

## NUOVA EVANGELIZZAZIONE E DIALOGO ECUMENICO

Prof. Gianni COLZANI  
*Pontificia Università Urbaniana*

Credo sia opportuno spendere qualche osservazione sul tema che mi è stato affidato. Credo di doverlo fare perché, almeno di primo acchito, “nuova evangelizzazione” e “dialogo ecumenico” appaiono cose diverse. La nuova evangelizzazione è il risultato di un progressivo decadimento della vita cristiana, di una progressiva perdita della sua vitalità spirituale, mentre il dialogo ecumenico nasce dalla consapevolezza di una storia di divisioni e dalla convinzione che, al di là della diversità nel modo di pensare i contenuti della fede e le strutture della comunità cristiana, è possibile una comunione di preghiera, di azione e di vita. La necessità della prima è il risultato di un degrado di vita cristiana da contrastare; la presenza del secondo rappresenta invece un fatto positivo della vita cristiana.

Diventa così naturale chiedersi se esista una qualche relazione tra le due tematiche e, se esiste, quale sia. Io partirei da lontano. Nel 1971, più di quarant’anni fa, il Sinodo dei Vescovi su *La giustizia nel mondo*, dopo aver raccolto il messaggio evangelico attorno alla «giustizia salvifica di Dio per mezzo di Gesù Cristo», osservava che «l’odierna situazione del mondo, vista alla luce della fede, ci chiama a ritornare all’essenza stessa del messaggio cristiano, creando in noi l’intima coscienza del suo vero significato e delle sue urgenti esigenze».<sup>1</sup> Troviamo qui la consapevolezza che le situazioni storiche possono un ritorno alla essenza stessa del vangelo. Non era nemmeno allora una cosa nuova<sup>2</sup> ma la coscienza

---

<sup>1</sup> Sinodo dei Vescovi, «II: *Convenientes ex universo* su “La giustizia nel mondo”. II; 30 novembre 1971», in *Enchiridion Vaticanum*. IV, Dehoniane, Bologna 1978, 817 Il testo continua: «la missione di predicare il vangelo, ai nostri giorni richiede che ci impegniamo per la totale liberazione dell’uomo già nella sua esistenza terrena. Difatti, se il messaggio cristiano intorno all’amore e alla giustizia non dimostra la sua efficacia nell’azione a favore della giustizia nel mondo, più difficilmente esso acquisterà credibilità presso gli uomini del nostro tempo» (ivi).

<sup>2</sup> L’interrogativo sulla “essenza del Cristianesimo” aveva accompagnato gli anni a cavallo tra l’ottocento ed il novecento. Basta pensare ad A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, J.C. Hinrich, Leipzig 1901 [tr. italiana: *L’essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1980] ed al dibattito a cui ha dato origine; in particolare ai lavori di E. Troeltsch, *Was heisst “Wesen des Christentums”?*, 6 articoli pubblicati prima in *Christliche Welt* e poi ripresi in Id., *Gesammelte Schriften*. II: *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*, <sup>2</sup>1922 (reprint Scientia, Aalen 1981, 386-451; tr. italiana: Id., «Che significa “Essenza del cristianesimo”?»), in Id., *Etica, religione, filosofia della storia*, Guida, Napoli 1974, 263-331) ed a quelli di A. Loisy, *L’evangile et l’Église*, Picard, Paris 1902, <sup>2</sup>1903; Id. *Autour d’un petit livre*, Picard, Paris 1903 (tr. italiana: *Il vangelo e la Chiesa e Intorno a un piccolo libro*, Ubaldini, Roma 1975). Questo dibattito oscilla tra un abbandono della storia ed una sua canonizzazione rimandano alle contrapposte immagini del frutto nascosto sotto una scorza immangiabile e del seme che invece cresce a poco a poco. Su tutto si veda P.C. Bori,

dei cambiamenti in atto e del livello di sfida che comportano appariva – già allora – un m- la capacità di vivere dei problemi trasformandoli in una opportunità di fede. È questo ciò che il nostro tempo ci invita a fare.

Scaturiscono da questo alcune semplici ma basilari indicazioni. La prima riguarda il fatto che l'evangelizzazione non può prescindere da una attenzione alla realtà di riferimento: va pensata e programmata nell'ambito di una concreta situazione. L'attenzione al "contesto", inteso nel suo insieme socio-culturale, politico, economico e religioso, è fondamentale per l'evangelizzazione. Non se ne può fare a meno. Come insegna *Ad Gentes* 6, il compito della evangelizzazione «è uno e identico in ogni luogo e in ogni situazione, anche se in base alle circostanze non si esplica allo stesso modo».<sup>3</sup> È quindi del tutto ovvio che l'esperienza di una società secolarizzata e quella di Chiese cristiane divise nel modo di pensare la fede e di viverla ma con non trascurabili elementi comuni debba essere tenuta presente da chiunque voglia evangelizzare oggi.

