

## Considerazioni teologico-pastorali sui dialoghi

✠ *Angelo Amato, SDB*

Incontro con i delegati diocesani per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso  
della Chiesa Cattolica Italiana (25 novembre 2008)

### 1. Epistemologia del dialogo ecumenico

1. A proposito del dialogo ecumenico si impongono alcune constatazioni. La prima riguarda l'atteggiamento dell'odierna teologia e pastorale cattolica, il cui metodo deve includere necessariamente la dimensione ecumenica con la chiara intenzionalità di promuovere l'unità dei cristiani, secondo il desiderio e la preghiera di Nostro Signore Gesù Cristo.

2. Come conseguenza di questo orizzonte ecumenico, la seconda constatazione si riferisce al fatto che oggi è in atto contemporaneamente un duplice dialogo ecumenico: quello della carità e quello della verità.

Il primo è fatto di accoglienza, di ascolto e di stima reciproca. Uno degli ultimi esempi è la presenza al recente Sinodo dei Vescovi dei delegati fraterni. Inoltre, nel giugno scorso il Santo Padre Benedetto XVI aveva solennemente aperto l'anno paolino alla presenza del Patriarca Bartolomeo di Costantinopoli, il quale ha anche fatto un suo intervento al Sinodo durante i vesperi nella Cappella Sistina. Per l'imminente festa di Sant'Andrea (30 novembre prossimo) una delegazione papale sarà presente al Fanar per partecipare alla solenne celebrazione del Patrono della Chiesa di Costantinopoli.

Le visite, la conoscenza interpersonale, l'amicizia, i doni riusciranno gradualmente a diradare la densa nebbia dei reciproci pregiudizi storici, psicologici, teologici. Io personalmente ho vissuto questo rinnovato clima di prossimità e di amicizia, essendo stato borsista del Patriarcato di Costantinopoli dal 1977 al 1979 a Salonico in Grecia. Abitavo nel Moni Vlatadon, dove ha sede un monastero e un Istituto di Studi Patristici, il più importante dell'ortodossia greca. Oltre alla frequenza dei corsi di teologia dogmatica (Prof. Romanidis) e di storia dei dogmi (Prof. Kaloghirou) portai a termine una ricerca sul sacramento della riconciliazione nella teologia greco-ortodossa dal secolo XVI al sec. XX, pubblicata poi negli *Analekta Vlatadon*,<sup>1</sup> su invito del Prof. Costantino Christou, ex ministro della pubblica istruzione greca e il più grande patrologo greco, editore, fra l'altro, delle

---

<sup>1</sup> A. AMATO, *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa*, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki 1982.

opere di Gregorio Palamas.<sup>2</sup> Ricordo, che dopo un periodo ad Atene per superare l'esame di lingua per l'iscrizione all'università, nell'ottobre del 1978 a Salonicco ci fu una solenne celebrazione per le reliquie di San Demetrio, patrono della città, donate da una diocesi italiana.

Il dialogo della carità spiana la via al secondo tipo di dialogo, quello della verità, che riguarda la verifica concreta dei contenuti di fede in armonia col Vangelo e con la grande tradizione della Chiesa.

Questo secondo dialogo non si improvvisa. Richiede competenza, discernimento e spirito di comprensione e riguarda alcuni contenuti non negoziabili: come l'autocomprensione della Chiesa cattolica come l'unica e vera Chiesa di Cristo (cf. LG n. 8 e la Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la dottrina della Fede del 2000), la professione di fede, i sacramenti, il *munus regendi* nella Chiesa. Ce lo ricordò l'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* di Giovanni Paolo II (2003), quando, a proposito dell'anelito alla comune celebrazione dell'Eucaristia tra i cristiani, affermò che essa implica «la comunione nella dottrina degli Apostoli, nei Sacramenti e nell'ordine gerarchico».<sup>3</sup> Non ci può essere vera comunione visibile nella Chiesa se non nell'integrità dei suoi vincoli.

Ora questi due dialoghi - della carità e della verità - corrono su binari diversi - e, si spera, non sempre paralleli, ma alla fine convergenti - e a diversa velocità. Il dialogo della carità avanza molto più velocemente e precede quello della verità, che si muove più lentamente, ma con più sicurezza e con più frutto, perché fa luce sul molto che unisce, ma anche su quanto ancora divide.

3. Una terza constatazione riguarda il fatto che non esiste un dialogo ecumenico generico, se non come atteggiamento di fondo del cattolico. Il dialogo ecumenico, in concreto, è sempre bilaterale e richiede interlocutori ben individuabili, come, ad esempio, le antiche chiese orientali, le chiese ortodosse "autocefale" (non la chiesa ortodossa), le comunità ecclesiali della riforma.

Anche in questi dialoghi esistono diverse velocità: altra è la convergenza verso la comunione, propria, ad esempio, del dialogo con le antiche chiese d'Oriente, altra è quella con le chiese ortodosse o con le comunità ecclesiali della riforma. Non si possono nascondere alcune attuazioni della Comunità Anglicana in tema di etica cristiana, di ordinazioni sacramentali, che rallentano enormemente il dialogo fino a bloccarlo. Inoltre, spesso, quanto affermano singoli teologi «ecumenisti», non sempre corrisponde alla condivisa coscienza di fede delle loro rispettive chiese o comunità ecclesiali.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> P.K.CHRISTOU, *Opere di Gregorio Palamas*, vol. I-IV, Kouromanos, Salonicco 1962-1992.

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, n. 35.

<sup>4</sup> Per la documentazione al riguardo cf. i cinque volumi finora pubblicati dell'*Enchiridion Oecumenicum*, EDB, Bologna 1986-2001.

## 2. Il documento di Ravenna della commissione mista cattolico-ortodossa

Un esempio dell'acribia del dialogo ecumenico della verità può costituire la *Dichiarazione congiunta cattolico-lutarana sulla giustificazione* – firmata ad Augsburg il 31 ottobre 1999 – con la presentazione minuziosa della rispettiva coscienza di fede, quasi sull'esempio delle sessioni preparatorie ai decreti del Concilio di Trento.

Un altro esempio di documento teologico è il cosiddetto Documento di Ravenna, frutto del dialogo cattolico-ortodosso. Il documento, intitolato *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*,<sup>5</sup> fu approvato all'unanimità il 13 ottobre 2007.

Nell'introduzione si riassume l'iter del dialogo teologico cattolico-ortodosso a partire dal primo incontro di Rodi nel 1980 e proseguito poi a Monaco, Bari, Valamo, Balamand e Baltimora nel 2000. Dopo una pausa piuttosto lunga, a Ravenna si riannoda il dialogo con l'approfondimento del tema sollevato nella conclusione del documento di Valamo. Si riflette cioè sulla comunione ecclesiale, la conciliarità e l'autorità.

Precisiamo subito che il documento è emanazione di una Commissione e non deve intendersi come una dichiarazione magisteriale.

Dopo una introduzione, il documento contiene due parti. La prima tratta dei *fondamenti della Conciliarità e dell'Autorità* e la seconda della *triplice attualizzazione della Conciliarità e dell'Autorità*.

Nella prima parte si dà una descrizione del termine *Conciliarità*: «Il termine conciliarità o sinodalità deriva dalla parola “concilio” (*synodos* in greco, *concilium* in latino), che denota soprattutto un raduno di vescovi che esercitano una particolare responsabilità. Tuttavia è anche possibile comprendere il termine in un'accezione più ampia, nel senso di tutti i membri della Chiesa (cfr. il vocabolo russo *sobornost*)» (n. 5). Tale conciliarità riflette il mistero trinitario e si fonda su tale mistero.

