aurora, all’ottimo splendore della sapienza cristiana»<sup>8</sup>.

Nel corso della terza sessione, il 25 settembre 1964, venne distribuita in Aula la relazione del card. Bea a proposito della Dichiarazione sugli ebrei. Rispondendo alle critiche di alcuni Padri sulla maniera di trattare la questione del “deicidio”, Bea spiegò che non era corretto attribuire la colpa dell’uccisione di Gesù né a tutto il popolo giudaico allora vivente né, a maggior ragione, agli ebrei di oggi. Il discorso si apriva poi alle religioni non cristiane. Il “testo emendato” apparirà comunque più prudente sul tema del rapporto con gli ebrei, eliminando la confutazione del deicidio, mentre al tema delle religioni non cristiane si dedicherà un intero numero, caratterizzato dal riferimento all’unica paternità di Dio e al conseguente amore per e fra gli uomini come base per un nuovo atteggiamento verso coloro che non credono in Cristo.

La discussione registrò il disappunto per la timidezza con cui si era formulata la questione ebraica. Si nominò, per una nuova stesura, un comitato di tre esperti (p. Gregory Baum, p. Bruno Hussar, mons. John Österreicher). Il testo, distribuito ai Padri il 18 novembre 1964 e presentato due giorni dopo dal card. Bea, ormai non era più concepito come un’appendice al Decreto sull’Ecumenismo, ma come Dichiarazione speciale. Il card. Bea lo vedeva annesso alla Costituzione De Ecclesia, ma non si andrà in questa direzione. Ormai si delineava, autonomamente, la Dichiarazione NAe. La pluralità delle esperienze religiose dell’umanità era legata, sulle tracce di s. Ireneo, all’idea dei *semina Verbi*. Si poneva così un chiaro fondamento teologico, e specificamente cristologico, all’atteggiamento positivo della Chiesa nei confronti delle altre religioni. Anche sul tema degli ebrei si tornò al calore del primo testo del 1963, con la sottolineatura del rapporto strutturale della Chiesa con la radice dell’antico popolo di Israele. Si ritornò anche alla confutazione dell’accusa di deicidio. Ormai il testo era diventato un documento sostanzialmente approvato, anche se con parecchi *placet iuxta modum* che comportarono un ulteriore lavoro di limatura.

Si venne così all’ultima sessione del Concilio, dove il testo al n. 2 verrà modificato tenendo conto della preoccupazione di molti Padri che l’atteggiamento positivo nei confronti delle altre religioni non offuscasse l’unicità della fede cattolica, nonché il compito salvifico e missionario della Chiesa. La votazione sull’intero schema (15 ottobre 1965) lo vide approvato con i seguenti risultati: su 2023 Padri presenti, 1763 votarono *placet*, 250 i *non placet*, un *placet iuxta modum*, 9 voti nulli. Il 28 ottobre 1965, durante la settima sessione pubblica, Paolo VI promulgò la Dichiarazione.

## 4. Le linee portanti

### 4. 1. L’orizzonte dell’unità e della fraternità

Il testo si introduce con una significativa evocazione del “nostro tempo”: indicazione che lo apparenta subito al preludio della *Gaudium et Spes*, in cui la Chiesa si pone con atteggiamento di attenzione e apertura nei confronti del mondo contemporaneo, cercando di intercettare attese e speranze alla luce dei “segni dei tempi”. Di questo nostro tempo la NAe mette a fuoco soprattutto il fenomeno della spinta verso l’unità. Non è usata la parola oggi in voga di “globalizzazione”, ma è descritto efficacemente il processo secondo cui «il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l’interdipendenza tra i vari popoli» (1= EV I, 523).

Questo dato, di per sé sociologico, si unisce alla prospettiva valoriale della “fraternità universale”, a cui il documento dedica le battute conclusive del numero 5, formando così una grande inclusione testuale. Il dato sociologico è letto con la cifra teologica dell’universale relazione di figliolanza degli uomini nei confronti dell’unico Dio, con le conseguenze che ne derivano per un’etica dell’amore senza confini e della lotta a tutte le possibili discriminazioni per motivi di razza o di colore, di condizione sociale o di religione. Un forte monito è indirizzato ai cattolici perché siano

<sup>8</sup> *Insegnamenti di Paolo VI*, II, 1964, Tipografia poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1963, p. 217.

uomini e donne di pace secondo la beatitudine evangelica “Beati gli operatori di pace perché saranno chiamati figli di Dio” (Mt 5, 45).