Solo il non riconoscere le trasformazioni avvenute e l'essere rimasti ad un tempo di cristianità, ad una società cristiana in grado di tramandarsi come tale, ad una pretesa di considerare indiscutibile e normativo il paradigma cristiano del passato, potrebbe guardare ad un tempo come questo con amarezza. Questo è il tempo in cui noi viviamo e, comunque sia, la fede in Cristo non ci permette di considerarlo un tempo perduto: in esso le comunità cristiane devono essere sale della terra e luce del mondo;<sup>4</sup> per farlo non basta ripetere certezze bibliche o verità dogmatiche ma occorre dialogare con le attese delle persone e fornire loro percorsi di fede. Il vangelo resta luce ai nostri passi.<sup>5</sup>

Una seconda osservazione nasce dal dibattito che, negli ultimi decenni del novecento, ha accompagnato l'imporsi delle dinamiche di "inculturazione" e di liberazione; l'evangelizzazione non può ridursi a tamponare i problemi della società ma deve proclamare quella verità che spiega in profondità il mistero della persona e della convivenza umana ed a

---

«Sviluppi e dibattiti. Editoriale secondo», in A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1980, 35-62; G. Forni, *L'«essenza del cristianesimo». Il problema ermeneutico nella discussione protestante e modernista (1897-1904)*, Il Mulino, Bologna 1992; E. Jünger, «Zum Wesen des Christentums», in Aa.Vv., *Reden und Gedenkworte. XXIV: 1993-1994*, L. Schneider, Gerlingen 2006, 170-202; C.H. Ratschow, «Wesen des Christentums», in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. I, J.C.B. Mohr, Tübingen 1957, 1721-1729.

<sup>3</sup> Il testo continua: «le differenze, quindi, che vanno tenute presenti in questa attività della Chiesa, non nascono dalla natura intima della sua missione ma dalle condizioni in cui questa missione si esprime».

<sup>44</sup> Mt 5,13-14.

<sup>5</sup> Sal 119 [118], 105.

tutti – qualunque sia la loro condizione sociale – deve rivelare il disegno di comunione e d'amore voluto da Dio. «L'ortodossia non consiste nel consenso ad un sistema, ma nella partecipazione al progredire della fede e così all'io della Chiesa che sussiste una, attraverso il tempo, e che è il vero soggetto del Credo».<sup>6</sup> Per questa via si è giunti a pensare l'inculturazione come un processo mai terminato<sup>7</sup> e come il frutto di un dialogo e di un impegno di tutte le Chiese.

In base a queste semplici precisazioni, la nuova evangelizzazione non potrà prescindere da una attenzione e da una sensibilità ecumenica. Per almeno due buoni motivi. Innanzitutto perché l'ecumenismo non è solo un insieme di accordi e protocolli volti a superare le divisioni dottrinali ma è un impegno che mira a riportare tutti al vangelo, fonte di una comune fede e di una comune testimonianza. Pur riconoscendo che il cammino dell'unità è ancora lungo, il Patriarca latino di Gerusalemme Mons. Fouad Twal ricordava – nel suo intervento del 25 gennaio 2012 – che «l'ecumenismo è una condizione della Nuova Evangelizzazione» e che nessuna unità sarà possibile senza quella “trasformazione spirituale” che solo il vangelo rende possibile.

Occorrerà inoltre tener presente la sete spirituale del nostro tempo, sete di unità e di verità a cui la globalizzazione e la secolarizzazione imperanti non sanno rispondere;<sup>8</sup> questa sete chiede una risposta comune che non sarà possibile se non sulla base di una convergenza religiosa in grado di dar vita ad un nuovo umanesimo all'altezza delle divisioni etiche che oggi ci contrappongono. Un dialogo segnato da fiducia e da un rinnovato impegno culturale ed etico è indispensabile per aiutare i politici a prendere decisioni sagge ma un accordo profondo e sincero tra i cristiani e tra i credenti non sarà mai possibile senza una forte ripresa di vita spirituale.

---

<sup>6</sup> Commissione Teologica Internazionale, *L'Unità della fede ed il Pluralismo teologico* (1972), n. 4.

<sup>7</sup> È questa la ragione della diversità tra inculturazione ed incarnazione: mentre l'incarnazione è unica e irripetibile, l'inculturazione del vangelo va pensata come un processo dinamico di interculturalità.

<sup>8</sup> Si veda la giornata di riflessione, dialogo e preghiera tenuta ad Assisi il 27 ottobre 2011 sul tema: *Pellegrini della verità e pellegrini della pace*. In particolare gli interventi di Benedetto XVI, tenuto a S. Maria degli Angeli, e quello della psicanalista e filosofa di origini bulgare Julia Kristeva: testo sul *Corriere della Sera* del 27 ottobre 2011 che, in dieci punti, traccia delle piste di incontro e dialogo.

## 1. La nuova evangelizzazione: legittimazione

Vorrei per prima cosa riflettere sui termini – nuova evangelizzazione ed ecumenismo – del nostro argomento. È diffusa la convinzione che, se l'ecumenismo si appoggia ad un ormai lungo cammino ecclesiale – basta pensare al decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* (21.11.1964) e alla lettera enciclica *Ut unum sint* (25.05.1995) – la nuova evangelizzazione sia invece un fatto nuovo. Fino al Sinodo appena concluso, poco più di un pugno di osservazioni marginali.<sup>9</sup> Ma è davvero così?

Il principio su cui la nuova evangelizzazione si appoggia è l'importanza del “contesto” nell'esercizio del compito ecclesiale di evangelizzazione<sup>10</sup> e questo permette di collocarla sullo sfondo di altre, simili situazioni storiche. Probabilmente la realtà a cui la “nuova evangelizzazione” si avvicina di più è quella della “riforma”, una tematica che, in diverse epoche, ha accompagnato la vita della Chiesa come esigenza di un rinnovamento dello stile della vita cristiana e, per questo stesso, della attività pastorale della Chiesa.