Manifestazione della *koinonia* trinitaria è l'eucaristia (n. 6). Nei due numeri seguenti c'è una certa sfasatura, dal momento che prima si dice che “tutti i fedeli (e non solo i vescovi) sono responsabili per la fede professata all'atto del loro battesimo” (n. 7) e subito dopo si afferma: «Quali successori degli Apostoli, i vescovi sono responsabili della comunione nella fede apostolica e della fedeltà alle esigenze di una vita conforme al Vangelo» (n. 8).

Si afferma anche che i Concili costituiscono il principale modo di esercizio della comunione tra i vescovi. Per questo la dimensione conciliare appartiene alla

---

<sup>5</sup> Faremo riferimento alla traduzione italiana del testo originale inglese, preparata dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani. Le citazioni fanno riferimento alla numerazione del testo.

sua natura più profonda ed è fondata sulla volontà di Cristo per i suoi seguaci. E qui si cita solo Mt 18,15-20, il cui testo centrale è l'affermazione «tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo» (Mt 18,18). Ovviamente non si fa menzione del testo matteo del capitolo 16, quando Gesù, dopo la confessione di Pietro, dice all'apostolo: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli» (Mt 16,18-19).

Anche a proposito dell'Autorità, si afferma che Cristo ha condiviso l'autorità ricevuta dal Padre con gli Apostoli e quindi coi vescovi loro successori (n. 12). Si parla poi dell'autorità come servizio di carità e fondata sulla Parola di Dio.

Diciamo subito che l'impostazione di questa prima parte riflette sostanzialmente l'ecclesiologia ortodossa, sia nella terminologia (*conciliarità*) sia nei contenuti. Non si menziona, infatti, il primato petrino che fa parte essenziale sia della comunione ecclesiale sia dell'autorità nella Chiesa. Non emerge chiaramente la lettera e lo spirito ecclesiologico del Vaticano II.

Anche il fatto che il dialogo venga denominato come dialogo tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa, mentre potrebbero riflettere con una certa approssimazione l'autocoscienza ortodossa, non riflette quella cattolica, che preferirebbe parlare di Chiese Ortodosse. La Chiesa cattolica è la Chiesa di Cristo, presente in Occidente e in Oriente. Il Santo Padre Benedetto XVI ha abolito per sé il titolo di Patriarca d'Occidente, proprio per non dare adito a equivoci sulla universalità di giurisdizione del primato petrino.

Di questa premessa incompleta per quanto riguarda lessico e contenuti cattolici, risente la seconda parte, che sviluppa il tema della triplice attualizzazione della Conciliarità e dell'Autorità a livello locale, regionale e universale.

A proposito del livello locale, si afferma:

«La Chiesa di Dio esiste laddove vi è una comunità radunata dall'Eucaristia, presieduta, direttamente o attraverso i suoi presbiteri, da un vescovo legittimamente ordinato nella successione apostolica, il quale insegna la fede ricevuta dagli Apostoli, in comunione con gli altri vescovi e con le loro Chiese» (n. 18).

A livello regionale si afferma:

«Poiché la Chiesa rivela la sua cattolicità nella *synaxis* della Chiesa locale, tale cattolicità deve effettivamente manifestarsi in comunione con le altre Chiese che professano la stessa fede apostolica e condividono la stessa struttura ecclesiale fondamentale, a cominciare da quelle che sono vicine tra loro in virtù della loro comune responsabilità per la missione nella regione di cui fanno parte (cfr. Documento di Monaco, III, 3 e Documento di Valamo, 52 e 53). La comunione tra le Chiese è espressa nell'ordinazione dei vescovi. Tale ordinazione è conferita secondo l'ordine canonico da tre o più vescovi, e almeno da due (cfr. Concilio di Nicea, canone 4), i quali agiscono in nome del corpo episcopale e del popolo di

Dio, avendo essi stessi ricevuto il loro ministero dallo Spirito Santo per il tramite dell'imposizione delle mani nella successione apostolica. Quando ciò è compiuto in conformità ai canoni, è garantita la comunione tra le Chiese nella retta fede, nei sacramenti e nella vita ecclesiale, così come è garantita la comunione vivente con le generazioni precedenti» (n. 22).

Parlando di regioni e province ecclesiali, il documento afferma: «Nei secoli successivi, sia in Oriente che in Occidente, si sono sviluppate alcune nuove configurazioni della comunione tra Chiese locali. Nuovi Patriarcati e Chiese autocefale sono stati istituiti nell'Oriente cristiano, e recentemente, nella Chiesa latina, è emerso un tipo particolare di raggruppamento dei vescovi, le Conferenze Episcopali» (n. 29).

In questo paragrafo mentre si esprime bene la comprensione ortodossa dei Patriarcati e delle chiese autocefale, è equivoco il riferimento alle conferenze episcopali che non sono autocefalie (nel paragrafo seguente poi sarebbe stato meglio parlare di Chiesa cattolica e non di Chiesa latina).

Infine, a livello universale si afferma:

«Ciascuna Chiesa locale non è soltanto in comunione con le Chiese vicine, ma anche con la totalità delle Chiese locali, con quelle attualmente presenti nel mondo, quelle che esistevano sin dall'inizio, quelle che esisteranno in futuro, e con la Chiesa già nella gloria. In conformità con la volontà di Cristo, la Chiesa è una e indivisibile, è la stessa, sempre ed in ogni luogo. Cattolici ed ortodossi confessano entrambi, nel Credo di Nicea–Costantinopoli, che la Chiesa è una e cattolica. La sua cattolicità abbraccia non soltanto la diversità delle comunità umane, ma anche la loro fondamentale unità» (n. 32).

Si parla poi dei concili e della loro ecumenicità. Si afferma anche che non si è d'accordo sull'interpretazione delle testimonianze storiche a proposito della "prerogative del vescovo di Roma in quanto *protos*" (n. 41).

Sempre a proposito del primato – a livello locale, regionale e universale – si afferma che esso deve essere inteso ed esercitato nell'ambito della conciliarità e viceversa (n. 43).

Tuttavia si rimanda a dopo lo studio della questione del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese:

«Resta da studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. Quale è la funzione specifica del vescovo della "prima sede" in un'ecclesiologia di *koinonia*, in vista di quanto abbiamo affermato nel presente testo circa la conciliarità e l'autorità? In che modo l'insegnamento sul primato universale dei Concili Vaticano I e Vaticano II può essere compreso e vissuto alla luce della pratica ecclesiale del primo millennio?» (n. 45).

Tutto il documento – è opportuno ripetere – riflette la comprensione ecclesiologica ortodossa sia nel vocabolario sia nei contenuti. È assente la comprensione dell'ecclesiologia di comunione cattolica e soprattutto è assente in

tutto il documento il dato del primato petrino, che qualifica essenzialmente la comunione ecclesiale a livello locale, regionale e universale. Questo dato è rimandato a uno studio successivo. Ma date le premesse in cui il “peso cattolico è molto lieve” quale sarà il risultato?

### 3. Elementi della comprensione cattolica della *Communio*

La commissione cattolica avrebbe potuto meglio esplicitare il suo compito tenendo conto anche dell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II<sup>6</sup>, riproposta dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella Lettera *Communio Notio* del 1992.<sup>7</sup>

Sono tre gli elementi che vorrei esplicitare: 1. la relazione tra Chiesa universale e chiesa particolare e la precedenza ontologica e storica della Chiesa universale nei confronti delle chiese particolari; 2. oltre che sull'Eucaristia, la *communio ecclesialis* è fondata anche sull'episcopato e sul ministero petrino; 3 i risvolti ecumenici della comprensione cattolica.