#### 4.2. Il “focus” su ciò che è comune

A partire da questa prospettiva dell’unità etico-teologica e sociologica dell’umanità, il documento procede col ricordare che la Chiesa, volendo esaminare “la natura delle sue relazioni con le religioni non-cristiane”, consapevole del “suo dovere di promuovere l’unità e la carità tra gli uomini” e in particolare tra i popoli, “esamina qui innanzitutto tutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino” (1: EV I, 854).

È importante, per l’ermeneutica del documento, questa dichiarazione che ne fornisce il criterio. Il Concilio non dimentica le differenze e, nel corso dell’esposizione, non si esime dal ricordarle. Ma la focalizzazione non è sulle differenze, bensì su ciò che è comune. E tutto ciò in vista di un obiettivo di unità e di carità.

Di questo patrimonio comune, prima ancora di singole espressioni religiose e culturali, il Concilio evidenzia le dimensioni fondamentali: tutti i popoli “costituiscono una sola comunità”, e ciò perché hanno in Dio la loro origine e il loro fine ultimo.

Dentro questa unità di fondo si comprende il ruolo specifico delle religioni come portatrici di senso rispetto alle domande fondamentali, ossia gli enigmi della condizione umana, la sua natura, il senso e il fine della vita, il bene e il peccato, l’origine e il fine del dolore, le vie per raggiungere la felicità, la morte, il giudizio e la sanzione: in una parola, il mistero dell’esistenza.

Senza dunque nulla togliere al suo specifico, dipendente dalla rivelazione, la religione cristiana si pone all’interno della fenomenologia religiosa dell’umanità.

#### 4.3. Il “senso religioso”

Il n. 2 del documento tratteggia con brevi pennellate la fisionomia dell’esperienza religiosa, partendo da quella più elementare e universale. Si trova nei vari popoli «una certa percezione di quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana». È questo il minimo comune denominatore, sul quale emerge “*aliquando*” (= talvolta) il riconoscimento della divinità suprema o anche del Padre (NAe 2: EV I, 856). Quando l’esperienza religiosa si incontra con una cultura più progredita, nasce la teologia, che permette di affrontare gli interrogativi religiosi con una maggiore finezza concettuale e linguistica. Vengono qui, a titolo esemplificativo, evocati l’induismo e il buddismo, come anche altre religioni. Non mi soffermo sulle poche battute descrittive di questi diversi ambiti. Mi chiedo come mai la panoramica conciliare sia partita proprio da queste grandi religioni dell’Oriente. Indubbiamente c’entra anche la loro antichità. C’entra anche il fatto che poi il discorso si concentrerà sulle religioni con le quali il cristianesimo ha un rapporto più stretto in virtù del comune riferimento abramitico, ossia ebraismo e islam. In ogni caso è questo il paragrafo in cui il documento esprime, in forma apodittica, l’atteggiamento positivo della Chiesa nei confronti delle varie religioni, al tempo stesso declinandolo come pratica di discernimento, e sottolineando in ogni caso il dovere di testimoniare Cristo come “la via, la verità e la vita” (Gv 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a sé tutte le cose (2Cor 5, 18-19). Va sottolineato questo ultimo punto, che sottrae l’atteggiamento accogliente e rispettoso della Chiesa a qualunque forma di relativismo dogmatico o di sincretismo pratico. Resta il grande enunciato:

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 stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini.

In questa affermazione sono importanti alcuni aggettivi di speciale interesse per la teologia delle religioni: il Concilio dichiara che, nelle altre religioni, possano esserci elementi “veri e santi” (“*vera*”, “*sancta*”). La verità e la santità non sono dunque monopolio del cristianesimo. Il motivo di questo non è estraneo, tuttavia, al cristianesimo, in quanto ha a che fare col fondamento cristologico, anzi ne è un’espressione e un rafforzamento: quegli elementi “veri” e “santi” promanano da quella Verità che illumina tutti gli uomini. Stranamente qui non v’è citazione, ma il testo è chiaramente un’eco del prologo del vangelo di Giovanni (cf *Gv* 1,9: *Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo*) e richiama Cristo, il Verbo incarnato. Pur delicatamente, ma con tutta evidenza, il Concilio guarda alle religioni in chiave cristocentrica.

