

Laici oggi

*Collana di studi
a cura del Pontificio Consiglio per i Laici*

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici

Seminario di studio

Vaticano, 22-23 giugno 2001



LIBRERIA EDITRICE VATICANA
CITTÀ DEL VATICANO

© Copyright 2002 - Libreria Editrice Vaticana - 00120 Città del Vaticano
Tel. (06) 698.85003 - Fax (06) 698.84716

ISBN 88-209-7362-6

www.libreriaeditricevaticana.com

INTRODUZIONE

Il ristabilimento dell'unità fra tutti i cristiani è stata una delle maggiori preoccupazioni del Concilio Vaticano II, la cui vigorosa esortazione all'impegno in vista di «quella pienezza dell'unità, che Gesù Cristo vuole»¹ è a tutt'oggi attualissima e riguarda tutti i cristiani, che sono chiamati a saper riconoscere i segni dei tempi e a partecipare fattivamente all'opera ecumenica.

D'altro canto, nella società del nuovo millennio caratterizzata da uno spiccato pluralismo si pone anche la grande sfida del dialogo interreligioso. Un dialogo che è sicuro presupposto di una convivenza pacifica tra gli uomini, le culture e le religioni, e serve a mostrare al mondo che l'incontro sincero di credenti non spinge alla contrapposizione ma piuttosto a un confronto che, favorendo l'approfondimento della propria identità, impegna i *christifideles* laici ad annunciare e a testimoniare la paternità universale di Dio e la sua rivelazione in Cristo «via, verità e vita» (Gv 14, 6).

È un dato di fatto che negli ultimi decenni lo slancio missionario di numerose associazioni laicali ha portato alla nascita di nuove forme di dialogo e di cooperazione dei fedeli cattolici con i fratelli cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali, e con i credenti di altre religioni. Questo incontro di esperienze diverse, accolto con speranza dalla Chiesa cattolica, comporta tuttavia situazioni inedite e talvolta complesse che richiedono un discernimento attento e orientamenti adeguati, una esigenza sottolineata dal Papa stesso già nel 1988.²

Il Seminario di studio sul tema “Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo delle associazioni e dei movimenti ecclesiali”, del quale la presente pubblicazione raccoglie gli atti, è stato promosso dal

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 4.

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 31.

Pontificio Consiglio per i Laici proprio nell'intento di trattare le problematiche inerenti al dialogo ecumenico e interreligioso avviato dalle associazioni internazionali di fedeli e dai movimenti ecclesiali che sono sotto la sua giurisdizione. Particolare attenzione è stata riservata alle questioni di carattere teologico-dottrinale, pastorale e canonico, che sono state analizzate alla luce degli insegnamenti del Magistero sull'ecumenismo e sul dialogo interreligioso e tenendo presente l'odierno contesto culturale, con l'obiettivo di elaborare criteri di orientamento per le aggregazioni di fedeli cattolici che operano su questo fronte.

Oltre ai rappresentanti di diverse organizzazioni internazionali cattoliche e di vari movimenti ecclesiali e nuove comunità al Seminario, che si è svolto in Vaticano nei giorni 22 e 23 giugno 2001, hanno partecipato anche delegati della Congregazione per la Dottrina della Fede, del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso.

La riflessione si è articolata in relazioni e dibattiti, oltreché in interventi in sede di tavole rotonde. L'elemento di novità che ha caratterizzato il Seminario è stato il coinvolgimento delle aggregazioni laicali stesse, invitate a dare il proprio contributo alla trattazione della tematica soprattutto in termini di esperienza.

I lavori sono stati avviati dalla relazione introduttiva di monsignor Rino Fisichella, vescovo ausiliare di Roma e Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense, che ha parlato del dialogo ecumenico e interreligioso alla luce della missione della Chiesa e nella società globale e multiculturale dei nostri giorni. La missione della Chiesa, mistero di salvezza, è mantenere fede alla verità recata e fatta conoscere per via di rivelazione dal Figlio di Dio, e trasmetterla con un annuncio che giunga a tutti. Un mandato che per il popolo di Dio si traduce nella duplice esigenza della fedeltà al contenuto dell'annuncio e dell'apertura ai destinatari dell'annuncio e al contesto culturale in cui essi vivono. Il fenomeno della globalizzazione di cui tuttora si ignorano gli esiti futuri, il processo di secolarizzazione che ha generato un'ambigua concezione della libertà, la perdita del principio di responsabilità, il soggettivismo che non sa più riconoscere il valore della verità perenne e

che scivola verso il relativismo, l'eclissi del senso di Dio sono elementi da non trascurare se non si vuole correre il rischio di limitare il dialogo all'ambito della problematica teologica, dimenticando così che la missione è di primaria importanza per la vita della Chiesa. Il dialogo, inteso come capacità di porsi dinanzi all'altro per quello che si è, diventa allora non solo l'espressione più alta del rispetto per l'altro, ma spazio di missione perché esponendo all'altro le ragioni della propria identità di discepolo di Gesù Cristo e cercando di capirlo, il fedele cattolico annuncia il Signore.

Alla relazione di monsignor Fisichella è seguito uno scambio nel corso del quale sono emerse l'importanza che nel dialogo ecumenico e interreligioso ha la spiritualità, come forma attraverso la quale permettiamo alla grazia di Dio di operare in noi e come dimensione che deve connotare tutta l'esistenza cristiana; la questione grave della mancata distinzione, sempre più diffusa nella mentalità contemporanea, fra senso religioso e fede cristiana; la necessità del recupero del senso della tradizione intesa come appartenenza e come fonte viva cui attingere per andare verso il futuro arricchiti di una conoscenza sempre più profonda; l'urgenza di una formazione, alimentata dalla preghiera e dal servizio agli altri.

Il cardinale Walter Kasper, Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, nella sua relazione ha affermato che sono soprattutto due gli ambiti nei quali i fedeli laici e le associazioni di fedeli possono dare il proprio contributo: quello delle ricerche teologiche e storiche – che comprende anche il campo della liturgia, del diritto, della spiritualità delle varie Chiese, della sociologia religiosa – e quello della vita cristiana di ogni giorno. Ma per adempiere efficacemente a questo impegno è indispensabile, da un lato, una formazione che rinsaldi la coscienza della propria identità cattolica e fornisca una adeguata conoscenza delle altre Chiese e Comunità ecclesiali, e, dall'altro, una corretta concezione del dialogo, da intendersi come una via per mezzo della quale lo Spirito di Dio parla alla Chiesa e la conduce più a fondo nella verità che le è stata affidata. Il campo dell'azione ecumenica dei fedeli laici va dalla famiglia al mondo del lavoro,

ai diversi spazi della vita sociale. Dunque dall'educazione dei figli al dialogo e al rispetto degli altri, allo studio comune delle questioni sociali ed etiche, dalla collaborazione nel campo della sanità e nei mezzi della comunicazione sociale, alla preghiera comune. Essi possono inoltre contribuire alla collaborazione ecumenica sia come membri di organizzazioni e associazioni di fedeli che hanno tra i propri fini l'approfondimento della identità cattolica dei laici, il rinnovamento spirituale, l'azione per la pace, la giustizia sociale, l'educazione a vari livelli, l'aiuto economico, sia come membri di Commissioni ecumeniche e di Consigli cristiani.

La necessità per quanti operano nel campo ecumenico di una adeguata educazione nella fede cattolica e di una indispensabile informazione ecumenica, per evitare il rischio di vivere di slogan che possono compromettere seriamente il dialogo, è stata la prima delle questioni sottolineate nello scambio che ha seguito la relazione del cardinale Kasper. Si è poi parlato di proselitismo e libertà religiosa; del rapporto tra dialogo e missione; del contributo specifico che nel campo del dialogo ecumenico danno le associazioni e i movimenti cattolici; della verità che, lungi dall'essere un sistema ideologico, è invece promessa che nella storia della salvezza si adempie nella rivelazione di Gesù Cristo. Un accento particolare è stato posto sulle implicazioni ecumeniche non solo del Battesimo, che abbiamo in comune con altri cristiani e che costituisce il fondamento del dialogo ecumenico, ma anche dei sacramenti della Confermazione e dell'Eucaristia che sono un *proprium* della formazione dei laici cattolici.

Dalla tavola rotonda sulle esperienze di impegno ecumenico delle associazioni di fedeli è emerso che la ricerca dell'unità, che è l'espressione di un processo educativo che suscita apertura positiva e amore verso tutto ciò che di vero c'è in chiunque come riflesso reale di Cristo, si traduce di volta in volta in testimonianza del vero che non violenta la libertà dell'altro, ma la suscita; nella promozione di iniziative che rendono credibile la testimonianza cristiana dei movimenti; nella partecipazione di cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali alla loro vita; nella condivisione della vita comunitaria quotidiana; nell'animazione di centri di formazione da essi avviati.

La seconda giornata del Seminario è stata dedicata al dialogo con le religioni non cristiane. Dell'impegno dei laici in questo campo, che va acquisendo sempre più importanza in ragione anche della composizione multi-etnica, multiculturale e plurireligiosa delle nostre società contemporanee, ha parlato monsignor Michael L. Fitzgerald, Segretario del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Dialogo della vita, dialogo delle opere, dialogo teologico, dialogo dell'esperienza religiosa sono le diverse forme che assume l'azione dei laici nell'ambito del dialogo interreligioso, il cui fondamento teologico va individuato nella stessa vita trinitaria di Dio. L'apertura all'altro accompagnata da una piena consapevolezza di sé; una formazione adeguata sia nella conoscenza della teologia cattolica, sia nella conoscenza del credo e delle pratiche delle altre religioni; una spiritualità tesa ad avere in sé «gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (*Fil 2, 5*) sono le condizioni irrinunciabili nella pratica del dialogo interreligioso al fine di evitare il rischio di una collaborazione che cada nel sincretismo.

La questione dell'identità cattolica è stata ripresa anche nello scambio che ha seguito la relazione di monsignor Fitzgerald, nel corso del quale se ne è parlato non solo in termini di formazione e di adeguata conoscenza dei contenuti della fede, ma anche e soprattutto in quanto coscienza che si ha di una fede che deve diventare vita. La costruzione di opere che rispondano a necessità umane, sociali e personali – e che possano per questo diventare luogo di incontro pure con persone appartenenti ad altre religioni – è stata additata come uno degli elementi fondamentali del dialogo interreligioso, accanto alla solidarietà soprattutto con i poveri e al confronto sulle esperienze umane inevitabili quali la sofferenza, il peccato, la morte. Perché un dialogo che non prendesse in considerazione la domanda di senso che accomuna gli uomini non riuscirebbe neppure a orientare lo sguardo verso la pienezza di significato che solo Gesù Cristo ha messo dentro il tempo e la storia.

I partecipanti alla tavola rotonda sulle esperienze delle associazioni del laicato cattolico che operano sul fronte del dialogo interreligioso hanno sottolineato che per i movimenti questa azione si traduce soprattutto nell'educazione dei propri membri a una approfondita

coscienza di sé in quanto cristiani, che sola rende capaci di aprirsi alle differenze e al dialogo; nell'impegno per cause comuni, quali la pace e la giustizia, sfide che coinvolgono tutti nel compito dell'annuncio e nella testimonianza della propria esperienza religiosa; nel vivere la preghiera come esperienza che esemplifica la comune condizione di creature e gli interrogativi umani fondamentali; nel servizio agli altri – soprattutto ai poveri e a quanti sono “diversi”, “nemici” – e nel riconoscersi con essi parte della stessa umanità.

Le problematiche legate alla partecipazione di cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali e di credenti di altre religioni alla vita delle associazioni di fedeli sia cattoliche sia interconfessionali sono state oggetto delle relazioni del professor Giorgio Feliciani, docente all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, e di padre Gianfranco Ghirlanda, S.I., Decano della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana, che ne hanno trattato alla luce della normativa canonica vigente. Tra le altre, sono state esaminate le seguenti questioni: la dimensione ecumenica negli statuti delle associazioni di fedeli; le condizioni, le modalità e i livelli di questa partecipazione; il senso e i limiti della condivisione dei beni spirituali (preghiera, liturgia, sacramenti); le conseguenze di tale partecipazione soprattutto per quanto concerne la formazione dei membri, il governo dell'associazione, la missione e l'evangelizzazione.

Quello del dialogo interreligioso è un cammino talvolta impervio, ma che deve continuare. In una società sempre più caratterizzata da pluralismo culturale e religioso qual è la nostra, il dialogo interreligioso rappresenta infatti un sicuro presupposto di pace e allontana lo spettro delle guerre di religione che hanno insanguinato diversi periodi della storia dell'umanità. Lo scrive il Papa nella *Novo millennio ineunte*, aggiungendo però che «il dialogo non può essere fondato sull'indifferentismo religioso, e noi cristiani abbiamo il dovere di svilupparlo offrendo la testimonianza piena della speranza che è in noi. Non dobbiamo aver paura che possa costituire offesa all'altrui identità ciò che è invece *annuncio gioioso di un dono* che è per tutti, e che va a tutti proposto con il più grande rispetto della libertà di ciascuno: il dono della

rivelazione del Dio-Amore che “ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (Gv 3,16) [...], grazia che ci riempie di gioia [...], notizia che abbiamo il dovere di annunciare».³

E sul fronte del dialogo ecumenico, già oltre la soglia del nuovo millennio, è palese che malgrado segnali di speranza l'opera tesa a restituire visibilità alla comunione fra i cristiani è ancora gravata dalle tristi eredità del passato e che il cammino da fare è ancora lungo⁴. L'invocazione di Cristo «ut unum sint», che ci ricorda come l'unità piena sia un dono da accogliere e sviluppare in modo sempre più profondo, è al tempo stesso consegna vincolante, «forza che ci sostiene, salutare rimprovero per le nostre pigrizie e ristrettezze di cuore».⁵ La Chiesa cattolica riconosce nell'impegno ecumenico «un imperativo della coscienza [...] illuminata dalla fede e guidata dalla carità»,⁶ ma è ben consapevole che nel passaggio tra i principi e la realizzazione della via ecumenica occorre porre in primo piano la necessità di una conversione del cuore e di un rinnovamento della mente perché, come scrive il Papa, «ecumenismo vero non c'è senza interiore conversione [...]. L'aspirazione di ogni Comunità cristiana all'unità va di pari passo con la sua fedeltà al Vangelo [...]. Ciascuno deve dunque convertirsi più radicalmente al Vangelo e, senza mai perdere di vista il disegno di Dio, deve mutare il suo sguardo».⁷

In quanto custode del deposito della fede, la Chiesa si trova oggi a dover rinsaldare e approfondire la coscienza e la professione della verità di Gesù Cristo come unico redentore dell'uomo.⁸ Il clima di relativismo che sempre più caratterizza la nostra società deve richiamare tutti i cristiani – e specialmente coloro che hanno responsabilità di guida e di formazione nella comunità ecclesiale e civile – ad aderire

³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 56.

⁴ Cfr. *ibid.*, n. 48.

⁵ *Ibid.*

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 8.

⁷ *Ibid.*, n. 15.

⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus*.

re, testimoniare e annunciare l'autentica e integrale verità cristiana. Una sfida che devono saper raccogliere tra i primi i fedeli laici che, oggi forse più che mai, sono interpellati dal mondo a rendere ragione della speranza che è in loro (cfr. 1 Pt 3, 15), riacquistando lo slancio apostolico e missionario proprio di tutta la Chiesa, senza delegare un compito che compete anche ad essi, quello cioè di testimoniare con trasparenza una fede cosciente e vissuta, come servizio ai fratelli e doverosa risposta a Dio.⁹

Pertanto, nel rispetto di tutte le credenze e di tutte le sensibilità, nell'opera della nuova evangelizzazione e della missione *ad gentes* – una via sulla quale le associazioni laicali e i movimenti ecclesiali sono stati tra i primi a seguire il Papa oltre ogni muro – occorre anzitutto «affermare con semplicità la nostra fede in Cristo, unico salvatore dell'uomo».¹⁰



Presidente
del Pontificio Consiglio per i Laici

⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 11.

¹⁰ *Ibid.*

I

Le premesse del dialogo

Questioni, esigenze e sfide nel dialogo ecumenico e interreligioso alla luce della missione della Chiesa in una società globale e multiculturale

MONS. RINO FISICHELLA

1. I termini della questione

«Il moltiplicarsi dei mutui rapporti tra gli uomini costituisce uno degli aspetti più importanti del mondo di oggi, al cui sviluppo molto conferisce il progresso tecnico contemporaneo. Tuttavia il fraterno colloquio tra gli uomini non si completa in tale progresso, ma più profondamente nella comunità delle persone che esige un reciproco rispetto della loro piena dignità spirituale. La rivelazione cristiana dà grande aiuto alla promozione di questa comunione tra persone».¹

Questo passo della *Gaudium et spes* apre il capitolo II della costituzione conciliare, dedicato alla riflessione sulla comunità degli uomini. Il tentativo di comprendere quale sarà la missione della Chiesa nella storia dei prossimi decenni implica necessariamente un profondo realismo evangelico, la capacità di guardare con concretezza alla realtà in cui si vive, di fissare lo sguardo sul nostro destinatario senza distoglierlo dal volto di Cristo che siamo sempre chiamati a contemplare e ad annunciare.²

Riproporre, in questo contesto, il tema della “comunità degli uomini” significa riprendere elementi peculiari dell’antropologia cristiana. Alla base vi è il riconoscimento dell’opera creatrice del Padre che in ognuno ha impresso il segno profondo della sua immagine e

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 23.

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*.

somiglianza. Nessuno può tralasciare questo contenuto della fede senza pensare di arrivare a una limitazione dell'azione salvifica di Cristo. Il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio comporta l'assunzione piena dell'umano – fatta esclusione del peccato – e il vivere storico di Gesù di Nazaret implica l'entrata nella storia dell'umanità della persona del Verbo. Per la fede, la connessione esistente tra questi due momenti che segnano la singolarità del mistero di Cristo e che in lui vengono vissuti in maniera “non confusa” – per usare le parole del Concilio di Calcedonia – significa prendere coscienza:

a) della dignità propria di ogni persona per il fatto di possedere la somiglianza con Dio. Nell'atto della creazione Dio imprime nella natura quella dignità destinata a essere assunta dal Verbo nella pienezza dei tempi (come amavano ripetere i Padri, ciò che è stato assunto è stato anche salvato);

b) della verità di Dio su sé stesso e sull'intera creazione. Questa verità entra nella storia con la persona di Gesù di Nazaret. In lui Dio esprime appieno il mistero della rivelazione di sé all'umanità.

Questi due aspetti hanno bisogno di richiamarsi reciprocamente pena la non comprensione della peculiarità e originalità della fede cristiana. Su questo scenario viene a porsi la missione della Chiesa: «La Chiesa non è mossa da alcuna ambizione terrena; essa mira a questo solo: a continuare, sotto la guida dello Spirito Paraclito, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito. Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto».³

La missione della Chiesa, come si nota dalle parole del Vaticano II,

³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, nn. 3 e 4.

è mantenere fede a quanto ha ricevuto dal suo Signore: essere capace di trasmetterlo con un annuncio che giunga a tutti, senza distinzione alcuna, perché il contenuto del suo messaggio consiste nella verità sull'esistenza di ogni uomo. Una verità non desunta dall'esperienza, ma recata e fatta conoscere per via di rivelazione dal Figlio di Dio. Ed è proprio questo fatto inaudito a costituire il fondamento della missione della Chiesa. Senza la missione non c'è Chiesa, e la missione è annuncio di una verità che è stata consegnata sotto la responsabilità di mantenerla dinamicamente integra fino alla fine dei tempi: «La Chiesa nel corso dei secoli tende costantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio». ⁴ La Chiesa si pone, quindi, nel mondo come *mistero di salvezza* e luogo che manifesta l'attuazione della promessa. In essa diventa visibile quanto è promesso all'umanità intera, perché è il Corpo di Cristo, la sua Sposa e il popolo che cammina verso la pienezza del Regno. ⁵

Come si può constatare da queste prime osservazioni, ci sono due elementi che tornano come delle costanti; da una parte, la missione della Chiesa di annunciare la verità; dall'altra, il destinatario dell'annuncio: il nostro contemporaneo. Dimenticare l'una o l'altra di queste due componenti o limitare lo spazio dell'una o dell'altra comporterebbe uno squilibrio di fatto sempre compromettente per la missione della comunità credente. La trasmissione della Parola di Dio deve avvenire nella fedeltà al contenuto, ma senza trascurare i destinatari. Ne va non solo della comunicazione all'uomo contemporaneo, che ha diritto a ricevere un contenuto salvifico cui aderire che lo coinvolga al punto da renderlo capace di una scelta radicale di libertà e di fede, ma ne va pure della vitalità con la quale questo contenuto deve essere trasmesso per arrivare efficacemente a tutti.

⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, n. 8.

⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus*, n. 16.

2. Il contesto culturale

Dove si inserisce l'annuncio della verità salvifica di Gesù Cristo che la Chiesa compie? Questa domanda non è retorica né ovvia. Essa, al contrario, obbliga a delineare lo spazio *culturale* entro cui vivono i credenti e quanti sono destinatari del loro annuncio. A livello di analisi dei movimenti culturali sappiamo cosa stiamo lasciando, ma non sappiamo verso quale direzione stiamo andando. Se il passato si lascia descrivere con qualche sicurezza, anche se non senza difficoltà, l'avvenire rimane, invece, avvolto nell'oscurità dell'ipotetico. Ci stiamo lasciando alle spalle una *modernità* alla quale a tutt'oggi non riusciamo a dare contorni chiari, e stiamo andando verso una *postmodernità* che già dal suo nascere porta con sé l'ambiguità del concetto. Ci abituiamo sempre più a termini quali "globalizzazione" e "multiculturalità", senza avere piena consapevolezza delle realtà che essi indicano né di quanto esse impegneranno le generazioni future.

Il testo con cui abbiamo iniziato le nostre riflessioni richiamava al valore della tecnica come strumento di progresso. È indubbio che il mondo vive oggi uno dei momenti di maggior sforzo nella comprensione delle forze insite nella capacità creativa della mente umana e negli strumenti attraverso cui essa si esprime. La tecnica ha permesso di raggiungere obiettivi fino a qualche decennio fa impensabili. La scoperta del genoma e la possibilità di entrare nella sua struttura lasciano appena intravedere le sfide con le quali l'umanità dovrà confrontarsi nei prossimi anni. Infatti, in questo ambito vengono a confluire prospettive non solo di ordine sperimentale, ma anche economico, culturale, filosofico, etico e teologico. Dinanzi al progresso meritano di essere ricordate le parole del Concilio Vaticano II, quando afferma che i cristiani «sono persuasi che le vittorie dell'umanità sono segno della grandezza di Dio e frutto del suo ineffabile disegno»;⁶ senza dimenticare però quanto Giovanni Paolo II scrive nella *Fides et ratio*: «Nell'ambito della ricerca

⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 34.

scientifico si è venuta imponendo una mentalità positivista che non soltanto si è allontanata da ogni riferimento alla visione cristiana del mondo, ma ha anche, e soprattutto, lasciato cadere ogni richiamo alla visione metafisica e morale. La conseguenza di ciò è che certi scienziati, privi di ogni riferimento etico, rischiano di non avere più al centro del loro interesse la persona e la globalità della sua vita. Di più: alcuni di essi, consapevoli delle potenzialità insite nel progresso tecnologico, sembrano cedere, oltre che alla logica del mercato, alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano».⁷

La globalizzazione è un fenomeno non ancora compiuto e poco sappiamo dei suoi possibili esiti. Che cosa sarà? Una nuova Babele o una nuova Pentecoste? Sarà lo strumento attraverso cui gli uomini si illuderanno ancora una volta di poter “toccare il cielo” con la creazione delle proprie mani solo perché vogliono ancora una volta gareggiare con il Creatore, oppure sarà il segno di una rinnovata capacità di interloquire tra gli uomini nell’unità di un linguaggio che sa superare le differenze senza annullare le peculiarità di ognuno? L’orizzonte è aperto, ma le provocazioni alla mente perché verifichi i cambiamenti culturali che vengono a porsi in atto è una necessità che merita attenzione. Come non menzionare in questo contesto il compito che sempre i Padri del Concilio Vaticano II affidavano ai laici: «I nostri tempi [...] richiedono non minore zelo da parte dei laici; anzi le condizioni odierne richiedono che il loro apostolato sia assolutamente più intenso e più esteso».⁸

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 46. Più avanti il Papa aggiunge: «Non è da dimenticare, d’altra parte, che nella cultura moderna è venuto a cambiare il ruolo stesso della filosofia. Da saggezza e sapere universale, essa si è ridotta progressivamente a una delle tante province del sapere umano; per alcuni aspetti, anzi, è stata limitata a un ruolo del tutto marginale. Altre forme di razionalità si sono nel frattempo affermate con sempre maggior rilievo, ponendo in evidenza la marginalità del sapere filosofico. Invece che verso la contemplazione della verità e la ricerca del fine ultimo e del senso della vita, queste forme di razionalità sono orientate – o almeno orientabili – come “ragione strumentale” al servizio di fini utilitaristici, di fruizione o di potere» (*ibid.*, n. 47).

⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull’apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, n. 1.

La modernità, di cui siamo figli, è ciò che ha permesso di cogliere il valore della soggettività. Con la trasformazione filosofica che vede in Kant un fedele continuatore della scoperta cartesiana del *cogito*, il soggetto diviene l'unica fonte di conoscenza e di libertà. In questo contesto, bisogna necessariamente confrontarsi con il processo di *secolarizzazione* che ha portato all'estremo la scoperta della soggettività, facendola sconfinare nell'attuale supremazia del soggettivismo. Questa forma estrema, che ha avuto diversi gradi di attuazione, emerge come forma di una progressiva conquista di autonomia del soggetto soprattutto nei confronti della fede nella Rivelazione.⁹ Questo fenomeno che tocca la società ha coinvolto non poco le Chiese e le diverse Confessioni religiose estendendosi a vari strati della popolazione mondiale.

In una parola, si vuole far sloggiare anche spiritualmente l'uomo dal centro dell'essere. In questo modo, egli non sarà più sotto lo sguardo onnipresente di un Dio che abbraccia il mondo; avrà conquistato, finalmente, la sua autonomia, sarà libero di fare ciò che vuole e di andare dove vuole. Nessuno dice, però, che questa condizione diventa tragica perché non esiste più esercizio autentico di libertà. L'uomo infatti,

⁹ Lo ricordava acutamente, già nel 1950, Romano Guardini quando scriveva: «La verità della Rivelazione cristiana viene messa in dubbio sempre più profondamente; la sua validità per la formazione e la condotta della vita viene posta in discussione in forma sempre più perentoria. In particolare la mentalità dell'uomo colto si contrappone alla Chiesa in modo sempre più deciso. Sempre più ovvia e naturale appare la nuova pretesa che i diversi campi della vita (politica, economia, ordine sociale, filosofia, educazione, ecc.) debbano svilupparsi muovendo unicamente dalle proprie norme immanenti. Si costituisce così una forma di vita non-cristiana, anzi per molti aspetti anti-cristiana, che si impone in modo così conseguente da apparire assolutamente normale; e sembra un abuso l'esigenza della Chiesa che vuole che la vita sia determinata dalla Rivelazione». Da questo stato di cose non è alieno neppure il credente che sempre di più cade in confusioni di ogni sorta senza nemmeno avvertire il disagio che una simile condizione è tradimento alla fede. «Lo stesso credente – scrive ancora Guardini – accetta in buona parte questa situazione, quando pensa che le cose della religione costituiscano un settore a sé e altrettanto le cose del mondo [...]. Ciò significa che l'uomo moderno non solo smarrisce in gran parte la fede nella Rivelazione cristiana, ma subisce anche un indebolimento delle sue disposizioni religiose naturali, e viene sempre più portato a considerare il mondo come una realtà profana» (R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1999, 93-95).

perso il riferimento a Dio, perde di conseguenza il riferimento alla creazione. Non più centro della creazione, egli ne è solo una parte qualsiasi. Le tendenze attuali che vedono nella sperimentazione il culmine della scienza e del progresso, non fanno che dimostrare la tendenza di marginalizzazione dell'uomo stesso.

Succede così che, da un lato, si esalta l'uomo a spese di Dio e contro Dio; dall'altro, lo si distrugge facendone di fatto un semplice frammento della natura. Rotta l'armonia con la natura per far posto al primato della tecnica sperimentale, ci si è venuti a trovare dinanzi a un potere che ha violentato la natura stessa.¹⁰ Il dominio sulla natura, non finalizzato secondo il comando biblico all'utilità e al benessere di tutto il genere umano, emerge solo come mera volontà di potere; l'uomo perde la coscienza che questo stato di cose potrebbe essere la premessa per la propria autodistruzione. Ciò che crea maggior preoccupazione è, alla fine, il fatto che quest'uomo teso verso la piena autonomia da ogni forma di autorità religiosa cade nelle mani di potenze anonime a cui non potrà ribellarsi proprio perché anonime. Insomma, tolto il fondamento dell'esistenza della persona, ci si affida alla prepotenza della tecnica o, all'opposto, all'effimero.

Un'ulteriore annotazione va fatta riguardo alla perdita del principio di *responsabilità*, una dimensione che trova espressione simbolica nella domanda rivolta da Jahvè a Caino: «Dov'è [...] tuo fratello?» (*Gn* 4, 9). Per paradossale che possa sembrare, il secolarismo nato con il rifiuto dell'autorità di Dio, in nome dell'assunzione di una responsabilità piena davanti a sé stessi, ha finito col distruggere il fine stesso a cui tendeva. Chiuso in sé stesso in una forma di soggettivismo che ha impedito lo sguardo verso una verità piena e totale, l'uomo ha perso di vista anche l'altro da sé. L'espressione più lucida di questa condizione è stigmatizzata da Sartre nel suo «l'inferno sono gli altri».¹¹

¹⁰ Interessante, in proposito, la seguente annotazione del Papa: «Del resto, una volta escluso il riferimento a Dio, non sorprende che il senso di tutte le cose ne esca profondamente deformato, e [che] la stessa natura, non più "mater", sia ridotta a "materiale" aperto a tutte le manipolazioni» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 22).

¹¹ J. P. SARTRE, *A porte chiuse*, 1945.

L'ambigua concezione della libertà, il forte soggettivismo che non sa più riconoscere il valore della verità perenne e, soprattutto, l'eclissi del senso di Dio hanno portato a dimenticare il valore della vita e a disinteressarsi del fratello che ci vive accanto al punto da dover verificare con orrore come una società che si proclama civile ed evoluta sia sempre più barbaramente rinchiusa nel circolo della morte. La sconfitta la si può provare ogni volta che il disinteresse per il fratello arriva ad esprimersi con le parole di Caino: «Sono forse il guardiano di mio fratello?» (Gn 4, 9). Là dove la responsabilità per l'altro viene meno, là si è abbandonato il fratello nella solitudine della morte.¹² Una cultura desacralizzata e secolarizzata che vuole rendersi autonoma da Dio finisce con il perdere il senso della vita e della sua sacralità, cadendo irrimediabilmente in quella "cultura della morte" la cui ombra aleggia sull'Occidente centrato sempre più sul solo interesse economico.

Trascurare questi elementi, frutto di una lettura culturale prima ancora che religiosa, impedirebbe di affrontare con consapevolezza le sfide poste alle Chiese dal mondo contemporaneo. E così si correrebbe il grave rischio di limitare il dialogo all'ambito della problematica teologica, dimenticando che la missione è di primaria importanza per la vita delle Chiese e delle Comunità. Gesù Cristo e la Chiesa come la loro azione salvifica si pongono all'interno di un contesto culturale e di un linguaggio che è costruito sulla base delle realtà qui sinteticamente delineate.