Secondo Congar,<sup>11</sup> studioso dell'idea di riforma, questa si impone quando ciò che è principio e scopo ultimo viene offuscato e sostituito da ciò che è solo mezzo; da qui il bisogno che la Parola e la sua celebrazione liturgica tornino ad essere la sorgente di una vita e di una attività ecclesiale autentica e che il vangelo rimanga profondamente radicato nel cuore dei cristiani ed efficacemente attivo nella loro vita. Questo rinnovamento riconosce l'importanza di riprendere daccapo il vangelo e il cammino della fede per riportare entrambi al loro pieno significato. Si può certo discutere l'applicazione del concetto di riforma alla tematica della nuova evangelizzazione. Una presentazione puntuale delle riserve verso un

---

<sup>9</sup> Da una parte le precisazioni di Giovanni Paolo II nel discorso tenuto alla XIX Assemblea ordinaria del CELAM, a Port-au-Prince il 9 marzo 1983; in quella sede precisava la nuova evangelizzazione come «nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nelle sue espressioni». Dall'altra vi è il testo di *Redemptoris Missio* 33. Storicamente il Motu Proprio “*Ubicumque et semper*” del 21.09.2010 indica come inizio del termine “nuova evangelizzazione”, il discorso del 9 giugno 1979 a Mogila, in Polonia. In precedenza, si può ricordare il «Messaggio ai popoli dell'America Latina», firmato a Medellin il 06.09.1968 dai vescovi di quel continente che chiede di «incoraggiare una evangelizzazione e una catechesi nuove e intensive, che arrivino alle élites e alle masse ottenendo una fede lucida e impegnata». In seguito vi è una trilogia di opere di Jacques Grand'Maison dal titolo *La seconde évangélisation*: pubblicata nel 1973 dalla “Fides” di Montreal e con lo stesso titolo, in italiano, dalle Dehoniane di Bologna nel 1975-1976. L'autore legherà la sua scelta del termine ai problemi della secolarizzazione ed alla necessità di un ripensamento della pastorale. Vi è poi l'intervento del Card. Wiszynski – 21.09.1978 – a Fulda dove chiederà ai vescovi tedeschi un forte impegno ecclesiale – nella linea di una rievangelizzazione – per la rinascita cristiana dell'Europa.

<sup>10</sup> *Redemptoris Missio* 33 fa precedere la ormai classica distinzione tra cura pastorale, nuova evangelizzazione e missione *ad gentes* da una esplicita citazione di *Ad Gentes* 6, testo conciliare dove è dato esplicito rilievo al tema del “contesto”.

<sup>11</sup> Y. Congar, *Vera e falsa riforma della Chiesa* [1968], Jaca Book, Milano 21974.

uso disinvolto della “riforma della Chiesa” si trova nel capitolo III del *Rapporto sulla fede* dell’allora card. Ratzinger: fin nel titolo – *Radice della crisi: l’idea di Chiesa*<sup>12</sup> – rimanda all’importanza di una comprensione soprannaturale prima che sociologica della Chiesa.<sup>13</sup>

Ne vengono due sottolineature. La prima è il profondo nesso tra ecclesiologia e cristologia che Ratzinger sviluppa unendo la nozione di popolo di Dio a quella di corpo di Cristo<sup>14</sup> e mostrando come la complessa realtà della Chiesa si realizzi – sul modello della incarnazione – in un mistero soprannaturale operante in una realtà umana. Citando *Lumen Gentium* 3, ribadirà che la Chiesa, «ossia il regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio, cresce visibilmente nel mondo». Questa crescita della Chiesa – ed è la seconda osservazione – è comprensiva di una riforma che motiva sulla base di *Gaudium et Spes* 43, un passo nel quale Ratzinger riconosce che «benché la Chiesa, per la virtù dello Spirito Santo, sia rimasta la sposa fedele del suo Signore e non abbia mai cessato di essere segno di salvezza nel mondo, essa tuttavia non ignora affatto che, tra i suoi membri sia chierici che laici, nella lunga serie dei secoli passati, non sono mancati di quelli che non furono fedeli allo Spirito di Dio».<sup>15</sup> L’insieme di questi testi porta Ratzinger a leggere la crisi della Chiesa come una crisi di cristologia, una crisi di fede in quel Cristo di cui quella

---

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1985, 2005; in particolare interessa il capitolo III: *Radice della crisi: l’idea di Chiesa*, pp. 45-54. Si veda anche J. Ratzinger, *Luce del mondo. Il papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

<sup>13</sup> Il pensiero di Ratzinger è nitido: «per i cattolici la Chiesa è composta sì da uomini che ne organizzano il volto esterno ma, dietro di questo, le strutture fondamentali sono volute da Dio stesso e quindi sono intangibili. Dietro la facciata *umana* sta il mistero di una realtà *sovrumana* sulla quale il riformatore, il sociologo, l’organizzatore non hanno alcuna autorità per intervenire. [...] Così, senza una visione che sia anche soprannaturale e non solo sociologica del mistero della Chiesa, la stessa cristologia perde il suo riferimento con il Divino: a una struttura puramente umana finisce col corrispondere un progetto umano. Il Vangelo diventa il progetto-Gesù, il progetto liberazione-sociale, o altri progetti solo storici, immanenti» (J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, 46).