Sulla base di questo principio il documento chiude il paragrafo con un invito ai cristiani perché si impegnino a far progredire i beni spirituali e morali e i valori socio-culturali che si trovano nei “seguaci di altre religioni”, delineando un preciso metodo così articolato:

- prudenza e carità;
- dialogo e collaborazione;
- testimonianza alla fede e alla vita cristiana.

È, quest’ultimo, un punto da non trascurare, per determinare il rapporto tra il dialogo e la missione, fra il rispetto per le altre religioni e il dovere di annunciare Cristo unico salvatore. La problematica post-conciliare di un allentamento, in nome del dialogo, dello slancio missionario – allentamento denunciato dall’enciclica *Redemptoris Missio*<sup>9</sup> (7 dic.1990) – non si può addebitare alla *NAe*. È vero però che la dichiarazione conciliare, in questo paragrafo, tratta con tale delicatezza del mandato missionario, che quasi esso si dilegua o, quanto meno, si stempera nell’orizzonte dialogico, limitandosi al concetto di testimonianza. Ci si può infatti chiedere: quale testimonianza; di vita? di parola? Il testo resta alquanto vago. Ad un altro documento, il decreto *Ad Gentes*, approvato nell’ultima sessione (7 dicembre 1965), il Concilio affiderà il compito di rilanciare in pieno l’impegno e lo zelo missionario. Ma questo significa anche che i due documenti non possono essere letti separatamente e si integrano a vicenda.

#### **4.4. Cristiani – musulmani: dimenticare il passato**

Voltare pagina! Si potrebbe sintetizzare così quello che *NAe* scrive al n.3:

Se nel corso dei secoli non pochi dissensi e inimicizie sono sorti tra cristiani e musulmani il sacrosanto concilio esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e a promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà.

Dietro questa dichiarazione ci sono secoli di diffidenza, di paure, di crociate, fino alle più recenti espressioni di una incomprensione storica che conosce forme aggressive, che certo non esprimono, né sul versante musulmano né su quello cristiano, il migliore e più autorevole volto delle due religioni. La breve descrizione che il Concilio fa dell’islam, dichiarando la sua stima per i musulmani, parte dalla visione di Dio, continua con il senso dell’islam come sottomissione ai decreti di Dio sull’esempio di Abramo. Si rintracciano anche due elementi di incontro nella venerazione di Gesù come profeta e nell’onore che i musulmani riservano a Maria. Altrettanto si rileva per l’escatologia e l’impegno nella vita morale. Rimane confermato, in questo quadretto, il principio ermeneutico della ricerca di ciò che è comune, al di là di ciò che divide.

<sup>9</sup> «Tuttavia, in questa «nuova primavera» del cristianesimo non si può nascondere una tendenza negativa, che questo Documento vuol contribuire a superare: la missione specifica *ad gentes* sembra in fase di rallentamento, non certo in linea con le indicazioni del Concilio e del Magistero successivo. Difficoltà interne ed esterne hanno indebolito lo slancio missionario della chiesa verso i non cristiani, ed è un fatto, questo, che deve preoccupare tutti i credenti in Cristo». RM 2

#### 4.5. Cristiani – ebrei: una radice comune

Il paragrafo sugli ebrei è quello più corposo della *NAe*. E non a caso, dato che il documento stesso si era delineato e sviluppato a partire da questo interesse specifico. Com'era da attendersi, è soprattutto questo lo spazio dei frequenti rimandi biblici. La storia di una lunga antitesi, iniziata fin dalla prima ora dei rapporti tra ebrei e giudeo-cristiani, anticipata in qualche modo dalle polemiche di Gesù con farisei, scribi e l'*establishment* sacerdotale e culminata con la sua morte, dopo duemila anni che hanno visto i pogrom e la shoah, torna ad una pacata rilettura della storia della salvezza e dei testi neotestamentari. Il nuovo clima di dialogo – direi l'imperativo del dialogo – aiuta a ricercare, tra i testi, quelli che meglio possono favorire l'incontro. Ma non è questione di pura etica di un rapporto che vuol tornare ad essere di buon vicinato e quindi opta per le buone maniere! È, piuttosto, e più fondamentalmente, una vera e propria questione di identità che riguarda i discepoli di Cristo. Il cristianesimo del Vaticano II si riscopre radicato nell'*humus* ebraico con una relazione che non si pone soltanto nel passato, dunque come qualcosa di "archiviabile", ma è piuttosto un obiettivo, costitutivo e insuperabile rapporto. Lo sviluppo evidente di quel primo rapporto non può essere inteso come una totale alternativa, una "sostituzione" del cristianesimo all'ebraismo, ma piuttosto come una crescita. Riprendendo le affermazioni di Paolo in *Rm* 11, 17-24, la Chiesa del Vaticano II dichiara di «nutrirsi della radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico che sono i popoli pagani». Certo, essa verrebbe meno alla sua identità se non facesse proprio il dolore di Gesù su Gerusalemme, per il fatto che «non ha conosciuto il tempo quando è stata visitata» (cf *Lc* 19,44). È un dato innegabile, semplicemente storia, che «gli ebrei, in gran parte, non hanno accettato il vangelo e anzi non pochi si sono opposti alla sua diffusione». E tuttavia, continua la dichiarazione, «gli ebrei, in grazia dei padri, rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui chiamata sono senza pentimento (*Rm* 11, 28-29)». Chiesa ed ebrei condividono pertanto un "patrimonio comune", che chiede reciproca conoscenza e stima. Parole inequivocabili, che spazzano via secoli di ostilità. Di portata storica è poi il superamento di quella "vulgata" del popolo "deicida" che ha favorito, se non fomentato, un secolare antisemitismo aperto o strisciante nel mondo cristiano e cattolico. La verità è finalmente ristabilita:

se le autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo (*Gv* 19,6), tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione non può essere imputato né indistintamente a tutti gli ebrei allora viventi né agli ebrei del nostro tempo.

Un impegno nuovo è quello che assume così la catechesi ecclesiale a dare una versione rispettosa dei fatti, nella consapevolezza, peraltro sempre coltivata nei secoli, che la vera causa della passione di Cristo è stato il peccato di tutti gli uomini. Di qui la deplorazione ed esecrazione di tutti gli odi, le persecuzioni e le manifestazioni di antisemitismo "dirette contro gli ebrei in ogni tempo e da chiunque". La dichiarazione *NAe* fa qui, se non una rivoluzione copernicana, una svolta storica: il mistero dell'elezione torna ad essere un mistero di misericordia per tutti e non più una infinita contesa di primogenitura.

#### 5. La *NAe* nel contesto del Concilio

La *NAe* va evidentemente letta nell'insieme dei documenti conciliari, in modo particolare in riferimento a diversi testi che hanno con essa speciale relazione.

Il più importante è senza dubbio *LG* 16, un paragrafo del capitolo II *De populo Dei* interamente dedicato al rapporto della Chiesa con i non cristiani. In esso si dice che «quelli che non hanno ancora ricevuto il vangelo, in vari modi sono ordinati al popolo di Dio»

La comprensione di questo testo fondamentale sta al di dentro del tormentato cammino conciliare che portò a ridisegnare il profilo dell'ecclesiologia, passando da una visione di Chiesa di tipo prevalentemente giuridico-societario a una visione "misterica" che ne metteva innanzitutto in

luce la dimensione spirituale e trinitaria<sup>10</sup>. Ne derivavano grandi conseguenze. Tra le principali, espresse nel capitolo II della *Lumen Gentium*, una “ad intra”, e cioè l’enfasi posta sull’unità del popolo di Dio prima che sulle diversità gerarchiche e ministeriali; l’altra “ad extra”, nella nuova comprensione del rapporto della Chiesa cattolica con le altre confessioni cristiane e con i non cristiani. Per quest’ultimo si delinea un nuovo paradigma che consente di valutare il rapporto tra Chiesa ed alterità non più all’insegna dell’“aut aut”, ma piuttosto nella logica del “più – meno”. L’antico principio *extra ecclesiam nulla salus* non è rigettato, recuperato com’è nell’affermazione della “necessità della Chiesa per la salvezza” (LG 14), e tuttavia è ricompreso e specificato secondo il modello sacramentale, che fa della Chiesa in Cristo il sacramento universale (LG 1), dunque non uno spazio chiuso, ma un dinamismo rivolto al mondo e a servizio del mondo, concepito come essere “segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano”. La Chiesa opera, insomma, oltre se stessa, in forza del suo essere innestata in Cristo e operante in lui. In questa prospettiva il Concilio guarda la situazione dei non cristiani sotto l’influsso della grazia di Cristo, riconoscendo le cose buone e vere che essi possiedono. Esse vanno ricondotte a Cristo come a loro sorgente e orientate a lui come al loro fine. Tutto ciò riguarda i singoli individui, ma anche gli “aiuti che essi ricevono dalla Provvidenza”. Legittimo chiedersi, a questo punto, se il Concilio, senza farne il nome, non pensi, o almeno non dia legittimo motivo di pensare, proprio alle religioni viste come “aiuti” provvidenziali, aprendo così la prospettiva di un discorso sulla funzione salvifica delle varie religioni, attraverso gli elementi veri e buoni che posseggono e che sono una “preparazione al vangelo”:

«La divina Provvidenza non nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che senza colpa da parte loro non sono ancora arrivati a una conoscenza esplicita di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina di condurre una vita retta. 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, affinché abbia finalmente la vita».