3. *Dove stiamo andando?*

In quale direzione va la cultura postmoderna? Che tipo di dialogo si prospetta alla Chiesa e in modo particolare ai laici che per missione propria devono vivere la fede là dove sono chiamati a esprimere

¹² Significativa al riguardo la seguente espressione di Giovanni Paolo II: «Si tratta [...] di "prendersi cura" di tutta la vita e della vita di tutti. Anzi, ancora più profondamente, si tratta di andare fino alle radici stesse della vita e dell'amore» (Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 87).

pienamente la loro identità peculiare? Perché non si tratta solo di dialogo ecumenico e interreligioso. Pensare che il dialogo possa prescindere da implicazioni culturali e limitarsi alla sfera dei contenuti della fede è riduttivo; in quest'ottica infatti si dimentica che siamo figli del nostro tempo. Insomma, il dialogo tra le varie Chiese e le Comunità evangeliche, per fare un esempio, passa esclusivamente attraverso la comprensione di Gesù Cristo e di quello che è la Chiesa o richiede anche un confronto sull'influsso che Gesù Cristo e il suo Vangelo hanno sulla vita degli uomini e sulla formazione delle coscienze? Infatti, se è vero che la conoscenza reciproca passa attraverso forme di comprensione e di chiarificazione dei rispettivi contenuti di fede, è altrettanto vero che ciascun interlocutore porta con sé una visione del mondo e una lettura della realtà, prettamente culturali, che non si possono ignorare.

Ciò che crea problema nel rispondere a questo interrogativo è il non sapere quale sarà il nucleo delle nostre riflessioni future. Chi sarà il fortunato protagonista nel quale si riconoscerà la postmodernità: l'uomo? la natura? Dio? Questi tre elementi oggi si pongono sullo stesso piano e "lottano" per la supremazia. Ma occorre chiedersi: quale uomo? quale natura? quale Dio?

Quale uomo sarà quello che vuole dominare la scena del futuro? Un soggetto ancora al centro di tutto, quasi un microcosmo in cui ogni cosa trova sintesi definitiva nell'essere personale, oppure un soggetto schiacciato dal peso della tecnica che lo obbliga a navigare in Internet senza sapere dove sta andando o con chi sta parlando? E di quale natura si tratterà nelle prossime legislazioni? Della natura immutabile regolata dalle sue leggi proprie, oppure della natura sottoposta alla manipolazione genetica e, quindi, una natura in cui tutto è possibile perché previamente giustificato dal giudizio etico soggettivo? Se il protagonista fosse invece Dio – in un contesto di confronto con le religioni che spesso è posto fuori dall'orizzonte proprio del dialogo interreligioso, con cadute in forme di sincretismo –, quale idea di Dio connoterà l'immediato futuro? Il testo di una canzone cantata dai bambini di una scuola elementare può essere un segno di come nei loro primi approcci al pensiero di Dio

essi possano essere influenzati da insegnanti dotati di eccessiva fantasia: «C'è chi prega Dio dicendo Visnù, Budda, Krishna, Allah o Jahvè, noi lo chiamiamo con Maria e Gesù, ma un solo Signore poi c'è. Padre nostro che nel cielo stai, sono tanti i nomi che hai, ma uno solo in fondo tu sei, uno soltanto per tutti noi».

A questo punto s'impone una debita considerazione del tema della verità. Oggi la frammentarietà del riferimento alla verità si percepisce in maniera tangibile, e questa è una condizione preannunciata e costruita con forte determinazione dal nihilismo nietzschiano.¹³ Sappiamo che dietro all'annuncio di Nietzsche della morte di Dio si cela la concezione dell'unica verità cristiana. L'uomo è troppo debole per raggiungere la verità, e perché mai dovrebbe esserci una sola verità? La *Dominus Iesus* ripropone con crudezza le conseguenze di questa impostazione filosofica, tra le quali la convinzione della inafferrabilità e inesprimibilità della verità divina, l'atteggiamento relativistico nei confronti della verità, il soggettivismo, la difficoltà a comprendere e ad accogliere la presenza di eventi definitivi ed escatologici nella storia, l'eclettismo nella ricerca teologica. Tutti presupposti che concorrono, insieme ad altri, a gettare l'ombra del dubbio sul carattere di verità assoluta e di universalità salvifica della rivelazione cristiana e del mistero di Gesù Cristo e della Chiesa.¹⁴

¹³ Questa pagina de *La gaia scienza* è certamente un programma: «Cerco Dio! Cerco Dio! [Dio è morto]. Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io. Siamo noi tutti i suoi assassini [...]. Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! [...] Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dei, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno in virtù di questa azione a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie finì ad oggi!» (F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi Edizioni, Milano 1977, n. 125).

¹⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus*, n. 4.

Con altrettanta chiarezza, Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio* scrive: «È così accaduto che, invece di esprimere al meglio la tensione verso la verità, la ragione sotto il peso di tanto sapere si è curvata su sé stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere. La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull'essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l'uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti e i condizionamenti. Ne sono derivate varie forme di agnosticismo e di relativismo, che hanno portato la ricerca filosofica a smarrirsi nelle sabbie mobili di un generale scetticismo. Di recente, poi, hanno assunto rilievo diverse dottrine che tendono a svalutare perfino quelle verità che l'uomo era certo di aver raggiunte. La legittima pluralità di posizioni ha ceduto il posto ad un indifferenziato pluralismo, fondato sull'assunto che tutte le posizioni si equivalgono: è questo uno dei sintomi più diffusi della sfiducia nella verità che è dato verificare nel contesto contemporaneo [...]. Sono emersi nell'uomo contemporaneo, e non soltanto presso alcuni filosofi, atteggiamenti di diffusa sfiducia nei confronti delle grandi risorse conoscitive dell'essere umano. Con falsa modestia ci si accontenta di verità parziali e provvisorie, senza più tentare di porre domande radicali sul senso e sul fondamento ultimo della vita umana, personale e sociale. È venuta meno, insomma, la speranza di poter ricevere dalla filosofia risposte definitive a tali domande».¹⁵

Il risultato di tutto questo è facilmente rinvenibile nelle asserzioni di Nietzsche che cercare la verità per la verità è superficiale («Non vogliamo essere ingannati») e che non esistono fatti, ma solo interpretazioni, affermazioni che avranno conseguenze di cui ancora oggi portiamo il peso. Le fondamenta non ci sono più e il futuro appare privo di senso. L'emotività sostituisce la ragione e diventa presso le nuove generazioni criterio di verità e principio etico. È valore solo ciò che è soggettivamente percepito come un bene o sentito emotivamente come tale!

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 5.

4. La centralità di Gesù Cristo

La dimensione della verità non è un'idea astratta. Ha un volto. È Gesù Cristo. La *Dominus Iesus* viene a riproporre con forza la singolarità di Cristo nella sua unicità salvifica: è lui il fondamento della fede cristiana. La fede, infatti, risposta piena e libera a Dio che si rivela,¹⁶ ha il suo centro in Gesù Cristo, unico salvatore del mondo, che è lo «stesso ieri oggi e sempre» (Eb 13, 8). È lui che ha rivelato in pienezza il mistero trinitario di Dio e che ha permesso la conoscenza definitiva del suo amore.

Tre verbi qualificano questo punto della Dichiarazione: Cristo nella sua persona *compie*, *completa* e *conferma* la Rivelazione.¹⁷ Lo sviluppo del loro succedersi permette di comprendere il significato teologico sotteso. Gesù di Nazaret, anzitutto, “compie” la Rivelazione. Ciò significa che egli attua in piena fedeltà la missione ricevuta da Dio; quanto egli dice e compie è frutto di una obbedienza piena e totale al Padre che lo ha inviato. Egli, inoltre, “completa” la Rivelazione. Può farlo, perché giunge alla fine di un lungo processo storico che, iniziato con la creazione, trova in lui, Figlio di Dio, il culmine promesso e il compimento atteso. Gesù Cristo, pertanto, “conferma” la Rivelazione; dà cioè ad essa il carattere di definitività che le compete in forza del contenuto rivelato e del mediatore che lo esprime. L'Apocalisse, come nessun altro libro del Nuovo Testamento, ha espresso con forza questa dimensione. Nella visione del libro (cfr. Ap 5, 1-14), a Giovanni viene chiesto chi sarà in grado di aprirlo, sciogliendone i sigilli. La risposta è che solo l'Agnello che è stato immolato è degno di sciogliere i sigilli di quel rotolo che nessuno sulla terra può aprire né comprendere. Il libro, come si sa, è simbolo del significato della vita e della storia, che appartengono dunque a Dio e di cui lui solo può rivelare il senso nascosto.

¹⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus*, n. 5.

¹⁷ Per comprendere appieno il senso di questo insegnamento cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, n. 4.

Pienezza e definitività, nella Dichiarazione, esprimono contenuti che si richiamano reciprocamente, illuminando e giustificando l'uno il significato dell'altro. Se la rivelazione di Gesù Cristo, infatti, è completa nel suo contenuto, allora è anche definitiva; se è definitiva, ciò significa che quanto Dio aveva in disegno di rivelare ha trovato compimento. Il carattere di pienezza e definitività, comunque, non si pone in prima istanza per un riferimento con le altre religioni; esso riguarda, anzitutto, la natura della scelta di fede che deve essere libera e intelligibile. Perché, infatti, si dovrebbe prestare "ossequio", cioè affidare *tutto sé stesso*, a un contenuto incompleto, relativo e suscettibile di modifiche? Perché credere e impegnare completamente la propria vita se ciò a cui la si affida è provvisorio e contingente? Queste domande non vengono poste fuori dalla fede; sono, piuttosto, interne ad essa e obbligano a una risposta, pena l'impossibilità di proporre la fede cristiana come un pieno e totale affidamento a Dio che si rivela.

La pienezza e definitività della Rivelazione, d'altronde, si fondano direttamente sulla consapevolezza che Gesù di Nazaret ha di essere l'ultima parola rivolta da Dio all'umanità. Il suo parlare come il suo comportamento sono, da questa prospettiva, in piena discontinuità con qualsiasi esempio della tradizione precedente. L'uso dell'«Io sono» (*"ego eimi"*) attesta la sua coscienza di essere Dio. I miracoli che egli compie, come lo stile del suo parlare e del suo insegnare, non rimandano a nessun'altra autorità se non alla sua; e quando dice: «Io vi dico», attesta la sua piena autorità su ogni altra autorità umana e religiosa. La sua richiesta ai discepoli di lasciare tutto e seguirlo, perché egli è «*la via, la verità e la vita*» (Gv 14, 6), oppure l'invito ad accogliere la sua persona e il suo insegnamento, perché il suo «giogo [...] è dolce e il [suo] carico leggero» (Mt 11, 30), se non fossero parole dette da Dio, sarebbero cariche di tale *ybris* e tracotanza da sconfessare ogni suo gesto.

Gli autori neotestamentari non hanno potuto fare altro che attestare e dar voce a questa convinzione che da allora pervade l'intera storia della Chiesa. Per tutti, l'autore della Lettera agli Ebrei ha parole inequivocabili in proposito: «Dio che aveva già parlato nei tempi

antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo» (*Eb* 1, 1-2). La rivelazione di Gesù Cristo, insomma, porta a compimento l'atto iniziale con il quale Dio si apriva all'umanità: «Per mezzo di lui sono state create tutte le cose» (*Col* 1, 16), egli, infatti è l'«erede», colui nel quale tutto viene dato, perché viene inviato «per ultimo» (*Mc* 12, 6).

La tesi di alcuni autori, secondo cui la rivelazione di Gesù sarebbe complementare a quella di altre religioni perché il mistero di Dio non può essere espresso pienamente in termini umani, alla luce della *Dominus Iesus* appare evidentemente inficiata da una non corretta lettura dell'evento della Rivelazione. Affermare che la pienezza della rivelazione di Gesù Cristo è solo «qualitativa», ma non «quantitativa» e, pertanto, che essa è complementare a quella di altre religioni equivale a non comprendere la natura dell'Incarnazione. La complementarità, infatti, contraddice la pienezza e definitività della Rivelazione, collocandola nell'ottica di un pericoloso relativismo che ne distrugge il carattere di singolarità.

Tesi simili nascono, di fatto, da un'analisi schizofrenica. Infatti, se, da una parte, impongono di considerare l'evidenza storica di altre religioni, dall'altra, non assumono le conseguenze del fatto che Dio, in Gesù Cristo, entra nella storia. Ritenendo che il mistero di Dio sia inesprimibile in termini umani, ne concludono che le religioni sono complementari tra loro perché tutte possiedono elementi di verità e sono, in qualche modo, sotto l'azione dello Spirito Santo. L'incarnazione di Dio, però, attesta un evento unico nella storia; in Gesù, infatti, rivelatore e rivelazione si identificano. Se, quindi, è vero che il mistero trinitario di Dio rimane inesprimibile e sempre oggetto di contemplazione, è pur sempre vero che Dio stesso ha posto nel linguaggio umano, una volta per tutte e per sempre, l'esprimibilità del suo mistero, oltre la quale non si può andare. Dio che interviene direttamente, superando ogni mediazione, attesta la definitività della sua parola su sé stesso.

La rivelazione di Dio, dunque, ha una sua “storia”: si apre con l’atto creativo, nel quale ognuno può cogliere l’invito a credere. Continua nella storia del popolo ebraico, che Dio si sceglie in mezzo ad altri popoli per far udire la sua voce; si completa in Gesù di Nazaret, perché *Logos* del Padre. Queste, non altre, sono le tappe della rivelazione di Dio. Ciò permette di ritenere che fuori della rivelazione biblica siano riconoscibili *manifestazioni* di Dio e *tracce* della sua presenza, che tuttavia non possono essere di per sé definite propriamente “rivelazione”. Il salmista non sembra avere dubbi in proposito: «Così non ha fatto con nessun altro popolo, non ha manifestato ad altri i suoi precetti» (*Sal* 147 [146-147], 20). Ciò non sminuisce il valore degli elementi di verità presenti nelle diverse religioni; al contrario, ne evidenzia la portata mostrando che sono vie e strumenti per giungere già fin d’ora alla conoscenza del mistero. Il dialogo interreligioso, dunque, non è in questione, ma esso non può compromettere la portata salvifica e universale di Gesù Cristo.

La definitività della rivelazione di Gesù Cristo è data, infine, dalla sua valenza *soteriologica*. Solo Cristo salva perché, tra tutti coloro che sono stati inviati e tra le diverse manifestazioni del divino presenti nella storia, lui solo è Dio come il Padre. Nessuno può sostituirsi a lui, né alla Chiesa è permesso delegare ad altri forme complementari di salvezza; ciò sarebbe in contraddizione con la sua natura, con la sua missione e con il potere che ha ricevuto. «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l’unico vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo» (*Gv* 17, 3). Le parole dell’evangelista hanno qui importanza capitale; la duplice confessione dell’unico Dio e dell’unico Signore Gesù Cristo come mediatore della salvezza intende rispondere a quanti, già all’epoca, intravedevano altre figure di redentori. Con forza, Giovanni attesta che la salvezza è data a quanti credono in Cristo e questa è già presente fin d’ora come pegno e attesa del suo compimento futuro. Il desiderio di ogni uomo di giungere alla salvezza, pertanto, si attua solo nella comunione con Dio, mediante la fede in colui che egli ha inviato; non si vede alternativa. In questo contesto, la distinzione a cui la dichiarazione

Dominus Iesus rimanda tra *fede* e *credenza* religiosa non è di poco conto. Se la fede è pegno di salvezza, allora l'atto di abbandono e di accoglienza di Gesù come Figlio di Dio è decisivo. Solo lui, infatti, può chiedere la fede come donazione totale di sé, perché accettando la Croce Dio non ha risparmiato sé stesso (cfr. *Gv* 3, 16).

Sposare la tesi che anche altre religioni sono strumento di salvezza equivale a individuare palliativi antropologici che non corrispondono al dato rivelato. Certo, Dio salva come vuole e chi vuole; *storicamente*, però, lui stesso ha posto il segno e il luogo della salvezza. L'azione missionaria della Chiesa non è un'azione facoltativa, ma una consegna ricevuta da Cristo. Partecipare a tutti il suo Vangelo non è ambizione di grandezza, ma servizio che va reso a ogni persona perché possa ritrovare il senso pieno ed eterno dell'esistenza. La chiamata a essere credenti, e la decisione libera di porsi alla sequela di Cristo e divenire suoi discepoli sono un tutt'uno inscindibile in vista della salvezza. La fede, non la credenza, è richiesta in questo passaggio. La dimensione estetica che affascina molti nell'accostarsi alla Parola di Dio non è sufficiente per divenire discepoli. Per essere capaci di "lasciare tutto" bisogna essere capaci di accogliere la grazia che trasforma.

La rivelazione di Gesù Cristo porta con sé l'irruzione di Dio nella storia degli uomini. Questa non avviene in maniera estranea all'essere umano, ma si coniuga con l'abbassarsi di Dio per farsi uomo come noi. Il divenire uomo della seconda persona della Trinità se, da una parte, permette di dire che Gesù Cristo è «l'uomo nuovo»,¹⁸ dall'altra, attesta che solo in lui ogni persona può cogliere il senso della propria vita e trasformare la propria esistenza. Qui non si è più di fronte a una conclusione filosofica né a un'attesa utopistica che non conosce domani. La Rivelazione attesta e conferma che per ogni uomo che crede in Gesù Cristo la vita è diventata eterna, perché la morte è stata vinta dalla sua risurrezione.

¹⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 22.

5. Un duplice cammino

Per riguadagnare queste ragioni della fede e perché il dialogo possa essere efficace momento di incontro e di conversione occorre imboccare un cammino che ci faccia riscoprire la forza della spiritualità e recuperare il senso della tradizione. La dimensione della *spiritualità*, oggi particolarmente percepita, è condizione per permettere un ritorno dell'uomo all'intimo di sé. Il «noli foras ire, in te ipsum redi» di Agostino¹⁹ diventa la strada maestra per seguire il Signore su quella via della contemplazione di cui si ha una profonda nostalgia. Ritornano qui con forza alla mente le parole di Anselmo: «Entra nella stanza del tuo spirito, lascia fuori ogni cosa tranne Dio e ciò che possa giovare a cercarlo e, chiusa la porta, cercalo».²⁰ Ad un uomo immerso nell'effimero del divertimento è necessario restituire la dignità di un genuino rapporto con sé stesso attraverso la riscoperta del silenzio e dell'ascolto. Un silenzio che non sia solo assenza di parole, ma profondità di linguaggio. E un ascolto che diventi capacità di apertura all'altro per sentirsene responsabili.

Ritengo poi che un elemento fortemente dinamico della fede che influisce sulla cultura, sia la *tradizione*. Il recupero del senso della tradizione in quanto forma di trasmissione che, inserendosi in un processo più ampio, genera conoscenza sempre nuova è, a mio avviso, un compito di cui i credenti dovrebbero farsi seriamente carico all'inizio del terzo millennio della loro storia. Infatti, per noi la tradizione non significa soltanto il riferimento a una storia bimillenaria che, nel bene e nel male, ci appartiene, ma la partecipazione diretta a una trasmissione della fede che ispira e genera cultura. E qui si comprende appieno il ruolo dei cristiani nella missione evangelizzatrice della Chiesa. Ogni azione che nasce dalla fede – sia essa sociale, politica o culturale – ha in sé difatti la peculiarità di essere annuncio del Vangelo che salva.

¹⁹ SANT'AGOSTINO, *De vera religione* 39, 72, a cura di K.D. Daur, Brepols, Turnholti 1962, 234 (CCL 32).

²⁰ SANT'ANSELMO, *Proslogion* 1, in: *Opera Omnia*, a cura di F.S. Schmitt, Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann [Holzboog], 1968, vol. 1, 97.

Il recupero del senso della tradizione e del suo valore per la costruzione del futuro non è una strada semplice da percorrere. È un cammino che esige uno sforzo di originalità e spessore speculativo. Se i credenti perderanno senso e peso della tradizione, il danno per aver costruito sulle fragili fondamenta di un interesse puramente economico sarà irreversibile. Se, invece, a far da sostegno sarà una ritrovata coscienza storica, allora anche le obiezioni e gli scetticismi di oggi potranno essere risolti e svanire alla vista della ricchezza che la tradizione ha saputo mantenere. Tradizione come riscoperta di un'identità che affonda le radici nel passato, e che insieme è forza propulsiva del futuro. Tradizione come consapevolezza di appartenere a una comunità e a un popolo che incide a tal punto nell'esistenza personale da far dire ai cristiani di avere liberamente rinunciato a sé stessi per far parte di un "noi ecclesiale", la Chiesa di Cristo, «sacramento e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».²¹

²¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 1.

Dibattito

Questioni, esigenze e sfide nel dialogo ecumenico e interreligioso

GABRIELLA FALLACARA, Movimento dei Focolari

Eccellenza, lei ha parlato di due strade aperte per il futuro, indicando nella spiritualità una di queste vie. Della spiritualità si possono dare e si sono date molte definizioni. Lei, che cosa intende per spiritualità?

Mons. RINO FISICHELLA

La spiritualità è un orizzonte, un cammino innanzitutto, attraverso il quale noi entriamo in rapporto con Dio. È bene fare qui riferimento a quanto il Papa ha scritto nella *Novo millennio ineunte* a proposito del primato della grazia: «C'è una tentazione che da sempre insidia ogni cammino spirituale [...]: quella di pensare che i risultati dipendano dalla nostra capacità di fare e di programmare. Certo, Iddio ci chiede una reale collaborazione alla sua grazia [...]. Ma guai a dimenticare che “senza Cristo non possiamo far nulla” (Gv 15, 5)».¹

Figli del nostro tempo, noi siamo abituati a vedere l'orizzonte della spiritualità come l'impegno posto da ciascuno nel vivere la vita cristiana, nel vivere la vita di preghiera. Ecco, alla luce del primato della grazia, mi sembra che dovremmo essere capaci di rileggere la spiritualità in primo luogo come la forma attraverso la quale permettiamo alla grazia operante di Dio di confluire in noi aprendoci prospettive che da soli non saremmo capaci neppure di immaginare. Quindi, innanzitutto la dimensione della grazia di Dio che agisce. All'interno della quale vi sono passaggi, percorsi, possibilità differenti, che vanno, ad esempio, dalla semplice preghiera alla mistica, una delle espressioni più alte della spiritualità.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 38.

Una seconda notazione. Quando insegnavo i temi della fede, dicevo sempre ai miei studenti che potevano dimenticarsi tutto quello che avevo detto loro, ad eccezione di tre frasi, una delle quali è un adagio tommistico: «Actus fidei specificatur ab obiecto» (l'atto di fede è sempre determinato dal suo contenuto).² A me piace che questa dimensione, questa concezione sia mediata nella spiritualità. La spiritualità non è determinata in primo luogo dal soggetto che la vive, bensì dal contenuto. È il contenuto che mi pone nella condizione di innalzarmi sempre più e quindi di dare spazio alla vita di fede che si incrementa. L'impostazione teologica alla luce della quale sono cresciuto mi porta a sottolineare la stretta connessione esistente tra spiritualità, azione e testimonianza. La spiritualità non è un momento separato dell'esistenza cristiana, bensì suo momento trasversale, come l'azione della carità è trasversale a tutta la vita (la carità è una dimensione della vita che abbraccia tutti i momenti della vita). L'esistenza cristiana è un tutt'uno che vive di una circolarità permanente. Il rischio che corriamo è una sorta di schizofrenia: l'annuncio e poi la dimenticanza, come se il vissuto fosse altro dall'annuncio.

ONORATO GRASSI, Comunione e Liberazione

Vorrei ritornare su due aspetti del tema trattato. Il primo, che mi pare l'asse portante della sua relazione, è quello sintetizzato nella formula: fedeltà al contenuto senza dimenticare a chi viene comunicato.

“Fedeltà al contenuto”. Non si tratta di ripetere meccanicamente il contenuto, ma di riviverlo. Quello di far rivivere il contenuto è un problema che si pone in seno al cattolicesimo ma, per quanto ne sono a conoscenza, anche in seno all'ebraismo e per certi aspetti all'islam.

Che la fedeltà al contenuto sia molto più dell'attenersi a ciò che è detto, è drammaticamente vero per noi cristiani. Per noi, fedeltà al contenuto significa andare all'origine del fatto cristiano, vuol dire incontrare Gesù Cristo presente qui e ora. Perché il cristianesimo è un avvenimento ancora oggi.

² *Scriptum super Sententiis* III, dist. 23, q. 2, a. 1 resp., a cura di M.F. Moos, Lethielleux, Paris 1933, 719.

“Senza dimenticare a chi è comunicato”. Molto spesso quello che lei ha chiamato la trasmissione della fede, l’annuncio, soffre non tanto della mancanza di comunicazione, quanto della mancanza di una persuasione che noi riduciamo all’aspetto psicologico. Ben sappiamo la rilevanza che dal punto di vista filosofico e linguistico ha la dimensione della persuasione. La persuasione è una corrispondenza fra ciò che io ascolto e ricevo e una esigenza fondamentale alla quale cerco di dare risposta. Quando avviene l’incontro fra ciò che io ascolto e ricevo e l’esigenza strutturale e anche esistenziale cui cerco risposta, allora scatta il fenomeno della persuasione, della convinzione. Quindi, “senza dimenticare il destinatario”, significa dare ragioni adeguate perché ciò che viene comunicato possa incontrare l’uomo di oggi, possa convincere l’uomo di oggi della bontà di ciò che gli si dice.

Il secondo aspetto riguarda l’episodio, da lei citato, della canzoncina. Non chiedo, Eccellenza, se l’ha sentita in una scuola cattolica. A me è capitato di sentirla in una scuola cattolica, ma questa è un’altra questione. Però la canzoncina solleva una questione grave che la Dominus Iesus ha posto e cioè la mancata distinzione, sempre più diffusa nella mentalità contemporanea, fra senso religioso e fede cristiana. C’è una confusione notevole a questo proposito. E il cristianesimo ne esce come nient’altro che una flessione tradizionalmente configurata e storicamente affermata-si del senso religioso o in ogni modo come qualcosa di condivisibile da tutti. Questo è un problema su cui riflettere seriamente, sia perché non può esistere fede cristiana che non incontri il senso religioso (sarebbe una fede clericalmente imposta), sia perché nella fede cristiana il senso religioso, non più fine a sé stesso, fa un salto di qualità.

Mons. RINO FISICHELLA

A me sembra che abbiamo bisogno di recuperare un altro termine. Al posto di persuasione, io preferisco credibilità. Ho bisogno di fare in modo che quanto mi viene dato, quanto riesco a comunicare sia credibile perché in sé è già credibile. Quando io annuncio Cristo, non sono io che lo rendo credibile; Cristo, il Vangelo sono già credibili in sé stessi, la

Rivelazione porta già in sé elementi di credibilità. Ma è evidente che nella comunicazione, nell'annuncio che io faccio, debbo essere capace di esprimere la credibilità stessa. Ed è la credibilità che convince, è la credibilità che persuade nel senso profondo. Perché la fede non si trasmette attraverso delle tecniche. La fede, da sempre, nella Chiesa si è trasmessa perché c'è stato un incontro di due persone, e una è risultata credibile. Quindi la grande forza che noi abbiamo è l'incontro interpersonale, è il portare l'annuncio senza rinchiudersi nella propria esperienza, ma sapendo che questa dev'essere data a testimonianza di quello.

Ho usato volutamente questi due termini, perché nella prospettiva biblica la nozione di testimonianza è più accentuata della nozione di esperienza. E di fatto l'espressione più alta della credibilità è il *martyrium*, vale a dire la testimonianza eroica resa a un Altro con il sacrificio della propria vita.

Concordo che la mancata distinzione fra senso religioso e fede cristiana sia una questione da non sottovalutare. Vi è infatti il rischio o di cadere in un rigorismo che afferma la sola *fides* o di cancellare la dimensione religiosa, che è parte dell'umano e che va recuperata. Cristo, facendosi uomo – tra l'altro, la *Gaudium et spes* lo dice in termini molto chiari³ – ha assunto in sé, in un certo qual modo, ogni uomo, e dunque tutta la realtà dell'umano. Quindi tutto ciò che è stato assunto è stato anche salvato. La religiosità, in quanto dimensione dell'umano, è veicolo di espressione della fede e non va né separata dalla fede né rifiutata, anche perché rappresenta probabilmente la base privilegiata oltreché l'orizzonte del dialogo che possiamo avere con molti.

Suor THÉRÈSE ANDREVON, Comunità delle Beatitudini

Noi incontriamo gente che ha perso ogni legame con la tradizione cristiana e che vive in un mondo sempre più secolarizzato. A volte, all'entusias-

³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 22.

smo iniziale per la proposta cristiana vissuta nella Comunità, possono subentrare delle difficoltà. Come trasmettere la tradizione a queste persone in modo vivo e autentico?

Mons. RINO FISICHELLA

Penso che trasmettere la tradizione significhi anche far sentire il senso di una appartenenza. Se non avvertiamo noi stessi questo senso di appartenenza diventa difficile comunicare innanzitutto un contenuto. La trasmissione viva della tradizione richiama il compito profetico dei cristiani. A mio avviso, l'essere profeti si esplicita proprio in una comunicazione del contenuto della fede – quindi della Rivelazione, del Vangelo, della tradizione – che sia permanentemente viva. La *Dei verbum* lo dice esplicitamente: «Tutto quello che aveva rivelato per la salvezza di tutti i popoli [...], Dio dispose che rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni [...]. Ciò venne fedelmente eseguito tanto dagli apostoli, che con la predicazione [...], con l'esempio e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca del Signore, dalla frequentazione e dalle opere di Cristo, sia ciò che avevano imparato per suggerimento dello Spirito Santo, quanto da quegli [...] uomini della loro cerchia i quali, sotto l'ispirazione del medesimo Spirito Santo, affidarono agli scritti l'annuncio della salvezza [...]. Questa tradizione, che viene dagli apostoli, progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio [...] sia con la profonda intelligenza delle cose spirituali [...] sia per la predicazione di coloro che, con la successione episcopale, hanno ricevuto un carisma sicuro di verità [...]. Le asserzioni dei santi padri attestano la vivificante presenza di questa tradizione, le cui ricchezze si trasfondono nella prassi e nella vita della Chiesa che crede e prega».⁴ Il senso di appartenenza – il “noi ecclesiale” di cui parlavo nella

⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, nn. 7 e 8.

mia relazione – rende capaci di accogliere e trasmettere un flusso di conoscenza sempre rinnovata. E ci sono studi specifici che hanno cercato di far comprendere come la tradizione, già da un punto di vista gnoseologico, sia un elemento indispensabile per consentire lo sviluppo della conoscenza. Quindi, tradizione non come residuo del passato, ma come fonte cui attingere per andare verso il futuro arricchiti di una conoscenza sempre più profonda.

LEONARDO EMBERTI GIALLORETI, Comunità di Sant'Egidio

Noi avvertiamo molto la preoccupazione per la formazione dei giovani e, in particolare, la preoccupazione di come riuscire a recuperare il senso della tradizione e nello stesso tempo il senso dell'ascolto, che secondo noi è un aspetto fondamentale. Abbiamo provato a lavorare sulla preghiera. Nell'incontro con le giovani generazioni crediamo sia necessario mettere al centro la preghiera. La preghiera è nello stesso tempo spazio di ascolto e recupero della tradizione. È il modo di trasmettere la tradizione della Chiesa alle giovani generazioni. E non soltanto la preghiera individuale, ma anche la preghiera comunitaria, cioè la preghiera vissuta insieme per provare a trasmettere quel senso del "noi ecclesiale", quel senso dell'essere un "noi".