1. La prima precisazione riguarda la realtà della Chiesa di Cristo che è la Chiesa universale, presente salvificamente nelle Chiese particolari:

«La *Chiesa di Cristo*, che nel Simbolo confessiamo una, santa, cattolica ed apostolica, è la Chiesa universale, vale a dire l'universale comunità dei discepoli del Signore, che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi.

Tra queste molteplici espressioni particolari della presenza salvifica dell'unica Chiesa di Cristo, fin dall'epoca apostolica si trovano quelle che in se stesse sono *Chiese*, perché, pur essendo particolari, in esse si fa presente la Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali. Sono perciò costituite *a immagine della Chiesa universale*, e ciascuna di esse è *una porzione del Popolo di Dio affidata alle cure pastorali del Vescovo coadiuvato dal suo presbiterio*» (n. 7).

È legittimo, pertanto, «applicare *in modo analogico* il concetto di comunione anche all'unione tra le Chiese particolari, ed intendere la Chiesa universale come una *Comunione di Chiese*» (n. 8).

Tuttavia questo fatto non deve sminuire l'unità della Chiesa:

«A volte, però, l'idea di "comunione di Chiese particolari", è presentata in modo da indebolire, sul piano visibile ed istituzionale, la concezione dell'unità della Chiesa. Si giunge così ad affermare che ogni Chiesa particolare è un soggetto in se

---

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"*, in R. FISICHELLA, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello B. 2000.

<sup>7</sup> I numeri nel testo di questo paragrafo si riferiscono a questo documento.

stesso completo e che la Chiesa universale risulta dal *riconoscimento reciproco* delle Chiese particolari.

Questa unilateralità ecclesiologica, riduttiva non solo del concetto di Chiesa universale ma anche di quello di Chiesa particolare, manifesta un'insufficiente comprensione del concetto di comunione. Come la stessa storia dimostra, quando una Chiesa particolare ha cercato di raggiungere una propria autosufficienza, indebolendo la sua reale comunione con la Chiesa universale e con il suo centro vitale e visibile, è venuta meno anche la sua unità interna e, inoltre, si è vista in pericolo di perdere la propria libertà di fronte alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento» (n. 8).

L'ecclesiologia di comunione non significa nemmeno che la Chiesa di Cristo è la somma delle Chiese particolari o una loro federazione. Nel suo mistero la Chiesa è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa particolare:

«Per capire il vero senso dell'applicazione analogica del termine *comunione* all'insieme delle Chiese particolari, è necessario innanzitutto tener conto che queste, per quanto *parti dell'unica Chiesa di Cristo*, hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di *mutua interiorità*, perché in ogni Chiesa particolare è *veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica*. Perciò, *la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari*. Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare.

Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione, e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari.

Inoltre, *temporalmente*, la Chiesa si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e futuri fondatori delle Chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la Chiesa *parla tutte le lingue*.

Da essa, originata e manifestatasi universale, hanno preso origine le diverse Chiese locali, come realizzazioni particolari dell'una ed unica Chiesa di Gesù Cristo. Nascendo *nella e dalla* Chiesa universale, in essa e da essa hanno la loro ecclesialità.

Perciò, la formula del Concilio Vaticano II: *La Chiesa nelle e a partire dalle Chiese (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, è inseparabile da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*.<sup>8</sup> È evidente la natura misterica di questo rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, che non è paragonabile a quello tra il tutto e le parti in qualsiasi gruppo o società puramente umana» (n. 9).

---

<sup>8</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Curia Romana*, 20 dicembre 1990, n. 9.

La conseguenza immediata di ciò è il fatto che ogni fedele è inserito nell'unica Chiesa di Cristo immediatamente mediante la fede e il battesimo:

«Non si appartiene alla Chiesa universale in modo *mediato*, attraverso l'appartenenza ad una Chiesa particolare, ma in modo *immediato*, anche se l'ingresso e la vita nella Chiesa universale si realizzano necessariamente *in* una particolare Chiesa. Nella prospettiva della Chiesa intesa come comunione, l'universale *comunione dei fedeli* e la *comunione delle Chiese* non sono dunque l'una conseguenza dell'altra, ma costituiscono la stessa realtà vista da prospettive diverse» (n. 10).

Di conseguenza ogni fedele «si trova nella *sua* Chiesa, nella Chiesa di Cristo, a prescindere dalla sua appartenenza o meno, dal punto di vista canonico, alla diocesi, parrocchia o altra comunità particolare dove ha luogo tale celebrazione. In questo senso, ferme restando le necessarie determinazioni di dipendenza giuridica, chi appartiene ad una Chiesa particolare appartiene a tutte le Chiese; poiché l'appartenenza alla *Comunione*, come appartenenza alla Chiesa, non è mai soltanto particolare, ma per sua stessa natura è sempre universale» (n. 10).

Approfondiamo ulteriormente il tema della precedenza ontologica e storica della Chiesa universale sulla Chiesa particolare. Questa interpretazione è in continuità con la teologia rabbinica, che aveva concepito come preesistenti la Thorà ed Israele, e con la teologia patristica, che fondandosi sull'identità ultima fra Chiesa ed Israele, non poteva vedere nella Chiesa una realtà sorta casualmente all'ultimo momento, ma una realtà pensata da Dio fin dalla creazione, quando l'immagine dell'uomo e della donna che diverranno "due in una carne sola" (Gn 2,24) simboleggiò l'unione sponsale di Cristo con la Chiesa: Cristo e la Chiesa saranno due in una carne sola, un solo corpo:

È questa l'ecclesiologia delle grandi lettere paoline. Ad esempio, nella lettera ai Galati, Paolo parla della Gerusalemme celeste non solo come una grandezza escatologica, ma come una realtà che ci precede - «Questa Gerusalemme è la nostra madre» (Gal 4,26) - e che è presente nella Chiesa di quaggiù, nei suoi figli.

A questa precedenza ontologica corrisponde anche la precedenza storica, dal momento che nel racconto lucano la realtà ecclesiale primigenia non è la comunità di Gerusalemme, ma il collegio dei Dodici, il nuovo Israele, la Chiesa universale che abbraccia tutti i popoli, tutti i luoghi e tutti i tempi. La Chiesa universale ha origine non in un luogo ma dallo Spirito del Cristo risorto e porta in sé una universalità che poi diventerà visibile nella espansione missionaria della Chiesa. Per questo non si può affermare che la comunità originaria di Gerusalemme sarebbe stata di fatto Chiesa universale e Chiesa locale allo stesso tempo.

Dall'identificazione della Chiesa di Gerusalemme con la chiesa locale, potrebbe derivare una obiezione diffusa oggi e cioè l'identificazione della Chiesa universale *sic et simpliciter* con il Papa e la Curia romana. L'identificazione della Chiesa universale non è un fatto empirico ma misterico. La Chiesa è una realtà teo-logica, trinitaria. Nella costituzione conciliare sulla Chiesa è Gesù Cristo la luce delle genti



e la Chiesa è la sua sposa, la casa di Dio, la nostra madre, la città santa, la Gerusalemme celeste, il gregge di Dio.

Dove allora trovare la Chiesa universale, dove e come essa agisce nella storia, dove possiamo vederla all'opera?