Il discorso della *NAe* riceve ulteriore luce da un altro passaggio conciliare, questa volta dalla Costituzione *Gaudium et Spes*, precisamente il n. 22. È un testo di intensa portata cristocentrica. Ogni persona umana sta sotto il segno della grazia e riceve il frutto del mistero pasquale di Cristo. In ogni uomo di buona volontà «lavora invisibilmente la grazia».

Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell’uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale.

Un ultimo testo da considerare è il n. 7 del decreto *Ad gentes* sull’attività missionaria della Chiesa. Nel contesto di questo tema si mette in evidenza la necessità della Chiesa per la salvezza, e dunque la necessità dell’attività missionaria. Non si tralascia, tuttavia, di ribadire che Dio, attraverso vie a lui solo note (*viis sibi notis*), può portare alla salvezza gli uomini che senza loro colpa ignorano il vangelo.

Ancora una volta, il discorso viene fatto per le persone, non per le religioni. Il Concilio, a conti fatti, in nessun luogo dice espressamente che le religioni non cristiane come tali sono vie di salvezza<sup>11</sup>. A qualcuno sembra invece che, pur senza questa esplicitazione, nel Concilio si possa rintracciare una tensione tra due poli, una tensione

<sup>10</sup> Cf. F. IANNONE, *Una Chiesa per gli altri*, cit., pp. 66 – 154.

<sup>11</sup> Cf. I MORALI, *La salvezza dei non cristiani. L’influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, EMI, Bologna 1999, p. 245.

che, da un lato, fa accentuare il carattere salvifico degli “elementi buoni e veri” esistenti al di fuori del cristianesimo, in modo che essi potrebbero essere incarnati anche dalle religioni in quanto tali o almeno da alcuni elementi di esse, dall’altro, invece, rimane ben saldo il polo segnato dalla preoccupazione di affermare la necessità di Cristo e della Chiesa per la salvezza, con un’apertura salvifica che riguarda i singoli individui e non le loro religioni. Una problematica interpretativa ancora soggetta a disputa.

### 5. La “teologia” del documento

Tornando al quadro generale della dichiarazione, difficile non vedere quanta acqua sia passata sotto i ponti, se si ricordano affermazioni storiche della teologia che configuravano l’identità cristiana in termini di opposizione frontale a tutto ciò che, in senso improprio, si riteneva “esterno” all’ambito cristocentrico-ecclesiale. Partendo dal fatto che Cristo è l’unico principio della salvezza – cosa che rimane un dato irrinunciabile dell’autocomprensione cristiana – si formulava in senso escludente l’assioma *extra ecclesiam nulla salus*, nato in altro contesto e significato, e diventato poi un punto fermo della dommatica<sup>12</sup>. In questa logica si tendeva a bipolarizzare la situazione salvifica, ponendo esclusivamente nella Chiesa visibile la realizzazione della salvezza, e collocando tutto ciò che non entra nei confini visibili della Chiesa sotto il segno della perdizione. Nel 1442 a tal proposito il Concilio di Firenze definì inequivocabilmente, richiamando una linea espressa nel *De fide seu de regula fidei ad Petrum* di Fulgenzio di Ruspe (+532/533):

«La Chiesa crede fermamente, confessa e annuncia che ‘nessuno di quelli che sono fuori della chiesa cattolica, non solo i pagani’, ma anche i giudei o gli eretici o gli scismatici, potranno raggiungere la vita eterna, ma andranno nel fuoco eterno, ‘preparato per il diavolo e per i suoi angeli’ [Mt 25,41], se prima della morte non saranno stati ad essa riuniti»<sup>13</sup>.