Per quanto riguarda la questione della testimonianza di una vita autentica, ci sembra importante trasmettere la dimensione del servizio come modo di vivere autenticamente la propria fede. Per questo cerchiamo di non slegare mai il servizio agli altri dalla preghiera, perché un servizio agli altri slegato dalla preghiera si staccherebbe da quella dimensione dell'ascolto e della tradizione che invece deve sottendere tutta la vita del cristiano.

Mons. STANISŁAW RYŁKO, Segretario del Pontificio Consiglio per i Laici

Eccellenza, vorrei pregarla di dire qualche parola a proposito della nozione stessa di dialogo. Il dialogo ecumenico e interreligioso viene dato quasi per

scontato. Ma che cos'è il dialogo? La visione del dialogo della *Ecclesiam suam*, che parla di dialogo della salvezza,⁵ cioè del dialogo inteso come mezzo, è ancora valida? E poi, qual è la relazione tra dialogo e missione? Perché a volte questi due termini vengono messi quasi in contrapposizione o in un rapporto di esclusione tra loro.

Mons. RINO FISICHELLA

La questione del dialogo, dai tempi della *Ecclesiam suam* ai nostri giorni, è stata oggetto di un'attenzione che ha certamente contribuito ad approfondire la comprensione della categoria stessa. Non dimentichiamo, ad esempio, il documento che su dialogo e missione venne elaborato nel 1984 dall'allora Segretariato per i Non Cristiani.⁶

Il dialogo è la capacità che le persone hanno di conoscersi e di incontrarsi. E l'incontro non è soltanto un puro stare insieme. L'incontro, come tale, è già un elemento conoscitivo: ci si può incontrare e giudicare, ci si può incontrare e accogliere. Allora, il dialogo è la capacità grazie alla quale la comunità cristiana sa accogliere e sa di essere accolta. In primo luogo, non c'è la dimensione del giudizio, ma c'è l'orizzonte dell'accoglienza, quella che consente appunto alle persone, diciamo in maniera plastica, di sedersi alla stessa mensa o allo stesso tavolo e di sapere che l'uno e l'altro hanno la volontà di una conoscenza reciproca che cresce nella misura in cui c'è disponibilità all'ascolto. Il dialogo non vuol dire che io rinuncio a essere quello che sono. Il dialogo mi pone di fronte al mio interlocutore, certo con la mia identità, ma non con la pretesa di imporre quello che penso e quello che sono, bensì con la capacità di dirgli chi sono. Nella Prima Lettera di Pietro (cfr. 3, 15) troviamo una bella parola, *apologeia*. E

⁵ Cfr. PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam*, cap. III.

⁶ SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni (Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione)*, "Acta Apostolicae Sedis" LXXVI (1984), 816-828.

apologeia non è soltanto – come invece negli ultimi decenni abbiamo sempre sentito ripetere – una difesa. *Apologeia* è anche presentazione. Io espongo all’altro le ragioni per le quali sono quello che sono e, così facendo, sono missionario. Perché dicendo all’altro chi sono – un discepolo di Gesù Cristo – e cercando di capirlo, io annuncio il Signore. Nella *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II scrive che la diaconia alla verità è uno dei servizi che la Chiesa e, quindi, i credenti devono offrire all’unità. Questo compito «da una parte, rende la comunità credente partecipe dello sforzo comune che l’umanità compie per raggiungere la verità; dall’altra, la obbliga a farsi carico dell’annuncio delle certezze acquisite, pur nella consapevolezza che ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio». ⁷ Noi camminiamo verso la verità tutta intera, in obbedienza allo Spirito Santo, che ci conduce per le strade che lui vuole farci seguire. Dipende da noi seguire questo movimento o creare ostacoli all’azione dello Spirito. E allora il dialogo, inteso come capacità di pormi dinanzi all’altro per quello che sono, diventa l’espressione più alta del mio rispetto per l’altro. Io amo molto la parola “rispetto”, che preferisco a “tolleranza”, nata tre secoli fa e oggi assai in voga. Io non devo tollerare una persona che la pensa in maniera diversa da me o che appartiene a un’altra religione. Devo rispettarla. La concezione di rispetto è molto, molto più profonda. Il termine “rispetto” viene da *respicere*, che vuol dire “guardare in profondità”, cioè cercare di scandagliare il cuore della persona che mi sta dinanzi per cercare di capire le sue ragioni più profonde. E allora, in questo rispetto, nella reciprocità, c’è anche la capacità di poter, insieme, comprendere quali sono le strade che conducono alla verità tutta intera.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 2.

II

Il dialogo ecumenico

Il contributo dei laici e delle associazioni di fedeli alla promozione dell'unità dei cristiani, alla luce del magistero della Chiesa e nello stato attuale del movimento ecumenico

Card. WALTER KASPER

1. *I fondamenti*

Nella professione di fede del simbolo niceno-costantinopolitano i cattolici fanno due affermazioni («Credo nella Chiesa una» e «Professo un solo battesimo»), che li impegnano a dare ciascuno il proprio personale contributo alla ricerca della piena unità di tutti i cristiani, qualunque sia il suo ruolo nella Chiesa.

Non a caso il decreto conciliare *Unitatis redintegratio*, magna charta dell'impegno ecumenico della Chiesa, sottolinea esplicitamente che questo compito riguarda l'intera compagine cattolica. Infatti, dopo aver delineato le attività e le iniziative ordinate a favorire l'unità dei cristiani – il dialogo teologico tra esperti delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali; la collaborazione in vista del bene comune; un'azione tesa a eliminare parole, giudizi e opere che non rispecchino con equità e verità la condizione dei fratelli separati; la preghiera unanime¹ –, il documento afferma che «la sollecitudine di instaurare l'unione riguarda tutta la Chiesa, sia i fedeli sia i pastori, e tocca ognuno secondo la propria capacità, tanto nella vita cristiana di ogni giorno quanto nelle ricerche teologiche e storiche».²

¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 4.

² *Ibid.*, n. 5.

A motivo della loro presenza in tutti i settori della vita (famiglia, società, ricerca scientifica, scuola, economia, politica), i fedeli laici sono coinvolti appieno nei due ambiti specifici di impegno ecumenico richiamati dal Concilio. Essi sono pertanto invitati ad apportare il loro faticoso contributo sia nel vasto campo delle ricerche teologiche e storiche – che comprende pure la liturgia, il diritto, la spiritualità delle varie Chiese, la sociologia religiosa, la psicologia –, sia nella vita di ogni giorno, che fornisce grandi possibilità di creatività per la comunione tra i cristiani e ha una valenza speciale, richiamata dal decreto conciliare sull'ecumenismo là dove afferma: «Si ricordino tutti i fedeli cristiani, che tanto meglio promuoveranno, anzi praticheranno, l'unione dei cristiani, quanto più cercheranno di condurre una vita più pura secondo il Vangelo».³

2. *La formazione ecumenica*

Per adempiere con efficacia e in modo fecondo e costruttivo questo impegno multiforme, i laici – e non solo i laici – necessitano di un'adeguata informazione e formazione ecumenica. Altrimenti, data la complessità e la delicatezza dell'argomento, si rischia di cadere nella semplificazione, nel relativismo e in forme di irenismo a buon mercato che non promuovono l'unità, anzi, forse la compromettono.

La formazione indispensabile per un apporto costruttivo nel campo ecumenico implica due aspetti basilari ed essenziali: la coscienza della propria identità cattolica e la conoscenza delle altre Chiese e Comunità ecclesiali.

La *coscienza della propria identità cattolica* costituisce il punto di riferimento per il rapporto con gli altri.

La *conoscenza degli altri* è indispensabile per instaurare il dialogo. Il decreto sull'ecumenismo è esplicito: «Bisogna conoscere l'animo dei fratelli separati [...]. I cattolici debitamente preparati devono acquisire una maggiore conoscenza della dottrina e della storia, della vita

³ *Ibid.*, n. 7.

spirituale e culturale, della psicologia religiosa e della cultura, proprie dei fratelli». ⁴

A queste due esigenze fondamentali occorre aggiungerne una terza: una *concezione del dialogo* sostanzialmente *corretta* e accompagnata da un'adeguata disposizione alle esigenze dialogiche.

Come ogni cosa al mondo, anche la lettera e il contenuto del dialogo ecumenico sono esposti a malintesi e abusi. Qualche volta, la lettera del dialogo è diventata uno slogan sotto il quale si cela uno spirito di relativismo, indifferentismo e pluralismo di principio, largamente diffuso nella nostra civiltà. A volte, il dialogo ecumenico viene anche scambiato per un falso irenismo che può condurre a simulacri di soluzione, a compromessi ridotti a un denominatore comune minimo, oppure a un qualunqueismo che perde di vista la questione della verità.

La dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede ha giustamente respinto tali atteggiamenti, che contraddicono l'esigenza di verità del Vangelo. Il dialogo ecumenico deve essere un dialogo nella carità e nella verità. Poiché la verità senza la carità è fredda e spesso può respingere, mentre la carità senza la verità è insincera e vuota. Si tratta dunque di vivere «secondo la verità nella carità» (*Ef 4, 15*).

Correttamente inteso, il dialogo ecumenico non è in contraddizione con l'esigenza di verità; al contrario, è al servizio della piena conoscenza e verità. Essendo il dialogo qualcosa di totalmente diverso da una futile chiacchierata, esso entra nell'intimo della persona, fino a toccare il suo orientamento verso la verità. Non a caso, per Giovanni Paolo II «il dialogo è passaggio obbligato del cammino da percorrere *verso l'autocompimento dell'uomo, del singolo individuo come anche di ciascuna comunità umana*». ⁵

Nella storia della salvezza, Dio ha scelto la via del dialogo con il popolo eletto di Israele e con l'intera umanità: «Molte volte, e in diversi modi, Dio [ha parlato] ai padri per mezzo dei profeti, e ultimamente

⁴ *Ibid.*, n. 9.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 28.

[...] ha parlato per mezzo del Figlio» (*Eb* 1, 1-2). Nel suo grande amore egli parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con loro per invitarli e ammetterli alla comunione con sé.⁶ Il culmine di questo dialogo di Dio con noi uomini è Gesù Cristo stesso; in lui, Uomo-Dio, è avvenuto il dialogo più intenso, assolutamente unico, insuperabile e definitivo tra Dio e l'uomo. Perciò Gesù Cristo è per noi il dono eccelso, il fondamento, la fonte e la misura perenne di ogni dialogo.

Tuttavia, nessuna mente umana, nessuna cultura e nessuna formulazione teologica, per quanto profonda, può esaurire «le imperscrutabili ricchezze di Cristo» (*Ef* 3, 8). Abbiamo però la promessa dello Spirito di Cristo che ci guida alla verità tutta intera (cfr. *Gv* 16, 13). Per mezzo dello Spirito Santo, Dio non cessa di parlare con la Chiesa e introduce i credenti a tutta la verità.⁷

Il dialogo ecumenico è una via per mezzo della quale lo Spirito di Dio parla con la Chiesa e la conduce più a fondo nella verità che le è stata affidata. Infatti il dialogo ecumenico è molto più di uno scambio di idee che, per quanto interessante, lascia il tempo che trova, o di un dibattito di politica ecclesiale; non è una questione puramente accademica o un colloquio tra esperti. Il dialogo ecumenico è in qualche modo sempre uno «scambio di doni».⁸ Di conseguenza, il dialogo non intende togliere nulla alla verità; non intende abbandonare nulla di ciò che ci è dato come ricchezza della nostra fede. Al contrario, esso ci può arricchire con percezioni più profonde e con aspetti nuovi e finora meno considerati dell'unica verità che è Gesù Cristo stesso (cfr. *Gv* 14, 6). Pertanto il dialogo ecumenico può essere un aiuto concreto per la più piena manifestazione della cattolicità propria della Chiesa.⁹

Inteso in questo modo, nella sua dimensione più profonda, il dialogo ecumenico è un processo spirituale. Esso non è possibile senza una

⁶ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, n. 2.

⁷ Cfr. *ibid.*, n. 8.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 28.

⁹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 13; Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 4.

conversione personale e un rinnovamento istituzionale; l'anima di ogni dialogo ecumenico deve essere lo spirito di preghiera.¹⁰ In ultima analisi, infatti, noi non siamo in grado di "fare" la piena unità; possiamo soltanto chiederla come dono dello Spirito Santo. Ecco perché la Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani è così importante.

La formazione all'ecumenismo ovviamente è differenziata in base ai vari ruoli che ciascuno ha nella Chiesa. Ma vi è una informazione di base necessaria e possibile a tutti. Penso ad esempio al Catechismo della Chiesa cattolica.

Non è questa la sede per trattarne integralmente la dimensione ecumenica, ma va rilevato che nel Catechismo l'aspetto ecumenico è integrato nella presentazione stessa della nostra fede e coinvolge quindi tutti i membri della Chiesa: clero e fedeli laici. Basti citare i riferimenti alla professione di fede del simbolo niceno-costantinopolitano, indicato come comune a tutti i cristiani; alla Chiesa una e alle ferite all'unità; al movimento per l'unità; alle implicazioni ecumeniche nei sacramenti; al Battesimo come vincolo sacramentale dell'unità dei cristiani; all'Eucarestia e all'unità dei cristiani con possibilità e limiti della *communio in sacris*; ai matrimoni misti.¹¹

3. L'azione ecumenica

Il campo, vastissimo, dell'impegno ecumenico dei fedeli laici va dalla famiglia al mondo del lavoro, ai diversi ambiti della vita sociale. E sono molte le possibilità che la loro diversificata presenza nella vita della Chiesa e della società offre per svolgere questo compito. Qualche esempio:

a) *L'educazione* dei figli, che consente di aprire le nuove generazioni al dialogo, alla tolleranza e al rispetto degli altri e delle loro opinioni, oltretutto a opzioni spirituali di riconciliazione e di pace.

¹⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, nn. 21-27.

¹¹ Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 195; 817; 820; 1271; 1398-1401; 1633.

Ai nostri giorni sembrano proliferare intolleranza, violenza, fanatismo, razzismo. Un'educazione cattolica solida e aperta alla dimensione ecumenica è il migliore antidoto a questi mali, che già in passato hanno causato disastri terribili. Non senza ragione, Sua Santità Giovanni Paolo II e Sua Beatitudine Christódoulos, Arcivescovo di Atene e di Tutta la Grecia, nella loro Dichiarazione Comune letta all'Areopago di Atene il 4 maggio 2001 hanno dichiarato: «Condanniamo ogni ricorso alla violenza, al proselitismo, al fanatismo in nome della religione. Noi crediamo fermamente che le relazioni fra i cristiani, in tutte le loro manifestazioni, debbano essere caratterizzate dall'onestà, dalla prudenza e dalla conoscenza dei problemi in questione».¹²

b) Il *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, pubblicato dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, segnala un ampio ventaglio di attività – nella vita sociale e culturale –, nelle quali è possibile e raccomandata la collaborazione ecumenica. In particolare si sottolinea lo studio comune delle questioni sociali ed etiche, la collaborazione nel campo della sanità, la collaborazione nei mezzi di comunicazione sociale,¹³ tutti settori nei quali i laici sono impegnati in prima persona, per competenza e responsabilità. E il Direttorio offre un principio di comportamento per tutte queste possibili attività, affermando: «Principio generale è che la collaborazione ecumenica nella vita sociale e culturale deve essere realizzata nel contesto globale della ricerca dell'unità dei cristiani».¹⁴ Del resto, già il decreto conciliare sull'ecumenismo, rilevando sia l'importanza della collaborazione pratica nella società, sia la sua valenza ecumenica, asseriva che «la cooperazione di tutti i cristiani esprime

¹² *Dichiarazione Comune del Papa Giovanni Paolo II e di Sua Beatitudine Christódoulos, Arcivescovo di Atene e di Tutta la Grecia*, "L'Osservatore Romano", Edizione settimanale in lingua italiana, 11 maggio 2001, 6.

¹³ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, Città del Vaticano 1993, nn. 211-218; 214-215; 216; 217-218.

¹⁴ *Ibid.*, n. 212.

vivamente quella unione con la quale sono già uniti tra loro, e fa risplendere di una luce più piena il volto di Cristo servo».¹⁵

Non si tratta di una utilità funzionale; la collaborazione tra cristiani manifesta il volto stesso di Cristo. E nel medesimo decreto si legge: «Da questa cooperazione tutti coloro che credono in Cristo possono facilmente imparare come gli uni possano meglio conoscere e maggiormente stimare gli altri, e si appiana la via verso l'unità dei cristiani».¹⁶

c) Un caso tipico per l'impegno dei laici è poi quello dei *matrimoni misti*. Il Catechismo della Chiesa cattolica, come si è detto, ma in modo più particolareggiato il Direttorio citato indicano possibilità, condizioni e problemi relativi sia alla celebrazione del sacramento, sia alla vita religiosa delle coppie miste, sia al battesimo, all'educazione e all'inserimento della prole nella comunità ecclesiale.¹⁷

Le affermazioni del Direttorio sono molto realistiche: «La perfetta unione delle persone e la condivisione completa della vita, che costituiscono lo stato matrimoniale, sono più facilmente assicurate quando i coniugi appartengono alla medesima comunità di fede [...]. Per tutti questi motivi, il matrimonio tra persone che appartengono alla stessa Comunità ecclesiale rimane l'obiettivo da raccomandare e da incoraggiare».¹⁸ D'altra parte, dinanzi al crescente numero di matrimoni misti in molte parti del mondo, ormai sempre più caratterizzato da mobilità e contatti, il documento afferma: «Questi matrimoni, nonostante le loro particolari difficoltà, presentano numerosi elementi che è bene valorizzare e sviluppare, sia per il loro intrinseco valore, sia per l'apporto che possono dare al movimento ecumenico. Ciò è particolarmente vero quando ambedue i coniugi sono fedeli ai loro impegni religiosi».¹⁹

¹⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 12.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., nn. 143-160.

¹⁸ *Ibid.*, n. 144.

¹⁹ *Ibid.*, n. 145.

L'attenzione pastorale da riservare ai matrimoni misti e il senso di responsabilità delle singole coppie dovrebbero tendere a trasformare questa situazione, di per sé difficile, in una occasione di crescita della comunione, anche se l'esperienza mostra che non è un compito facile. Fra le tante proposte pastorali fatte al riguardo nel Direttorio, particolarmente importante sarà certamente la preghiera comune della coppia e della famiglia sorta da un matrimonio misto.

d) *La preghiera in comune.* Il decreto conciliare sull'ecumenismo l'ha posta in quel nucleo centrale che costituisce il motore di propulsione dell'ecumenismo. «[La] conversione del cuore e [la] santità di vita, insieme alle preghiere private e pubbliche [...], si devono ritenere come l'anima di tutto il movimento ecumenico».²⁰ È questo un campo in cui i fedeli laici nella loro stragrande maggioranza possono apportare alla Chiesa un contributo spirituale straordinario.

4. *L'azione ecumenica dei laici nelle strutture*

Il Direttorio non parla soltanto dell'azione individuale dei laici, ma prevede pure la loro presenza in varie strutture di promozione ecumenica.

4.1. *Forme e strutture della collaborazione ecumenica*

La collaborazione ecumenica può assumere la forma di una partecipazione, da parte di varie Chiese e Comunità ecclesiali a programmi già definiti da uno dei loro membri, oppure la forma di coordinamento di attività indipendenti. Per facilitare le relazioni tra Chiese e Comunità ecclesiali, si possono creare vari tipi di consigli o di comitati, a carattere più o meno permanente. Tutti questi incontri e progetti di cooperazione avverranno nel rispetto delle norme stabilite dall'autorità ecclesiale locale,²¹ e vedranno anche la partecipazione di laici che collaboreranno secondo la loro competenza propria.

²⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 8.

²¹ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., nn. 163-164.

4.2. Organizzazioni e associazioni di fedeli

Alle organizzazioni dei fedeli cattolici (diocesane, nazionali o internazionali) che si propongono come fine, per esempio, il rinnovamento spirituale, l'azione per la pace, la giustizia sociale, l'educazione a vari livelli, l'aiuto economico a paesi e istituzioni, il Direttorio raccomanda:

- di sviluppare gli aspetti ecumenici delle proprie attività;
- di curare che le dimensioni ecumeniche della propria opera siano oggetto di una sufficiente attenzione e anche, se necessario, che esse siano espresse negli statuti e nelle strutture;
- di svolgere le loro attività ecumeniche, restando in rapporto con le commissioni ecumeniche territoriali e locali e, quando le circostanze lo richiedono, con il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani.²²

La questione che rimane aperta in questo contesto è l'interrogativo circa la possibilità che dei non cattolici facciano parte di tali associazioni o che vi siano associazioni interconfessionali. Infatti, «la normativa canonica vigente [...] non prevede a rigore giuridico strutture associative interconfessionali».²³ D'altra parte, «la legislazione canonica attuale, latina e orientale, non ha voluto escludere forme possibili di aggregazione o partecipazione dei non cattolici alle associazioni di fedeli cattolici come anche la possibilità di fondazione di associazioni interconfessionali “miste”, nelle quali i membri sono cattolici e cristiani non cattolici».²⁴

Per una soluzione dei problemi riguardanti l'approvazione delle associazioni interconfessionali la *Christifideles laici* rinvia a ulteriori provvedimenti della Santa Sede in questi termini: «Il Pontificio Consiglio per i Laici è incaricato [...] di definire, insieme al Pontificio

²² Cfr. *ibid.*, n. 52.

²³ D. SALACHAS, *Dimensione ecumenica delle associazioni di fedeli e associazioni interconfessionali*, in: AA.VV., *Le associazioni nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999, 121.

²⁴ *Ibid.*, 130.

Consiglio per l'Unione dei Cristiani, le condizioni in base alle quali può essere approvata un'associazione ecumenica in cui la maggioranza sia cattolica e una minoranza non cattolica, stabilendo anche in quali casi non si può dare un giudizio positivo».²⁵

4.3. Commissioni ecumeniche

Il Direttorio prevede l'esistenza di commissioni ecumeniche diocesane e di commissioni ecumeniche delle Conferenze episcopali e dei Sinodi delle Chiese orientali.²⁶

Per le commissioni diocesane si prevede che siano membri anche dei laici che, come quelli provenienti dal clero o dai religiosi, abbiano una adeguata competenza ecumenica.²⁷ La presenza di laici in tali commissioni richiama tutti i campi specifici di attività laicali.

Le commissioni ecumeniche delle Conferenze episcopali e dei Sinodi delle Chiese orientali sono, ovviamente, composte da vescovi. Ma si prevede che dette commissioni siano assistite «da esperti, uomini e donne scelti tra il clero, tra religiosi e religiose, e tra laici».²⁸

4.4. Consigli di Chiese e Consigli cristiani

«I Consigli di Chiese e i Consigli cristiani sono le più stabili tra le strutture costituite per promuovere l'unità e la collaborazione ecumenica».²⁹ I primi, come dice il nome, sono composti di Chiese; i secondi sono composti, oltre che di Chiese, di altre organizzazioni e gruppi cristia-

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 31.

²⁶ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., nn. 42-45; 46-49.

²⁷ Cfr. *ibid.*, n. 43.

²⁸ *Ibid.*, n. 46.

²⁹ *Ibid.*, n. 166.

ni.³⁰ Ai Consigli cristiani possono prendere parte anche associazioni cattoliche di laici.

Lo scopo di tali Consigli è di dare ai propri membri la possibilità di operare insieme, avviare dialoghi, superare divisioni e incomprensioni, sostenere la preghiera e l'azione per l'unità, offrire una testimonianza e un servizio cristiani comuni.

Per quanto riguarda la valutazione di questi Consigli, il Direttorio afferma che «essi devono essere valutati in base alle loro attività e a come si definiscono nelle loro costituzioni».³¹

E, a proposito delle loro competenze, si specifica che essi «hanno esclusivamente la competenza loro accordata dai membri costituenti [e che] in generale non hanno poteri di responsabilità nelle trattative in vista dell'unione delle Chiese».³²

La decisione di associarsi a un Consiglio è di competenza dei vescovi della regione in cui opera il Consiglio; i vescovi hanno inoltre «la responsabilità di vigilare sulla partecipazione cattolica a tali Consigli».³³

Per quanto attiene infine alla partecipazione cattolica, il Direttorio afferma che «la prima preoccupazione deve essere quella della chiarezza dottrinale, soprattutto in ciò che concerne l'ecclesiologia. In effetti, i Consigli di Chiese e i Consigli cristiani, né in sé stessi e né per sé stessi, contengono l'inizio di una nuova Chiesa, che sostituirebbe la comunione attualmente esistente nella Chiesa cattolica».³⁴

Conclusione

Vorrei concludere citando alcuni passi particolarmente significativi dell'enciclica di Giovanni Paolo II *Ut unum sint*, che possono esserci di costante sostegno nel nostro impegno in favore dell'unità di tutti i

³⁰ Cfr. *ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, n. 168.

³⁴ *Ibid.*, n. 169.

cristiani. Secondo il Papa, «con il Concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica si è impegnata in modo irreversibile a percorrere la via della ricerca ecumenica, ponendosi così all'ascolto dello Spirito del Signore, che insegna come leggere attentamente i “segni dei tempi”». ³⁵ Un impegno che, lungi dall'essere un accessorio o un attributo secondario della comunità dei discepoli di Cristo, «appartiene invece all'essere stesso di questa comunità. Dio vuole la Chiesa, perché egli vuole l'unità e nell'unità si esprime tutta la profondità della sua *agape* [...]. Credere in Cristo significa volere l'unità; volere l'unità significa volere la Chiesa; volere la Chiesa significa volere la comunione di grazia che corrisponde al disegno del Padre da tutta l'eternità. Ecco qual è il significato della preghiera di Cristo “*ut unum sint*”», ³⁶ che «tutti siano una cosa sola [...], perché il mondo creda» (*Gv* 17, 21).

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 3.

³⁶ *Ibid.*, n. 9.

Dibattito

Il contributo dei laici alla promozione dell'unità dei cristiani

Padre LAURENT FABRE, Comunità Chemin Neuf

Eminenza, il Papa esorta i cristiani a fare insieme tutto quello che si può fare insieme. Concretamente, che cosa possiamo fare insieme? Ad esempio, secondo lei, sono maturi i tempi per un concilio ecumenico?

Card. WALTER KASPER

Se è vero che vi sono gesti importanti che non possiamo ancora condividere pienamente (un esempio per tutti, l'Eucaristia che a tutt'oggi non possiamo celebrare insieme), è altrettanto vero che i gesti che potremmo fare insieme senza offendere la nostra coscienza e la nostra fede cattolica sono ben più numerosi di quelli che in realtà facciamo. Per esempio, la lettura della Bibbia. L'abbiamo in comune, per cui possiamo e dobbiamo leggerla insieme. E ancora, la testimonianza di come la fede incida sulla vita. Sono convinto che l'incontro tra cristiani di diverse confessioni che condividono le loro esperienze di fede sia molto edificante.

Un concilio ecumenico: penso che alla fin fine le questioni di carattere teologico-dottrinale possono essere decise soltanto da un concilio ecumenico, soprattutto con le Chiese ortodosse. Ma in questo momento i tempi non sono maturi. Infatti, un concilio dev'essere preparato non soltanto a livello gerarchico, ma anche a livello dei fedeli. Abbiamo l'esempio del Concilio di Firenze (1439-1445),¹ nel quale si raggiunse un accordo fra i vescovi, ma che non è mai stato accettato dai fedeli. Tutto il dialogo ecumenico è, in certo senso, preparazione a un tale concilio ecumenico.

¹ Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, EDB, Bologna 1995, 579-603.

STELLA MORRA, Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche (UMOFc)

La formazione dei laici è la grande scommessa del nuovo millennio. Ed è un grande contributo che le associazioni laicali possono dare alla vita della Chiesa. All'inizio del suo intervento, lei ha affermato che il vero ecumenismo è vivere una vita conforme al Vangelo. Questa impostazione ci libera dal dover essere tutti noi degli esperti in ecumenismo, ci libera dal rischio della professionalizzazione. Come associazioni possiamo aiutare a raccordare, a non contrapporre la formazione della vita, che passa nella quotidianità di un incontro non previsto, non calcolato, non strutturato, alla simpatia della carità. Come far crescere, nella simpatia e nell'amicizia, la carità che deve fondare il nostro agire, senza sentirla contrapposta alla verità?

Card. WALTER KASPER

La formazione è innanzitutto un bisogno dell'esistenza umana. Perché la nostra umanità unisce alla dimensione intellettuale e culturale la dimensione etica e affettiva. La vita umana è una formazione permanente.

La mia esperienza del dialogo è che se non c'è una certa amicizia, se mancano lealtà e sincerità, malgrado i passi avanti fatti nel dibattito intellettuale e teologico, si riuscirà sempre nell'intento di trovare argomenti contro l'altro.

Neanche io vedo una contrapposizione tra carità e verità. Se io amo, la mia fede vuole conoscere e conoscere più profondamente la fede significa anche amare di più la fede. Per cui carità e verità sono legate l'una all'altra.

La carità vuole conoscere l'altro, vuole penetrare nella sua realtà anche con l'intelletto e capirlo di più. Amarlo di più. Ciò non implica essere dei professionisti. Non è che il cristiano debba essere sempre un esperto, può essere anche un "dilettante", purché ne sia cosciente. La cosa più pericolosa, infatti, è pensare di essere esperti laddove si è solo dei dilettanti. Bisogna conoscere e saper riconoscere i propri limiti.

Appartiene alla fede cattolica, cristiana, la volontà di conoscere la fede. Nella vita di oggi significa conoscere anche la fede dell'altro. Nel contesto attuale ciò non è solo una questione intellettuale, ma è anche un atto di amicizia; oggi più che mai si tratta di imparare dall'incontro con l'altro più che dai libri. Tuttavia, i laici soprattutto non devono sottovalutare la formazione intellettuale e culturale. A volte, infatti, viviamo di slogan, che possono compromettere seriamente il dialogo ecumenico. Molti parlano senza sapere, senza conoscere neppure la propria fede, la fede cattolica. Altri pensano che tutte le questioni siano già state risolte. Ciò non è vero e arreca danno al dialogo.

La formazione è una questione complessa, ma d'importanza vitale per la fede, e oggi implica anche una informazione ecumenica, una certa conoscenza della fede dei fratelli cristiani.

MICHEL AUBRY, Comunità dell'Emmanuele

In che misura il dialogo può favorire la missione? E la missione come può rafforzare il dialogo?

Card. WALTER KASPER

Dialogo e missione. Nei rapporti con gli ortodossi, soprattutto, ci sono spesso problemi. Ad esempio, se un ortodosso chiede di diventare cattolico, si deve prima verificare l'autenticità e la profondità di questo desiderio. Normalmente si dice: rimani nella tua Chiesa e sii un buon cristiano ortodosso. Ma, se per ragioni di coscienza, egli vuole diventare cattolico non possiamo rifiutarlo. Perché in ultima analisi è una questione di libertà religiosa. Il fatto è che alcune Chiese ortodosse non riconoscono la libertà religiosa. Quella che per noi è una questione che rientra nella sfera della coscienza dell'individuo, viene spesso definita "proselitismo" dagli ortodossi.

La distinzione fra dialogo e missione è che il dialogo di per sé non mira a convertire l'altro. Almeno non esplicitamente. La missione invece ha questo obiettivo esplicito. Il dialogo è l'autocomunicazione della nostra fede. Può succedere che l'altro sia attratto dalla nostra fede, ma questa è un'altra questione. E in tal caso è necessario il rispetto reciproco. Con i protestanti in Germania succede spesso e si è stabilita una prassi. Quando un membro della Chiesa protestante manifesta il desiderio di diventare cattolico, il parroco cattolico informa il suo collega protestante e viceversa. Spero che lo stesso possa avvenire un giorno con gli ortodossi: arrivare a stabilire una prassi per questi casi.