La risposta è semplice: essa agisce e si rende visibile nei sacramenti, e soprattutto nel battesimo, che è un evento trinitario, teologico, più che una socializzazione legata a una Chiesa locale:

«Il battesimo non deriva dalla singola comunità, ma in esso si apre a noi la porta all'unica Chiesa, esso è la presenza dell'unica Chiesa, e può scaturire solo a partire da essa, dalla Gerusalemme di lassù, dalla nuova madre [...].

Nel battesimo la Chiesa universale precede continuamente la Chiesa locale e la costituisce [...]. Chi è battezzato a Berlino, è nella Chiesa a Roma o a New York o a Kinshasa o a Bangalore o in qualunque altro posto, altrettanto a casa sua come nella Chiesa in cui è stato battezzato. Non deve registrarsi di nuovo, è l'unica Chiesa».

2. Oltre che nella fede, nel battesimo, nell'eucaristia, l'unità e la comunione nella Chiesa è fondata sull'episcopato e sulla sua comunione col Romano Pontefice:

«Come l'idea stessa di *Corpo delle Chiese* richiama l'esistenza di una Chiesa *Capo* delle Chiese, che è appunto la Chiesa di Roma, che *presiede alla comunione universale della carità*<sup>9</sup>, così l'unità dell'Episcopato comporta l'esistenza di un Vescovo Capo del *Corpo o Collegio dei Vescovi*, che è il Romano Pontefice. Dell'unità dell'Episcopato, come dell'unità dell'intera Chiesa, *il Romano Pontefice, quale successore di Pietro, è perpetuo e visibile principio e fondamento* (LG n. 23). Questa unità dell'Episcopato si perpetua lungo i secoli mediante la *successione apostolica*, ed è fondamento anche dell'identità della Chiesa di ogni tempo con la Chiesa edificata da Cristo su Pietro e sugli altri Apostoli» (n. 12).

Anche nella Chiesa particolare, pur essendo il Vescovo principio e fondamento dell'unità della Chiesa particolare a lui affidata, un elemento essenziale al suo mistero di unità e di comunione è dato dalla sua comunione con il Romano Pontefice:

«Il Vescovo è principio e fondamento visibile dell'unità nella Chiesa particolare affidata al suo ministero pastorale, ma affinché ogni Chiesa particolare sia pienamente Chiesa, cioè presenza particolare della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali, quindi costituita *a immagine della Chiesa universale*, in essa dev'essere presente, come elemento proprio, la suprema autorità della Chiesa: il Collegio episcopale *insieme con il suo Capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso*.

Il Primato del Vescovo di Roma ed il Collegio episcopale sono elementi propri della Chiesa universale *non derivati dalla particolarità delle Chiese*, ma tuttavia *interiori* ad ogni Chiesa particolare. Pertanto, dobbiamo vedere *il ministero del*

---

<sup>9</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Romani*, prol.

*Successore di Pietro, non solo come un servizio globale" che raggiunge ogni Chiesa particolare "dall'esterno", ma come già appartenente all'essenza di ogni Chiesa particolare dal "di dentro". Infatti, il ministero del Primato comporta essenzialmente una potestà veramente episcopale, non solo suprema, piena ed universale, ma anche immediata, su tutti, sia Pastori che altri fedeli. L'essere il ministero del Successore di Pietro interiore ad ogni Chiesa particolare è espressione necessaria di quella fondamentale mutua interiorità tra Chiesa universale e Chiesa particolare» (n. 13).*

La conclusione di questa ecclesiologia eucaristica di comunione è la seguente:

«Unità dell'Eucaristia ed unità dell'Episcopato *con Pietro e sotto Pietro* non sono radici indipendenti dell'unità della Chiesa, perché Cristo ha istituito l'Eucaristia e l'Episcopato come realtà essenzialmente vincolate. L'Episcopato è *uno* così come *una* è l'Eucaristia: l'unico Sacrificio dell'unico Cristo morto e risorto. La liturgia esprime in vari modi questa realtà, manifestando, ad esempio, che ogni celebrazione dell'Eucaristia è fatta in unione non solo con il proprio Vescovo ma anche con il Papa, con l'ordine episcopale, con tutto il clero e con l'intero popolo. Ogni valida celebrazione dell'Eucaristia esprime questa universale comunione *con Pietro* e con l'intera Chiesa, oppure *oggettivamente* la richiama, come nel caso delle Chiese cristiane separate da Roma» (n. 14).

3. L'ecclesiologia di comunione giustifica anche un certo grado di comunione con le Chiese e le comunità ecclesiali non cattoliche:

«Tale comunione esiste specialmente con le Chiese orientali ortodosse: per quanto separate dalla Sede di Pietro, esse restano unite alla Chiesa Cattolica per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e l'Eucaristia valida, e meritano perciò il titolo di Chiese particolari. Infatti, "con la celebrazione dell'Eucaristia del Signore in queste singole Chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce" (UR n. 15a), poiché in ogni valida celebrazione dell'Eucaristia si fa veramente presente la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica» (n. 17).

Tuttavia la situazione di queste Chiese costituisce una ferita alla comunione ecclesiale, perché manca in esse la comunione con la Chiesa universale, rappresentata dal Successore di Pietro. Tale comunione con il Papa «non è un complemento esterno alla Chiesa particolare, ma uno dei suoi costitutivi interni» (n. 17).

La Dichiarazione *Dominus Iesus* del 2000 offrirà una sintesi e una ulteriore precisazione a proposito delle comunità ecclesiali che non hanno la successione apostolica e la valida Eucaristia:

«Esiste quindi un'unica Chiesa di Cristo, che sussiste nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui.

Le Chiese che, pur non essendo in perfetta comunione con la Chiesa Cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, sono vere Chiese particolari. Perciò anche in

queste Chiese è presente e operante la Chiesa di Cristo, sebbene manchi la piena comunione con la Chiesa cattolica, in quanto non accettano la dottrina cattolica del Primato che, secondo il volere di Dio, il Vescovo di Roma oggettivamente ha ed esercita su tutta la Chiesa.

Invece le comunità ecclesiali che non hanno conservato l'Episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, non sono Chiese in senso proprio; tuttavia i battezzati in queste comunità sono dal Battesimo incorporati a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa. Il Battesimo infatti di per sé tende al completo sviluppo della vita in Cristo mediante l'intera professione di fede, l'Eucaristia e la piena comunione nella Chiesa.

"Non possono, quindi, i fedeli immaginarsi la Chiesa di Cristo come la somma — differenziata ed in qualche modo unitaria insieme — delle Chiese e Comunità ecclesiali; né hanno facoltà di pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba esser soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità". Infatti "gli elementi di questa Chiesa già data esistono, congiunti nella loro pienezza, nella Chiesa Cattolica e, senza tale pienezza, nelle altre Comunità". "Perciò le stesse Chiese e comunità separate, quantunque crediamo che abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non recusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica".

La mancanza di unità tra i cristiani è certamente una *ferita* per la Chiesa; non nel senso di essere privata della sua unità, ma «in quanto la divisione è ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia» (DI n. 17).

#### **4. Epistemologia del dialogo interreligioso**

Molto differente è, invece, la situazione del dialogo interreligioso, che nonostante le molteplici iniziative e la ricca bibliografia, non presenta ancora uno statuto epistemologico ben definito. Diversamente dal dialogo ecumenico, che ha come base una piattaforma comune condivisa - come la Sacra Scrittura, la fede nella Trinità e nell'incarnazione, la professione del *Credo* niceno-costantinopolitano -, nel dialogo interreligioso non c'è questa base comune, al di là del riconoscimento generico della tensione religiosa propria di ogni persona umana.