Un atteggiamento che, in realtà, ereditava molto dell’autocomprensione del popolo di Dio già nell’Antico Testamento, se solo si pensa alle numerose pagine bibliche in cui la fedeltà all’alleanza con il Dio di Abramo spingeva l’antico Israele a comprendersi come popolo “santo” (= separato per Dio), obbligato a difendersi dal pericolo dell’alterità non solo con le leggi di purità che scoraggiavano i contatti con i pagani, ma persino, in caso di guerra, con l’imperativo di votare il nemico all’anatema, che implicava lo “sterminio”<sup>14</sup>. In quella logica le concezioni religiose degli altri popoli erano normalmente viste solo come espressioni negative della religiosità. Alla base c’era un bisogno di fedeltà e una affermazione di identità, che sembravano non poter essere soddisfatti se non “negando” e “negativizzando” l’altro. Un paradigma dell’*aut aut*.

Il concilio fa proprio, non solo nella dichiarazione che stiamo considerando, ma anche e soprattutto nei suoi documenti fondamentali, come la *Lumen Gentium* e la *Gaudium et Spes*, un nuovo paradigma interpretativo, che senza nulla togliere alla verità e alla pienezza cristiana, le

<sup>12</sup> Cf. G. CANOBBIO, *Chiesa perché. Salvezza dell’umanità e mediazione ecclesiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp. 72-100.

<sup>13</sup> DS 1351

<sup>14</sup> “Nei testi più antichi, l’usanza dell’anatema che Israele condivide con i suoi vicini, come Moab, non è il semplice massacro del nemico vinto, ma una delle regole religiose della guerra santa. Al fine di ottenere la vittoria, Israele, che conduce le guerre di Jahve, vota il bottino all’anatema, cioè rinuncia ad appropriarsene i profitti e si impegna per voto a consacrarlo a Jahve (*Num* 23,2s; *Gios* 6). Questa consacrazione implica la totale distruzione del bottino, esseri viventi e oggetti materiali; la sua mancata esecuzione viene castigata (*1Sam* 15), così come la sua sacrilega violazione, che provoca la sconfitta (*Gios*.7): P. SANDEVOIR, *Anatema*, in X. LÉON DUFOUR (a cura), *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Torino 1971<sup>4</sup>, pp. 54-55.

interpreta non più con il modello dell' *aut aut*, bensì con quello della "gradualità", operando cioè con lo schema del "più e meno": un modello che non parte da ciò che è diverso e incompatibile, ma da ciò che può essere apprezzato e accettato, e che dunque non vede nell'altro soltanto il negativo, ma anche il positivo, pur riconoscendo delle negatività da purificare.

A fondamento ci sono i grandi inni cristologici del prologo giovanneo ("tutto è stato fatto per mezzo di lui": *Gv* 1,3), delle lettere agli Efesini (disegno di Dio di "ricapitolare" [*anakefalaiosasthai*] in Cristo tutte le cose: cf *Ef* 1, 10), ai Colossesi ("tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui: *Col* 1,16), agli Ebrei (Dio ha stabilito il Figlio "erede di tutte le cose, per mezzo del quale ha fatto anche il mondo": *Eb* 1,2). La riscoperta del cristocentrismo universale<sup>15</sup> come principio strutturale della fede cristiana ha aiutato a porre il problema del rapporto con l'alterità, comprese le altre religioni, in modo nuovo. La *NAe* è frutto di questo nuovo orizzonte.

## 6. Il "dopo" Nostra Aetate

Il dopo *NAe* ha registrato un dibattito acceso. Tralascio la posizione dei tradizionalisti che hanno respinto il documento stesso come un'aberrazione. Meritano il rispetto e l'amore che si deve a dei fratelli "scandalizzati", ma non si può accogliere che, contro la loro stessa impostazione fondamentale, selezionino il magistero "accettabile" da quello non accettabile. Accenno invece al confronto tra i teologi che hanno accolto il dettato del Concilio, sviluppandone alcuni aspetti con proposte compatibili con il suo insegnamento, e quanti invece lo hanno superato, considerandolo insufficiente di fronte alla sfida del dialogo interreligioso.