GABRIELLA FALLACARA, Movimento dei Focolari

Quale potrebbe essere, secondo la sua esperienza, il contributo peculiare delle associazioni o dei movimenti cattolici nel campo del dialogo ecumenico?

Card. WALTER KASPER

Le associazioni di laici e soprattutto i movimenti ecclesiali danno un grande contributo al movimento ecumenico. Desidero qui ringraziarli espressamente per questo. Grazie alla loro azione il movimento ecumenico non è una questione che riguarda soltanto il livello gerarchico delle Chiese, ma tutti i cristiani. Ciò detto, ritengo che forse l'apporto specifico dei movimenti nell'ambito ecumenico sia stato quello di aver contribuito a creare un'atmosfera, un clima di grande profondità spirituale, nel quale sono cresciuti la conoscenza e il rispetto reciproci. Inoltre, in una società fortemente secolarizzata qual è la nostra, è importante la loro testimonianza della comunione nei diversi contesti sociali, tra cui quello del confronto sulle questioni di ordine etico che interrogano l'uomo di oggi.

Don JAVIER M. PRADES LÓPEZ, Comunione e Liberazione

Le sfide che l'ecumenismo e il dialogo interreligioso pongono alla Chiesa oggi ci sollecitano a un approfondimento sulla natura della verità alla

luce della Rivelazione, cioè del Mistero che si comunica storicamente attraverso un segno. Lei ha sottolineato che Gesù Cristo è il segno insuperabile della verità. Questo fatto sollecita la persona in tutta la sua umanità. Le aporie, le apparenti aporie fra verità e carità, libertà e verità possono risolversi in una unità profonda. Più si appartiene totalmente al segno, più si è aperti al Mistero. Più si appartiene alla Chiesa intesa come Corpo di Cristo, più si partecipa all'unica fonte di unità totale. La natura della verità alla luce della Rivelazione richiederebbe forse un ulteriore approfondimento.

Card. WALTER KASPER

Il concetto di verità meriterebbe una trattazione a sé stante. “Verità” nel senso biblico, non è primariamente un’affermazione, una tesi. Verità nel senso ebraico è *emet*, cioè provvidenza, fede, stabilità. Verità, vale a dire, una via, una promessa, la fiducia nei confronti di ciò che Dio ha promesso, perciò la “verità” nel senso biblico ha a che fare con la storia della salvezza, è un progredire. Nel Nuovo Testamento questa azione salvifica ha il suo culmine nella rivelazione del Verbo. La verità è quindi una persona, Gesù Cristo, che dice: «Io sono la verità» (*Gv* 14, 6).

Noi non possediamo mai la verità, è la verità che ci possiede. E il fatto che sia la verità a possederci è un dono. Lo Spirito Santo ci guida nella verità, facendoci crescere nella comprensione della verità. Perché c’è il pericolo di dimenticarne certi aspetti. Penso ad esempio che la Riforma del sedicesimo secolo non avrebbe mai avuto luogo se la maggioranza dei cristiani non avessero dimenticato alcuni aspetti della verità ed anche della loro vita. San Tommaso riporta una definizione per me molto commovente dell’*articulus fidei*: «*Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*».² Quindi non solo c’è una percezione della verità, ma in questa percezione è insita una tensione alla verità.

² *Scriptum super Sententiis III*, dist. 25, q. 1, a. 1, q. la 1, arg. 4, a cura di M.F. Moos, Lethielleux, Paris 1933, 783.

Anche questa concezione della verità meriterebbe di essere trattata in maniera ben più estesa e approfondita. Basti qui dire che, contrariamente a quanto pensava Hegel, la verità non è un sistema. E neppure le grandi summe dei teologi del Medioevo avevano la pretesa di costituire un sistema. È una precisazione importante. Lo stesso Tommaso d'Aquino con la sua opera poderosa non ha preteso di definire quale sia la natura ultima della verità.

TERESA GONÇALVES, Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso

Quali orizzonti può aprire all'azione delle associazioni di fedeli la Charta Oecumenica sottoscritta a Strasburgo nell'aprile del 2001 dal Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa e dalla Conferenza delle Chiese Europee?

La *Charta Oecumenica* è scaturita dalle due assemblee ecumeniche europee di Basilea (1989) e di Graz (1997). Un processo molto difficile e durato più di dieci anni, teso a raggiungere una certa codificazione di ciò che i cristiani delle diverse Chiese possono fare oggi insieme. È indubbiamente un risultato importante, ma il cammino da compiere su questa strada è ancora lungo. Per esempio, non è menzionata la necessità della preghiera in comune, perché ci sono, purtroppo, delle Chiese che ancora ne rifiutano la pratica. Neppure il Santo Padre ha potuto pregare in pubblico insieme ai vescovi ortodossi durante il suo pellegrinaggio giubilare in Grecia nel mese di maggio 2001. Il suo invito è stato invece raccolto nella Nunziatura Apostolica di Atene, dove vescovi cattolici e ortodossi hanno recitato insieme il Padre Nostro in lingua greca. Gli ortodossi greci affermano che pregare insieme è contrario ai sacri canoni. In Siria i patriarchi e i vescovi ortodossi hanno assistito alle celebrazioni liturgiche presiedute dal Papa e lo hanno sempre accompagnato.

L'attuazione di quanto è stato sottoscritto dalla Chiesa cattolica nella *Charta Oecumenica* spetta ora ai confratelli delle Conferenze episco-

pali dei vari Paesi. Certo il loro compito non sarà facile, soprattutto in considerazione delle resistenze presenti in alcune Chiese. L'ecumenismo è un cammino insieme, una sorta di pellegrinaggio. Ci sono momenti di intesa e momenti di incomprensione. L'importante è collaborare all'intento comune.

Per quanto riguarda l'azione delle associazioni di fedeli, va riconosciuto che i movimenti più impegnati nella missione hanno dato prova di creatività soprattutto con un effettivo contributo al cosiddetto "ecumenismo della vita", mediante iniziative coraggiose prese sull'esempio del Santo Padre. Per quanto riguarda il futuro, uno dei loro apporti può essere individuato nella formazione dei propri membri a quella che la *Charta Oecumenica*, nella premessa, definisce cultura ecumenica del dialogo e della collaborazione.

GIORGIO FELICIANI, Università Cattolica del Sacro Cuore

Non crede, Eminenza, che ci sia una certa ambiguità nell'uso del termine "proselitismo"? Ambiguità che è stata rilevata precisamente in una pronuncia della Commissione Europea dei Diritti dell'Uomo che riguardava la Grecia, per un problema d'intolleranza. La Commissione distingue chiaramente tra proselitismo inteso come iniziativa di proposta di adesione alla propria fede, alla propria credenza (e la Commissione dice che questo è inerente alla libertà religiosa, perché se una persona crede in una cosa è inevitabile che la proponga ad altri) e proselitismo quando questa proposta di adesione avviene con strumenti non rispettosi della dignità della persona umana.

Mons. STANISŁAW RYŁKO, Segretario del Pontificio Consiglio per i Laici

Recentemente sono stato a Mosca e ho partecipato a un incontro ecumenico di giovani presieduto dal metropolita Kirill. Una delle prime questioni che sono state sollevate riguardava proprio il proselitismo. In

effetti, in una accezione ampia del termine, una qualsiasi iniziativa in campo religioso potrebbe essere tacciata di proselitismo, con la conseguenza per tutte le minoranze, in particolare nella Federazione Russa, di vedere limitata la propria libertà religiosa.

Card. WALTER KASPER

Il proselitismo è l'opera volta a cercare nuovi adepti per una religione, con mezzi indegni della dignità della persona e anche della fede, per riceverne un vantaggio in danaro o altro. La fede è una decisione libera della persona, e tale deve rimanere. In tal senso il proselitismo è dunque vietato sia dal diritto canonico latino, sia da quello orientale. Vi è quindi accordo sul fatto che il proselitismo non possa essere un mezzo di evangelizzazione. Tuttavia, per le Chiese ortodosse spesso la sola presenza della Chiesa cattolica in un paese tradizionalmente ortodosso equivale al proselitismo. Indubbiamente la Chiesa cattolica ha un certo fascino per molti ortodossi, che potrebbero voler diventare cattolici. Ma la presenza della Chiesa cattolica, è bene ricordarlo, mira esclusivamente a garantire la cura pastorale dei propri fedeli. Se poi un non cattolico manifesta la volontà di diventare cattolico, non possiamo certo impedirglielo. Dobbiamo rispettarci reciprocamente. In Belgio, ad esempio, esiste una comunità ortodossa nella quale i due terzi dei membri sono ex cattolici. Purtroppo sono diventati ortodossi. Ma noi rispettiamo la loro decisione e, in questi casi, non parliamo mai di proselitismo.

Un argomento che la Chiesa ortodossa adduce continuamente è quello di un "territorio canonico" che rivendica come proprio. Ma questo concetto rende evidente una differenza fondamentale. Certo, anche la Chiesa cattolica è organizzata su base territoriale, ma al suo interno vale la regola, già in vigore nella Chiesa antica, che un vescovo non deve interferire negli affari esterni alla sua diocesi. Tuttavia la Chiesa cattolica è una chiesa universale, a cui è affidato un compito universale in base alle parole del Signore risorto: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni» (Mt 28, 19).

Una delle cause principali della diffidenza delle Chiese ortodosse va forse individuata nel preoccupante fenomeno delle numerose sette che in Russia operano come se si trovassero in una sorta di deserto spirituale, ignorando una tradizione millenaria, che va rispettata e che noi rispettiamo, collaborando con le autorità religiose ortodosse che teniamo regolarmente informate dei nostri programmi. Inoltre la Chiesa ortodossa è una chiesa vera, ha i mezzi di salvezza, ha i sacramenti. Il confronto con interlocutori chiari e leali non può che aiutare gli ortodossi a rinsaldare la propria identità. Ma, ripeto, se un membro della Chiesa ortodossa vuole diventare cattolico, noi non possiamo certo impedirglielo.

ALLAN PANOZZA, International Catholic Charismatic Renewal Services (ICCRS)

Eminenza, lei ha sottolineato l'importanza della testimonianza di vita. Recentemente ho partecipato a una riunione con molti amici protestanti e membri di altre Chiese. Il moderatore ha parlato delle ragioni della sua passata avversione nei confronti dei cattolici, e poi dell'incontro con un cattolico che aveva cambiato radicalmente il suo atteggiamento. Questa esperienza mi ha fatto pensare all'incontro di Gesù con la samaritana: un vero cambiamento di vita. Penso che tutto ciò sia opera dello Spirito Santo.

Card. WALTER KASPER

A dare vita alla Chiesa è l'azione dello Spirito Santo. Noi possiamo costruire l'edificio, il tempio. Ma a "fare" la Chiesa è lo Spirito Santo. Il Concilio Vaticano II nel primo capitolo del decreto sull'ecumenismo afferma che il movimento ecumenico nella nostra epoca è opera dello Spirito Santo.³ E in effetti, la ricerca della pienezza dell'unità fra i cristiani

³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 4.

rappresenta uno dei segni di speranza più luminosi del secolo appena concluso. Come scrive il Santo Padre nella *Novo millennio ineunte*, «il cammino ecumenico resta certo faticoso, forse lungo, ma ci anima la speranza di essere guidati [...] dalla forza inesauribile dello [...] Spirito, capace di sorprese sempre nuove».⁴ Lo Spirito Santo cambia la vita, la vita delle persone e anche la vita della Chiesa. Per noi cattolici la Chiesa non è sempre *reformanda*, bensì sempre *renovanda*.⁵ Sempre *renovanda* per opera dello Spirito Santo. Dobbiamo essere aperti a quest'opera rinnovatrice dello Spirito Santo. E, nell'autentico discernimento dei carismi, dobbiamo essere aperti all'azione dello Spirito Santo nella fioritura e nello sviluppo dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità, che rappresentano una in-dubbia novità del ventesimo secolo.

Padre LAURENT FABRE, Comunità Chemin Neuf

Come vivere in senso pieno la nostra cattolicità e che tipo di formazione si dovrebbe dare nei Seminari e nelle Facoltà teologiche cattoliche?

Card. WALTER KASPER

Oggi è più o meno normale che nelle Facoltà teologiche e nei Seminari cattolici s'invitino a parlare professori di altre Confessioni e di altre Chiese. Ma bisogna fare attenzione a non cadere nel relativismo (la formazione teologica non è un supermercato), e a fornire una informazione seria. Negli Stati Uniti, per esempio, sull'ebraismo ci sono addirittura dei dipartimenti. In questi dipartimenti di studi religiosi si invitano membri autorevoli di altre Chiese, sia in vista di approfondire la conoscenza reciproca, sia in vista di scambi utili a individuare gli

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 12.

⁵ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 8.

aspetti comuni o le differenze che esistono ancora oggi. Ad esempio, la ratifica della Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione con la Federazione luterana mondiale – pur segnando un passo importante – non ha risolto la questione ecclesiologica dei ministeri presenti nella Chiesa. Mi riferisco soprattutto al ministero del vescovo e alla successione apostolica, punti salienti ancora in discussione.

Con gli ortodossi, invece, la questione centrale in discussione è il primato del Vescovo di Roma. Il Papa stesso ha invitato a un dibattito fraterno sull'esercizio del primato, ma finora le Chiese ortodosse non hanno raccolto tale invito. Infatti, è loro convinzione che accettare di parlare dell'esercizio del primato equivale a riconoscerlo. Ci sono dunque delle questioni aperte, la cui trattazione va inserita nei programmi di formazione dei Seminari e nelle Facoltà teologiche cattoliche.

Card. JAMES FRANCIS STAFFORD, Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici

Vorrei tornare sul tema dell'identità del laico cristiano che nel corso del secolo passato ha attraversato un momento di crisi. Crisi d'identità forse radicata nella crisi dei sacramenti dell'iniziazione cristiana (Battesimo, Cresima, Eucaristia).

Il Concilio ci ricorda che il Battesimo, che abbiamo in comune con altri cristiani, esprime il «vincolo sacramentale dell'unità, che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono rigenerati».⁶ Quali sono le possibili implicazioni ecumeniche dei sacramenti della Confermazione e dell'Eucaristia, che sono un proprium della formazione dei christifideles laici?

Card. WALTER KASPER

Il Battesimo è sicuramente la base, la radice. Perché esprime la comunione che unisce Cristo con i battezzati, una comunione viva e vivificante, per

⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 22.

la quale i cristiani non vivono più per sé stessi ma sono di Cristo, come i tralci inseriti nella vite. Tuttavia ci sono altri sacramenti che, radicati nel Battesimo, ne rappresentano lo sviluppo: la Confermazione e l'Eucaristia appunto; e la vita sacramentale è importante.

Vi è qui una certa differenza specialmente con i protestanti. Infatti, mentre noi cattolici abbiamo una concezione dinamica della vita sacramentale, all'interno della quale la Confermazione viene a essere elemento perfezionativo del Battesimo, e l'Eucaristia fonte e culmine di tutta la vita cristiana, per i protestanti il Battesimo è quasi tutto. D'altro canto, il Battesimo è fondamento radicale. Perché non si è battezzati in questa o in quella confessione religiosa, ma si è battezzati nell'unico Corpo di Cristo. E noi uomini non possiamo dividere il Corpo di Cristo; malgrado tutti i nostri peccati, le nostre incomprensioni, i nostri scandali, noi non possiamo comunque dividere il Corpo di Cristo. Perciò, in senso stretto, non si può parlare di divisione della Chiesa Corpo di Cristo. Così intesa, la Chiesa noi non la possiamo dividere. Seppure imperfetta, essa è una comunione reale e profonda, di cui il Battesimo è la porta e il fondamento.⁷

La novità del ventesimo secolo, scrive il Papa, è il fatto di aver riscoperto la fratellanza di tutti i cristiani. In una parola, i cristiani si sono convertiti a una carità fraterna che abbraccia tutti i discepoli di Cristo.⁸ E ciò non come conseguenza di un filantropismo liberale, ma come profezia ecumenica. Questa ha un fondamento spirituale, sacramentale, e deve crescere. E questa crescita dev'essere tema del dialogo. L'Eucaristia, in quanto segno della comunione piena già esistente, appartiene pertanto all'identità propria del cattolico e dà compimento a quanto è iniziato con il Battesimo.

In certi casi, oggi è già possibile una certa reciprocità nella vita sacramentale. Ad esempio, a differenziare qualitativamente i rapporti che abbiamo con gli ortodossi dai rapporti che abbiamo con i protestanti è proprio il pieno riconoscimento dell'Eucaristia.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 19.

⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 42.

Tavola rotonda

*Testimonianze
di associazioni e movimenti*

Educare all'ecumenismo

Don JAVIER M. PRADES LÓPEZ

1. Introduzione

Sin dalla nascita della realtà ecclesiale che all'inizio si chiamò Gioventù Studentesca (GS) e poi Comunione e Liberazione (CL) la parola "ecumenismo" è stata fortemente sottolineata come fattore decisivo di una educazione cristiana, così come don Giussani l'ha concepita e proposta a decine di migliaia di giovani.

L'atteggiamento ecumenico di don Giussani è rintracciabile in tutti i suoi scritti. Qui mi soffermerò su due libri, che in certo modo sintetizzano i capisaldi della sua proposta educativa: il volume *Porta la speranza*,¹ che raccoglie i primi testi di don Giussani, e *Generare tracce nella storia del mondo*,² pubblicato in occasione del quarantennale di CL, quasi a segnare nell'arco della sua intera produzione le origini e la maturità del pensiero e dell'esperienza.

Nella nota introduttiva a *Porta la speranza*, la curatrice del testo scrive: «Questi primi scritti offrono testimonianza del fatto che la prospettiva ecumenica, nel suo senso più vero, non è un esito secondario o una peculiarità marginale dell'opera di don Giussani, ma si colloca proprio all'origine della sua posizione, come dimensione essenziale di quell'impeto educativo e missionario, di quella "passione per l'unità" che nasce dall'immedesimazione con l'"assillo e la passione di Gesù [...], il nostro divino Amico"».³ Non è un caso che la prima parte del volume raccolga interventi di don Giussani degli anni Cinquanta-Sessanta con titoli come "L'universalità del messaggio cristiano" (1961); "L'educazione ecumenica"

¹ Cfr. L. GIUSSANI, *Porta la speranza*, Marietti, Genova 1997.

² Cfr. L. GIUSSANI, S. ALBERTO, J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, Rizzoli, Milano 2001⁶.

³ E. BUZZI, Nota introduttiva a *Porta la speranza*, cit., XXV.

(1961); “Cristianesimo aperto” (1960); “Per una educazione allo spirito cattolico” (1960). È in questi testi che si possono rintracciare alcune caratteristiche di una comprensione del cristianesimo profondamente aperta agli uomini e alla realtà intera. Si può sottolineare così «la ricchezza e la continuità di motivi che, fin dalle origini, trovano il loro punto sintetico più alto nella prospettiva ecumenica: in quella positività radicale dello sguardo alla realtà»,⁴ che segna l’itinerario educativo di don Giussani fino ad oggi.

Neppure è frutto del caso il fatto che la seconda parte del libro raccolga testi in cui don Giussani si è paragonato personalmente con le questioni ecumeniche in senso stretto. Dal 1951 al 1954 pubblica una serie di testi sul protestantesimo, l’ortodossia e l’anglicanesimo che riflettono la sua passione indivisibile per la verità della fede e l’unità dei cristiani.⁵ Né va dimenticata la sua tesi dottorale dedicata precisamente alla teologia protestante americana.⁶

La continuità di una proposta educativa che culmina nell’atteggiamento ecumenico arriva fino agli ultimi scritti di don Giussani, nei quali decine di migliaia di persone in tutto il mondo trovano il sostegno della sua esperienza e della sua riflessione per il loro cammino cristiano. Si può allora verificare sia la stupefacente fedeltà alle intuizioni originarie, sia la novità che da quella stessa esperienza è sorta. È per questo che anche la sintesi della concezione della fede e della Chiesa offerta nel libro *Generare tracce nella storia del mondo*, sbocca nell’apertura ecumenica, come espressione matura di una educazione ottenuta.⁷

⁴ *Ibid.*, XX.

⁵ Per comprendere la tradizione nella quale si innesta l’atteggiamento ecumenico di Giussani cfr. M. CAMISASCA, *Comunione e Liberazione: le origini (1954-1968)*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2001; in particolare, 53-90 e 120-161. Utili informazioni si ricavano anche da ISTRÀ, *Annuario Teologico 1984*, Edit, Milano 1985.

⁶ Cfr. L. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1969. Per il vaglio culturale del protestantesimo e dei suoi limiti, come lo propone Giussani, cfr. *La coscienza religiosa nell’uomo moderno*, Jaca Book, Milano 1985. Il fatto che l’ecumenismo non sia da confondere con un “irenismo” qualunque viene affermato anche in *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 159.

⁷ Cfr. L. GIUSSANI, S. ALBERTO, J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 144-161.

2. *Il senso della parola "ecumenismo" nell'educazione cristiana di Comunione e Liberazione*

Quando don Giussani parla di "ecumenismo" intende in primo luogo designare quell'apertura positiva verso tutto e verso tutti che si traduce in una passione al destino delle singole persone e in un amore a tutto ciò che di vero c'è in chiunque, come provvisorio ma reale riflesso di Cristo. Potremmo addirittura identificare qui la chiave di volta per comprendere sia la sua posizione educativa e culturale, sia il suo impegno nella Chiesa.⁸ «Il termine cristiano che bene esprime l'originalità e lo sviluppo culturale nella totalità dei suoi fattori è "ecumenismo", assunto nella sua originaria derivazione etimologica da *oikouménē*. Con esso si vuole indicare che lo sguardo cristiano vibra di un impeto che lo rende capace di esaltare tutto il bene che c'è in tutto ciò che si incontra in quanto glielo fa riconoscere partecipe di quel disegno la cui attuazione sarà compiuta nell'eternità e che in Cristo ci è stato rivelato».⁹ Infatti, per esaltare il bene che è in un altro, devo amare il bene proprio in quanto corrisponde alla verità di Cristo che riconosco.

È all'interno di questa posizione che si collocano i suoi fecondi rapporti ecumenici e interreligiosi, nel senso preciso che man mano questi termini hanno acquistato nella Chiesa. Nel corso della sua vita, don Giussani ha mantenuto relazioni di pensiero e rapporti personali intensi con il mondo protestante e il mondo ortodosso, ma anche con taluni importanti esponenti dell'ebraismo e con i monaci buddisti del Monte Koya, per fare qualche esempio più noto.¹⁰ Alcuni docenti universitari

⁸ Cfr. E. BUZZI, Nota introduttiva a *Porta la speranza*, cit. XXV.

⁹ L. GIUSSANI, S. ALBERTO, J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 156-157.

¹⁰ Degno di segnalazione è il Meeting per l'amicizia fra i popoli, che da più di vent'anni si svolge tutte le estati nella città di Rimini. Uno sguardo, anche veloce, sui programmi permette facilmente di riconoscere quanto l'apertura verso tutto e verso tutti sia diventata una effettiva ipotesi di incontro e dialogo con le più svariate posizioni religiose (si pensi, per fare qualche nome, alla presenza di leader politici musulmani come il presidente algerino Bouteflika, o di personalità del mondo ebraico come i rabbini D. Rosen [Gerusalemme], M. Shevack [New York], E. Kopciowski [Milano], e lo scrittore C. Potok, o dei monaci

hanno intrapreso un fecondo dialogo attorno al Centro di Studi sull'Ecumenismo di Milano.¹¹

Conviene rilevare che questa originale prospettiva "ecumenica" trova non pochi punti di aggancio nella prima riflessione teologica della tradizione cristiana, fortemente ancorata alla Scrittura.¹² Infatti,

buddisti del Monte Koya che sono ormai ospiti abituali dell'incontro riminese), ma anche culturali o politiche, a tutti i livelli. Informazioni più dettagliate si possono trovare in: <http://www.meetingrimini.org/>.

¹¹ Sulla natura e sulle attività di questo Centro, che ha avviato diversi indirizzi di ricerca, dal protestantesimo americano all'ortodossia russa, dal dialogo con l'islam nell'area mediterranea all'interculturalità, si può ricavare più informazione in: <mailto:ecumenismo@enter.it>.

¹² L'espressione *oikouméne* era usata nell'antichità greco-romana per significare la terra abitata dall'uomo con i fenomeni che sorgono in questa terra e si propagano universalmente. È attestata in Erodoto, Demostene e Aristotele. *Oikouméne* in quanto terra abitata rende l'idea della comunità umana, a livello politico, filosofico e religioso. L'influsso di questo concetto è passato nel mondo biblico, fino al punto che categorie tipicamente ebraiche come *'eres*, *heled*, *jâsab*, *têbêl* si traducono nel greco della versione dei Settanta per *he oikouméne ge*. Questa accentuazione della dimensione umana della dimora si ritrova anche in Filone e Flavio Giuseppe.

Nel Nuovo Testamento il termine compare in Matteo (24, 14), dove evoca il linguaggio ellenista comune: «Quando questo vangelo del regno sarà predicato in tutta *la terra abitata*, quale testimonianza a tutte le genti», e in Luca (2, 1), con un senso forse più legato all'uso imperiale romano: «In quei giorni un decreto di Cesare Augusto ordinò che si facesse il censimento di *tutta la terra*». Si vedano anche Luca (4, 5; 21, 26); Atti (11, 28; 17, 6); Apocalisse (3, 10; 12, 9; 16, 14); Ebrei (1, 6; 2, 5). Paolo lo usa soltanto una volta, riflettendo probabilmente l'uso comune ellenista: «La loro voce ha risuonato su tutta la terra, le loro parole sono giunte fino ai confini della *terra abitata*» (Rm 10, 18). La parola si è utilizzata anche nella Chiesa primitiva e nella patristica, con il significato comune, come sinonimo di *kósmos*, per indicare il mondo degli uomini e degli esseri animati, ma anche le potenze angeliche e spirituali, come si vede in san Clemente di Roma (*Epistula ad Corinthios* 60, 1). Nella primitiva tradizione cristiana il termine *oikouméne* indica dunque il complesso mondo degli uomini, con i loro problemi, desideri, sofferenze e attese, secondo un'accezione non lontana dall'uso allora dominante.

Orbene, in questa terra, *oikouméne*, si annuncia la salvezza di Gesù Cristo che libera e redime l'uomo. Da allora la preoccupazione è che gli ascoltatori che accolgono la Parola di Dio siano uniti come un unico gregge in un unico ovile (cfr. *Gv* 10, 16). Annunciando a tutti lo stesso messaggio (cfr. *1 Cor* 15, 11) si diventa come una sola persona in Cristo Gesù (cfr. *Gal* 3, 28), senza divisioni (cfr. *1 Cor* 3, 4), in una unica *oikouméne* di cristiani. Ecumenismo significa, allora, diffondere il Vangelo in tutto il mondo abitato, secondo il

come don Giussani stesso fa notare, «questa concezione nuova e totalizzante [= ecumenica] della realtà si è sviluppata fin dai primi secoli cristiani all'interno dell'esperienza della Chiesa percepita come *oikouménè*. [...] L'*oikouménè* era la visione del Regno di Cristo che abbracciava tutto il mondo, tutti i tempi e tutti gli spazi. Con la parola *oikouménè* si stabiliva il soggetto umano, sociale e culturale capace di abbracciare l'universo intero».¹³

3. *Originaria reciprocità fra educazione ed ecumenismo nell'esperienza di Comunione e Liberazione*

La posizione di don Giussani attesta una reciprocità originaria fra concezione educativa e atteggiamento ecumenico. L'ecumenismo

grande *leitmotiv* giovanneo: «Che tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17, 21). Questa originaria concezione di "ecumenismo" come *oikouménè* che coglie insieme la dimensione missionaria e la passione per l'unità, nell'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo, si è trovata, col passare del tempo, a dover fare i conti con le divisioni e gli strappi del tessuto dell'unica Chiesa nel mondo. Sarà dunque sempre più frequente che la parola "ecumenismo" sia legata allo sforzo di riunire insieme tutti i membri del Corpo di Cristo dispersi (cfr. A. ASNAGHI, "Ecumenismo", in: *Dizionario Teologico Interdisciplinar*, vol. I, 2, Sígueme, Salamanca 1982, 901-913, con bibliografia).

In senso analogo va notato che i più importanti documenti recenti del Magistero sull'ecumenismo non danno mai per scontata questa dimensione originaria di apertura "ecumenica" della Chiesa, obbediente nella sua missione al mandato universale di Cristo. Lo stesso Concilio ci ricorda che «il Figlio di Dio è stato mandato dal Padre nel mondo affinché, fatto uomo, con la redenzione rigenerasse tutto il genere umano e lo radunasse in uno». È per questo che «la Chiesa [pone] al servizio di tutto il genere umano il Vangelo della pace» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 2). L'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II lega comunione e disegno divino, secondo una prospettiva veramente profonda: «La Chiesa non è una realtà ripiegata su sé stessa, bensì permanentemente aperta alla dinamica missionaria ed ecumenica, perché inviata al mondo ad annunciare e testimoniare, attualizzare ed espandere il mistero di comunione che la costituisce: raccogliere tutti e tutto in Cristo; ad essere per tutti "sacramento inseparabile di unità"» (n. 5). È su questi fondamenti che si richiama l'unità di tutta l'umanità ferita e si affronta il problema della divisione con l'urgenza di diventare una sola cosa (cfr. *ibid.*, n. 6). È questa la partenza del cammino ecumenico della Chiesa.

¹³ L. GIUSSANI, S. ALBERTO, J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 156.

non è una dimensione complementare, che si aggiunge a una concezione previa, né risulta essere soltanto la dottrina che si occupa di un particolare aspetto della realtà ecclesiale. Piuttosto l'ecumenismo è una dimensione interna del permanente processo di educazione alla fede in quanto tale. Come insegna Giovanni Paolo II, l'unità «non è un accessorio, ma sta al centro stesso della sua [di Cristo] opera. Né essa equivale ad un attributo secondario della comunità dei suoi discepoli. Appartiene invece all'essere stesso di questa comunità. Dio vuole la Chiesa, perché egli vuole l'unità e nell'unità si esprime tutta la profondità della sua *agape*. [...] Credere in Cristo significa volere l'unità; volere l'unità significa volere la Chiesa; volere la Chiesa significa volere la comunione di grazia che corrisponde al disegno del Padre da tutta l'eternità».¹⁴

3.1. L'educazione come fatto totalizzante

In *Porta la speranza*, l'educazione si descrive come introduzione alla realtà totale, quella stessa realtà che determina integralmente il movimento educativo e, al tempo stesso, ne è il compimento.¹⁵ L'uso dell'aggettivo “totale” ha un duplice valore che possiamo chiamare “soggettivo”, in quanto l'educazione deve sviluppare tutte le strutture dell'individuo fino alla loro realizzazione integrale, e “oggettivo”, in quanto l'educazione deve affermare tutte le connessioni dell'individuo con il suo ambiente vitale, con la realtà intera. In questo senso l'educazione del soggetto ha tanto più valore quanto più obbedisce alla realtà, quanto più rispetta le sue indicazioni.

L'uomo viene educato adeguatamente quando impara a riconoscere la realtà fino in fondo, arrivando fino a quell'apertura misteriosa, che suscita in lui un'attesa inesorabile. La realtà, come insieme di circostanze, attività e relazioni, è il luogo dove il Mistero prende l'iniziativa verso di noi per svelarci il suo significato e domandare la nostra

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 9.

¹⁵ Cfr. L. GIUSSANI, *Porta la speranza*, cit., 28ss.

integrale adesione.¹⁶ Perciò la realtà, e più precisamente la vita dell'uomo, può essere descritta come "vocazione",¹⁷ in quanto ci viene permanentemente donata, istante per istante. Adesso, riconosco che non mi faccio da me, provengo da un Altro che mi fa e al quale appartengo completamente.¹⁸ Ecco il dono della vita come essere voluti, come chiamata!