Inoltre, diversa è anche la finalità del dialogo interreligioso. Se il dialogo ecumenico ha come scopo l'unità dei cristiani nell'unica Chiesa di Cristo, il dialogo interreligioso ha per scopo non tanto di giungere a una religione universale di tipo sincretistico, con un minimo comune denominatore – finalità questa apertamente rifiutata dalla Chiesa, ma perseguita, però, da non pochi movimenti teosofici –, bensì di creare un atteggiamento di rispetto e di comprensione reciproca, in ordine alla collaborazione nell'affermazione della giustizia, della pace, della libertà religiosa di tutti i popoli.

Nel volume *Religioni per la pace*, il cardinale Francis Arinze, così scriveva all'indomani della tragedia dell'11 settembre 2001:

«La parola “pace” fa vibrare una corda sensibile nel cuore dei seguaci di tutte le religioni. I cristiani usano scambiarsi un gesto di pace. I musulmani fanno derivare il nome della loro religione, *islàm*, dalla stessa radice di *salàm*, il saluto arabo che significa “pace”. Gli ebrei si salutano con *shalòm*, “pace”. I buddhisti si dicono promotori di pace. Altrettanto i *sikh*. Così pure le “religioni tradizionali”. Nei miei diciassette anni di impegno nella promozione del dialogo interreligioso non ho mai incontrato un credente che non veda nella propria religione una promotrice della pace».<sup>10</sup>

1. A nostro avviso, per chiarirne l'approccio epistemologico, il dialogo interreligioso esige una triplice attenzione. Anzitutto occorre distinguere il dialogo della carità, e cioè la reciproca accoglienza e l'eventuale collaborazione nella promozione del bene comune tra i popoli, dal dialogo della verità, che è il momento dell'interrogazione dottrinale, alla luce della ragione e della fede, del significato e del valore delle altre religioni. Ora questo secondo aspetto sembra piuttosto carente nel dialogo interreligioso se non addirittura avversato da autori e correnti della teologia delle religioni.

Mentre, infatti, nel dialogo ecumenico, il confronto tra i diversi punti di vista è condotto con estrema acribia e precisione e sempre tenendo conto della verità della rivelazione di Gesù – si veda, al riguardo, la elaboratissima *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, firmata dal pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani e dalla Federazione luterana mondiale, il 31 ottobre del 1999, dopo trent'anni di dialogo bilaterale – nel dialogo interreligioso, invece, prevale un atteggiamento di tipo piuttosto sociologico e fenomenologico, che più che con la verità si confronta con comportamenti esteriori comuni all'uomo religioso, spesso concludendo alla loro sostanziale uguaglianza, senza affrontare l'orizzonte metafisico soggiacente ai gesti osservati. Si tratta di un approccio ascientifico, che non distingue opinione da verità.

Scrivendo al riguardo il cardinale Joseph Ratzinger:

«L'impressione preponderante dell'uomo di oggi è quella che tutte le religioni, pur con una policromia di forme e strutture, in ultima istanza sono e credono le stesse cose; cosa che tutti notano tranne loro. Alla pretesa di verità di una determinata religione, l'uomo contemporaneo molto difficilmente si opporrà con un reciso “no”; si limiterà soltanto a relativizzare la pretesa col dire: vi sono molte

---

<sup>10</sup> F. ARINZE, *Religioni per la pace. Un invito alla solidarietà per le religioni del mondo*, Mondadori, Milano 2003, p.15.

religioni. Dietro c'è sempre in qualche modo l'idea che, entro strutture funzionali, per principio esse sono però uguali: ciascuno abbia dunque la propria».<sup>11</sup>

Occorre, quindi, una corretta epistemologia del dialogo della verità, che, per quanto riguarda la teologia cristiana delle religioni, si confronti con la Verità-Persona che è Gesù Cristo, una verità che si autogiustifica e che appella alla fede. Disattendere il confronto con la verità può portare a conseguenze nefaste fino a dissolvere i fondamentali concetti evangelici di *conversione* e di *missione*.

2. La seconda attenzione riguarda la considerazione non tanto delle altre religioni in genere, quanto piuttosto delle religioni in particolare, come, ad esempio, l'induismo, il buddismo o le religioni tradizionali, queste ultime, come si sa, più aperte non solo al dialogo, ma all'accoglienza esistenziale della fede in Gesù Cristo, quale compimento del loro anelito di salvezza.

Come nel dialogo ecumenico non ci si può limitare a valutazioni generiche, ma si mette in atto un dialogo bilaterale, così nel dialogo interreligioso occorre evitare affermazioni premature circa la validità salvifica delle altre religioni, e impostare, invece, un dialogo bilaterale che discerna il significato e il valore dei punti nevralgici di determinate dottrine e riti.

Per operare in modo adeguato questo dialogo della verità l'interlocutore cattolico deve conoscere bene non solo la propria tradizione, ma anche quella dei suoi interlocutori. In questo dialogo ci vuole, certo, spirito di simpatia e atteggiamento di accoglienza e comprensione, ma occorre evitare quell'ottimismo acritico, che sorvola su quanto il concilio dice a proposito di quanti, fuori del cristianesimo, ingannati dal maligno vaneggiano nei loro ragionamenti scambiando la verità divina con la menzogna.<sup>12</sup> Per fare questo, non basta il confronto sociologico e fenomenologico di riti o di testi, ma ci vuole una valutazione di indole metafisica, che vada al di là del fenomeno e raggiunga il fondamento. Non mancano, anche se sono rari, esempi di confronti approfonditi al riguardo.<sup>13</sup>

3. In terzo luogo, come nel dialogo ecumenico si parte dalla dichiarata affermazione della propria identità di fede, senza nasconderla e senza sminuirla, così nel dialogo interreligioso non si può mettere tra parentesi la propria autocomprensione, facendo *tabula rasa* dell'identità cristiana, sorvolando sulla persona e sull'opera di Gesù, ritenendo il suo Vangelo valido solo per i cristiani occidentali e considerando la Chiesa solo come espressione della cultura occidentale, disattendendo il suo mistero di Sposa di Cristo e di sacramento universale di salvezza.

---

<sup>11</sup> J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, p. 20-21.

<sup>12</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 16.

<sup>13</sup> J. RAJ JASWANT, *Grace in Saint Paul and in Saiva Siddhanta*, Madras 1995.

Questo atteggiamento è spesso giustificato affermando che le verità centrali della fede non possono essere comprese dai non cristiani. Per cui la conclusione – di matrice niente affatto orientale, ma occidentale e precisamente debitrice della teologia liberale protestante dell’ottocento – è la negazione della unicità e soprannaturalità della rivelazione cristiana e di conseguenza la riduzione del cristianesimo a una delle tante vie religiose del mondo. In tal modo, si pensa, si ovvierebbe alle difficoltà di comprensione e di accoglienza del Vangelo di Gesù.

Questo approccio al dialogo interreligioso, oltre a disconoscere il valore unico del mistero salvifico di Cristo, porta a un risultato paradossale. Mentre nel dialogo ecumenico, nonostante la sostanziale comunione nelle verità di fede e la comune buona volontà dei protagonisti, si è ancora lontani dalla meta dell’unità dei cristiani, nel dialogo interreligioso, invece, tale fine sembra già raggiunto mediante l’affermazione di una pluralità di vie salvifiche tutte ugualmente valide. La giustificazione data da una certa teologia delle religioni si basa sulla convinzione secondo la quale il piano divino di salvezza non contemplerebbe un’unica mediazione salvifica, ma una pluralità di mediazioni e di mediatori. Come l’arcobaleno è unico, anche se formato da diversi colori, tutti ugualmente necessari per la sua identità, così il piano divino di salvezza sarebbe unico, anche se realizzato da diverse religioni tutte ugualmente valide.