La prima delle due posizioni a confronto è comunemente denominata inclusivismo. Caratterizzata da un forte ancoraggio al cristocentrismo universale, essa vede l'azione di Cristo e del suo Spirito operante anche negli spazi della cultura e della religione non esplicitamente cristiane. Tutti quegli elementi di "vero" e di "bene" che si trovano nelle altre religioni, appartengono, in ultima analisi, a Cristo, anche se in modo anonimo. Il dialogo è fondato su questo "ponte" cristologico gettato tra gli uomini, dato che tutti sono creati in Cristo e salvati da lui. In questa prospettiva inclusivista si sta facendo strada una linea che, pur non espressamente accolta dal Vaticano II, e anzi accuratamente evitata, non sembra porsi in antitesi, bensì come uno sviluppo possibile della dottrina conciliare. È la linea che vede il "positivo cristologico" non soltanto negli individui, ma anche nelle religioni a cui essi appartengono, considerando pertanto queste ultime vie parziali e provvisorie di salvezza, con elementi che devono essere purificati o integrati dalla pienezza evangelica. È una proposta di sviluppo che conferma la visione cattolica centrata sulla fede in Cristo come Verbo incarnato e unico salvatore, non esclude la funzione sacramentale della Chiesa, e pertanto anche la necessità della missione. Si tratta di articolare bene il rapporto tra l'unico Salvatore e la necessità della Chiesa come mezzo di salvezza, con il ruolo delle vie di salvezza che promanano da lui, anche quando non portano il suo nome. Si rimane dunque all'interno della visione "inclusivista". Ma è da riconoscere che, con questa tesi, ci portiamo su un crinale delicato, rispetto al quale non a caso è intervenuta la Congregazione per la dottrina della fede mettendo in guardia dal pericolo insito nel considerare le altre religioni tout court come vie di salvezza<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Cf. P. SCARAFONI, *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002. Il volume raccoglie gli Atti del Congresso su "Il cristocentrismo nella riflessione teologica contemporanea" tenutosi a Roma il 12-13 aprile 2000.

<sup>16</sup> Un autore "simbolo" di questa linea è il gesuita J. Dupuis. Cf. J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1989; ID., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997. Si quest'ultimo la Congregazione per la Dottrina della Fede il 24 gennaio 2001 intervenne con una Notificazione, accettata dall'autore. Vi si chiariva tra l'altro che è «legittimo sostenere che lo Spirito Santo opera la salvezza nei non cristiani anche mediante quegli elementi di verità e di bontà presenti nelle varie religioni; ma non ha alcun fondamento nella teologia

Diverso il caso della “teologia pluralista delle religioni, che costituisce una evidente presa di distanze dal Concilio stesso. Gli autori che ne sono fautori hanno parlato di un “passaggio del Rubicone”: una scelta che porta nel campo aperto di una nuova visione del cristianesimo, in cui il fulcro stesso della fede cristiana, e cioè il riconoscimento di Cristo Verbo di Dio incarnato e unico Salvatore del mondo, è un “mito” da abbandonare<sup>17</sup>. La teologia del pluralismo religioso di fatto abbandona la verità di fede della necessità salvifica di Cristo e della Chiesa. La salvezza è ricondotta semplicemente a Dio (“modello teocentrico”), e si realizza attraverso tante vie diverse, magari complementari, tra le quali la via di Cristo è solo una tra le tante, senza alcun diritto di pensarsi né esclusiva né privilegiata. È una posizione radicalmente innovativa, che ha suscitato le critiche anche di tanti teologi pur aperti alla prospettiva del carattere “salvifico” delle altre religioni<sup>18</sup>. Era da aspettarsi che anche qui il Magistero intervenisse severamente, e lo ha fatto con la Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della fede (6 agosto 2000).

Non appartiene all’economia di questa relazione approfondire la problematica. Mi limito a concludere, ritornando alla NAe, che essa continua ad offrire un impulso notevole, al di là di quello strettamente teologico, all’incontro dialogico tra le religioni, e soprattutto al loro comune impegno a favore della pace. Quello che lo “spirito di Assisi” inaugurato da Giovanni Paolo II sta significando per la storia dell’umanità è ormai parte di un patrimonio comune e soprattutto promessa di un futuro che escluda perentoriamente “guerre di religione”, anzi veda le religioni porsi come baluardo contro ogni guerra<sup>19</sup>. All’interno di questo processo di avvicinamento dialogico e orante delle religioni ci sono aspetti di carattere prudenziale che sono stati più volte evidenziati dal magistero, ma che si possono modulare diversamente attraverso la crescita di una coscienza più matura nella consapevolezza delle proprie identità. Mi riferisco in particolare alle cautele che sono state poste a forme di preghiera comune. Nell’incontro del 1986, come in quelli successivi, motivi precauzionali hanno sempre esigito che non si pregasse con formule unitarie, ma ciascun esponente o gruppo religioso intervenisse distintamente in conformità alla propria tradizione. È un modo di tener lontana ogni impressione di relativismo e sincretismo. Nella Lettera di Benedetto XVI nel ventesimo anniversario dell’evento del 1986 si legge a tal proposito: «Anche quando ci si ritrova insieme a pregare per la pace, occorre che la preghiera si svolga secondo quei cammini distinti che sono propri delle varie religioni. Fu questa la scelta del 1986, e tale scelta non può non restare valida anche oggi. La convergenza dei diversi non deve dare l’impressione di un cedimento a quel relativismo che nega