Orbene, se la consistenza della realtà, a cominciare dalla mia vita, è questa appartenenza al Mistero, allora l'educazione di un uomo, nella sua ragione e nella sua libertà, è tanto più vera quanto più ottiene l'adesione cordiale a questa Presenza buona, attraverso tutte le circostanze della realtà. È questo l'uomo adulto che cammina con certezza, nella speranza, verso la sua pienezza definitiva. Una simile concezione dell'educazione spinge verso la realtà, apre a tutto ciò che esiste secondo un'ipotesi ultimamente positiva, poiché è attraverso il reale che si stabilisce esistenzialmente il rapporto costitutivo del Mistero con il singolo io. Per diventare un "io" maturo – e lo scopo dell'educazione non può essere altro – ognuno di noi deve "entrare nel reale", in tutte le sue dimensioni, fino al punto in cui l'uomo si apre e dice "Tu" al Mistero.

3.2. Carattere storico e totalizzante dell'incontro con Cristo

Se la felicità dell'uomo è legata alla sua permanente dipendenza dal Mistero dentro le circostanze quotidiane, occorre rendere atto subito del carattere enigmatico del reale e delle difficoltà esistenziali in cui la ragione cammina per svelare questo tessuto di condizioni concrete che è la vita. Tanto la realtà, come segno del Mistero, ci attira ed è la strada unica per cercare la soddisfazione delle nostre originarie esigenze, quanto rimane sempre ultimamente inafferrabile alle nostre capacità, alla misura della nostra ragione e libertà. Qui si fonda la grandezza del-

¹⁶ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, cap. 3.

¹⁷ Cfr. L. GIUSSANI, *Porta la speranza*, cit., 163-167.

¹⁸ Cfr. L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 1997, cap. X.

le culture e delle tradizioni umane, espressione della nobiltà dell'uomo, instancabile cercatore di infinito (cfr. *At* 17).

Il cuore umano troverebbe riposo soltanto se e quando, in un "rovesciamento" di metodo, gli venisse incontro storicamente il Mistero stesso che fa tutto. Se la Verità e il Bene si rivelassero dentro le circostanze di tempo e spazio di cui è fatta la vita, sotto questa luce ogni condizione diventerebbe un segno luminoso e si potrebbe aderire in modo chiaro, certo e senza errore, all'origine ultima e al destino di ogni cosa e della nostra esistenza.¹⁹ Storicamente, l'avvenimento singolare di Gesù Cristo ha la pretesa di rivelare in modo definitivo, all'interno del tempo e dello spazio, questo Mistero buono, da cui tutto proviene. Chi ha incontrato Gesù di Nazaret riconosce la straordinaria corrispondenza fra i suoi gesti e parole, e le originarie esigenze del cuore umano (cfr. *Mc* 7, 37; *Mt* 7, 29). Gesù afferma di essere la verità e, simultaneamente, la via che conduce alla verità e alla vita (cfr. *Gv* 14, 6), avanza cioè la pretesa che il rapporto con la sua singolare umanità sia la modalità storica necessaria per scoprire il valore eterno del vivere, dal lavoro agli affetti.²⁰

L'appartenenza a Cristo diventa dunque la condizione per poter entrare nel reale fino ai suoi estremi confini, sia pure nella enigmatica dimensione creaturale segnata anche da quelle tragiche conseguenze che il disordine del peccato ha introdotto nel mondo, in primo luogo la sofferenza e la morte. Alla sola luce del grande segno della sua presenza, tutti i segni tendono a non essere più equivoci e a collaborare all'unità invece che alla dispersione o alla confusione. Se, come dice Paolo, *omnia in ipso constant* (cfr. *Col* 1, 17), si comprende che partecipare all'avvenimento unico di Cristo, mettendo in gioco totalmente la propria persona, consente di cogliere i nessi fra le più svariate circostanze e situazioni della vita, cioè di coglierne il significato nell'inesausta tensione alla totalità. Essendo Gesù colui che il Padre ha mandato (cfr. *Eb* 3, 1),

¹⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica sulla fede cattolica *Dei Filius*, cap. 2.

²⁰ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, capp. 2 e 4; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus*, cap. 3.

chi partecipa del suo rapporto con il Padre veramente riceve la vita come vocazione e missione per la salvezza di sé e del mondo.

L'atteggiamento che bene esprime questo permanente rapporto di partecipazione all'avvenimento di Cristo è la *memoria*, in quanto riconoscimento pieno di affezione della sua presenza nel mondo. La preghiera appare infatti come la grande sorgente di una autocoscienza radicata nel Padre e tendenzialmente aperta all'abbraccio di tutti i fratelli, *fili in Filio*.

3.3. Dall'incontro con Cristo nasce l'ecumenismo come sguardo di fede e cultura nuova

L'ecumenismo nasce dall'appartenenza all'avvenimento singolare di Cristo, in quanto egli è la verità della realtà e della storia.²¹ Il Verbo si è fatto carne e, in questo modo, la verità si è fatta presenza umana nella storia e resta nel presente. Dove c'è coscienza chiara che il volto di Cristo è la verità, nel guardare tutto ciò che si incontra si rivela qualcosa di buono. Afferma don Giussani: «L'ecumenismo non è allora una tolleranza generica che può lasciare ancora estraneo l'altro, ma è un amore alla verità che è presente, fosse anche per un frammento, in chiunque. Ogni volta che il cristiano incontra una realtà nuova l'abbraccia positivamente, perché essa ha qualche riverbero di Cristo, qualche riverbero di verità».²²

4. *La modalità storica di proposta libera della verità riconosciuta: la testimonianza come metodo*

La categoria nella quale don Giussani sintetizza l'appartenenza a Cristo come fondamento del reale e la proposta libera a tutti gli

²¹ Cfr. L. GIUSSANI, S. ALBERTO, J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 157ss.; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 9.

²² Cfr. L. GIUSSANI, S. ALBERTO, J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 157.

uomini della verità incontrata è quella di “testimonianza”.²³ «È il fenomeno per cui gli uomini riconoscono – per una grazia potente, un dono potente – di che cosa è fatta la realtà, gli uomini e le cose: è fatta di Cristo, e lo gridano a tutti, lo dimostrano con la propria esistenza, con la modalità trasformata della propria esistenza». ²⁴ Se alla radice di ogni rapporto con le cose e le persone si trova questo abbraccio tendenzialmente universale, si capisce come il vivere quotidiano nell'appartenenza a Cristo, per l'opera dello Spirito, coincida con un segno che attira e può far nascere una domanda nel cuore dell'altro, prossimo o “lontano” che sia.

In questo modo la testimonianza del vero non violenta la libertà dell'altro, ma la suscita. Infatti, è solo davanti alla provocazione della realtà, nelle sue concrete condizioni, che il dinamismo umano si mette in moto, come ragione e libertà. La condizione per l'emergere dell'uomo e per lo sviluppo della sua umanità è un rapporto intenso con la realtà, e in particolare con la realtà umana. Chiunque si trovi davanti a una umanità ricca di suggerimenti di significato e di affezione sarà facilitato nel diventare sé stesso. Al contrario, l'uomo che non ha un tale rapporto con il reale si troverà a vivere la sua umanità nelle condizioni più svantaggiose.

4.1. Unità originaria fra esperienza cristiana e comunicazione con l'altro

La relazione intrinseca fra educazione cristiana ed ecumenismo, come emerge nella testimonianza, ci permette di trarre la seguente conclusione. Certe percezioni dell'ecumenismo, e forse ancor più del dialogo interreligioso, si identificano oggi con una sorta di ricerca del minimo comune denominatore, dove si deve discriminare fra “ciò che unisce” e “ciò che separa”, preoccupati di essere pienamente rispettosi dell'identità altrui. Pensiamo, per esempio, alle

²³ Cfr. L. GIUSSANI, *Porta la speranza*, cit., 74-77; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, n. 42ss.

²⁴ L. GIUSSANI, *L'uomo e il suo destino. In cammino*, Marietti, Genova 1999, 45.

posizioni estreme del cosiddetto pluralismo religioso di taglio "teocentrico" che tendono a sostituire una generica religiosità a Cristo, poiché egli non sarebbe fattore di unità con coloro che hanno un altro credo religioso, ma fattore di divisione. Non è questa la sede per dare la spiegazione di tutti i presupposti filosofici e teologici di tali teorie.²⁵ Importa invece rilevare che in tale logica si parte da una divisione interna alla propria posizione, in quanto implicitamente si riconosce che non è in grado di portare all'unità. L'ecumenismo sarebbe allora identificabile con l'"alleggerimento" dell'identità cristiana che, in quanto tale, renderebbe impossibile il dialogo autentico con gli altri credenti. Questo processo non è lontano da una "autorelativizzazione" del cristianesimo.

La comunicazione di sé, dall'interno delle condizioni proprie della vita (lavoro, affezione) e alla luce dello Spirito di Cristo presente (*Lux beatissima*) è, al contrario, un'esperienza unitaria nella quale coincidono sia la condivisione con ogni altro uomo delle condizioni della vita comuni a tutti, sia la percettibile novità che tale luce offre a chi la incontra. Il confronto non è allora soltanto fra sistemi di idee isolate – anche se la dimensione dottrinale è evidentemente essenziale –, ma acquista la modalità di un cammino dell'esperienza integrale in tutte le sue dimensioni. Vale a dire, il testimone non appare semplicemente nella posizione di chi, avendo compreso un contenuto giusto, vuole convincere l'altro, ma nella posizione di chi vive ogni cosa secondo una diversità che attira e apre a una domanda: «Perché vivi così? Chi sei?». Pieno amore alla verità (dottrinale e morale) e massimo rispetto alla libertà dell'altro

²⁵ Cfr. fra gli altri M. VON BRÜCK, J. WERBICK (a cura di), *Der einzig Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religions-theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993; K. H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Johannes Verlag, Freiburg 1995; P. CODA (a cura di), *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Mursia-PUL, Roma 1997; M. CROCIATA (a cura di), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000; M. SERRETTI (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

non appaiono più estrinseci l'uno all'altro, ma sgorgano dalla medesima fonte e si richiamano a vicenda. Su questa pista si può sciogliere il delicato nodo del rapporto fra verità e libertà che spesso diventa fonte di sterili contrapposizioni.²⁶

4.2. Il metodo per la missione e per l'ecumenismo

La testimonianza è il metodo che, pur con le dovute distinzioni, guida essenzialmente sia la missione sia l'ecumenismo. Il dialogo ecumenico (e interreligioso) in senso stretto richiede certamente il rispetto delle condizioni in cui si svolgono incontri e cooperazione ai diversi livelli.²⁷ A tutti questi livelli resta sempre determinante l'immedesimazione, ad opera dello Spirito Santo, con il cuore di Cristo, spalancato a tutto e a tutti. Nulla è escluso dall'abbraccio positivo di chi ha incontrato Cristo.

Una tale universalità è il risultato della scelta che Dio fa del battezzato e del destino per cui lo sceglie. Il compito del battezzato è la missione universale che Dio gli comunica come partecipazione alla grande missione di Cristo. Perciò, quanto più egli è proteso verso di essa, tanto più è anche proteso a scoprire in ogni cosa il bene rimasto, il brandello o il riflesso di verità. «Siccome io sono parte della realtà di Cristo, guardo le montagne, la mattina e la sera, tutta la realtà, innanzitutto cercando, in ogni cosa che vedo, la radice ultima. E la persuasione che la verità è in me, è con me, mi rende estremamente positivo davanti a tutto: non equivoco, ma positivo. Se c'è un millesimo di verità in una cosa, lo affermo. Nasce così un approccio "critico" alla realtà, secondo quanto esprime san Paolo: "Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono" (1 Ts 5, 21), il bello, il vero, quello che

²⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, n. 39.

²⁷ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 4ss.; PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam*, cap. III; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, Città del Vaticano 1993, cap. V.

corrisponde al criterio originale del vostro cuore». ²⁸ L'avvenimento di Cristo è la vera sorgente dell'atteggiamento critico, in quanto esso non significa trovare i limiti delle cose, ma sorprenderne il valore. Per questo motivo possiamo condividere la vibrazione dell'animo di Jacopone da Todì quando, nel più bel verso della letteratura italiana, esclamava: «Amor, amore, omne cosa conclama». ²⁹ La parola "amore" è da intendere nel suo senso ultimo, cioè come sinonimo di Cristo, del Dio che si è curvato su di noi e ci ha abbracciati. Tutte insieme le cose gridano la verità.

²⁸ L. GIUSSANI, S. ALBERTO, J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 157-158.

²⁹ JACOPONE DA TODÌ, "Como l'anima se lamenta con Dio de la carità superardente in lei infusa", Lauda XC, in: *Le Laude*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1989, 318.

Esperienze di preghiera, di dialogo e di cooperazione

ALLAN PANOZZA

Un'affermazione carica di significato contenuta nella seconda preghiera eucaristica mi ha sempre colpito: «Ti rendiamo grazie per averci ammessi alla tua presenza a compiere il servizio sacerdotale».

Uno dei modi in cui il Rinnovamento Carismatico Cattolico ha cercato e cerca di servire il Signore è quello di avvicinare gli altri fratelli cristiani con il desiderio di amarli con il cuore di Dio.

Ho sempre preso sul serio la preghiera di Gesù nell'ultima Cena «perché tutti siano una sola cosa» (*Gv* 17, 21).

Il disegno del Padre è vedere realizzata l'unità per cui prega Gesù. È dunque nostro dovere promuoverla con la vita, la comprensione, il perdono e la compassione affinché fra tutti i cristiani vi siano riconciliazione e amore.

Nel messaggio inviato al cardinale Miloslav Vlk, Presidente del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE), in occasione dell'incontro organizzato congiuntamente dal CCEE e dalla Conferenza delle Chiese d'Europa (KEK) a Strasburgo, in Francia, nell'aprile 2001, il Papa ha scritto: «L'unità per la quale il Signore ha pregato nel Cenacolo è una condizione della credibilità della testimonianza cristiana. Oggi più che mai, dobbiamo fondare la nostra riflessione su questo profondo rapporto che svolge un ruolo decisivo per l'impatto che il messaggio cristiano può avere sul mondo».¹

In altre parole, il Santo Padre vede chiaramente che l'unità dei cristiani non è soltanto una scelta possibile ma una necessità per cui lavo-

¹ GIOVANNI PAOLO II, Messaggio al cardinale Miloslav Vlk per l'incontro ecumenico di Strasburgo, "La traccia" 4 (2001), 381.

rare alacramente. Giova, a tale proposito, ricordare quanto egli ha affermato nella sua lettera apostolica *Novo millennio ineunte*: «Il cammino ecumenico resta certo faticoso, forse lungo, ma ci anima la speranza di essere guidati dalla presenza del Risorto e dalla forza inesauribile del suo Spirito, capace di sorprese sempre nuove».²

Tutti i documenti del Concilio Vaticano II ci istruiscono con chiarezza su questo punto: noi cattolici non dobbiamo aspettare di essere avvicinati, ma dobbiamo noi per primi prendere l'iniziativa in questa forma vitale di evangelizzazione.

Sempre nella *Novo millennio ineunte* Giovanni Paolo II ci esorta con le parole di Gesù a «prendere il largo» (*Lc* 5, 4)³ e a calare le reti per la pesca.

Il Rinnovamento Carismatico Cattolico per rispondere a questo invito del Signore si impegna fattivamente nella ricerca di tutte le occasioni possibili per pregare e dialogare con i fratelli e le sorelle di altre confessioni cristiane. E nel paese da cui provengo, l'Australia, opera positivamente nell'ambito del dialogo ecumenico. Nella mia città, da vent'anni a questa parte, credenti di diverse Chiese cristiane si riuniscono ogni anno a Pentecoste per fare memoria della discesa dello Spirito Santo e celebrare la nascita della Chiesa.

Questa iniziativa, oltre a rivelarsi potente evento carismatico, fornisce una straordinaria occasione di condivisione nella partecipazione mensile – con i rappresentanti delle altre Chiese – a incontri di preghiera comune e a riunioni per preparare insieme la celebrazione della Pentecoste. Ne sono inoltre derivati contatti molto importanti, e non solo nell'ambito delle Chiese cristiane, con molti dei cui membri ho avuto l'opportunità di stringere rapporti di amicizia. Come cattolico mi sento onorato di far parte di questo gruppo del quale, negli ultimi dodici anni, ho ricoperto la carica di presidente.

Una conseguenza molto positiva del mio coinvolgimento nel dialogo ecumenico è stato l'invito a tenere una serie di lezioni agli studenti

² GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 12.

³ Cfr. *ibid.*, n. 1.

di un “Charismatic Bible College” di Melbourne sul significato dei sacramenti e sul senso che nella Chiesa cattolica si attribuisce alla grazia derivante dalla vita sacramentale.

Il livello di interesse mostrato dagli studenti per queste lezioni – nel corso delle quali si è dato ampio spazio alla preghiera e al dibattito – è stato straordinariamente alto. Non senza sorpresa ho poi appreso che molti di essi erano ex cattolici.

Questa esperienza mi ha indotto a interrogarmi sui motivi che portano tanti cattolici a lasciare la Chiesa. Mi sono chiesto che cosa si può fare per aiutarli a ritornare. Come riaccoglierli. Qual è il nostro compito.

Molte delle persone da me incontrate amano Dio con tutto il cuore, e manifestano un desiderio della vita sacramentale che non trova riscontro nelle loro Chiese di appartenenza.

Ho trovato conferma a questa mia constatazione leggendo la *Charta Oecumenica* firmata a conclusione dell’incontro ecumenico di Strasburgo, là dove afferma: «L’ecumenismo vive del fatto che noi ascoltiamo insieme la Parola di Dio e lasciamo che lo Spirito Santo operi in noi e attraverso di noi. In forza della grazia in tal modo ricevuta esistono oggi molteplici sforzi, attraverso preghiere e celebrazioni, tesi ad approfondire la comunione spirituale tra le Chiese e a pregare per l’unità visibile della Chiesa di Cristo. Un segno particolarmente doloroso della divisione ancor esistente tra molte Chiese cristiane è la mancanza della condivisione eucaristica».⁴

Un’altra opportunità che mi si è presentata è stato l’invito a parlare sul tema “La Chiesa cattolica oggi” in una grande chiesa pentecostalista di Melbourne. Ho impostato l’intervento – tenuto durante la celebrazione domenicale – sulla mia esperienza personale, iniziata dopo aver ricevuto l’effusione dello Spirito Santo nella Chiesa cattolica, negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II.

Ho cominciato parlando di Giovanni XXIII, un uomo totalmente aperto all’azione dello Spirito Santo nella propria vita, e della mia

⁴ CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D’EUROPA, CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE, *Charta Oecumenica*, n. 5, “Il Regno” 9 (2001), 317.

profonda convinzione che proprio sotto l'impulso dello Spirito Santo egli abbia convocato il Concilio Vaticano II, una decisione che scosse l'opinione pubblica del tempo. E ho parlato degli inizi del Rinnovamento Carismatico Cattolico, nel 1967, come di una delle risposte alla preghiera di Giovanni XXIII al Signore di «rinnovare nella nostra epoca i prodigi come di una novella Pentecoste».⁵

Dopo il mio intervento, molti mi hanno avvicinato per dirmi che era la prima volta che sentivano parlare della presenza dello Spirito Santo nella Chiesa cattolica. Tutto ciò mi ha fatto tornare in mente le parole di san Paolo sull'infedeltà d'Israele: «Ora, come potranno invocarlo senza aver prima creduto in lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno, senza essere prima inviati?» (*Rm* 10, 14-15). È importante cogliere ogni occasione per avvicinare sia chi è uscito dalla Chiesa cattolica sia i nostri fratelli cristiani per annunciare loro quello che lo Spirito Santo sta operando oggi nella Chiesa cattolica.

Un'altra iniziativa recente riguarda l'impegno di alcuni membri del Rinnovamento Carismatico Cattolico in un programma televisivo cristiano che cerca di raggiungere e di sensibilizzare quanti sono lontani da una vita di fede. I telespettatori che lo desiderano possono telefonare ed esporre i propri problemi. A rispondere sono i rappresentanti di diverse denominazioni cristiane, e la conversazione si chiude con una preghiera insieme al telefono. Se lo si ritiene necessario la persona che chiama viene indirizzata a una Chiesa cristiana locale di sua preferenza. È in questo modo che molti sono entrati in un progetto comune di preghiera e di direzione spirituale in diverse Chiese cristiane. Il coinvolgimento dei cattolici va considerato un nuovo punto d'arrivo: infatti fino a poco tempo fa le altre Chiese cristiane non volevano invitarli perché temevano che facessero opera di proselitismo.

⁵ GIOVANNI XXIII, Costituzione apostolica *Humanae salutis*, "Acta Apostolicae Sedis", CI (1959), 832.

Credo fermamente che ogni occasione per pregare e dialogare in uno spirito di reciproco rispetto, sia con gli ex cattolici sia con i fratelli cristiani porterà, da un lato, a comprenderci meglio e, dall'altro, a cancellare la diffidenza nei confronti della Chiesa cattolica. Infatti, con la grazia di Dio molti potranno rendersi conto dell'unica radice e del fatto che una fede profonda non potrà mai essere intaccata da un dialogo leale e sincero con gli altri cristiani.

Partecipazione di cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali alla vita di un movimento cattolico

GABRIELLA FALLACARA

1. *Breve storia*

A Roma, negli anni Cinquanta un padre gesuita ecumenista che voleva conoscere il Movimento dei Focolari (Opera di Maria), chiese a Chiara Lubich (che ne è la fondatrice): «Lei, naturalmente, penserà all'ecumenismo?».

«No», rispose. E cito: «Il fatto è che il progetto di quest'opera non è stato e non è pensato da mente umana, ma viene dall'Alto e sono in genere le circostanze che manifestano ciò che Dio vuole. Noi cerchiamo di seguire la sua volontà giorno dopo giorno».¹

I primi contatti con evangelici della Germania e con riformati della Svizzera li abbiamo avuti a partire dagli anni Sessanta. Chiara, parlando a un gruppo di luterani in Germania, trovò in loro reazioni aperte e pronte a una solida comprensione della spiritualità: questo carisma dell'unità fu accolto profondamente da tali fratelli e sorelle. Iniziò un autentico dialogo nella carità.

Con questi evangelico-luterani e poi con cristiani di altre Chiese abbiamo constatato quanto potevamo condividere, per esempio il Battesimo, il Nuovo e l'Antico Testamento, i primi Concili, i Padri della Chiesa. Potevamo condividere tanti punti della nostra spiritualità perché sono dal Vangelo.

Il cardinale Agostino Bea, papa Giovanni XXIII e i successivi pontefici hanno sempre seguito e incoraggiato tale dialogo.

¹ C. LUBICH, *Discorso tenuto all'Università di Lublino*, "Nuova Umanità", 105-106 (1996), 321.

La comunione con i fratelli evangelico-luterani della Germania è diventata sempre più profonda finché si è deciso insieme – e d'accordo con i rispettivi responsabili – di dare vita a una cittadella ecumenica a Ottmaring, vicino ad Augsburg. Inaugurata nel 1968, ospita cattolici ed evangelici, cioè focolari e famiglie del Movimento dei Focolari insieme a famiglie e comunità evangeliche della “Bruderschaft von Gemeinsamen Leben”. Si può dire che in questi trent'anni di vita Ottmaring è divenuta un segno di grande speranza per l'unità dei cristiani nella terra della Riforma.

Lo spirito del Movimento era presente nella ex Repubblica democratica tedesca degli anni Sessanta ove sviluppò una forte vita di unità fra evangelici e cattolici: nel 1992, si è svolta una prima giornata internazionale per evangelici-luterani a Berlino, raccogliendo i frutti di trent'anni di vita insieme. Più di 1400 i presenti.

Nel 1965, durante un incontro ecumenico da noi organizzato a Roma con la partecipazione di cattolici ed evangelici, tre sacerdoti anglicani inglesi rimasero profondamente toccati dal clima di unità che regnava. Desiderarono far conoscere ad altri lo spirito che generava quella realtà. In seguito, cento anglicani vennero a Roma dall'Inghilterra per un nostro incontro ecumenico, ed essendo sorta una bellissima comunione tra noi, vollero che si andasse in Gran Bretagna. Così il 1° luglio del 1966, Chiara si incontrò a Lambeth Palace con l'allora Primate della Chiesa d'Inghilterra, Michael Ramsey, il quale le disse la stessa frase che più di vent'anni prima le aveva detto l'Arcivescovo di Trento: «Vedo la mano di Dio in questo Movimento», invitandola a diffondere lo spirito del Movimento tra i suoi. I contatti sono continuati con i due successivi primati, e con l'attuale arcivescovo, George Carey, che in varie occasioni hanno incoraggiato gli anglicani a condividere questo spirito nel loro Paese.

Nel 1967 il patriarca ecumenico Atenagora I, venuto a sapere qualcosa del Movimento, invitò Chiara per conoscerla. «Sono stata a Istanbul otto volte. Nacque un rapporto profondo – dirà Chiara – trovando in lui una persona straordinaria, un vero carismatico». Egli umilmente soleva definirsi sorridendo «un semplice membro del

Movimento» e diceva: «Tutti abbiamo bisogno di questo spirito».² Il successore, Demetrio I, ha avuto a dire: «Il Movimento getta ponti su tutte le spaccature».³ Con l'attuale patriarca Bartolomeo I, che accoglierà in visita quest'estate 50 seminaristi del Movimento, i contatti risalgono a quando egli era diacono.

Pure i riformati in Svizzera, in Olanda e successivamente in Romania hanno voluto conoscere a fondo il Movimento. Così i membri di antiche Chiese orientali: si sono avuti contatti con il *Catholicos* Karekin I e armeni sparsi nel mondo, e nel Medio Oriente con copti e siro-ortodossi.

Questo spirito si è diffuso in tutta Europa e più tardi negli altri continenti coinvolgendo circa 47000 persone di oltre 350 Chiese e Comunità ecclesiali.

Eccoci dunque a uno dei tre grandi obiettivi della Chiesa contemporanea, per i quali il Concilio Vaticano II ha aperto tre dialoghi, e nei quali anche il Movimento ha individuato i principali suoi scopi.

Riguardo allo scopo ecumenico possiamo trovare una sintonia con la storia ecumenica del dopo Vaticano II.

Nei dialoghi teologici fra le Chiese in questi anni emerge un crescente consenso sull'ecclesiologia di comunione, come modo di concepire la Chiesa.

Il mondo ecumenico diventa sempre più cosciente della necessità di una spiritualità di comunione da mettere in pratica.

Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte* parla della sfida di «fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione», aggiungendo che «occorre promuovere una spiritualità della comunione».⁴ E più avanti scrive: «E che dire poi dell'urgenza di promuovere la comunione nel delicato ambito dell'impegno ecumenico?».⁵

² J. P. BACK, *Il contributo del Movimento dei Focolari alla koinonia ecumenica. Una spiritualità del nostro tempo al servizio dell'unità*, Città Nuova, Roma 1988, 226.

³ *Ibid.*, 172.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 43.

⁵ *Ibid.*, n. 48.

In questo contesto possiamo comprendere la valenza ecumenica della spiritualità dell'unità del Movimento dei Focolari, chiamata anche "spiritualità ecumenica", che contiene in sé elementi utilissimi al dialogo con le varie Chiese e Comunità ecclesiali.

Questi elementi sono:

– l'*amore*, come componente centrale del cristianesimo, e la *vita* che hanno coinvolto particolarmente le sorelle e i fratelli delle Chiese ortodosse e delle antiche Chiese orientali;

– la *Parola di Dio*, che ha aperto una comunione profonda con gli evangelico-luterani;

– l'*unità*, che interessa specialmente gli anglicani, a cominciare da quanti ricoprono posti di responsabilità;

– le parole di Gesù: «*Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro*» (Mt 18, 20), chiave di volta nel dialogo con i riformati.

Ma è stato soprattutto per Gesù abbandonato che abbiamo potuto costruire qualcosa nel campo ecumenico. Gesù crocifisso e abbandonato può essere chiamato il Crocifisso ecumenico.

Il suo grido, che colma tutti i vuoti,⁶ spinge «a lavorare perché sia risanata ogni separazione tra i cristiani» secondo il fine specifico del Movimento e come si afferma nell'art. 8 dei suoi Statuti. È la chiave che interiormente sostiene nel difficile compito di ricomporre l'unità piena e visibile, che resta e sarà dono di Dio. È «la stella più luminosa che deve illuminare il cammino ecumenico».⁷

2. *Gli effetti*

Tra gli effetti di questa partecipazione al Movimento dei Focolari c'è un rinnovamento delle proprie Chiese o Comunità ecclesiali; c'è un impegno nuovo a vivere il Vangelo prima in sé, poi all'interno della propria

⁶ Cfr. C. LUBICH, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000.

⁷ C. LUBICH, *Discorso alla II Assemblea ecumenica europea*, "Nuova Umanità" 113 (1997), 549.

Comunità vivificandola (anche ricostruendone la congregazione dei fedeli, come in una città dove la Chiesa siro-ortodossa si è ricomposta partendo da 40 indirizzi dati a una sola focolarina siro-ortodossa); ci sono ritorni, come chi si è riavvicinato all'Eucaristia dopo vent'anni, e poi un rinnovamento fra le Chiese e le Comunità ecclesiali.

E poi, ancora, la caduta dei pregiudizi, l'intesa profonda. Oleg, ortodosso di Mosca, ha detto in pubblico: «Noi eravamo stati perseguitati per la fede. Essere pedinati o subire una perquisizione era un fatto quasi abituale [...]. Ed ecco che arrivano degli stranieri dal ricco Occidente a dirci che Dio è amore, che bisogna amare tutti! In Occidente, loro, in ogni negozio hanno trenta tipi di formaggio diversi; noi invece abbiamo le tessere per lo zucchero e gli scaffali dei negozi vuoti [...]. Ero scettico e dicevo con ironia: ma guarda un po' questi stranieri sazi di tutto, sono venuti a insegnarci a vivere il Vangelo! [...]. Ma, quando ho visto nei focolarini la vita concreta del Vangelo, quando proprio nel momento di maggior crisi politica ed economica sono venuti a vivere con noi, non come turisti, ma condividendo con noi tutto, per anni, allora ho capito la spiritualità del Movimento e sono fiero di dividerla».

Nei paesi dell'Europa orientale, dove gli ortodossi spesso accusano i cattolici di proselitismo, ciò non può essere applicato ai Focolari. Infatti, per esempio in Russia, la maggior parte di coloro che, con la grazia di Dio, trovano la fede cristiana a contatto con il Movimento, ricevono poi il Battesimo nella Chiesa ortodossa delle loro radici.

Un altro effetto è il desiderio di una conoscenza reciproca che si concretizza nella frequenza di scuole di ecumenismo o ecumeniche. Finora sui colli Romani ne sono state istituite dodici, e si susseguono in Germania, Svizzera, Inghilterra, Medio Oriente, Argentina e Brasile. La stampa del Movimento, edita da ventisette case editrici, serve pure lo scopo ecumenico.

In queste Chiese e Comunità ecclesiali sono nate le stesse vocazioni nate nella Chiesa cattolica.

Molti maturano come figure particolarmente dotate, quasi spontanei leader, nel trasmettere la spiritualità del Movimento dei Focolari

nelle loro varie comunità di appartenenza, offrendo una testimonianza di amore scambievolmente e di unità che attira a condividerla anche vescovi di varie Chiese e Comunità ecclesiali. La testimonianza comune è spesso molto persuasiva anche per chi ha convinzioni diverse.