<sup>14</sup> Su questo punto il pensiero di Ratzinger appare nettamente datato, segnato com’è dal riferimento ad esperienze latino-americane che leggevano il popolo di Dio in termini socio-politici, come nel Nicaragua di allora; più che paventare un ritorno a tesi vetero-testamentarie sarebbe bastato un invito a rimeditare *Lumen Gentium* 9 e le quattro caratteristiche lì precisate: «questo popolo messianico ha per capo Cristo [...]. Ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13,34). E finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento, quando comparirà Cristo, vita nostra (cfr. Col 3,4)».

<sup>15</sup> Il testo continua osservando che, anche ai nostri giorni, la Chiesa sa bene «quanto distanti siano tra loro il messaggio ch’essa reca e l’umana debolezza di coloro cui è affidato il Vangelo. Qualunque sia il giudizio che la storia dà di tali difetti, noi dobbiamo esserne consapevoli e combatterli con forza, perché non ne abbia danno la diffusione del Vangelo. Così pure la Chiesa sa bene quanto essa debba continuamente maturare imparando dall’esperienza di secoli, nel modo di realizzare i suoi rapporti col mondo».

Chiesa è corpo. Resta comunque assodato, anche per Ratzinger, che l'idea della riforma è legittima e che una riforma della Chiesa va perseguita.<sup>16</sup>

La tesi della Chiesa sposa fedele nel suo mistero ultimo ma popolo peccatore nella sua realtà storica ha il pregio di illuminare il dono di santità che lo Spirito mantiene nella Chiesa e di chiarire come questa santità sponsale non sia rimandata all'escatologia ma sia all'opera nel cammino terreno di una Chiesa che «prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio»<sup>17</sup> e che, in questo trova fondata l'esigenza di una sua continua riforma, di un suo continuo rinnovamento.<sup>18</sup> Questa fedeltà santa e sponsale di una Chiesa segnata dal peccato è un tema classico;<sup>19</sup> per il nostro interesse, preferisco ricordare *Dei Verbum* 8 dove la Chiesa, sposa fedele, è messa in rapporto con la Parola: «quel Dio, che ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto e lo Spirito santo, per mezzo del quale la viva voce del vangelo risuona nella Chiesa e per essa nel mondo, guida i credenti alla verità tutta intera e in essi fa dimorare abbondantemente la parola di Cristo».<sup>20</sup>

In questo accostamento di “riforma” e nuova evangelizzazione io vedo una piena legittimazione della nuova evangelizzazione: il suo senso è una ripresa del mistero ultimo della Chiesa, mistero di comunione con Cristo, attraverso un cammino di purificazione e di santificazione che non può che poggiarsi su un rinnovato rapporto con il vangelo.

## **2. Nuova evangelizzazione: un cammino da riprendere**

Osservava Y. Congar, nel testo richiamato in precedenza, che «le riforme riuscite sono quelle fatte in funzione dei bisogni concreti delle anime, in una prospettiva pastorale, nel

---

<sup>16</sup> Il riconoscimento è netto: «accanto all'espressione tradizionale *communio sanctorum* c'è un'altra frase latina che ha sempre avuto diritto di cittadinanza tra i cattolici: *Ecclesia semper reformanda* [...]. Nelle sue strutture umane la Chiesa è *semper reformanda*» (J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, 50).

<sup>17</sup> *Lumen Gentium* 8.

<sup>18</sup> *Lumen Gentium* 9 conclude il tema del popolo di Dio rimandando ad una Chiesa sostenuta dalla grazia di Dio «affinché per la umana debolezza non venga meno alla perfetta fedeltà ma permanga degna sposa del suo Signore e non cessi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di rinnovare se stessa, finché attraverso la croce giunga alla luce che non conosce tramonto».

<sup>19</sup> Mi limito a ricordare due testi di carattere opposto: G. Biffi, «*Casta meretrix*». *Saggio sull'ecclesiologia di Ambrogio*, Piemme, Casale Monferrato 1996; G. Alberigo, *Chiesa santa e peccatrice. Conversione della Chiesa?*, Qiqajon, Magnano (BI) 1997.

<sup>20</sup> Richiamo una osservazione di W. Kasper: «“ecclesialità” non significa legarsi ad un sistema dottrinale astratto, ma lasciarsi coinvolgere in un processo vitale di tradizione e di comunicazione, quello in cui si espone e si attualizza l'unico evangelo di Gesù Cristo» (W. Kasper, «Prefazione. L'attuale situazione ed i compiti che si pongono alla teologia sistematica», in Id., *Teologia e Chiesa*, Brescia, Queriniana 1989, 10-11).

clima della santità».<sup>21</sup> In una parola ogni riforma – nuova evangelizzazione compresa – è una ripartenza per fede e nella fede. Certo nessuna ripartenza può avvenire trascurando la tradizione ma, se è vero che la tradizione comporta un «trasmettere a tutte le generazioni tutto ciò che essa [la Chiesa] è, tutto ciò che essa crede»,<sup>22</sup> allora basterà ricordare – con una battuta di G. Mahler – che la tradizione è la custodia del fuoco e non il culto della cenere. Una nuova evangelizzazione legata al fuoco di una storia vivificata dalla potenza dello Spirito deve chiarire cosa sia credere e cosa significhi ricominciare il cammino della fede.