## **5. Attuazione del dialogo interreligioso**

Come attuare in concreto il dialogo interreligioso? Una iniziale proposta epistemologica relativa al dialogo religioso<sup>14</sup> consiglia di attuarlo percorrendo due binari ben distinti tra di loro, dal momento che hanno finalità diverse non strettamente complementari. C’è il dialogo della carità, che tende a costruire una civiltà umana riconciliata e pacifica. C’è il dialogo della verità, che mira invece a discernere la verità delle singole credenze religiose.

1. Il dialogo della carità si può manifestare anzitutto nel dialogo della vita, mediante il rispetto dell’interlocutore come persona appartenente alla stessa umanità e quindi degna di accoglienza, di stima e anche di amicizia. Tale dialogo si può attuare, in secondo luogo, nel dialogo dell’azione, che implica la collaborazione tra le religioni del mondo per il raggiungimento della pace tra le nazioni, per la difesa della natura e delle sue leggi, per la protezione della vita soprattutto dei più deboli, per la solidarietà nei beni della terra, per la tutela della libertà di ogni persona umana, soprattutto della libertà religiosa, per l’affermazione della giustizia, dell’uguaglianza, della fraternità, per il superamento degli aspetti

---

<sup>14</sup> Il nostro tema riguarda il dialogo interreligioso in se stesso, distinto dall’evangelizzazione vera e propria. La relazione tra dialogo e proclamazione del Vangelo potrebbe essere oggetto di una ulteriore riflessione.

negativi della globalizzazione, per l'eliminazione della povertà e della fame nel mondo. Come si vede, il dialogo della carità apre un orizzonte sconfinato come è sconfinata la carità di Dio, infusa nei nostri cuori.

2. La seconda articolazione del dialogo interreligioso è il dialogo della verità, che implica la libertà di confrontarsi sui contenuti delle proprie convinzioni religiose, nel rispetto dell'altrui coscienza e nel riconoscimento della sincerità dell'interlocutore. Si tratta di un dialogo difficile che non mira a una religione universale con un minimo comune denominatore, ma che spinge gli interlocutori ad esplicitare le caratteristiche essenziali delle loro credenze religiose. Si tenga presente che tutte le grandi religioni, e non solo il cristianesimo, avanzano la pretesa di verità e di universalità. Per questo il dialogo della verità è indispensabile per un discernimento oggettivo della realtà delle cose.

3. Il dialogo della verità deve evitare un dialogo generico, che non tenga conto della specifica identità di ogni interlocutore. Il dialogo interreligioso, come in modo analogo il dialogo ecumenico, esige un confronto bilaterale, in cui gli interlocutori possano essere considerati nella loro precisa originalità e così manifestare la loro "verità".

Occorre, poi, che il dialogo interreligioso della verità punti sui contenuti essenziali delle diverse credenze e quindi sulla loro visione di Dio (se vi fanno riferimento), dell'uomo e del cosmo. Il dialogo della verità deve confrontarsi in concreto sulle convinzioni religiose, etiche, educative, politiche e culturali, in una parola, sul nocciolo duro dell'identità religiosa dell'interlocutore. Occorre, quindi, evitare confronti vaghi, fondati solo su analisi fenomenologiche superficiali, per aprirsi invece a un incontro bilaterale aperto e franco sulle rispettive proposte religiose in relazione alla verità su Dio, sull'uomo, sul cosmo. Questo suppone una buona e articolata conoscenza della propria fede e anche una altrettanto completa informazione sulle credenze altrui. Tale dialogo della verità non si può improvvisare, senza il rischio di banalizzare e forse anche tradire le proprie e altrui convinzioni.

Certo, in una cultura, come quella postmoderna, in cui prevale l'opinione e nella quale la verità sembra essere un miraggio evanescente, il dialogo della verità appare come una sfida controcorrente. Questo implica un certo cambiamento nella dinamica del dialogo interreligioso. La lezione di Benedetto XVI a Ratisbona può essere considerata come l'inizio di un nuovo atteggiamento, che esce dagli schemi ristretti di un dialogo diplomatico, di un *dialogue de bureau* (come lo hanno qualificato alcuni Vescovi) disattento alle conseguenze di un dialogo virtuale avulso dalla realtà, per entrare nel vivo di un *dialogue de vérité et de vie*, che mette in gioco l'esistenza stessa degli interlocutori, nella globalità e nella complessità del loro progetto di realizzazione umana e religiosa.

Ovviamente il quadro di riferimento da parte cattolica è l'integralità della propria fede, che non può essere ridotta a semplice teismo o a semplice codice etico. Per rispondere a chi ci domanda ragione della speranza cristiana, occorre far riferimento alla verità. San Giovanni infatti afferma: «Questo è il discepolo che rende testimonianza su questi fatti e li ha scritti; e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera (ἀληθής ἐστὶν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ)» (Gv 21,24).

## 6. Dialogo ed evangelizzazione

Ci si pongono molte domande: in un clima così irenico di dialogo interreligioso ed ecumenico è ancora possibile l'evangelizzazione? Se è possibile, è legittima? E se è legittima, è necessaria oggi, dal momento che le religioni vengono considerate tutte vie salvifiche? Insomma il dialogo non sostituisce oggi l'evangelizzazione?

A questi interrogativi cerca di dare una risposta autorevole la *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede, che ripropone l'insegnamento di Gesù, il nostro Maestro divino.

Apparendo ai discepoli dopo la risurrezione, Gesù disse: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (Gv 20,21). E ascendendo al cielo, lanciò loro la sfida dell'evangelizzazione: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,18-20).

Obbedendo al comando del Signore, gli apostoli si sparsero ai quattro angoli della terra, predicando, convertendo, battezzando. Ricordiamo l'evangelizzazione operata da san Pietro e conclusasi con la crocifissione sul colle Vaticano. La stessa sorte toccò a san Paolo, l'apostolo delle genti, che nei suoi numerosi viaggi in Asia e in Europa, soffrendo persecuzioni e umiliazioni, fondò numerose comunità cristiane fino al martirio subito a Roma.

Gli *Atti degli Apostoli* e le *Lettere* di San Paolo ci informano esaurientemente di questa prodigiosa espansione missionaria della Chiesa primitiva e dell'entusiasmo degli apostoli e dei discepoli nell'annunciare Cristo e nel testimoniare fino al martirio.

L'evangelizzazione è stata una costante della Chiesa nei duemila anni della sua esistenza. Negli ultimi secoli straordinaria è stata la proclamazione del Vangelo nelle Americhe, in Asia, in Africa, soprattutto a opera dei religiosi Francescani, Domenicani, Agostiniani, Gesuiti, Trinitari, Carmelitani, Salesiani e delle numerosissime congregazioni missionarie maschili e femminili, il cui carisma era proprio l'impegno dell'annuncio del Vangelo a tutte le genti. In tal modo il nome di Gesù è stato annunciato dovunque, la sua grazia si è riversata abbondantemente su popoli e nazioni e la preghiera a Dio Trinità si è elevata da ogni angolo della terra.



Questa attività missionaria – chiamata “*missio ad gentes*” – costituisce l’aspetto più dinamico della vita della Chiesa nella storia.