Così avviene anche per i fedeli delle grandi religioni. Se infatti essi ci interpellano riguardo alla mancanza di unità in seno alla cristianità, possiamo rispondere che cominciamo anche qui, anche noi, a dare il nostro contributo per ricomporre la comunione piena e visibile.

3. *Partecipazione giuridica*

L'8 febbraio 1993 l'allora Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici, il cardinale Eduardo F. Pironio, comunicò con soddisfazione a Chiara Lubich che si era concluso lo studio della Santa Sede sulla posizione dei cristiani di varie Chiese e Comunità ecclesiali nell'Opera di Maria. Questa decisione fu per Chiara motivo di grande gioia perché si era personalmente dedicata alla questione per molti anni.

Premetto, e cito dagli Statuti generali, che «l'Opera di Maria è una associazione di fedeli privata, universale, di diritto pontificio, dotata di personalità giuridica, a norma dei cann. 298-311 e 321-329, costituita secondo le norme della Chiesa cattolica» (art. 1).

I cristiani delle varie Chiese e Comunità ecclesiali che desiderano far parte dell'Opera di Maria hanno in essa un proprio posto definito negli Statuti generali, modificati appositamente il 25 ottobre 1994. Cito: «Si può far parte dell'Opera di Maria nei seguenti modi: i cristiani cattolici possono farne parte in qualità di “membri” o di “aderenti”; i cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali possono farne parte in qualità di “aggregati” (cfr. art. 18); i fedeli di religioni non cristiane e le persone di buona volontà che non hanno una fede religiosa possono aderire all'Opera di Maria in qualità di “collaboratori”» (art. 15).

Perché la definizione di “aggregati”? Come sempre, nella storia del Movimento dei Focolari possiamo rilevare che la vita precede la rego-

lamentazione. Si codifica ciò che è già nato. Di fatto vocazioni all'Opera nelle varie Chiese e Comunità ecclesiali (a cominciare dalla anglicana ed evangelico-luterana) sono nate già negli anni Sessanta: queste persone – uomini e donne – si sono ben presto configurate come soggetti nel promuovere, con i cattolici, la piena unità visibile e come collaboratori di primo piano nel diffondere la spiritualità dell'unità del Movimento.

Si è perciò avvertita la necessità di presentare questa realtà dell'Opera, perché fosse riconosciuta dalla Chiesa cattolica. Gli Statuti fissano con queste parole la partecipazione degli aggregati: gli aggregati *partecipano* alla vita e alle iniziative dell'Opera di Maria, nelle sue diramazioni (cfr. art. 18), «condividendo il suo spirito e collaborando alle sue finalità nella misura in cui le differenze nella fede lo permettono» (art. 130).

4. Caratteristiche degli aggregati

Da un vasto alone di simpatizzanti (circa 47000) si stagliano un migliaio di aggregati che rispondono a una chiamata personale di Dio a vivere e irradiare la spiritualità dell'unità, secondo quanto è consono alla propria Chiesa.

Vorrei soffermarmi un momento a descrivere la vita dei più impegnati, le aggregate e gli aggregati focolarini. Sono 92, si trovano in 17 paesi (tra i quali Gran Bretagna, Siria, Stati Uniti, Olanda, Camerun) e appartengono a 22 Chiese e Comunità ecclesiali.⁸ Se sono consacrati abitano in un focolare (piccola comunità da tre a sette persone). Se sono sposati vivono nelle proprie famiglie, legati ai rispettivi focolari. Lavorano nei vari campi delle loro professioni (medicina, giustizia, istruzione, arte ecc.). Si impegnano con delle promesse private a vivere la povertà, l'obbedienza e – secondo il loro stato – la castità. Riguardo

⁸ Essi sono così distinti: 30 vivono vita comune con focolarine e focolarini cattolici; 40 sono focolarine e focolarini sposati, legati ai rispettivi focolari; 22 si preparano a tale vita, sia come consacrati sia come sposati.

al loro contributo decisionale, gli Statuti generali affermano: «Sarà chiesto nelle forme più opportune, il parere degli “aggregati”, ogni volta che una decisione possa in qualche modo riguardarli, sulla base del pensiero delle loro Chiese e Comunità ecclesiali» (art. 134).

I focolari di appartenenza misti (costituiti da membri appartenenti alla Chiesa cattolica e da aggregati appartenenti alle altre Chiese o Comunità ecclesiali), sono 47 e si trovano in Europa, Medio Oriente, Stati Uniti e Africa.

Su richiesta di alcune aggregate esistono anche – *ad experimentum* – un focolare di sole anglicane, in Inghilterra, e uno di sole riformate, in Svizzera.

Gli aggregati vivono con i cattolici ciò che è descritto dagli Statuti generali là dove affermano: «Attraverso questa testimonianza di vita i cristiani cattolici e quelli di altre Chiese e Comunità ecclesiali si propongono di essere una presenza vivificante all'interno delle loro Chiese o Comunità ecclesiali, contribuendo al cammino verso la piena unità di tutti i battezzati nell'unica Chiesa di Cristo» (art. 131).

Nelle 18 diramazioni dell'Opera di cui fanno parte, gli aggregati focolarini – come i volontari (non a vita comune), i giovani (detti “gen”), i ministri o pastori, le diaconesse delle varie Chiese e Comunità ecclesiali – nella fedeltà alla loro Chiesa e alle proprie pratiche religiose intendono rispettare le norme cattoliche riguardanti la vita ecumenica e in particolare la *Communicatio in Sacris*: essi non praticano infatti la cosiddetta “intercomunione”. Sono in ciò degli “atleti dello Spirito” che vivono il dolore del non potersi accostare insieme ai cattolici all'Eucaristia, quale contributo alla unità futura, e vedono in tale dolore una assimilazione alle sofferenze di Cristo crocifisso e abbandonato, nel cammino verso la piena unità che il Risorto ci donerà.

5. *Che cosa non possono fare gli aggregati*

a) Come stabiliscono gli Statuti, «i fratelli e le sorelle di altre Chiese e Comunità ecclesiali vivono la spiritualità [del Movimento] quali

aggregati, nella misura in cui le differenze nella fede lo permettono» (art. 1, nota).

b) Gli aggregati non possono rappresentare ufficialmente l'Opera di Maria in quanto non ne sono membri.

c) Per lo stesso motivo non possono essere eletti dall'Assemblea dell'Opera di Maria ad occupare posti di responsabilità.

L'Opera di Maria infatti non è un'opera interconfessionale o ecumenica, bensì un'opera cattolica, che ha l'ecumenismo tra i suoi fini specifici, mirando «a stabilire con gli altri fratelli cristiani rapporti di comunione fraterna e di comune testimonianza, in tutti i modi possibili, in vista del ristabilimento della piena unità» (art. 6). A tale scopo, «nei suoi rapporti con fratelli e sorelle di altre Chiese e Comunità ecclesiali e in tutte le sue attività ecumeniche [essa] si comporterà in conformità alle norme della Chiesa cattolica» (art. 133).

Le Chiese e Comunità ecclesiali di appartenenza degli aggregati sono informate di questa posizione dei loro fedeli.

Proprio in considerazione del fatto che gli aggregati sono fedeli di Chiese e Comunità ecclesiali diverse dalla Chiesa cattolica, si è venuto configurando, in via amichevole, un cosiddetto “punto di riferimento”, per gli eventuali problemi. Generalmente si tratta di un vescovo – nominato di comune accordo dalla loro Chiesa e dalla Presidente dell'Opera di Maria – il quale assicura i contatti tra le due parti.

Attualmente queste figure sono quattro: una per la Chiesa ortodossa (Patriarcato di Costantinopoli); una per la Chiesa d'Inghilterra; una per la Chiesa evangelico-luterana della Germania; una per i Discepoli di Cristo (USA). Finora hanno svolto esclusivamente una funzione interlocutoria, incoraggiando e spesso partecipando ai convegni ecumenici annuali sulla spiritualità dell'unità che radunano vescovi di varie Chiese e Comunità ecclesiali. Questi convegni sono stati fino ad oggi 19 e attualmente sono promossi dal cardinale Miloslav Vlk.

6. Il profilo ecumenico

La vita comune vuol essere l'applicazione degli orientamenti della *Unitatis redintegratio* sull'esercizio dell'ecumenismo, come risulta dagli Statuti generali, dove si dice: «I cristiani cattolici che fanno parte dell'Opera di Maria come “membri” o come “aderenti” e i cristiani appartenenti a Chiese e Comunità ecclesiali non cattoliche che ne fanno parte come “aggregati” (cfr. artt. 15-18), per promuovere il ristabilimento della piena unità, intendono operare innanzitutto: “con la conversione del cuore e la santità di vita”; con la testimonianza dell'amore scambievole; con incontri, congressi e altre iniziative di formazione e di studio (solo sui colli Romani ne sono stati realizzati 57); con la collaborazione in campo sociale “che esprima quella unione che già vige fra loro”. Infine la preghiera in comune sarà un mezzo efficace per impetrare la grazia dell'unità perché – come dice Gesù – “dove sono due o tre riuniti nel nome mio, io sono in mezzo a loro” (Mt 18, 20)» (art. 132).⁹

Si collabora inoltre nei vari organismi ecumenici delle Chiese e Comunità ecclesiali, sia a livello nazionale che locale.

Riguardo alla *preghiera comune*, essa è quotidiana. Particolarmente vissute sono la Settimana di Preghiera per l'Unità, che si celebra dappertutto nel mondo, e le preghiere ecumeniche nelle Cittadelle ecumeniche (Ottmaring, in Germania; quella nascente vicino a Londra; Baar, in Svizzera).

La presenza di Gesù tra i suoi della quale si parla nell'articolo degli Statuti citato è un vincolo spirituale, ma reale, che può unire persone di varie Chiese e Comunità ecclesiali, quando vi siano le dovute condizioni, come affermano i Padri della Chiesa, che sono comuni.

Negli Statuti generali questa presenza di Gesù tra i suoi è messa in evidenza già all'inizio come “premessa di ogni altra regola” ed è così descritta: «La mutua e continua carità, che rende possibile l'unità e porta la presenza di Gesù nella collettività, è per le persone che fanno parte

⁹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 8.

dell'Opera di Maria la base della loro vita in ogni suo aspetto: è la norma delle norme, la premessa di ogni altra regola».

Egli, il Risorto – oltre al vincolo sacramentale del Battesimo, e a tutto quello che già ci è comune – ci stringe in una realtà quotidiana di vita evangelica vissuta insieme e in un dialogo che è stato giustamente definito “dialogo della vita”, o “dialogo del popolo”.

Si può dire che già si è formato qua e là nel mondo un “piccolo popolo cristiano” che vive tutto ciò che accomuna i battezzati e, per quanto è possibile, la spiritualità dell'unità del Movimento dei Focolari.

Si tratta di una testimonianza forte, come si è visto nell'ultimo Congresso svoltosi a Castelgandolfo nel mese di aprile 2001, al quale hanno partecipato 1200 persone appartenenti a più di 70 Chiese e Comunità ecclesiali di 54 Paesi.

Una spiritualità ecumenica così vissuta potrà produrre frutti eccezionali. Perché coloro che la vivono sentiranno di formare “un solo popolo cristiano” che, insieme alle altre forze mosse dallo Spirito in questo nostro tempo, potrà essere lievito per la piena comunione tra le varie Chiese e Comunità ecclesiali.

Una comunità cattolica a partecipazione ecumenica

Padre LAURENT FABRE

Trent'anni fa mi trovavo a Lione, in Francia, dove frequentavo la Facoltà di teologia della Compagnia di Gesù. Nel corso di un fine settimana di preghiera, insieme a un amico gesuita e a tre americani vidi quella che oggi si definirebbe una effusione dello Spirito o battesimo nello Spirito Santo. A pregare per me, a impormi le mani pregando per me, fu un giovane ebreo divenuto protestante episcopaliano. Era stato a Taizé e stava andando a Gerusalemme in autostop. Qualche anno dopo sarebbe morto di cancro in Germania, offrendo la sua vita per l'unità dei cristiani.

La Comunità Chemin Neuf è nata a Lione ed è un'associazione pubblica di fedeli. La comunione dello Chemin Neuf raggruppa circa 6000 persone. I membri effettivi della Comunità sono circa un migliaio e sono presenti in una ventina di Paesi. La nostra non è una comunità propriamente ecumenica, bensì una comunità cattolica che accoglie tra i suoi membri a pieno titolo fedeli di altre Chiese. I membri che assumono un impegno definitivo fanno un quarto voto, quello di "dare la vita per l'unità dei cristiani".

La nostra azione nel campo ecumenico si fonda su quattro pilastri: riconciliazione e purificazione della memoria; condivisione della vita comunitaria quotidiana; preghiera; formazione e ricerca teologica.

Sorta nelle vicinanze dei luoghi del santo Curato d'Ars, la Comunità ha avvertito sin dai suoi inizi la necessità non solo di restituire debito valore al sacramento della Riconciliazione, ma anche di "inventare" nuove forme di ritiri spirituali o di incontri per consentire quella purificazione della memoria, personale e collettiva, di cui oggi si avverte grande bisogno. A titolo d'esempio cito il Giubileo dei giovani a Santa Sabina a Roma e gli incontri CANA per coppie di coniugi, di cui curiamo l'animazione in una quarantina di Paesi.

In una sorta di “Manifesto comunitario” distribuito all’uscita della cattedrale primaziale di San Giovanni a Lione, dove una ventina di nostri fratelli e sorelle avevano pronunciato i voti definitivi, abbiamo scritto: «Ortodossi, protestanti e cattolici, senza più attendere, imbocchiamo insieme l’umile cammino della vita quotidiana condivisa».

Tutti i giorni, durante l’ufficio del mattino, preghiamo per l’unità dei cristiani costituendo una sorta di “monastero invisibile”, secondo l’intuizione avuta nel 1944 dall’abbé Paul Couturier, alla quale abbiamo cercato di dar forma concreta creando una rete ecumenica internazionale di formazione, d’intercessione e di evangelizzazione.

Un’altra iniziativa della Comunità è stata quella di inserire tra le preghiere della celebrazione eucaristica quotidiana una intercessione per i nostri fratelli e sorelle di altre Chiese. Con il permesso e l’incoraggiamento di parecchi vescovi (tra i quali monsignor Gérard Daucourt, vescovo di Orléans e membro del Pontificio Consiglio per la Promozione dell’Unità dei Cristiani, e monsignor Claude Feidt, vescovo di Aix-en-Provence, all’epoca responsabile della Commissione episcopale della Liturgia e della Pastorale Sacramentale in Francia) è stata redatta una preghiera che recitiamo dopo il Padre Nostro.

L’esperienza del Grande Giubileo ci ha spinti a investire molte energie nella formazione teologica e una quarantina di nostri fratelli e sorelle si sono dedicati all’animazione di tre Centri di formazione: il primo a Ein Karem, in Terra Santa, per attingere alle radici comuni della nostra fede; il secondo a Chartres, con una Scuola di filosofia collegata al Centro di Sèvres; il terzo a Notre-Dame des Dombes – luogo segnato dall’ecumenismo (Gruppo di Dombes) – dove i monaci cistercensi ci mettono a disposizione l’abbazia per crearvi una Scuola di teologia collegata alle Facoltà cattoliche.

III

Il dialogo interreligioso

L'impegno dei laici nel dialogo interreligioso

Mons. MICHAEL L. FITZGERALD

1. Introduzione

Il dialogo interreligioso è un aspetto della vita stessa della Chiesa, un elemento della sua missione che è andato acquisendo sempre maggiore importanza nel mondo contemporaneo, data la crescente pluralità anche in campo religioso. Nella *Redemptoris missio* Giovanni Paolo II ha affermato con chiarezza che «il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa»,¹ sottolineando il ruolo che in esso hanno i fedeli laici in questi termini: «Tutti i fedeli e le comunità cristiane sono chiamati a praticare il dialogo, anche se non nello stesso grado e forma. Per esso è indispensabile l'apporto dei laici, che “con l'esempio della loro vita e con la propria azione possono favorire il miglioramento dei rapporti tra seguaci delle diverse religioni”, mentre alcuni di loro potranno pure dare un contributo di ricerca e di studio».²

Dopo un accenno al fondamento teologico del dialogo interreligioso e una breve presentazione delle diverse forme che può assumere, si passerà qui all'esame di problematiche quali identità e apertura verso l'altro, collaborazione senza sincretismo, dialogo e annuncio di Cristo, necessità di una adeguata formazione, che saranno trattate tenendo conto del contributo dei laici impegnati nel dialogo interreligioso, sia come individui, sia come membri di associazioni e movimenti che operano in questo ambito. Per concludere, un indispensabile riferimento sarà fatto alla spiritualità cristiana che deve sostenere gli sforzi del dialogo.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, n. 55.

² *Ibid.*, n. 57.

2. *Il fondamento teologico*

Per indicare il fondamento teologico del dialogo interreligioso mi permetto di citare un documento pubblicato nel 1984 dal nostro dicastero e nel quale si afferma: «Dio è amore. Il suo amore salvifico è stato rivelato e comunicato agli uomini in Cristo ed è presente e attivo nel mondo attraverso lo Spirito Santo. La Chiesa deve essere il segno vivo di questo amore in modo da renderlo norma di vita per tutti. Voluta da Cristo, la sua è una missione di amore, perché in esso trova la sorgente, il fine e le modalità di esercizio. Ogni aspetto e ogni attività della Chiesa devono quindi essere impregnati di carità proprio per fedeltà a Cristo, che ha ordinato la missione e che continua ad animarla e a renderla possibile nella storia».³

Qui si tratta della missione della Chiesa in generale, ma quanto detto si può applicare al dialogo interreligioso come elemento di questa missione. La vera fonte del dialogo è l'amore del Padre, un amore manifestato nel Figlio fatto uomo per noi e per la nostra salvezza, un amore riversato nei cuori degli uomini dallo Spirito Santo: «Nel mistero trinitario la rivelazione ci fa intravedere una vita di comunione e di interscambio».⁴ Il dialogo, che attraverso scambi e contatti, cerca di alimentare la comunione tra uomini di diverse tradizioni religiose, può essere considerato un tentativo di riprodurre l'armonia della vita trinitaria.

3. *Le diverse forme del dialogo*

Il documento pubblicato dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso parla di quattro diverse forme di dialogo. Non è l'unico approccio possibile, ma questa suddivisione aiuta a capire meglio la ricchezza del concetto di dialogo.

³ SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni (Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione)*, "Acta Apostolicae Sedis" LXXVI (1984), 817-818.

⁴ *Ibid.*, 822.

3.1. Il dialogo della vita

La prima forma di dialogo, quella fondamentale, è il *dialogo della vita*. Il termine indica dei rapporti in cui «le persone si sforzano di vivere in uno spirito di apertura e di buon vicinato, condividendo le loro gioie e le loro pene, i loro problemi e le loro preoccupazioni umane».⁵

Questa forma di dialogo, che si vive nel quartiere, a scuola, sul posto di lavoro, è aperta a tutti, e forse in particolar modo ai laici. Implica un interesse rispettoso per l'altro in quanto altro, uno "spirito di buon vicinato", la capacità cioè di accogliere e di accettare l'ospitalità quando viene offerta, il desiderio di condividere i momenti felici della vita e di mostrare solidarietà nei momenti difficili. Richiede uno sforzo continuo per costruire buoni rapporti, per creare e mantenere quell'armonia che è condizione di una vera pace, per impedire che le differenze religiose possano generare tensioni o siano sfruttate per alimentare conflitti.

Tutti i cristiani devono impegnarsi in tale dialogo secondo le circostanze della loro vita. È certo che alcuni saranno più sollecitati, com'è il caso, ad esempio, di coloro che hanno contratto matrimonio con persone di altre tradizioni religiose. La questione dei matrimoni misti, che può presentare seri problemi per l'identità religiosa, richiederebbe una trattazione specifica che esula dal compito di questa relazione. Qui mi limiterò quindi a segnalare un documento di studio che su questo argomento è stato elaborato dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso in collaborazione con l'Ufficio per i Rapporti Interreligiosi del Consiglio Ecumenico delle Chiese.⁶

Il dialogo della vita viene inoltre praticato da associazioni e movimenti laicali cattolici ogniqualevolta essi cercano di creare rapporti di amicizia con persone di altre tradizioni religiose. Talvolta ciò implica una convivenza per un periodo di tempo limitato o anche permanente,

⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istruzione *Dialogo e annuncio*, "Acta Apostolicae Sedis" LXXXIV (1992), 428.

⁶ Cfr. *Reflections on Interreligious Marriage. A joint study document*, in: PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES, "Pro Dialogo" 96 (1997), 324-339.

un'esperienza questa che può far sorgere interrogativi e problemi e sulla quale torneremo più avanti.

3.2. Il dialogo delle opere

Essere vicini a persone di altre tradizioni religiose, essere loro prossimo come il buon samaritano, esige uno spirito di servizio. A volte le iniziative, rispondendo a bisogni locali, sono prese in collaborazione e quando questa collaborazione viene strutturata si ha il *dialogo delle opere*. Si tratta di un dialogo vero e proprio, perché l'azione congiunta presuppone scambi circa le finalità da perseguire, i mezzi da utilizzare e le responsabilità da condividere.

Nella risposta alle sfide che il mondo contemporaneo lancia nel campo dell'economia e della giustizia, dell'ecologia e della bioetica, dell'educazione e della comunicazione c'è ampio spazio per la cooperazione interreligiosa. I laici hanno generalmente una migliore formazione e competenza per operare in questi ambiti. Spetta quindi a loro adoperarsi per individuare tutte le possibili vie di collaborazione con altri credenti in seno agli organismi locali, nazionali o internazionali. Un contributo di rilievo nel promuovere uno spirito di apertura a un lavoro comune può inoltre venire dalle associazioni laicali che hanno un taglio professionale.

3.3. Il dialogo teologico

Operare insieme è possibile solo quando esiste la fiducia, e la fiducia si basa, almeno in parte, su una buona conoscenza reciproca. Ciò evidenzia la necessità di un dialogo dottrinale sulle rispettive eredità religiose, che fondano gli atteggiamenti pratici delle diverse Chiese e Confessioni. Si tratterà di un *dialogo di esperti*, che affronterà tematiche di natura teologica e spesso anche di natura sociale, e nel quale l'impegno di laici qualificati è auspicabile per non dire assolutamente necessario.

A questo punto occorre affrontare la questione della formazione

indispensabile per entrare in dialogo con persone di altre tradizioni religiose. La formazione professionale e culturale da sola non basta, dev'essere complementare alla conoscenza approfondita della propria tradizione e alla capacità di spiegare la dottrina cattolica sulla materia in discussione. Inoltre, sarà auspicabile una certa conoscenza della tradizione dell'interlocutore se non altro per prevenire eventuali incomprensioni.

3.4 Il dialogo dell'esperienza religiosa

«Il dialogo interreligioso non tende semplicemente a una mutua comprensione e a rapporti amichevoli. Raggiunge un livello assai più profondo, che è quello dello spirito, dove lo scambio e la condivisione consistono in una testimonianza mutua del proprio credo e in una scoperta comune delle rispettive convinzioni religiose».⁷

A questo livello più profondo si può cercare di condividere esperienze di preghiera, di meditazione, di ricerca dell'Assoluto. *Il dialogo dell'esperienza religiosa* si va sviluppando in questi ultimi anni tra i monaci, e specialmente tra monaci cristiani e monaci buddisti. Il campo della spiritualità non è però limitato ai monaci o ai religiosi e alle religiose. Oggi, molti laici sono impegnati in diversi servizi spirituali e collaborano nella direzione di esercizi spirituali o nell'accompagnamento spirituale delle persone. Se ben radicati nella loro fede cristiana, essi possono apportare un valido contributo a questa forma di dialogo.

Diversi movimenti e associazioni laicali, che hanno sviluppato una spiritualità loro propria, sono già impegnati in questo tipo di dialogo. Organizzano momenti di preghiera a cui invitano anche persone di altre tradizioni religiose; promuovono celebrazioni speciali; propongono talvolta un "metodo" di riflessione e di approfondimento spirituale.

L'esperienza religiosa non si concretizza soltanto nella preghiera vera e propria e nelle celebrazioni liturgiche, ma anima tutta la vita quo-

⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istruzione *Dialogo e annuncio*, cit., 427.

tidiana, informata dallo Spirito. Con persone di altre religioni possiamo condividere la gioia di chi crede in Dio, la ricerca della sua volontà, l'amore reciproco fino a dare la vita, l'apertura alla presenza di Dio anche nei rapporti interpersonali, la vita fraterna. La testimonianza che ne deriverà non potrà che attirare altri a entrare in questa comunione d'amore. Perché è un linguaggio comprensibile a tutti.

Si dovrà riflettere sulla natura e lo scopo del dialogo dell'esperienza religiosa. Si può parlare di "ospitalità" nel campo religioso, ma ci sono delle regole da rispettare, delle buone usanze da osservare, perché sia chi ospita, sia chi è ospitato si senta a proprio agio. E si deve evitare di cadere nel sincretismo, rispettando la propria identità e quella dell'altro.

4. *Identità e apertura*

Chi desidera un vero incontro con l'altro, chi vuole entrare in dialogo con l'altro, deve avere una consapevolezza piena di sé stesso. Non a caso, tra gli ostacoli al dialogo, l'istruzione *Dialogo e annuncio* mette al primo posto «una fede scarsamente radicata».⁸

La consapevolezza di sé è in primo luogo una questione di onestà. Per i nostri interlocutori è importante sapere con chi hanno a che fare. Parlare con una persona magari a lungo e alla fine rendersi conto di non conoscerne l'appartenenza religiosa può generare sconcerto. Inoltre la chiarezza circa la propria fede non preclude in alcun modo l'apertura verso l'altro. Al contrario, è proprio la solidità della fede a conferire quello spirito di libertà che consente l'incontro con l'altro e scambi anche approfonditi, annullando il timore di vacillare o di essere messi in imbarazzo.

Questo principio si può applicare pure alle associazioni e ai movimenti laicali. Anch'essi devono rispettare e far rispettare la propria identità. Vi sono associazioni interconfessionali alle quali possono aderire persone di diverse religioni e nelle quali non dovrebbe essere una

⁸ *Ibid.*, 431.

singola religione a primeggiare sulle altre. Vi sono poi associazioni di carattere non confessionale nelle quali non si dovrebbe tener conto del credo religioso dei membri. Altro è il discorso per le associazioni cattoliche, che fanno dell'adesione alla fede cattolica una condizione *sine qua non* per la piena appartenenza dei propri membri.

In questo contesto potrebbero sorgere dei problemi, in quanto diversi movimenti e associazioni cattolici vedono partecipare alle loro attività persone di altre tradizioni religiose. In che misura si dovrebbe permettere tale partecipazione? Ci sono dei limiti? Sembrerebbe una contraddizione che un non cattolico possa occupare una posizione di responsabilità in seno a un movimento cattolico, magari là dove questa responsabilità si estrinseca in settori come la formazione. Meno problematica è la semplice partecipazione alle attività come membri di base. Ma anche qui la natura cattolica del movimento non è da sottovalutare. Sarebbe una ingiustizia privare i membri cattolici di riferimenti specificatamente cattolici, come ad esempio la celebrazione dell'Eucaristia, per non ferire la sensibilità di chi non condivide la medesima fede. Ferma restando l'esigenza di rispettare appieno l'identità cattolica di queste associazioni, si dovrebbero dunque prevedere attività specifiche per i non cattolici che vi aderiscono.

5. Collaborazione senza sincretismo

L'apertura verso l'altro porta al desiderio di un impegno comune. Le motivazioni che spingono a offrire il proprio servizio ai fratelli andranno ricercate nelle rispettive tradizioni religiose, tra i cui principi vi sono certamente delle convergenze, ma anche delle divergenze. Non è il caso di cercare di eliminare le divergenze per trovare un comune denominatore, perché saranno magari proprio queste differenze a stimolare l'approfondimento della verità. Infatti, il dialogo, anche quello delle opere, ha tra i suoi scopi principali il mutuo arricchimento. Tuttavia, nella collaborazione ci vorrà molta prudenza

e un grande rispetto per la natura di ogni tradizione religiosa, compresa quella cristiana, perché il sincretismo, con la sua tendenza a creare nuove entità estrapolando elementi dal loro proprio contesto e mescolandoli, rappresenta un impedimento all'arricchimento dell'individuo.

Una particolare prudenza è richiesta nel campo della preghiera. È naturale che persone di fede, benché di fede diversa, quando vivono insieme, riflettono insieme, si impegnano gli uni con gli altri, avvertono il desiderio di pregare insieme. Come dovranno fare?

Si potrà ricorrere alla formula adottata nell'incontro di Assisi del 1986, dove rappresentanti di diverse religioni si sono riuniti per pregare per la pace. Quindi, non pregare insieme ma radunarsi per pregare. Ad Assisi gli uni hanno ascoltato in riverente silenzio la preghiera degli altri, unendosi spiritualmente al movimento di lode o di supplica, nella consapevolezza che «ogni preghiera autentica si trova sotto l'influsso dello Spirito».⁹

Nelle associazioni e nei movimenti cattolici che accolgono persone di altre tradizioni religiose, si dovrà dunque cercare il modo più conveniente di pregare o celebrare. L'invito ai non cristiani ad assistere alla preghiera cristiana e pure alla celebrazione dell'Eucaristia, come ricchezza che si vuole condividere con l'altro, è positivo, ma occorre essere coscienti che così facendo si potrebbe accentuare il dolore della divisione. Talvolta potremo essere noi cristiani a chiedere di assistere alle loro preghiere o ai loro riti; in questi casi si avrà un comportamento improntato al massimo rispetto, evitando gli atteggiamenti di chi assiste a uno "spettacolo".

In circostanze non solenni si potrà cercare una formula di preghiera condivisibile da tutti.¹⁰

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Curia Romana*, "Insegnamenti" IX, 2 (1986), 2027-2028.

¹⁰ Su tutta la questione della preghiera interreligiosa cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES, "Pro Dialogo" 98 (1998).

6. *Dialogo e annuncio*

Il mandato di Nostro Signore impegna la Chiesa a predicare il Vangelo e a invitare tutti a entrare nella comunità dei credenti in Cristo tramite il Battesimo: «Proclamare il nome di Gesù e invitare le persone ad essere suoi discepoli nella Chiesa è un importante e sacro dovere a cui la Chiesa non può sottrarsi». ¹¹ Questo dovere si fonda sull'amore di Cristo che ci spinge (cfr. 2 Cor 5, 14) e non cessa di fronte al desiderio di un dialogo sincero: «In questo approccio del dialogo, come possono essi [i cristiani] non sentire la speranza e il desiderio di condividere con gli altri la propria gioia di conoscere e seguire Gesù Cristo, Signore e Salvatore?». ¹²

È necessario però ricordare che il dialogo non è un nuovo metodo per annunciare Gesù Cristo: «Il dialogo non nasce da tattica o da interesse, ma è una attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha aperto lo Spirito, che soffia dove vuole». ¹³ Nell'annuncio è bene essere coscienti che lo Spirito Santo è il primo evangelizzatore e che il messaggio del Vangelo si propone, non s'impone. Nel dialogo è indispensabile essere consapevoli dell'importanza della testimonianza.

Le associazioni e movimenti di laici sono chiamati a impegnarsi sia nell'annuncio sia nel dialogo, secondo le circostanze e secondo il loro proprio carisma. La scelta dei tempi e delle modalità di attuazione di questi due principi dell'unica missione della Chiesa sarà il risultato di un continuo discernimento della volontà del Signore.

7. *Formazione*

La pratica del dialogo richiede una formazione adeguata. Le qualità del cuore, della mente e dell'anima – un atteggiamento equilibrato (né ingenuità né spirito ipercritico); apertura e accoglienza; impar-

¹¹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istruzione *Dialogo e annuncio*, cit., 441.