Nella tradizione cristiana il cuore della fede rimanda senza alcun dubbio a Dio ma, in un'epoca come la nostra in cui Dio è visto come problema,<sup>23</sup> lo stesso modo di pensare l'incontro con Lui e la fede ne risulta modificato. Pensare Dio e – in Dio – le realtà con cui ha rapporto non significa riprendere lo schema del rapporto di Dio con la creatura umana, la creazione cosmica e gli angeli, alla maniera di F. Suarez,<sup>24</sup> ma mettere a fuoco il rapporto tra Dio e le persone umane, la loro vita e le loro culture, le loro religioni e la loro scienza, il loro rapporto con quel mondo in cui sono immersi. Il passaggio di una teologia *scientia fidei* ad una considerazione di Dio *als Problem* implica problemi e difficoltà: soprattutto implica l'accoglienza del versante esistenziale del credente come dimensione di una esperienza comunitaria e come fondamento di una apertura culturale e sociale della fede.

In questo complesso passaggio si deve pensare la “nuova evangelizzazione” come la linea strategica che mantiene unità al valore della tradizione ed al coraggio profetico di chi apre nuovi cammini cristiani. Questo impegno non è solo questione di una migliore

---

<sup>21</sup> Y. Congar, *Vera e falsa riforma della Chiesa*, 194.

<sup>22</sup> *Dei Verbum* 8.

<sup>23</sup> *Gott als Problem* è la tesi di W. Pannenberg: «Teologia come scienza di Dio», in Id., *Epistemologia e Teologia*, Brescia, Queriniana 1973, 282-326. Pur accettando la visione tomista di Dio come oggetto della teologia e di una sua comprensione *sub ratione deitatis* di tutto quanto ha rapporto con Lui, Pannenberg sostiene che il discorso su Dio si muove oggi in un quadro problematico che rende impossibile parlare di Dio senza l'aiuto di altre discipline. Da qui la sua conclusione che, riconoscendo questa problematicità, chiede un approccio interdisciplinare che, sulla base della teologia e della filosofia, della antropologia e delle scienze della religione, delle scienze e della psicologia, sappia arrivare ad un chiarimento di fondo circa il valore ed i limiti di quell'incontro tra monoteismo cristiano e concezione greca del reale che tanta influenza ha avuto sulla teologia. Questo chiarimento non potrà concludere né ad un positivismo scientifico né ad un soggettivismo immanentista ma dovrà realizzarsi salvaguardando la dimensione ecclesiale della fede e sviluppando sia il carattere scientifico della teologia che il suo radicamento culturale.

<sup>24</sup> F. Suarez, *Pars secundae Summae Theologiae de Deo rerum omnium creatore in tres praecipuos tractatus distributa, quorum primus De Angelis*, Iacobi Cardon & Petri Cauellat, Lione 1620. Pubblicato postumo dopo la sua morte, alla sua morte era però già pronto ed aveva già superato la censura. Suarez lo aveva intitolato *De Angelis*; in realtà il *De Angelis* è il secondo volume mentre il primo è suddiviso in due parti la prima delle quali ha il titolo di *De Deo uno et Trino* e la seconda *De Deo creaturarum omnium effectore*. Dopo la sua morte, nel 1617, i 2 volumi saranno pubblicati prima da B. Alvarez a Lisbona o a Coimbra e poi a Lione.

organizzazione ma implica un ripensamento delle basi stesse della fede in questo particolare ambito culturale. Avviando questo ripensamento, Benedetto XVI – fin dai primordi del suo pontificato – ricorderà che «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva».<sup>25</sup> Segnato da questo incontro, il credere è riportato dal pontefice alla esperienza dell'amore di Dio: «l'amore di Dio per noi è questione fondamentale per la vita e pone domande decisive su chi è Dio e chi siamo noi».<sup>26</sup> È appena il caso di osservare che l'amore di Dio non è qui un residuo dogmatico o il patrimonio di una tradizione in grado di offrire una serie di risposte già pronte ma è un dato originario, un orizzonte di pensiero, un interrogativo irriducibile ed un pungolo inquietante.

In questa logica l'interrogativo su Dio si incontra con la risposta di Dio. Riflettendo su questo incontro, si può osservare che la radicalizzazione della domanda, tipica del nostro tempo, è presumibilmente il segno di una insufficienza delle vecchie risposte e di una inadeguatezza dei nuovi surrogati. Se, come scrive Heidegger, la domanda fondamentale ha il compito «di destare e di creare il domandare stesso»,<sup>27</sup> allora questo interrogativo non riguarda questa o quella esperienza ma il fondamento stesso della vita: esiste? non esiste? è solo apparenza? come va inteso? Con il vangelo di Giovanni, si può dire che la risposta di Gesù è introdotta da una contro-domanda: «che cosa cercate?»<sup>28</sup> che a tutti noi ricorda che l'ascolto è il principio di ogni vera risposta.

Questa radicale problematicità non risparmia nemmeno quell'amore divino che Ratzinger indica come “questione fondamentale per la vita”: è in grado questo amore di riunificare filosofia e scienza, socialità e attese individuali, gioie e dolori? In uno stupendo trattatello, J. Pieper legava in modo profondo esistenza ed amore, fondando così sia l'universalità di un amore aperto alla bellezza di tutto quanto esiste sia la particolarità di quell'amore umano che scopre la bellezza dell'esistenza di un particolare “tu”: «amore vuol dire: è meraviglioso che tu esisti».<sup>29</sup> Riprendendo questa fenomenologia dell'amore, cara a

---

<sup>25</sup> *Deus caritas est* 1.