Anche il Concilio Ecumenico Vaticano II ha incoraggiato la missione, con il decreto *Ad gentes*:

«Le principali iniziative con cui i divulgatori del Vangelo, andando nel mondo intero, svolgono il compito di predicarlo e di fondare la Chiesa in mezzo ai popoli ed ai gruppi umani che ancora non credono in Cristo, sono chiamate comunemente “missioni”».<sup>15</sup>

La ragione dell’attività missionaria della Chiesa dipende dalla volontà salvifica universale di Dio, che «vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità. Vi è infatti un solo Dio, ed un solo mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, uomo anche lui, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (1 Tm 2,4-6): «non esiste in nessun altro salvezza» (At 4,12).

«È dunque necessario – continua il Concilio – che tutti si convertano al Cristo conosciuto attraverso la predicazione della Chiesa, ed a lui e alla Chiesa, suo corpo, siano incorporati attraverso il battesimo».<sup>16</sup>

Si ribadisce sia l’urgenza della predicazione missionaria per la conversione dei non cristiani sia la necessità del battesimo e della loro incorporazione nella Chiesa:

«Per questo non possono salvarsi quegli uomini i quali, pur sapendo che la Chiesa cattolica è stata stabilita da Dio per mezzo di Gesù Cristo come istituzione necessaria, tuttavia rifiutano o di entrare o di rimanere in essa».<sup>17</sup>

È quindi compito irrinunciabile della Chiesa, e anche suo inalienabile diritto, diffondere il Vangelo. L’attività missionaria della Chiesa conserva in pieno ancora oggi, come sempre, la sua validità e la sua legittimità, anzi la sua necessità e la sua urgenza.

Nonostante questo chiaro invito alla missione e nonostante la constatazione che sempre più numerose comunità umane sembrano ignorare il Vangelo, oggi l’attività evangelizzatrice subisce un certo ristagno se non una vera e propria crisi. Sembra che si stia attraversando – soprattutto da parte di istituti missionari – un periodo di smarrimento sia teorico sia pratico.

Sul piano pratico, sembra che, più che la predicazione del Vangelo, sia oggi necessario e sufficiente l’impegno di promozione umana per assolvere al comando missionario del Signore Gesù: aiutare il prossimo, mediante iniziative concrete di educazione e di assistenza, a riacquistare la propria dignità umana, cooperando affinché intere popolazioni godano di un minimo di beni materiali per poter vivere una esistenza decorosa. Si tratta, cioè, di limitarsi a una testimonianza nel sociale, operata da missionari impegnati nelle scuole e università, nella cooperazione agricola, nella difesa dei diritti umani, negli ospedali. Si mette la sordina alla

---

<sup>15</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, n. 6.

<sup>16</sup> *Ib.* n. 7.

<sup>17</sup> *Ib.*

dimensione religiosa dell'annuncio di Cristo e dell'invito alla conversione e al battesimo.

Teoricamente, questa svolta pratica della missione è motivata da precise indicazioni ideologiche, che sostanzialmente ritengono superata e non più praticabile una vera e propria missione. Se prima valeva il motto "extra ecclesiam nulla salus", oggi invece – sempre secondo questa corrente ideologica – sarebbe più adeguato affermare "extra ecclesiam multa salus". Di conseguenza non ci sarebbe una necessità impellente dell'attività missionaria e dell'evangelizzazione, ma ci si dovrebbe limitare alla testimonianza silenziosa e al riconoscimento della possibilità di salvezza per tutti nell'ambito della propria religione, dal momento che tutte le credenze sarebbero ugualmente valide. Il piano salvifico di Dio non sarebbe solo quello realizzato nel mistero dell'incarnazione del suo Figlio divino, ma si sarebbe manifestato nell'arcobaleno multicolore delle varie religioni del mondo.

## 7. Una confusione crescente

Di fronte a queste affermazioni erranee, la Congregazione per la dottrina della fede, che già aveva dato un quadro dottrinale completo su questa problematica nella Dichiarazione *Dominus Iesus* dell'anno 2000, risponde ora con una *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, richiamando il magistero sia conciliare sia postconciliare. Oltre al Vaticano II, la *Nota* fa riferimento all'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI e al magistero pontificio di Giovanni Paolo II, soprattutto alla sua enciclica *Redemptoris missio* (1990).

La *Nota* chiarisce il contenuto dell'*evangelizzazione*, che si rivolge a tutta l'umanità e che concretamente «significa non soltanto insegnare una dottrina, bensì annunciare il Signore Gesù con parole ed azioni, cioè farsi strumento della sua presenza e azione nel mondo» (n. 2).

Se ogni persona umana ha diritto a ricevere il dono della Parola di Dio, la Chiesa ha il dovere di evangelizzare. San Paolo scriveva: «Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il Vangelo!» (*I Cor* 9, 16; cf. *Rm* 10, 14).

L'*Introduzione* parla, infine, della confusione che oggi induce molti a lasciare inascoltato e inoperante il comando missionario del Signore. Sono sostanzialmente due le obiezioni al riguardo.

Anzitutto, l'attività evangelizzatrice della Chiesa sarebbe un limite posto alla libertà altrui: «Sarebbe lecito solamente esporre le proprie idee ed invitare le persone ad agire secondo coscienza, senza favorire una loro conversione a Cristo ed alla fede cattolica» (n. 3).

In secondo luogo, alcuni ritengono che non si dovrebbe annunciare Cristo ai non cristiani né favorire l'adesione alla Chiesa, «poiché sarebbe possibile esser salvati anche senza una conoscenza esplicita di Cristo e senza una incorporazione formale alla Chiesa» (n. 3).

Il testo della Congregazione per la Dottrina della Fede risponde a queste difficoltà, nel rispetto della coscienza e della libertà di ogni persona umana. Per questo si accenna a un triplice aspetto dell'evangelizzazione: aspetto antropologico, ecclesiologico, ecumenico.

## **8. Aspetto antropologico dell'evangelizzazione**

L'evangelizzazione è un dono offerto alla libertà umana e alla sua capacità di conoscere e amare ciò che è buono e vero, soprattutto se si tratta di conoscere e amare la verità salvifica e di aderire alla persona di Cristo Salvatore.

Ma – qualcuno obietta – è legittimo oggi proporre ad altri ciò che si ritiene vero per sé? Non è questo un attentato alla libertà altrui?

In realtà, la considerazione della libertà umana sganciata dal suo inscindibile riferimento alla verità non è altro che espressione di quel relativismo, che non riconosce nessuna verità riducendo tutto a un indifferenziato pluralismo. Si nega, cioè, all'uomo una sua intrinseca capacità e cioè la possibilità di conoscere e seguire la verità. Ma «se l'uomo nega la sua fondamentale capacità della verità, se diviene scettico sulla sua facoltà di conoscere realmente ciò che è vero, egli finisce per perdere ciò che in modo unico può avvincere la sua intelligenza ed affascinare il suo cuore» (n. 4).

Inoltre, nella ricerca della verità l'uomo non può fare affidamento solo sulle proprie forze, dal momento che fin dalla sua nascita egli non fa altro che accogliere numerose tradizioni e molteplici verità, che costituiscono il corredo del suo linguaggio e della sua formazione culturale e spirituale. Nessuno può negare il fatto che sono più numerose le verità semplicemente “ricevute” e “credute” che quelle acquisite mediante la propria personale verifica.