¹² *Ibid.*, 444.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, n. 56.

zialità e distacco; desiderio di cercare la verità – sono di primaria importanza, ma non bastano. Tra gli ostacoli al dialogo vi sono «una conoscenza e una comprensione insufficienti del credo e delle pratiche delle altre religioni, [che possono condurre ad] una mancanza di apprezzamento del loro significato e alle volte a interpretazioni sbagliate».¹⁴

È importante sottolineare che alcuni movimenti e associazioni danno ai propri membri la possibilità di formarsi al dialogo e a questo scopo hanno creato dei veri e propri centri di formazione. Aprire tali centri anche ad altri laici significherebbe rendere un grande servizio alla Chiesa.

8. *Spiritualità del dialogo*

Formarsi al dialogo non vuol dire soltanto conoscere le altre tradizioni religiose; occorre anche e innanzitutto approfondire la conoscenza della teologia cattolica, che è fondata sulle Scritture e la cui autenticità è garantita dal Magistero.

Parlando del fondamento teologico del dialogo si è insistito sul mistero della Santissima Trinità. Una buona spiritualità del dialogo sarà necessariamente trinitaria, perché il modello del dialogo si trova nel Dio uno e trino, che è amore, dono, comunione. E sarà radicata in Gesù Cristo, il Verbo fatto uomo che si unisce a ogni persona. Sarà inoltre vissuta in dipendenza dallo Spirito Santo che opera nel cuore degli uomini, nelle tradizioni e nella storia, e porterà un continuo discernimento della presenza dello Spirito e una risposta generosa alle sue ispirazioni.

Per la spiritualità del dialogo è fondamentale l'esempio di Cristo, la sua *kenosis* che ci introduce nel nucleo stesso del mistero pasquale. Siccome il dialogo non è sempre facile ma include quasi necessaria-

¹⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istruzione *Dialogo e annuncio*, cit., 431.

mente l'esperienza della Croce, lo sforzo per avere in sé «gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2, 5) sarà fonte di speranza e di una generosa perseveranza.

Avere gli stessi sentimenti di Cristo implica una continua conversione, a conferma che siamo ancora in cammino. Siamo pellegrini, l'umanità intera è in pellegrinaggio verso il destino di comunione che Dio le ha preparato. È questa speranza a sostenerci e a incoraggiarci nella ricerca del dialogo.

Dibattito

L'impegno dei laici nel dialogo interreligioso

Padre ANDREAS BONENBERG, Comunità delle Beatitudini

Eccellenza, nella sua relazione, lei ha affermato che per essere aperti al dialogo occorre avere una chiara coscienza della propria identità. Sia all'interno della nostra comunità che al di fuori di essa, noi incontriamo spesso persone che sono alla ricerca della propria identità o che comunque ne hanno una debole percezione. Come rispondere all'urgenza della loro formazione in un contesto di pluralismo anche religioso?

Mons. MICHAEL L. FITZGERALD

L'identità è una questione cruciale per i laici cristiani. Ne è conferma l'impegno che le associazioni e i movimenti ecclesiali pongono nell'opera di formazione dei loro membri. Si tratta di un compito che richiede energia e pazienza. Il paragone immediato che viene in mente è quello di Gesù con gli apostoli. L'identità dei Dodici era connotata dal loro semplice stare con Gesù. Eppure non hanno capito subito, è stata necessaria una lunga "formazione", che si è compiuta con il dono dello Spirito Santo. Quello della identità è un ideale da perseguire, ponendosi sulla via di una formazione costante e accompagnando con pazienza le persone. Credo tuttavia che per entrare in dialogo con credenti di altre tradizioni religiose non sia necessario aspettare di aver completato una formazione che, di per sé, per il battezzato non finisce mai. Anzi l'incontro, per esempio, con un musulmano che mi interpella sulla mia fede, può indurmi a scavare più a fondo nella conoscenza dei suoi contenuti, rivelandosi di grande aiuto per la coscienza che ho della mia identità di cristiano. Ma ci vuole qualcuno che mi segua, che mi accompagni, una sorta di monitoraggio. Non si tratta di andare allo sbaraglio e ci vuole prudenza. La conoscenza dell'altro e la conoscenza

di sé sono due processi collegati strettamente. Inoltre, l'approfondimento della conoscenza della religione dell'altro, oltreché in teoria, deve avvenire anche nella pratica. Tanto per fare un esempio: non devo limitarmi a una conoscenza teorica dell'induismo, devo conoscere l'indù concreto che incontro sulla mia strada. Perché è lui che, ponendosi di fronte a me con il proprio credo, mi rinvia alla mia fede.

STELLA MORRA, Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche (UMOFC)

Credo che vi sia una differenza tra l'agire del singolo credente e l'agire delle associazioni di fedeli. Perché se è vero che per il singolo l'incontro è dato più spesso dalla vita, dalle cose che accadono – e dunque può trovare preparati, impreparati e forse diventare occasione per prepararsi, per capire di più –, per le realtà organizzate forse è necessario un minimo di progetto previo, e dunque l'incontro va pensato. Le associazioni devono individuare possibilità, tempi, luoghi e avere criteri di discernimento e di orientamento. Come si diceva ieri, forse è giunto il tempo di provare a fare insieme tutto ciò che è possibile fare insieme. Ma questo ciò deve avvenire all'interno di un adeguato circuito di confronto e di verifica costanti. Perché più le situazioni si rivelano "situazioni di frontiera" nelle quali bisogna osare, più è necessario cercare di capire che cosa stia succedendo, con un certo distacco dalla propria passione, dal proprio progetto, dalla propria buona intenzione.

Mons. MICHAEL L. FITZGERALD

A orientare l'azione delle associazioni saranno soprattutto le situazioni che si presentano di volta in volta, ad esempio contatti che possono favorire l'inizio di un dialogo. Poiché il ventaglio delle esperienze religiose è molto ampio e va dai buddisti agli eskimo del Canada, occorre essere preparati. A tale scopo, sarebbe auspicabile che in seno alle varie associazioni impegnate su questo fronte ci fossero persone special-

mente preparate nella conoscenza delle altre religioni e che possano quindi orientare l'operato anche degli altri membri dell'associazione stessa. Nel caso ciò non fosse possibile, ci si potrebbe avvalere della consulenza di esperti o di persone vicine all'associazione. Perché se è vero che non tutti possono o debbono essere degli esperti, in questo campo così complesso non si può comunque improvvisare.

CLAUDIO BETTI, Comunità di Sant'Egidio

Monsignor Fitzgerald dice a ragione che vi sono diverse forme di dialogo interreligioso e che dialogare è fondamentale. Vorrei fare un piccolo esempio. Io abito a Trastevere e la mattina, uscendo di casa, volente o nolente, l'“interreligioso” lo incontro nella miriade di etnie e, dunque, di credenze che popolano il microcosmo di questo quartiere. Oltre che fondamentale, oggi dialogare è inevitabile. Nel nostro mondo contemporaneo esiste in qualche modo una forma di dialogo che è inevitabile. Possiamo dialogare in modo arrogante, possiamo essere un muro, ma anche questo essere un muro è una forma di dialogo, dialogo improprio, ma dialogo, parte negativa del dialogo. Detto ciò, a me pare che nei nostri movimenti si debba porre grande attenzione alla questione della formazione e del radicamento nella fede soprattutto dei giovani, a prescindere da quello che poi essi faranno. Non una formazione solo in vista del dialogo ecumenico e interreligioso, ma una formazione che li aiuti ad affrontare le sfide poste dal contesto storico nel quale si trovano a vivere.

Mons. MICHAEL L. FITZGERALD

La formazione è questione che riguarda tutti i battezzati a prescindere da quello che essi fanno o faranno. È tuttavia indubbio che la diversità dei campi in cui essi sono presenti e operano e la specificità degli impegni che assumono richiederà, a seconda dei casi, un auspicabile approfondimento di elementi puntuali.

La dichiarazione conciliare *Nostra aetate* esordisce affermando, tra l'altro, che «gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta circa gli oscuri enigmi della condizione umana che, anche oggi come una volta, turbano profondamente i cuori degli uomini».¹ Il mio predecessore, monsignor Pietro Rossano, insisteva sull'*homo religiosus*. Il fatto religioso è un fatto dell'umanità: c'è Dio che guida misteriosamente il cammino di coloro che con animo sincero cercano risposte all'interrogativo sul senso della vita. Ma bisogna saper distinguere e discernere, perché in questa ricerca vi sono anche ombre. Occorre allora rivedere il nostro ruolo, perché dialogo non vuol dire soltanto star bene con gli altri, ma anche saper riconoscere e cercare di far germogliare i semi del Verbo che sono presenti nelle altre religioni. Anche perché, è bene ribadirlo, l'incontro è sempre reciproco arricchimento. Per esemplificare in modo semplice, credo che i buddisti abbiano appreso la nozione di servizio proprio a contatto con i cristiani. E che molti cristiani, a loro volta, siano stati richiamati alla dimensione meditativa vedendo come pregano i buddisti.

ONORATO GRASSI, Comunione e Liberazione

Due osservazioni: la prima legata al tema della consapevolezza della propria identità. Nell'approccio con le religioni bisogna stare attenti a non generalizzare, occorre fare delle distinzioni. La mia limitata esperienza di rapporti con amici ebrei e anche con alcuni musulmani mi insegna che non di rado all'interno della stessa religione vi sono differenze notevoli e sensibilità diverse. Vi sono quelli animati da un forte spirito religioso e altri che concentrano la propria attenzione su problematiche storiche, culturali, politiche. Un dato probabilmente riscontrabile anche all'interno dello stesso cattolicesimo. Ad esempio, all'epoca della guerra del Golfo, i paesi arabi tendevano a identificare con i

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate*, n. 1.

cattolici tutti i paesi europei. Allora, la posizione presa dal Papa aiutò a correggere questa falsa identificazione suscettibile di comportare tutta una serie di confusioni: non è detto che tutto l'atteggiamento dell'Occidente sia cattolico, né noi dobbiamo considerare buddista tutto quello che proviene da un determinato contesto storico-geografico. Solo se si evita il rischio delle generalizzazioni è possibile un incontro di uomini religiosi che attraversi anche le stesse religioni. Qui c'è, a mio avviso, una riflessione da fare: ogni religione, in quanto espressione del tentativo dell'uomo di stabilire un nesso con ciò che può dar risposta alle sue domande ultime, cioè con il Mistero e la Trascendenza, è vera. Il valore che le religioni si riconoscono vicendevolmente sta proprio in questa loro apertura al Mistero. E qui non si può non comprendere – nel dialogo con le altre religioni – l'originalità dell'esperienza cristiana. Perché mentre nelle altre religioni è l'uomo che cerca di stabilire un rapporto con il Mistero, nel cristianesimo è il Mistero che si è fatto conoscere dall'uomo. Solo il cristianesimo parla di Dio che si rivela. E questa originalità, a mio avviso, è un elemento fondamentale da tenere presente nel dialogo con le altre religioni, perché è il punto dello scandalo, il segno di contraddizione inevitabile.

La seconda osservazione: i laici. La vita del laico è fortemente caratterizzata dall'elemento "lavoro", non solo ovviamente come mezzo per guadagnarsi il pane e mantenere la propria famiglia, ma anche come modo in cui egli svolge la sua missione. Il laico non può prendere giorni di ferie per svolgere la sua missione, per evangelizzare. Deve farlo nella fedeltà alla sua condizione. Questo dato di fatto fondamentale è da tenere ben presente nel dialogo interreligioso, perché – e qui l'esperienza del cattolicesimo sociale in Italia potrebbe insegnare molto – lavoro vuol dire la costruzione di opere all'interno della società. E l'opera è qualcosa di condivisibile da tutti coloro che in essa possono trovare risposta a necessità anche sociali, umane, personali. Infatti può trattarsi di centri di assistenza, di scuole, di ospedali, di iniziative culturali. Il lavoro del laico diventa così luogo di incontro con l'altro, incontro con l'altro non come premessa ma come risposta a un bisogno. E diventa una forma nuova di dialogo con gli altri. In queste opere possono essere implicate anche per-

sone che appartengono a religioni differenti e che proprio nell'opera vedono il segno di una testimonianza significativa.

In conclusione, per non rimare nell'astrattezza, mi sembra interessante capire che cosa significhi il dialogo interreligioso all'interno del lavoro, della professione, delle cose che si fanno.

Mons. MICHAEL L. FITZGERALD

Concordo che parlando del dialogo interreligioso non si può generalizzare. Intanto, va chiarito che il dialogo con gli ebrei si distingue nettamente dal dialogo non solo con l'islam ma con tutte le altre religioni. Questo a motivo delle nostre comuni radici. Detto ciò, vi sono ebrei molto religiosi e altri che non lo sono. Come vi sono musulmani praticanti e altri che non lo sono affatto. Ma il dialogo deve abbracciare tutti e occorre fare attenzione a non cadere nella tentazione di imporre la propria concezione di una determinata religione a chi la pratica. Io non accetterei ad esempio che un musulmano mi imponga il suo modo di capire il cristianesimo. Sono io che devo conoscere e vivere il cristianesimo, anche se l'incontro con lui può essermi certamente di stimolo.

Mons. STANISŁAW RYŁKO, Segretario del Pontificio Consiglio per i Laici

Nell'ambito del dialogo interreligioso bisogna sottolineare l'importanza del concetto di Dio che sta alla base. Mi riferisco a ciò che ha detto ieri monsignor Fisichella sull'attuale tendenza a porre sullo stesso piano tutte le tradizioni religiose, con il risultato di ridurre Dio a una entità indeterminata che ciascuno può identificare con ciò che vuole e chiamare come vuole. Cambia nome ma è sempre Dio. Credo che questa sia una forma molto pericolosa di relativismo, di sincretismo e di sostanziale indifferenza. La questione del dialogo interreligioso è stata affrontata durante il Sinodo dei Vescovi per l'Asia svoltosi nel 1998. Mostrando la necessità del dialogo interreligioso, i Padri sinodali hanno tuttavia messo in evidenza la gravità dei problemi concreti che da

esso possono derivare soprattutto a livello teologico. Un esempio per tutti, l'elaborazione di una cristologia cosiddetta "asiatica", frutto delle varie tradizioni spirituali dell'Asia. Bisogna tenerne conto, vista la tendenza della cultura moderna ad abbandonare ciò che è proprio, originale ed essenziale del cristianesimo. Non a caso l'istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede Dominus Iesus ha fatto opportunamente chiarezza sul concetto di Dio, sulla cristologia e dunque sulla pienezza e il carattere definitivo della rivelazione in Cristo.

Un'altra considerazione va fatta sulla missione. Vorrei porre l'accento sul fatto che il dialogo è già parte dell'evangelizzazione, quindi è già annuncio e missione. Tuttavia occorre intervenire su quelle situazioni in cui il dialogo interreligioso viene inteso, con grande superficialità, come qualcosa che sostituisce tout court l'opera di evangelizzazione.

Padre GIANFRANCO GHIRLANDA, S.I., Pontificia Università Gregoriana

Credo che per quanto riguarda l'identità cattolica si possa creare l'equivoco che se ne ha tanta di più, quanto più si ha conoscenza dei contenuti della propria fede. A me sembra piuttosto che l'identità cattolica sia data dalla coscienza che si ha della propria fede e dalla deduzione in comportamenti concreti di questa coscienza. Se così non fosse, tutti i membri di un'associazione dovrebbero aver fatto teologia a fondo. Quindi, in un movimento la formazione dovrebbe tendere non tanto alla conoscenza quanto alla coscienza della fede e alle deduzioni in comportamenti. Allora, qual è la coscienza che in un'associazione ecumenica aperta al dialogo interreligioso i membri cattolici hanno del fatto, come dice la Dominus Iesus, che la verità su Dio nella rivelazione cristiana, anche se sottoposta ai limiti del linguaggio, resta unica, piena e completa perché chi parla e agisce è il Figlio di Dio incarnato? È certo che soprattutto in queste associazioni la coscienza della propria fede da parte dei membri deve essere molto chiara e diventare esperienza. In che senso l'apertura al trascendente conferisce a una religione carattere di veridicità? Essendo io un canonista e non

un teologo, non spetta a me dare una risposta. Ma di fronte a questa coscienza dedotta nel comportamento, direi che la rivelazione in Gesù Cristo resta unica, piena e completa perché è il Figlio di Dio che parla, e non semplicemente un uomo investito da Dio. Giungiamo così alla questione del Mistero che viene incontro all'uomo anziché il contrario, e così facendo pone anche le condizioni del rapporto con le altre religioni. La Chiesa cattolica, come dice la Nostra aetate, non rifiuta quanto di vero e santo vi è nelle altre religioni e ha un sincero rispetto per esse poiché non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Essa però annuncia, ed è tenuta ad annunciare, incessantemente Cristo che è «la via, la verità e la vita» (Gv 14, 16), nel quale gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose.²

La preghiera è l'espressione più genuina della fede. L'uomo esprime la propria fede nella preghiera. È un punto già toccato: allora, che coscienza si ha della preghiera del cristiano? Questo dovrebbe essere un altro elemento molto chiaro in un movimento che ha degli aggregati non cristiani. Quale coscienza si ha dell'essenza della preghiera cristiana, del fatto cioè di pregare il Padre in Cristo, perché si è incorporati in Cristo nel Battesimo e del fatto che in virtù del dono dello Spirito questa preghiera diventa la preghiera di Cristo? All'epoca del viaggio del Papa a Damasco nel maggio 2001 mi ha colpito l'intervista fatta a una autorità islamica che doveva incontrarsi con Giovanni Paolo II. L'intervistatore (e ciò manifesta un equivoco assai generalizzato) domandò: «Pregherete insieme?». E quegli rispose: «No, non pregheremo insieme perché ognuno ha il suo modo di pregare». Risposta che a me sembra corretta. Perché il Battesimo è qualcosa di fondamentale nell'uomo, che fa sì che il battezzato sia ontologicamente diverso da chi non è battezzato. Dio, poi, salva tutti per vie che soltanto lui conosce. Egli salva tutti gli uomini, ma il Battesimo rende l'uomo che lo ha ricevuto diverso da un altro che non lo ha ricevuto. Come la preghiera è diversa perché diversa è la coscienza che se ne ha.

² Cfr. *ibid.*, n. 2.

GUZMÁN CARRIQUIRY, Sottosegretario del Pontificio Consiglio per i Laici

Il rilievo dato al dialogo interreligioso nell'arco di tempo che va dal Concilio Vaticano II all'attuale pontificato è uno dei segni che evidenzia l'approfondimento della coscienza che la Chiesa ha di sé stessa e della sua missione. Allo stesso tempo viviamo in un tempo di vere e proprie "mareggiate religiose". Le previsioni della tradizione illuministica sulla scomparsa o quanto meno l'emarginazione del fattore religioso e delle religioni, la teoria della morte di Dio, il processo di secolarizzazione sono falliti. In questo passaggio di millennio il nichilismo diffuso, gaio e confortevole si rivela invivibile. L'uomo avverte il bisogno di trascendenza. Assistiamo a una rivincita del sacro, che va dalla rinascita delle grandi tradizioni religiose a una dilagante offerta del religioso o del vagamente spirituale. Basta entrare in una qualsiasi libreria di una qualsiasi parte del mondo per rendersi conto della portata di questo fenomeno. Le "mareggiate religiose" che Arnold Toynbee aveva profetizzato per l'inizio del terzo millennio, noi stiamo cominciando a vederle. Cambia rapidamente non solo il nostro retroterra sociale, lavorativo e politico ma anche quello culturale e religioso.

Nelle nostre terre neopagane si moltiplicano gli idoli. Inoltre, laddove il laicismo di vecchio stampo osteggiava la rilevanza pubblica del religioso, oggi tutto quanto è spirituale o ha parvenza religiosa viene non solo accolto, ma perfino reclamizzato perché in fondo ridotto all'orizzonte mondano della cultura dominante. Neppure il cristianesimo è indenne da questa riduzione, e spesso è vissuto come mero esercizio di compassione per i propri simili, come flessione di una religiosità che sembra accomunare tutti gli uomini o come una nobile tradizione culturale in ultima istanza scaduta a livello di preferenza associativa. D'altro canto è innegabile una sorta di ricatto da parte della cultura dominante, per la quale l'affermazione forte della verità, il porsi di un ideale che ha un fondamento storico, la pretesa di universalità sono all'origine di ogni violenza. È lo scandalo inevitabile di chi segue Qualcuno che ha detto di sé: «Io sono la verità» (Gv 14, 6).

Memori anche dei gesti con i quali il Papa, soprattutto nell'anno del

Grande Giubileo, ha voluto richiamare l'attenzione dei cristiani sulla testimonianza dei martiri, non dovremmo dimenticare l'aspetto di sacrificio fino alla morte che a volte può essere insito nel dialogo inter-religioso. Non si possono infatti ignorare le gravi discriminazioni a cui i cristiani sono sottoposti in molti Paesi dell'area musulmana, né la loro situazione nei Paesi dove forti correnti dell'induismo fondamentalista mettono in atto vere e proprie persecuzioni nei confronti dei cristiani. I fedeli laici devono guardare con realismo a questi fatti. Ma, sull'esempio della testimonianza del Papa, profeta disarmato e messaggero di carità dinanzi alla violenza, devono continuamente adoperarsi per instaurare un dialogo sincero che nella carità sappia far valere le ragioni del rispetto dell'altro e, quindi, della pace. Perché il dialogo non significa buonismo, ma è la capacità di affrontare la realtà in tutti i suoi aspetti e le sue contraddizioni. È in questo senso che le religioni sono fattore di pace e di civiltà.

Don JAVIER M. PRADES LÓPEZ, Comunione e Liberazione

A me pare che il contesto in cui si situa oggi il dialogo interreligioso sia quello della domanda sul senso della vita come compimento di sé e come felicità, una esigenza nella quale si riconosce gran parte dell'umanità. L'apertura al Mistero, insita in ogni religiosità autentica, è l'espressione più profonda di questa domanda. Una religiosità che non ha nulla a che fare con una vaga spiritualità del "fai da te", ma che lega la domanda sul senso della vita al rito, allo spazio, al tempo, alla comunità storicamente portatrice di un significato. Di fronte al nichilismo individualista dei nostri giorni e allo smarrimento che ne deriva, mi sembra che solo le religioni, seppur in modo frammentario e provvisorio, possano indicare all'uomo di oggi la possibilità di una risposta alla loro domanda di senso. Non ci possiamo illudere: ogni uomo deve fare i conti con tutte le esperienze umane, e sicuramente con la sofferenza, con la morte, con il peccato. Un dialogo interreligioso che non porti a un confronto su queste esperienze inevitabili rischierebbe di essere vano, perché non riuscirebbe neppure a orientare lo sguardo verso la

pienezza di senso che solo Gesù ha messo dentro il tempo e lo spazio della storia. Perché, lo ripeto, l'uomo deve fare i conti con la morte, con il peccato, con la sofferenza. Infatti il criterio ultimo di verifica dell'autenticità delle religioni è rappresentato dalla morte e risurrezione di Cristo. Chi può sentire nemico uno che si fa avanti per dirgli: «Guarda che il tuo male, la tua sofferenza, ma soprattutto la tua morte non sono semplicemente una chiusura finale nel buio». In questo senso, la dimensione cristologica della quale ha parlato monsignor Fitzgerald – quel dialogo dentro la storia che è apertura al Dio trinitario – è un punto di cordiale confronto con ogni uomo sinceramente religioso. Come è accaduto per gli apostoli. Uomini sinceramente religiosi – e della religiosità a mio avviso più potente prima della venuta di Gesù, vale a dire l'ebraismo –, nell'incontro con Cristo essi hanno sperimentato la radicale novità che egli ha portato rispetto alla sofferenza, alla morte e al peccato. E dunque la possibilità di una risposta esauriente alla loro domanda di senso.

THOMAS HAN HONG-SOON, Membro del Pontificio Consiglio per i Laici

Riallacciandomi a quanto detto da monsignor Rylko circa le preoccupazioni emerse dal Sinodo dei Vescovi per l'Asia a proposito dei problemi che possono derivare dal dialogo interreligioso, ritengo utile tracciare almeno le linee essenziali del contesto entro il quale questo dialogo si situa nel continente asiatico.

L'Asia è patria di razze e popoli che costituiscono circa i due terzi della popolazione mondiale. È un continente dove sottosviluppo e "supersviluppo" si contrappongono in modo stridente; dove il divario tra le aree sviluppate del Nord e quelle in via di sviluppo del Sud continua a crescere; dove accanto ai pochi Paesi che negli ultimi cinquant'anni hanno raggiunto il cosiddetto miracolo economico ve ne sono ancora molti in cui regnano povertà assoluta, disuguaglianza e ingiustizia sociale. In alcuni Paesi prevale tuttora quella «speciale forma di povertà»³ che è la priva-

³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 42.

zione del diritto alla libertà religiosa. Le severe restrizioni cui essa è soggetta e il fondamentalismo religioso pongono molti problemi ai cristiani che non di rado sono perseguitati apertamente.

La Chiesa in Asia è una piccolissima minoranza tra le grandi religioni del mondo che includono l'induismo, il buddismo, l'islam, il confucianesimo e il taoismo. I cattolici sono soltanto il 2,8% della popolazione, vale a dire 106 milioni su 3,8 miliardi di persone, di cui 3,5 miliardi di non cristiani (92,4%). Di questi, 756 milioni (20,1%) sono indu, 812 milioni (21,6%) musulmani, 348 milioni (9,3%) buddisti, 284 milioni (7,6%) sono seguaci di religioni tradizionali cinesi, 601 milioni (16%) sono agnostici e 121 milioni (3,2%) atei.⁴

In considerazione di tutto ciò a me pare che in Asia, forse più che altrove, il dialogo con le altre religioni debba essere accompagnato dal dialogo con le culture e dal dialogo con i popoli e soprattutto con i poveri. L'indispensabile formazione di cui devono essere dotati quanti vivono e operano in un ambiente multireligioso deve, dunque, essere accompagnata da un impegno coraggioso e creativo specialmente nei luoghi privilegiati della cultura: il mondo della scuola e dell'università, gli ambiti della ricerca scientifica e tecnologica, il mondo dell'arte e della riflessione umanistica, le aree proprie dei mass media. E deve essere accompagnata da una fattiva partecipazione alle iniziative in favore della promozione umana, in stretta collaborazione con i credenti di altre religioni. Inoltre, poiché «la solidarietà con i poveri diviene più credibile se i cristiani stessi vivono in semplicità, seguendo l'esempio di Cristo»,⁵ i cristiani, le famiglie cristiane e le comunità ecclesiali dovrebbero adottare uno stile di vita basato sull'opzione preferenziale per i poveri, fornendo loro assistenza materiale e spirituale e adoperandosi per un radicale cambiamento di mentalità e per una vera e propria globalizzazione della solidarietà. Nell'incontro con i credenti di altre religioni, basato sull'apertura e sull'amore, i cristiani infatti non dovranno mai dimenticare che il dialogo, e quindi

⁴ 1999 Encyclopaedia Britannica Book of the Year.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Ecclesia in Asia*, n. 34.

*anche il dialogo interreligioso, è parte della missione evangelizzatrice della Chiesa.*⁶

Suor THÉRÈSE ANDREYON

Mi chiedo se il dialogo e i rapporti tra ebrei e cristiani non potrebbero essere una chiave, una sorta di laboratorio e di prototipo nel dialogo tra le religioni.

Mons. MICHAEL L. FITZGERALD

Credo di no. In primo luogo, il dialogo tra cristiani ed ebrei ha una specificità che non è riscontrabile nel dialogo con le altre religioni. Gesù era ebreo. Il Papa ha sintetizzato felicemente questa peculiarità quando, in occasione della sua visita alla comunità ebraica di Roma nell'aprile del 1986, disse che gli ebrei sono «in un certo modo [...] i nostri fratelli maggiori».⁷ E queste radici comuni non sono importanti soltanto perché non c'è avvenire senza memoria del passato, ma anche perché consentono di guardare insieme a un futuro comune. In secondo luogo, l'incontro con gli ebrei di oggi implica anche fare i conti con le attuali problematiche del mondo ebraico. E in questo incontro talvolta riscontriamo che l'interesse per il dialogo è basato piuttosto su motivazioni legate alle travagliate vicende della storia recente e punta al raggiungimento di obiettivi – quali la lotta all'antisemitismo – che, seppur condivisibili, non possono esaurire in alcun modo i contenuti di un dialogo tra religioni.

La sua domanda mi suggerisce poi un'altra considerazione. Con la formula «Credo in unum Deum», che recitiamo nel simbolo

⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus*, n. 22.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione dell'incontro con la comunità ebraica della città di Roma*, "Insegnamenti" IX, 1 (1986), 1027.

niceno-costantinopolitano, noi affermiamo la nostra fede in un solo Dio. Dunque non possiamo dire che il Dio dei buddisti (anche se non tutti i buddisti parlano di Dio) o il Dio dei musulmani sia il nostro Dio. Né possiamo dire che è lo stesso Dio, ma con un nome diverso, come nell'esempio della canzoncina riportato da monsignor Fisichella. Tuttavia, quando un musulmano prega Dio, prega Dio e non un altro essere. Questo deve essere chiaro, come deve essere chiaro che la nostra conoscenza di Dio ci viene dalla rivelazione che ci è arrivata tramite Gesù Cristo e che noi abbiamo accolto. È questo a differenziarci dagli altri. E la teologia altro non è che il tentativo di renderne ragione riproponendo, in termini di riflessione e di esperienza, la coscienza che la Chiesa ha maturato di sé e di Cristo nel corso della storia. Uno dei meriti principali della *Dominus Iesus* è proprio questo.

CHRISTINA LEE, Movimento dei Focolari

Nell'esperienza del nostro movimento trovano conferma le parole di Giovanni Paolo II quando, visitando l'India nel 1986, incontrò a Madras i rappresentanti delle varie religioni: «Il frutto del dialogo è l'unione fra gli uomini e l'unione degli uomini con Dio [...]. Attraverso il dialogo facciamo in modo che Dio sia presente in mezzo a noi, perché mentre ci apriamo l'un l'altro nel dialogo, ci apriamo anche a Dio».⁸ Questo è particolarmente vero nei rapporti che abbiamo con musulmani ed ebrei. Ma non solo. Infatti anche i membri di altre religioni, venendo a contatto con la nostra spiritualità approfondiscono la loro fede, scoprono i semi del Verbo presenti nella loro tradizione, e ciò favorisce la nascita di una profonda intesa.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con esponenti delle religioni non cristiane*, "Insegnamenti" IX, 1 (1986), 322-323.

TERESA GONÇALVES, Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso

Le numerose iniziative interreligiose dei nostri giorni, per il fatto stesso di rispecchiare inevitabilmente principi e convinzioni di coloro che le promuovono, comportano il rischio del sincretismo. È dunque sempre importante capire a quale unità o a quale dialogo si vuole tendere. Il Concilio ha messo più di una volta in rapporto l'identità stessa e la missione della Chiesa con l'unità del genere umano, in specie quando ha voluto definire la Chiesa «come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».⁹ E nell'incontro di Assisi del 1986 è stato riproposto con chiarezza il senso in cui i cattolici intendono l'unità della famiglia umana: una unità che appartiene all'identità stessa dell'uomo, che si fonda sul mistero della creazione e che va costruita sul modello della vita trinitaria.

Mons. MICHAEL L. FITZGERALD

Per concludere, vorrei almeno accennare a una questione che è attualmente oggetto di attenzione particolare: la spiritualità del dialogo interreligioso.