<sup>26</sup> *Deus caritas est* 2.

<sup>27</sup> M. Heidegger, «La domanda metafisica fondamentale», in Id., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1966, 13-61; cit.: 31.

<sup>28</sup> Gv 1,38.

<sup>29</sup> J. Pieper, *Lieben, Hoffen, Glauben*, Kösel, München 1986, 45. Il testo raccoglie tre lavori editi in modo indipendente; traduzione italiana dal testo del 1972: J. Pieper, *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 1974.

Pieper, Ratzinger dirà: «l'amante scopre la bontà dell'essere in quanto persona, è felice della sua esistenza, dice sì a questa esistenza e la conferma. Prima ancora di ogni pensiero su se stesso, prima di ogni desiderio sta il semplice essere felici quanto all'esistenza dell'amato, il sì per questo tu».<sup>30</sup> Letto in questa luce, l'amore divino abbraccia la totalità e la profondità della problematica umana e pone così la base di una sua evangelizzazione.

In altre parole, l'essenza stessa della rivelazione cristiana contiene un autentico, profondo umanesimo. Il Vaticano II parlerà di *amor fontalis*, cioè della carità con cui Dio Padre, «per la sua immensa e misericordiosa benignità, [...]ha effuso con liberalità e non cessa di effondere la divina bontà, sicché lui che di tutti è il creatore, possa anche essere “tutto in tutti”».<sup>31</sup> Papa Ratzinger, con *Deus caritas est*, richiamerà questa nuova concezione della vita umana e dei compiti apostolici della Chiesa<sup>32</sup> e con *Verbum Domini* indicherà nell'amore divino il principio di un nuovo realismo.<sup>33</sup> All'amore di Dio fatto carne corrisponde il suo esercizio da parte sia della Chiesa, comunità di amore, sia dei cristiani.

La nuova evangelizzazione, comunque intesa, non può allontanarsi da questi parametri che la riportano al cuore stesso della fede. In questa luce l'alterità del divino non è negata ma diventa lo spazio di una vita trinitaria d'amore liberalmente donata. L'alterità di Dio è l'espressione di una libertà amante, di un Dio che è per l'umanità e lo è indipendentemente da essa. L'essenza del cristianesimo è un Dio che si fa prossimo a chi gli è estraneo, che si commuove per chi gli è indifferente, che interviene attivamente a favore di chi non lo ricerca e questo Dio è il fondamento di una perenne evangelizzazione in grado di animare ogni tempo ed ogni cultura. Per comunicare tutto questo, il pensiero cristiano ha fatto ricorso alla nozione di “Amore”;<sup>34</sup> come Amore, Dio rappresenta una fonte di attrazione e di soddisfazione, di

---

<sup>30</sup> J. Ratzinger, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989, 72. Il testo raccoglie le meditazioni di un corso di esercizi tenuto nell'estate 1986 che utilizzava come base il lavoro di Pieper.

<sup>31</sup> *Ad Gentes* 2.

<sup>32</sup> *Deus caritas est* 9 commenta così l'opera creatrice di Dio: «ciò significa che questa sua creatura gli è cara, perché appunto da Lui stesso è stata voluta, da Lui “fatta”. E così appare ora il secondo elemento importante: questo Dio ama l'uomo». Ed aggiungerà che la potenza divina di cui parlano i filosofi «non ha bisogno di niente e non ama, soltanto viene amata. L'unico Dio in cui Israele crede, invece, ama personalmente».

<sup>33</sup> *Verbum Domini* 10: «realista è chi riconosce nel Verbo di Dio il fondamento di tutto».

<sup>34</sup> 1Gv 4,8. 16. Si vedano al riguardo i commenti, ovviamente di segno opposto, di E. Jünger, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982 e di L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo* [1841], Feltrinelli, Milano 1994. Richiamo un testo del primo: «si deve sempre parlare di mistero quando una cosa o una persona, o un qualsiasi essere, ci si disciude soltanto a partire dal suo intimo. In un mistero non si può penetrare dall'esterno, non lo si può penetrare con violenza. Dall'esterno non vi è alcun accesso al mistero. Le sue porte si aprono soltanto

pienezza e compimento per ogni vivente. L'amore di Dio è il fondamento di un nuovo umanesimo e la nuova evangelizzazione è lo sforzo per instaurarlo.

### **3. Nuova evangelizzazione: un rapporto reciproco con l'ecumenismo**

La nuova evangelizzazione, descritta sopra, non è solo un rinnovato sforzo pastorale ma va vista piuttosto come una nuova stagione ecclesiale, una stagione all'altezza delle sfide che vengono da una storia e da una cultura ormai mondiale. In questo quadro è naturale considerare l'ecumenismo una condizione indispensabile della nuova evangelizzazione. In effetti non è possibile evangelizzare senza che chi evangelizza viva una profonda trasformazione dei suoi modi di pensare e dei suoi stili di vita; evangelizzare, infatti, è risposta al volere di Cristo ed all'amore del Padre. Di questo cammino fa parte anche l'essere una cosa sola perché «il mondo creda che tu mi hai mandato»;<sup>35</sup> l'unità è al centro di quella evangelizzazione volta a fare della Chiesa «come un sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».<sup>36</sup>