Ora questa indispensabile necessità di affidarsi alle conoscenze ricevute è tanto più urgente quando si tratta di quella verità in grado di illuminare e di guidare il senso dell'esistenza personale. L'accoglienza – per fede e nella più assoluta libertà di coscienza – della verità rivelata rientra nella dinamica della ricerca della verità. E la verità evangelica non si impone che in forza della sua stessa verità:

«Perciò, sollecitare onestamente l'intelligenza e la libertà di una persona all'incontro con Cristo e con il suo Vangelo non è una indebita intromissione nei suoi confronti, bensì una legittima offerta ed un servizio che può rendere più fecondi i rapporti fra gli uomini» (n. 5).

Inoltre, l'evangelizzazione, e cioè l'attività con cui il cristiano comunica ad altri il Vangelo favorendone l'accoglienza, non solo è in profonda sintonia con la natura del processo umano di dialogo e di apprendimento, ma è anche rispondente a un'altra realtà antropologica, quella cioè di far partecipi gli altri dei propri beni.

Il cristiano, affascinato dal Vangelo, non può fare a meno di testimoniarlo e di proporlo al prossimo:

«Per ogni uomo è un grande bene la rivelazione delle verità fondamentali su Dio, su se stesso e sul mondo; mentre vivere nell'oscurità, senza la verità circa le ultime questioni, è un male, spesso all'origine di sofferenze e di schiavitù talvolta drammatiche. Ecco perché San Paolo non esita a descrivere la conversione alla fede cristiana come una liberazione “dal regno delle tenebre” ed un ingresso “nel regno del Figlio prediletto, nel quale abbiamo la redenzione e la remissione dei peccati” (Col 1, 13-14)» (n. 7).

Per questo l'adesione a Cristo e alla verità del suo Vangelo e l'ingresso nella Chiesa non limitano ma esaltano la libertà umana e la protendono verso il suo compimento. L'evangelizzazione, anche antropologicamente parlando, è un dono inestimabile che la Chiesa fa nella più assoluta gratuità e libertà, all'umanità intera, rendendola partecipe della propria ricchezza di verità e di grazia. Il movente originario dell'evangelizzazione è infatti l'amore di Cristo per la salvezza eterna degli uomini.

## **9 Aspetto ecclesologico dell'evangelizzazione**

Una caratteristica dell'evangelizzazione è l'invito alla fede, alla conversione e alla *sequela Christi*. Se l'appello alla conversione vale per i non cristiani, chiamati all'accoglienza libera della grazia, e per i cristiani, chiamati al quotidiano cambio di mentalità, l'incorporazione nella Chiesa non è altro che l'ingresso nella comunione con Gesù e nei beni spirituali del Regno di Dio:

«Il Regno di Dio non è — come alcuni oggi sostengono — una realtà generica che sovrasta tutte le esperienze o le tradizioni religiose, e a cui esse dovrebbero tendere come ad un'universale ed indistinta comunione di tutti coloro che cercano Dio, ma è anzitutto una persona, che ha il volto e il nome di Gesù di Nazareth, immagine del Dio invisibile» (n. 9).

Incorporazione alla Chiesa è quindi ingresso nel Regno e comunione con Cristo. Non si può disgiungere il Regno dalla Chiesa, così come non si può separare Cristo dal Regno e dalla Chiesa, suo corpo mistico.

A questo proposito bisogna superare un'altra obiezione proveniente dal pensiero relativistico e pluralistico, per cui a molti fedeli non è chiara la stessa ragion d'essere dell'evangelizzazione:

«Si afferma addirittura che la pretesa di aver ricevuto in dono la pienezza della Rivelazione di Dio nasconde un atteggiamento d'intolleranza ed un pericolo per la pace» (n. 10).

In realtà se la libertà non è indifferenza, ma tensione al bene, il rispetto per la libertà religiosa di ogni persona umana non deve renderci indifferenti verso la verità e il bene da comunicare con gratuità e carità e nell'assoluto rispetto della altrui coscienza.

Nel contemporaneo “deserto” dell'oscurità di Dio e dello svuotamento della coscienza e della dignità umana, la proposta evangelizzatrice è un atto generoso di

carità e allo stesso tempo un diritto e un dovere irrinunciabile dell'uomo libero: «Un diritto che purtroppo, in alcune parti del mondo, non è ancora legalmente riconosciuto ed in altre non è rispettato nei fatti» (n. 10).

L'evangelizzazione, inoltre, si realizza sia mediante la predicazione pubblica del Vangelo sia mediante la testimonianza personale di fedeltà, di coerenza e di santità. Parola e testimonianza si illuminano a vicenda. Se la parola è smentita dalla condotta, rimane sterile. Ma anche la testimonianza, se non è sostenuta da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù, rimane anch'essa impotente.

## **10. Aspetto ecumenico dell'evangelizzazione**

L'evangelizzazione promossa dalla Chiesa ha un raggio universale e si realizza in modo diverso a seconda delle comunità umane e religiose alle quali si rivolge. Il documento, proponendo il caso concreto dell'evangelizzazione in paesi di antica tradizione cristiana, richiama il rispetto che si deve avere per le loro tradizioni e le loro ricchezze spirituali.

Riafferma anche l'urgenza dell'impegno ecumenico, mediante l'ascolto, la discussione teologica, la testimonianza. A questo proposito si ribadisce che, dovunque si trovi e ogni qualvolta lo voglia, il fedele cattolico ha il diritto e il dovere di dare la testimonianza e l'annuncio pieno della propria fede.

Per questo non si può accusare il fedele cattolico di *proselitismo* – nel senso peggiorativo del termine e cioè come *indebita pressione sulla altrui coscienza* – se egli, nella libertà, nel rispetto e nella gratuità della carità, manifesta la propria fede cattolica mediante la parola e la testimonianza:

«Al riguardo va notato che se un cristiano non cattolico, per ragioni di coscienza e convinto della verità cattolica, chiede di entrare nella piena comunione della Chiesa cattolica, ciò va rispettato come opera dello Spirito Santo e come espressione della libertà di coscienza e di religione. In questo caso non si tratta di proselitismo, nel senso negativo attribuito a questo termine. Come ha esplicitamente riconosciuto il *Decreto sull'Ecumenismo* del Concilio Vaticano II, “è chiaro che l'opera di preparazione e di riconciliazione di quelle singole persone che desiderano la piena comunione cattolica è di natura sua distinta dall'iniziativa ecumenica; non c'è però alcuna opposizione, poiché l'una e l'altra procedono dalla mirabile disposizione di Dio”. Perciò tale iniziativa non priva del diritto né esime dalla responsabilità di annunciare in pienezza la fede cattolica agli altri cristiani, che liberamente accettano di accoglierla» (n. 12).

La testimonianza alla verità va fatta non con la forza né con indebiti artifici, ma nella libertà e nel rispetto dell'altrui coscienza. Sono la Parola di Dio e la grazia dello Spirito Santo a convincere e a convertire i cuori e le menti: «La missione cristiana risiede nella potenza dello Spirito Santo e della stessa verità proclamata» (n. 12).

oOoO

Due brevi considerazioni conclusive. La prima riguarda il dialogo ecumenico che, per realizzarsi compiutamente, deve poggiare su tre pilastri: la comunione nella dottrina degli Apostoli, nei sacramenti e nell'ordine gerarchico. Il dialogo ecumenico dell'azione, invece, può compattarsi su tre direttrici: la ricristianizzazione dell'Europa, la difesa della legge naturale e la concordia sui temi etici, bioetica e biopolitici.

La seconda riguarda il dialogo interreligioso che non può e non deve sostituire l'evangelizzazione, che costituisce la missione fondamentale della Chiesa, secondo il comando del Signore Gesù.