---

cattolica ritenere queste religioni, considerate come tali, vie di salvezza, anche perché in esse sono presenti lacune, insufficienze ed errori, che riguardano le verità fondamentali su Dio, l’uomo e il mondo. Inoltre, il fatto che gli elementi di verità e di bontà presenti nelle varie religioni possano preparare i popoli e le culture ad accogliere l’evento salvifico di Gesù Cristo, non comporta che i testi sacri delle altre religioni possano considerarsi complementari all’Antico Testamento, che è la preparazione immediata allo stesso evento di Cristo» (EV 20, 153 – 164).

<sup>17</sup> Cf. J. HICK – P. F. KNITTER (a cura), *L’unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1994 (orig. *The myth of christian uniqueness. Toward a Pluralistic Theology or Religions*, Orbis Books - Maryknoll, New York 1987). Il “Rubicone”, il fiume attraversato da Cesare nel 49 a.C. per prendere il potere a Roma, è il simbolo di una decisione “culturale” che cambia radicalmente il rapporto con la fede cristiana. I “ponti” sui quali il Rubicone culturale-religioso viene passato, nella prefazione di Paul F. Knitter, sono articolati così: il “ponte storico-culturale: la relatività”; il ponte teologico-mistico: il mistero; il ponte etico-pratico: la giustizia (ivi pp. 49-57)

<sup>18</sup> Una “risposta” al menzionato libro curato da Hick e Knitter è: Gavin D’COSTA, *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L’unicità cristiana riesaminata*, Cittadellae, Assisi 1994 (orig. Inglese: *Christian uniqueness reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books – Maryknoll, New York 1990).

<sup>19</sup> Cf. C. BONIZZU, *L’icona di Assisi nel magistero di Giovanni Paolo II*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002.

il senso stesso della verità e la possibilità di attingerla»<sup>20</sup> Ma è significativo che nella *Laudato si'*, l'enciclica di papa Francesco sulla custodia della casa comune, sia il papa stesso ad offrire, a conclusione, non una, ma due preghiere. Una è articolata in modo trinitario, ed è specifica dei cristiani; dell'altra, intitolata "preghiera per la nostra terra", si dice che la "possiamo condividere tutti quanti crediamo in un Dio creatore onnipotente". Un passo che sembra aprire a forme, pur ben modulate, di condivisione orante tra diverse tradizioni religiose. Ma l'orizzonte rimane quello della *NAe* e nulla cambia del suo impianto dialogico-inclusivista, che ha in Cristo il suo asse portante. Lontano da questo asse, inteso come asse portante della salvezza universale, il cristianesimo sarebbe un'altra cosa. Le migliori intenzioni dialogiche non possono consentire l'abbandono di questa certezza. Essa è accoglienza di un Dio che si è "svuotato" nella *kenosi* (*Fil.2,7*) della nostra carne mortale, e ci ha insegnato non ad essere i "primi", ma gli "ultimi e i servi di tutti". Il problema che può essere posto da un'autoconsapevolezza orgogliosa è un problema che appartiene alla fragilità umana, rispetto alla quale noi discepoli di Cristo ci dobbiamo costantemente convertire. Ma non sarebbe né umiltà né vero dialogo dimenticare il cuore della nostra fede

---

<sup>20</sup> BENEDETTO XVI, *Lettera di Sua Santità Benedetto XVI a S.E. Mons. Domenico Sorrentino in occasione del XX anniversario dell'incontro interreligioso di preghiera per la pace*. Il testo della lettera, datata 2 settembre 2006, si può trovare in «*Convivium Assisiense*» IX (2007) 1, pp 111 - 116; la citazione a p. 115. Per un commento, cf. D. SORRENTINO, *Benedetto XVI e lo "spirito di Assisi"*, ivi, pp. 91-107.