Si può dire che il rapporto tra evangelizzazione ed ecumenismo risale fino ad Edimburgo (1910); in tempi a noi più vicini, l'ecumenismo ha messo a fuoco il dialogo e la sinodalità, l'unità nella diversità e la diversità riconciliata.<sup>37</sup> Qui vorrei solo offrire qualche indicazione sulla partecipazione dell'ecumenismo al cammino di nuova evangelizzazione. Poiché la nuova evangelizzazione si propone di rilanciare il vangelo di un Dio-Amore per l'umanità, questo impegno non può non toccare chi ha fatto di quel medesimo amore la chiave di lettura del vangelo in vista dell'unità. Chi lavora in questo campo sa bene che la grazia battesimale già riunisce in Cristo tutti i cristiani così da orientarli ad una conversione sempre più profonda dei loro modi di vivere e ad un impegno di preghiera e testimonianza;

---

dall'interno. Se però si aprono, allora il mistero diviene non soltanto esperibile, ma anche interamente comprensibile senza tuttavia cessare di essere un mistero». Continua poi così: «non è quindi che noi affermiamo l'inconoscibilità di Dio, quando ci limitiamo semplicemente a dire di Lui che è un mistero, il mistero per eccellenza. E non è affatto che Dio cessi di essere un mistero, se noi veniamo a conoscerlo. È questo che distingue il mistero dall'enigma: il fatto che, quando viene compreso, esso non cessa di essere misterioso» (E. Jünger, *Che cosa significa dire: Dio è amore?*, «Protestantesimo» 56(2001), 160-161.

<sup>35</sup> Gv 17,21

<sup>36</sup> *Lumen Gentium* 1.

<sup>37</sup> Illuminante è il pensiero di J. Ratzinger quando indica come obiettivo dell'ecumenismo la trasformazione della pluralità di Chiese confessionali separate le une dalle altre in una pluralità di Chiese locali che, nella loro varietà di forme, costituiscono però un'unica Chiesa.

» (J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987).

sa che, in questo cammino, possono dialogare gli uni con gli altri imparando gli uni dagli altri; sa che la divisione è scandalo per il mondo e danneggia la proclamazione del vangelo. In altre parole il cammino ecumenico non è senza difficoltà. In particolare lo danneggia una ingenua pretesa di risultati ed un ottimismo improvvido che, facilmente, si trasformano in delusione; si può avere l'impressione che l'ecumenismo abbia perso la sua base sociale e sia tornato a piccoli gruppi attenti alla elaborazione di protocolli ufficiali che non interessano più di tanto il popolo cristiano.

Per questo ritengo importante ribadire che l'ecumenismo è e resta un cammino di Chiese e che questa consapevolezza – quella di un'unità da creare attorno al vangelo dell'amore e sulla base della comunione di Dio con l'umanità – rappresenta probabilmente il dato più alto del movimento ecumenico stesso. Questa convinzione ha solo da guadagnare nel confronto con le affermazioni giovanee; Giovanni infatti ha richiamato alcuni momenti del ministero ecclesiale per l'unità come l'aggregazione alla Chiesa dei samaritani e dei greci,<sup>38</sup> ha insistito sull'unico pastore di un unico gregge,<sup>39</sup> ha accolto brani di tradizione petrina in un vangelo di impostazione diversa.<sup>40</sup> L'unità dei cristiani appare così un "riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi"<sup>41</sup> e, in quanto opera di Dio – Gv 17,11. 15-19. 20-23 – ha il suo fondamento e il suo criterio nella unità di Cristo con il Padre. Cammino di Chiese, l'ecumenismo trascende la loro realtà storica ed è irriducibile ad una loro umana intesa.<sup>42</sup>

Una singolare visione della storia umana delle Chiese si ha in Paolo che, di fronte alle divisioni della Chiesa di Corinto, commenta senza alcuna diplomazia: «è necessario che avvengano divisioni tra voi, perché si manifestino quelli che sono i veri credenti in mezzo a voi».<sup>43</sup> La divisione non appare qui un limite puramente etico, un puro frutto di cattiva volontà; l'uso del verbo «*dei*, è necessario» sembra rimandare ad una qualche disposizione divina. Anche quando è vissuta come scandalo e se ne sente il peso, la resistenza di questa divisione ed, in un certo senso, la sua insuperabilità sembra rimandare ad una logica

---

<sup>38</sup> Gv 4,39-42; Gv 12,21-22.

<sup>39</sup> Gv 10,4-5. 11-14. 16.

<sup>40</sup> Gv 21,11. 15-19.

<sup>41</sup> Gv 11,52.

<sup>42</sup> Su tutti questi punti si veda R. Schnackenburg, «Excursus XVII: Discepoli, comunità, Chiesa nel vangelo di Giovanni», in Id., *Il vangelo di Giovanni*. III [1975], Paideia, Brescia 1981, 324-342, in particolare 333-341.

<sup>43</sup> 1Cor 11,19.

superiore, ad una volontà divina che persegue disegni suoi. H. Schlier indicava questa logica divina a noi sconosciuta come “principio escatologico-dogmatico”.<sup>44</sup> Quando cioè queste divisioni avranno prodotto un cammino di purificazione e di penitenza, di vicendevole perdono e accoglienza, il peso del loro scandalo ed il senso della loro durata avrà il suo posto solo in Dio: sarà un suo segreto. Ovviamente, lungi dal favorire pigrizia e rassegnazione, questo deve alimentare il nostro cammino di ricerca e di riconciliazione; appartiene al ministero della Chiesa l’assunzione dell’umano nel divino fino a mostrare la fecondità del divino nella realtà terrena.

Al cammino di nuova evangelizzazione, il movimento ecumenico non ha altro da offrire che la sua vita, la sua metodologia, le sue speranze. In un momento in cui l’Italia sperimenta una immigrazione e un pluralismo religioso a cui non è preparata, l’appoggio del movimento ecumenico con le sue capacità e la sua spiritualità, non è cosa da sottovalutare. L’ecumenismo chiede che la nuova evangelizzazione cominci da un esame della vita delle comunità cristiane, dal loro rapporto con il vangelo e dalle loro celebrazioni, dalla loro miserie e dalle loro responsabilità; prima di preoccuparsi degli altri, occorre imparare dai propri errori e ricostruire: si tratta di analizzarne le ragioni ma, soprattutto, di esaminare la qualità spirituale della propria testimonianza. All’impegno di proclamazione del vangelo, il movimento ecumenico porta la sua convinzione che la fedeltà al vangelo è la base spirituale del cammino carismatico e ministeriale della Chiesa, la base di una identità di comunione ed il criterio del suo impegno di discernimento culturale e di testimonianza sociale.

Il movimento ecumenico e la sua gente si collocano nella evangelizzazione non come maestri di strategie apostoliche ma come pungolo e coscienza della attrazione che il disegno divino di salvezza, con le sue dinamiche di comunione e di missione, esercita sui cristiani e sulle loro chiese. Su questa base, il movimento ecumenico ha costruito un insieme di atteggiamenti come la meditazione della Parola e la preghiera, la purificazione e il perdono, la riconciliazione e l’accoglienza nella gioia di una fraternità ritrovata nella quale ognuno fa confluire i suoi doni. Questo ecumenismo spirituale, presente in *Unitatis Redintegratio* 4 e poi ulteriormente chiarito nei nn. 5-9, è l’apporto del movimento ecumenico alla nuova evangelizzazione. Ispirandosi a questi atteggiamenti, questa eviterà

---

<sup>44</sup> H. Schlier, «aireomai, aïresis», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. I, Paideia, Brescia 1965, 485-498.

rigidità, spirito di parte e ogni tipo di pretese per sostenere un cammino comune, umile e fraterno, di servizio alla verità ed all'amore.

Insieme a questa dinamica spirituale, il movimento ecumenico mette poi a disposizione un suo patrimonio culturale. La fedeltà al vangelo, infatti, non conclude solo ad una confessione di fede ma ha fatto del Dio uno e trino, della sua alleanza con l'umanità, del mistero personale di Gesù vero Dio e vero uomo e del dono dello Spirito la radice di una comprensione di Dio, dell'uomo e della sua storia. Questo patrimonio di dignità delle persone, di fraternità, di ricerca di verità, di dialogo paziente, di valorizzazione dell'apporto di ciascuno è un secondo aspetto che l'ecumenismo mette a disposizione della evangelizzazione. Si può aggiungere che la convinzione della presenza di Dio nel cuore delle persone favorisce un esercizio di pazienza, di discernimento, di rispetto dei tempi altrui, di ricerca di sintesi.

Un terzo campo è rappresentato dalla capacità, tipicamente ecumenica, di muoversi unitariamente al di là di differenze e divisioni che pure mantengono le loro ragioni; se la carità a livello spirituale e materiale è per eccellenza l'atteggiamento prediletto dall'ecumenismo, questa sensibilità è fondamentale per cercare e trovare insieme una risposta alle grandi sfide spirituali ed etiche proprie di questa società mondiale.<sup>45</sup> Cercare la verità di Cristo resta un imperativo che non chiede un comodo unanimismo ma chiede di servire con la vita una autentica comunione nei limiti concessi dalle convinzioni confessionali circa il contenuto della fede ecclesiale e le loro istituzioni.

Questa disponibilità a sostenere ecumenicamente l'impegno di evangelizzazione va inquadrata in una Chiesa di comunione che ritiene che ogni cammino settoriale sia ormai alle spalle e che chiede sinergia e condivisione di obiettivi; è una offerta ed è una responsabilità che si sostengono l'un l'altra.

---

<sup>45</sup> La Conferenza Ecumenica Europea di Basilea (1989) aveva indicato tre percorsi al cammino delle Chiese nel mondo: la pace, la giustizia e l'integrità del creato; a Graz (1997) la stessa Conferenza affrontava il tema della riconciliazione vedendola come dono di Dio e come sorgente di una vita nuova. Una particolare attenzione meritano i lavori del Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa (CCEE). Tra i testi ricordo *Il vescovi d'Europa e la nuova Evangelizzazione*, a cura di H. Legrand, Piemme – Centro Ambrosiano, Casale Monferrato –Milano 1991; *Religione: fatto privato e realtà pubblica. La Chiesa nella società pluralista*, Dehoniane, Bologna 1997; *Riconciliazione dono di Dio, sorgente di vita nuova*, Pazzini, Rimini 1998; *Charta Oecumenica: un testo, un processo, un sogno delle Chiese in Europa*, a cura di S. Numico – I. Viorel, Elledici 2003. Vi sono poi documenti sui rapporti con l'Islam e con il buddismo ed altri documenti pastorali riguardanti le sette, la pastorale sociale e del lavoro, le politiche ambientali e le Università.