I cattolici e gli altri cristiani coinvolti nel dialogo tra le religioni avvertono l'esigenza di una solida spiritualità che sostenga i loro sforzi. Una esigenza non estrinseca, ma che sgorga dalla fede e che deve essere nutrita dalla fede. È proprio per rispondere a questa aspettativa che il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso si è impegnato nell'elaborazione di un documento sulla spiritualità del dialogo. Fondata sul Dio trinitario, che è amore e comunione, questa spiritualità non potrà prescindere dalla dimensione della *kenosi* di Cristo, cioè dalla sua spoliazione di sé per gli uomini. È questa infatti la via scelta nel piano della salvezza per ristabilire la comunione fra l'umanità e Dio, per

⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 1.

ricapitolare ogni cosa così che alla fine «Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15, 28). Pertanto i cristiani nell'incontro con gli uomini loro contemporanei, devono essere capaci di avere gli stessi sentimenti di Cristo e di seguirne le orme. Come ha fatto, tra i primi, Paolo di Tarso. Mosso a compassione alla vista dell'altare innalzato al Dio ignoto sull'Areopago di Atene, egli non può non annunciare a quegli uomini che il Dio che essi adorano senza conoscere si è fatto conoscere facendosi uomo (cfr. At 17, 22-23).

Per molti versi, anche lo scenario di oggi muove a compassione per l'uomo. Il cristiano è persuaso che Dio vuole salvare tutti e che dona la sua grazia anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa. Ma sa pure che il Figlio di Dio fatto uomo è l'unico salvatore dell'umanità e che solo nella Chiesa fondata da Cristo si trovano i mezzi per la salvezza in tutta la loro pienezza. Perciò, come Paolo, non potrà non portare questa Buona Notizia nel dialogo avviato con le altre culture e credenze religiose.

Tavola rotonda

*Testimonianze
di associazioni e movimenti*

Educare al dialogo interreligioso

ENRIQUE LÓPEZ VIGURIA

Vorrei iniziare il mio intervento con la preghiera per raduni scout scritta dal fondatore dello scoutismo, R. Baden-Powell:

*Padre di noi tutti,
ci riuniamo oggi qui al tuo cospetto,
diversi nell'età e nella provenienza,
ma uniti nella fratellanza
sotto la tua divina paternità.
Veniamo dinanzi a te,
col cuore riconoscente e lieto
per i molti doni che ci hai elargito
e grati che il nostro Movimento
si sia sviluppato in qualche cosa
di accettabile ai tuoi occhi.
Per contraccambiarti deponiamo sul tuo altare,
come umile offerta di ringraziamento,
ogni sacrificio che riusciamo a fare di noi stessi
per il servizio del prossimo.
Chiediamo che durante il nostro incontro comunitario,
qui, noi possiamo insieme,
sotto la tua divina ispirazione,
acquisire una mentalità più ampia
e una visione più chiara delle prospettive
che si aprono dinanzi a noi
e delle occasioni che ci vengono date,
e che in tal modo possiamo continuare,
con rinsaldata fede,
a portare avanti la nostra missione*

*consistente nell'elevare gli ideali
e le capacità dell'uomo e nel contribuire,
mediante una più intima reciproca comprensione,
a realizzare il tuo regno di felicità,
di pace e di buona volontà sulla terra.
Ascoltaci, o Padre. Amen.*

1. *Scoutismo: un'educazione integrale*

Il processo educativo in seno al Movimento Scout si rivolge da sempre alla totalità della persona, riconoscendo nella complessità dell'essere umano una identità costituita da diverse dimensioni (fisica, intellettuale, emozionale, sociale e spirituale) e da un insieme di relazioni (famiglia, gruppo sociale, comunità locale, paese, mondo). La dimensione religiosa è uno dei principali segni distintivi dell'educazione scout, che si è rivelata praticabile nelle diverse culture e confessioni religiose. Di fatto, i due elementi sui quali si fonda il metodo scout sono a riferimento religioso: la legge scout, con i suoi valori, e la promessa scout a Dio.

2. *Il Movimento Scout e l'interreligiosità*

Baden-Powell era inglese e lo scoutismo è nato in Gran Bretagna agli inizi del ventesimo secolo. Non sorprende che il cristianesimo sia stato una delle sue principali fonti di ispirazione anche se il suo pensiero, nell'aprire il Movimento Scout alla dimensione internazionale, andasse ben oltre i confini di una sola religione. Sin dai suoi inizi il Movimento Scout è stato una scuola di cittadinanza internazionale. È stato accolto in tutti i continenti, ha potuto adattarsi alle situazioni più diverse, ha raccolto l'interesse e l'accettazione piena dei rappresentanti di molteplici confessioni religiose. L'esperienza vissuta lungo tutto il secolo passato è conferma concreta del dialogo e della collaborazione esistenti tra il Movimento Scout e le associazioni e le conferenze delle diverse confessioni religiose.

3. La Conferenza Internazionale Cattolica dello Scoutismo (CICS) nel Movimento Scout

La CICS è un'organizzazione internazionale cattolica riconosciuta dal Movimento Scout e con statuto consultivo. Raggruppa più di 65 organizzazioni nazionali in tutti i continenti. La sua missione è vigilare sullo sviluppo e il potenziamento degli scout cattolici (incontri, formazione, informazione), assicurarne la presenza attiva in seno alla Chiesa, e favorire il dialogo tra la Chiesa cattolica e lo scoutismo. I cattolici riconoscono nell'educazione scout un utile strumento di evangelizzazione e di educazione nella fede. Ma è pure missione della CICS cooperare allo sviluppo e all'approfondimento della dimensione spirituale dello scoutismo. E qui si apre un orizzonte molto interessante da due punti di vista: da un lato, potenziare la dimensione religiosa come chiave dell'educazione scout, e, dall'altro, stimolare il dialogo interreligioso nello scoutismo.

4. Il Forum interreligioso scout

Su iniziativa della CICS e con l'assenso delle autorità del Movimento Scout, nel 1996 si riunì per la prima volta un Forum di rappresentanti delle diverse confessioni religiose presenti nello scoutismo (buddisti, ebrei, musulmani, mormoni, anglicani, protestanti, ortodossi, cattolici ecc.). Tema dell'incontro, l'animazione spirituale dei Jamboree (campo scout mondiale che si tiene ogni quattro anni e raduna circa trentamila giovani). Da allora, le riunioni del Forum si sono succedute ogni due anni e le tematiche trattate sono state di volta in volta l'animazione spirituale di eventi internazionali delle varie Confessioni e di celebrazioni interreligiose, l'elaborazione di un documento su "Scoutismo e crescita spirituale-religiosa", il dialogo e lo scambio tra le varie Confessioni circa questioni educative ed organizzative. Attualmente, e sempre su iniziativa della CICS, si sta progettando per il 2003 a Cordoba, in Spagna, un Simposio internazionale su "Scoutismo e religione".

5. *Sul dialogo interreligioso*

Il Santo Padre, nel 1998, in occasione del 50° anniversario di fondazione della Conferenza Internazionale Cattolica dello Scoutismo, ha inviato un messaggio d'incoraggiamento nel quale, tra l'altro, scriveva: «La fraternità scout internazionale crea dei legami fra persone di culture, di lingua e di confessioni diverse e rappresenta una possibilità di dialogo fra di loro [...]. Saluto l'azione dei responsabili e dei giovani del movimento che favoriscono gli incontri con i membri di altre comunità ecclesiali in uno spirito ecumenico, educando così al dialogo e al rispetto per l'altro. Senza negare i principi specifici dello scoutismo cattolico, questa apertura ai giovani di altre culture e di altre iniziative religiose farà sì che Cristo venga conosciuto meglio e amato meglio».¹

Nella sua lettera Giovanni Paolo II illustra felicemente alcuni criteri basilari per il dialogo interreligioso:

a) La convivenza nella pluralità: educare nella consapevolezza delle differenze per costruire comunità di intesa e di dialogo. E questa è una grande testimonianza che possono dare le confessioni religiose.

b) L'impegno per cause comuni, quali la pace e la giustizia, sfide che coinvolgono tutti nel compito dell'annuncio e nella testimonianza dell'esperienza religiosa.

c) Il dialogo e lo scambio sulla questione religiosa: senza rinunciare alla propria identità, saperla esprimere, annunciare e vivere (evangelizzazione) nell'apertura all'altro, per comprendere la nozione di divinità, le tradizioni religiose, le loro radici culturali e la loro manifestazione rituale.

d) Il silenzio e la preghiera: condividendo la condizione di creature e gli interrogativi umani fondamentali, vivere insieme l'esperienza della preghiera e dell'adorazione, l'esperienza mistica, la santità.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alla Conférence internationale catholique du Scoutisme*, "L'Osservatore Romano", 14-15 settembre 1998, 6.

Il Movimento Scout rappresenta una magnifica opportunità per l'educazione e il dialogo interreligioso e la Conferenza Internazionale Cattolica dello Scoutismo lavora in questa direzione per lasciare questo mondo migliore di quanto l'abbiamo trovato (Baden-Powell) e perché Cristo venga conosciuto meglio e amato meglio (Giovanni Paolo II).

Esperienze di incontro e di cooperazione

LEONARDO EMBERTI GIALLORETI

Queste mie osservazioni sulle esperienze di incontro e di cooperazione interreligiosa della Comunità di Sant'Egidio non saranno molto lineari, soprattutto perché la nostra realtà (come, del resto, le altre associazioni di fedeli che qui si ritrovano) non è nata per fare dialogo interreligioso. Siamo una comunità cristiana; siamo una realtà cattolica. Una comunità cristiana formata da uomini e donne laici che, ascoltando il Vangelo, provano a lavorare con i più poveri: dagli anziani della periferia di Roma ai malati di AIDS in Mozambico. La nostra vita di comunità scorre tra Vangelo, servizio ai poveri e accoglienza, ed è guidata e accompagnata quotidianamente dalla preghiera comune. Ma, d'altra parte, abbiamo anche scoperto che una piccola comunità come la nostra, che però è chiamata dal Vangelo a non porsi nessun confine, se non quello della carità, non può sentirsi estranea ai grandi problemi del mondo. Penso, in particolare, a come, a partire dagli anni Ottanta, abbiamo sentito i problemi della pace e della lotta contro la guerra come un'importante frontiera sulla quale una comunità cristiana era chiamata a confrontarsi. È, quindi, nell'ottica di una ricerca di vie di dialogo e di pace che abbiamo seguito le situazioni di guerra del Mozambico, del Guatemala, del Kossovo, della Bosnia, del Burundi e di altri Paesi. Ed è proprio in questa prospettiva di impegno per la pace che vanno a collocarsi le nostre esperienze di dialogo interreligioso.

Giovanni Paolo II aveva già intuito questo legame del dialogo interreligioso con la pace, quando – nell'ottobre del 1986 – convocò rappresentanti di Chiese e Comunità cristiane e delle diverse religioni ad Assisi, in un tempo in cui il mondo era ancora diviso in due blocchi. Il Papa aveva intuito che le religioni e gli uomini di religione potevano essere una forza di pace. Questa intuizione è, se possibile, ancora più vera oggi, un tempo in cui stiamo sperimentando come le identità

nazionali e i conflitti tentino talvolta di servirsi proprio delle religioni per alimentare l'odio. Nell'ultimo decennio del secolo appena passato si è tornati a parlare di "guerra di religione". Alla intuizione del Papa, noi della Comunità di Sant'Egidio, ci sentiamo molto legati. Ci sembra, infatti, che nell'immagine di Assisi 1986 ci siano intuizioni semplici ma basilari, per quello che è il dialogo interreligioso e per l'apporto delle comunità religiose alla pace. Con Assisi, il dialogo interreligioso ha trovato nella pace un approdo di grande importanza che, mi sembra, lo ha liberato dalla tentazione di imitare il dialogo ecumenico, che è ben altra cosa, o di percorrere strade che non gli sono proprie.

Da allora, da Assisi, la Comunità di Sant'Egidio ha speso molte delle sue energie per l'incontro tra credenti sui problemi del mondo, della guerra e della pace. Prima di Assisi 1986, c'era già un impegno della Comunità che non chiamerei tanto di dialogo interreligioso, quanto piuttosto di incontro, di amicizia con fedeli di religioni diverse. Ad esempio, nel nostro servizio ai poveri, ed in particolare dall'anno dell'apertura della mensa per i poveri, la Comunità ha cominciato a incontrare immigrati e profughi appartenenti a religioni diverse. Questi incontri con uomini e donne poveri ci hanno mostrato un mondo, e ci hanno portato a sviluppare amicizie con gente molto diversa da noi. Anche in questo caso – come in tanti altri casi – i poveri ci sono stati maestri: ci hanno aiutato a combattere contro la tentazione di cercare l'incontro solo con coloro che erano più simili a noi. Ci siamo qui resi conto che il rispetto delle diversità fa comprendere le differenze come una ricchezza e non come un motivo di divisione.

Tutto questo tessuto di amicizia e di servizio agli altri mi sembra essere felicemente riassunto nell'incontro di Assisi. È per questo che, seguendo le indicazioni che il Santo Padre stesso aveva dato, la convocazione di Assisi non poteva restare un fatto isolato. Era nato un movimento di energie che non andava interrotto. È per questo che, anno dopo anno, la Comunità di Sant'Egidio, insieme ad altri amici, ha voluto che il cammino di Assisi continuasse: ogni anno abbiamo ripetuto e sviluppato questi incontri che vedono rappresentanti di Chiese e Comunità cristiane e di grandi religioni mondiali ritrovarsi per spie-

garsi, per discutere. Non si tratta di congressi di specialisti di religioni, né di convegni di studi sulla pace, ma di una riflessione condotta da esponenti di diverse tradizioni religiose che rappresentano un proprio vissuto ricco e particolare. Ci siamo sempre sforzati di far sì che le personalità convocate potessero realmente rappresentare i loro popoli e, se possibile, anche incidere sulla loro stessa realtà. È questo, infatti, ciò che ci distingue dalla ricerca universitaria, pur molto importante: è la gente che ci interessa. Ci interessano, quindi, quelli che possono rappresentarla.

È, ad esempio, esperienza di questi ultimissimi giorni l'incontro fra diversi rappresentanti religiosi bosniaci, che si è svolto a Sant'Egidio, organizzato in stretta collaborazione con il cardinale Vinko Puljić, che vi ha partecipato insieme a rappresentanti dell'ortodossia, al presidente della comunità ebraica bosniaca e al capo dei musulmani del Paese. In un tempo in cui le tensioni nell'area sembrano riacutizzarsi, si è trattato di un ulteriore momento di riflessione e di dialogo nella prospettiva di comprendere meglio come le religioni possano contribuire alla coabitazione e alla pace in quella regione. Ed è importante che questo incontro sia avvenuto al di fuori dei confini del Paese stesso. Infatti, gli uomini e le donne di religione, tutti i credenti, se restano chiusi in un orizzonte ristretto, possono essere trascinati dal fascino delle contrapposizioni e della forza. Il dialogo e la comunicazione tra mondi religiosi differenti è importante proprio al fine di evitare l'intrappolamento in una concezione chiusa e rigidamente etnica, nazionale, della religione. Una larga comunicazione con gli altri, anche con coloro che sono più diversi da te, aiuta il respiro universale del credente.

È in questo senso che gli incontri interreligiosi nello spirito di Assisi vogliono essere, soprattutto, incontri umani fra uomini e donne di culture e religioni differenti. Questi appuntamenti, negli anni, sono divenuti così uno spazio caro a religiosi che vi vedono una possibilità per incontrare chi non frequentano abitualmente, per uscire da situazioni di isolamento che possono condurre a visioni unilaterali e forzatamente nazionalistiche. In questo "laboratorio di pace" sono nate così tante idee e tante forme di impegno per la pace. Nello scorrere di questi in-

contri, siamo passati attraverso la vicenda della guerra del Golfo, la questione mediorientale, la guerra nella ex Jugoslavia, ci siamo potuti accorgere dell'interconnessione crescente nella nostra epoca tra identità contrapposte e identità religiose.

Questi nostri incontri, infatti, si sono sempre collocati nella storia. Ricordo, ad esempio, l'incontro che si è svolto in Polonia nel 1989. Nel settembre di quell'anno c'era un clima carico di attese per l'imminente cambiamento politico: un intero sistema politico e ideologico – quello comunista – stava per frantumarsi. In vista dei cinquant'anni dall'inizio del secondo conflitto mondiale, il cardinale Józef Glemp, Primate di Polonia, invitò a un incontro a Varsavia. Nella piazza centrale della città il 1° settembre 1989 migliaia di polacchi accolsero i rappresentanti delle diverse religioni uniti nel riaffermare con forza: «War never again» (Mai più la guerra). Al termine, tutti i rappresentanti religiosi ascoltarono il messaggio videoregistrato inviato da Giovanni Paolo II. Il giorno successivo all'incontro effettuammo un pellegrinaggio al campo di sterminio di Auschwitz. Era la prima volta che rappresentanti di diverse religioni si raccoglievano insieme in un campo di sterminio: ebrei, cristiani, musulmani, buddisti, induisti. Nel campo di Birkenau, gli uni accanto agli altri, abbiamo ripercorso in silenzio il tragitto della morte fino al luogo dei forni crematori. Ricordo l'impressione di tutti, ma soprattutto la scoperta – se così si può dire –, fatta da alcuni leader musulmani, dell'esistenza dei campi di sterminio. Questo pellegrinaggio diventò per loro l'occasione per diffondere nei propri ambienti culturali e religiosi, e tra le giovani generazioni, la memoria dell'Olocausto. Le espressioni di solidarietà con tutte le vittime diventavano così impegno alla reciproca comprensione e al superamento di vecchi rancori e divisioni.

Ricordo ancora il grande contributo che diede monsignor Pietro Rossano nel corso del nostro incontro di Bari nel 1990, quando si era già aperta la crisi che avrebbe portato alla guerra del Golfo. Le religioni non hanno una forza paragonabile a quella degli Stati, ma – egli osservava con grande finezza – hanno una “forza debole”. E aggiungeva: «Si tratta di una forza spirituale che mira a trasformare

l'uomo dal di dentro, e a renderlo giusto e misericordioso. È una forza radicalmente diversa da quella delle armi». Questa sua riflessione ha continuato ad accompagnarci negli anni successivi, interpellandoci sul come tradurre in esperienza di vita questo messaggio, specialmente in un mondo dove le frontiere, le identità nazionali andavano acquisendo un'importanza sempre maggiore. Nel 1992, in occasione dell'incontro di Bruxelles, i rappresentanti delle diverse religioni, stimolati dalla nostra Comunità e nel quadro di un'amicizia che era nel frattempo cresciuta, hanno insieme voluto accogliere le domande che provenivano dai Paesi poveri del Sud del mondo, e hanno unito le loro voci in un appello comune "per non dimenticare l'Africa". Nello stesso momento, si stava svolgendo a Roma, nella sede della Comunità di Sant'Egidio, l'ultima sessione delle trattative per la pacificazione del Mozambico, che si sarebbero concluse di lì a poco con la firma dell'accordo di pace tra il Governo e la guerriglia. Questa coincidenza temporale ci ha mostrato con grande chiarezza quanto poteva essere rilevante la "forza debole" dei credenti.

Non mi voglio soffermare oltre sulle ulteriori tappe – oramai non più poche – di questo nostro itinerario. Vorrei solo rilevare come tutti questi incontri abbiano indicato un metodo. Un metodo per il dialogo, nella comune ricerca per la pace che passa attraverso l'amicizia tra uomini di religione. Un'amicizia che stimola i credenti a comprendersi e a stimarsi a vicenda, e a far emergere il valore della pace dalle diverse tradizioni religiose. D'altra parte, però, questi incontri evidenziano l'esigenza di non piegarsi a facili irenismi o a impossibili e falsi sincretismi. Ad esempio, non vi nascondo che talvolta ci sentiamo profondamente a disagio di fronte ad alcune manifestazioni interreligiose, a cui più di una volta siamo stati invitati. La forma e la sostanza di queste manifestazioni corrono, infatti, il rischio di scivolare in forme di relativismo e di sincretismo che certamente non aiutano né la comprensione reciproca né la pace.

Per concludere, mi sembra di poter dire che l'incontro di Assisi, l'intuizione di Giovanni Paolo II, rappresenta un'indicazione precisa per il dialogo interreligioso. Questo lo si è visto, fra l'altro, con grande

chiarezza nell'incontro organizzato dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso nel dicembre 1999 in piazza San Pietro, al quale con gioia anche la nostra Comunità ha potuto dare il suo contributo. Cristiani e non cristiani insieme hanno riscoperto uno sguardo universale, hanno scoperto un'unità della gente di religione, di fronte a Dio e di fronte alle esigenze di pace nel mondo. Stare gli uni vicino agli altri, malgrado le notevoli differenze ma, allo stesso tempo, senza nessuna commistione sincretista. Diceva il Papa ad Assisi nell'ottobre 1986: «Forse mai come ora nella storia dell'umanità è divenuto a tutti evidente il legame intrinseco tra un atteggiamento autenticamente religioso e il grande bene della pace [...]. Insieme abbiamo riempito i nostri occhi di visioni di pace: esse sprigionano energie per un nuovo linguaggio di pace, per nuovi gesti di pace, gesti che spezzeranno le catene fatali delle divisioni ereditate dalla storia o generate dalle moderne ideologie. La pace attende i suoi artefici».¹

L'intuizione di Assisi, alla quale la Comunità di Sant'Egidio, insieme ad altri, vuole improntare la propria azione nel campo del dialogo interreligioso, rimane una delle grandi intuizioni che hanno rischiarato la fine del millennio che si è appena chiuso. La pace tra le religioni, e la religione come fondamento della pace tra i popoli.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso conclusivo della Giornata per la pace*, "Insegnamenti" IX, 2 (1986), 1262-1263.

Partecipazione di credenti di altre religioni alla vita di una comunità cattolica

CHRISTINE MC GRIEUVY

«C'è il “vivere insieme” senza il quale non abbiamo niente da dire né niente da fare per costruire insieme [...]. In questa esistenza che condividiamo, cerchiamo di aiutarci a crescere in umanità prima di iniziare un dialogo religioso. C'è un *humus* comune dove affondiamo le nostre radici: tiriamo fuori queste radici coltivando questo *humus* umano».

(*Pierre Claverie*, O.P., già Vescovo di Oran)

Il Vangelo è l'annuncio di una buona notizia ai poveri, della scarcerazione dei prigionieri, della vista ridonata ai ciechi e della liberazione degli oppressi (cfr. *Is* 61, 1-2; *Lc* 4, 18-19). È la missione di Gesù e di ognuno dei suoi discepoli; è la missione che cerchiamo di vivere nelle comunità de L'Arche in tutto il mondo.

Gesù non è andato dai forti e dai potenti, ma dai poveri e dagli emarginati, per svelare loro il valore che hanno agli occhi di Dio.

Il messaggio di Gesù è che ogni persona è importante, a prescindere dalla sua cultura, dalla sua razza, dai suoi limiti, dalla sua povertà; ogni persona ha un valore sacro per Dio; tutti abbiamo un cuore capace di amare e di accogliere il Dio dell'amore.

E i deboli, i folli, i disprezzati sono scelti in modo speciale da Dio per confondere i grandi e i sapienti (cfr. *1 Cor* 1, 26-29); la liberazione di cui parla Gesù si realizza a partire da questi poveri.

L'Arche non è un'opera di evangelizzazione ma un'opera di misericordia.

Conosciamo tutti la parabola del Buon Samaritano, con la quale Gesù ci aiuta a entrare nel mistero della misericordia, della compassione.

Compassione significa “soffrire con”. La misericordia implica che il cuore sia come incollato alla persona rinchiusa nella miseria.

Il samaritano si lascia subito interpellare dalla sofferenza dell'altro. Va oltre i suoi pregiudizi, le sue paure (samaritani e giudei erano nemici). Cambia i suoi piani, si lascia guidare dalle necessità dell'altro e non dalle proprie. Non si limita a fare il minimo indispensabile, non fa calcoli, ma passa la notte con il ferito e paga di tasca sua per le cure di cui egli ha bisogno.

Nell'episodio dell'incontro del samaritano con il giudeo – il “diverso”, il “nemico” – Gesù ci rivela che siamo chiamati ad amare oltre le frontiere del nostro gruppo. Vuole abbattere le barriere culturali, razziali, religiose che ci separano e farci capire che siamo parte della stessa umanità.

Nelle comunità de L'Arche noi testimoniamo che la compassione ridesta ciò che vi è di più profondo in ogni persona.

Quando l'amore condiviso è incondizionato, come quello del Buon Samaritano, si verifica qualcosa che supera il livello della conversione: c'è un incontro con Dio. Le due persone che si incontrano hanno coscienza della presenza di Dio. Si può essere circondati e oppressi dalla miseria, ma basta uno sguardo d'amore e tutto cambia.

La persona con un handicap, il povero, ci richiama alla compassione, all'amore misericordioso, perché solo così chi ha sofferto per il rifiuto della propria famiglia, del proprio ambiente, della società può cominciare a credere che ha un valore, che può essere amato.

Questo amore esige un legame molto personale, interpella ad andare oltre il confine che separa “colui che aiuta da colui che riceve aiuto”, esige che essi diventino amici, che si riconoscano insieme poveri e parte della stessa umanità.

Quando Gesù dice ai suoi discepoli di invitare alla loro tavola non i propri familiari, non i vicini ricchi, non i propri amici, ma i poveri, gli storpi e i ciechi (cioè gli emarginati), egli li esorta e ci esorta a entrare in amicizia con il povero.

Come cristiani siamo chiamati ad abbattere le barriere che separano le persone di culture, classi sociali e religioni differenti per costruire un solo corpo, una umanità dove ognuno, grande o piccolo, ha un dono da fare o da ricevere.

Nelle comunità de L'Arche scopriamo questa reciprocità con il povero; impariamo ad ascoltare prima di parlare; a cercare di capire prima di giudicare; ad aprirci veramente ai bisogni dell'altro e a condividere le sue sofferenze; a camminare al passo dell'altro e non al nostro; a saper aspettare; a riconoscere i nostri lati oscuri, i nostri limiti, le nostre povertà; ad accettare il fatto che noi non siamo i "buoni", i "grandi" che si prendono cura dei "piccoli", ma che siamo tutti poveri, siamo fratelli e sorelle e facciamo parte della stessa umanità.

I membri delle comunità de L'Arche sono persone portatrici di handicap e quanti desiderano condividere la loro vita per un certo periodo di tempo o per sempre, sia che provengano da una tradizione cristiana, sia che appartengano a un'altra religione, sia che non abbiano un credo religioso.

La Carta de L'Arche afferma: «Ogni membro della comunità è chiamato a scoprire o ad approfondire la propria vita spirituale e a viverla secondo la fede e la tradizione che gli sono proprie». E ancora: «Ogni comunità è in comunione con le proprie autorità religiose e i suoi membri si integrano nelle Chiese e nei luoghi di culto locali».

Noi riconosciamo che la fede fa parte dell'identità fondamentale della persona. Questo riconoscimento impone un rispetto che esclude qualsiasi forma di proselitismo. Esige inoltre che gli assistenti dei portatori di handicap che appartengono ad altre tradizioni cristiane o ad altre religioni li aiutino a costruire legami con altre persone della loro comunità di fede e a condividere con gli altri membri della casa e della comunità de L'Arche il dono della propria esperienza di fede.

A tal fine è bene che gli assistenti incontrino i membri della comunità di fede di cui fa parte la persona con handicap per conoscerne meglio il credo.

L'unità che può crescere fra gli assistenti e i membri di una sinagoga o di una moschea, l'unità che guarda ai bisogni del portatore di handicap e che mira a tutta la persona prepara il terreno per far fiorire fiducia e rispetto.

Sono i rapporti di amicizia – e non le idee, le teorie o le dottrine – a favorire l'instaurarsi del dialogo e della comprensione reciproca.

Nella vita quotidiana delle nostre comunità, questa esperienza è ricchissima, ma anche carica di sfide e di interrogativi: è possibile che persone di fede diversa preghino insieme? e in che modo?

Nelle nostre comunità le liturgie sono cristiane e i credenti di altre religioni vi possono partecipare; cerchiamo pertanto di trovare modi adeguati per accoglierli con rispetto, senza negare le differenze.

Come celebrare le feste religiose dei membri delle comunità de L'Arche che appartengono ad altre Confessioni per rendere grazie insieme del dono che essi rappresentano per la nostra comunità? per essere solidali con loro in questi momenti importanti? per imparare da loro e arricchirci della loro fede?

In questi casi, chiediamo l'aiuto delle famiglie o degli amici; cerchiamo di evitare il pericolo del sincretismo astenendoci dal mischiare elementi cristiani in queste celebrazioni; quando pregare insieme risulta difficile, ci concentriamo sull'aspetto educativo (per esempio, nel caso delle feste musulmane).

Nelle comunità de L'Arche l'unità si crea attorno ai bisogni della persona povera, e queste necessità rendono capaci di superare le differenze di cultura, di razza e di religione. Solo così, infatti, l'incontro con il povero ci permette di prendere coscienza della nostra propria povertà e della nostra comune umanità; solo così l'incontro con l'altro diventa luogo della presenza di Dio.

Purtroppo non siamo sempre fedeli a questo obiettivo: il nostro voler avere sempre ragione, le nostre paure dinanzi alle differenze, la nostra tendenza a rifugiarsi nelle nostre analisi, nelle nostre idee, fanno sì che ci allontaniamo ogni tanto da questo cammino o che ci ritroviamo su piste sbagliate, dove cerchiamo di "compiacere tutti". Abbiamo bisogno di aiuto e lo cerchiamo nelle nostre Chiese, presso i nostri Pastori, e abbiamo bisogno delle preghiere degli altri.

IV

Aspetti giuridici

La partecipazione di cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali e di credenti di altre religioni alla vita delle associazioni di fedeli cattolici

GIORGIO FELICIANI

La problematica relativa alle associazioni ecumeniche è talmente delicata e complessa che Giovanni Paolo II ha ritenuto necessario segnalarla all'attenzione dei competenti dicasteri della Curia Romana. Infatti, recependo pressoché testualmente la *propositio* 15 del Sinodo dei vescovi del 1987, ha affidato al Pontificio Consiglio per i Laici l'incarico di definire, insieme al Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (allora Segretariato per l'Unione dei Cristiani), «le condizioni in base alle quali può essere approvata una associazione ecumenica in cui la maggioranza sia cattolica e una minoranza non cattolica, stabilendo anche in quali casi non si può dare un giudizio positivo».¹ Un testo che, a prima vista, sembra lasciare a questi organismi la più ampia libertà di esame e di proposta, ma che, in realtà, assegna indirizzi precisamente determinati.

Innanzitutto va rilevato che la prevista definizione riguarda le condizioni a cui l'autorità ecclesiastica può concedere l'approvazione a un'associazione ecumenica. Una questione che nemmeno si pone a proposito di aggregazioni cui persone di diverse fedi, nell'esercizio del loro diritto di associazione, naturale e civile, diano vita per perseguire insieme, liberamente e autonomamente, scopi comuni di diversa natura, non esclusi quelli attinenti la sfera religiosa. Infatti tale tipo di aggregazioni, avendo natura interconfessionale, non ricade nell'ambito di applicazione delle leggi della Chiesa.² E non sembra neanche porre spe-

¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 31.

² Cfr. G. GHIRLANDA, *Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli*, "Ephemerides Iuris Canonici" 49 (1993), 97.

cifici problemi per quanto riguarda l'eventuale partecipazione di fedeli cattolici purché, ovviamente, questa avvenga nel rispetto dei loro doveri fondamentali e, in particolare, dell'«obbligo di conservare sempre, anche nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa».³

L'approvazione dell'autorità ecclesiastica riguarda invece, necessariamente ed esclusivamente, le associazioni che sono soggette alla sua autorità. Ne segue che le associazioni ecumeniche di cui tratta la *Christifideles laici* sono aggregazioni che appartengono alla Chiesa cattolica e che, quindi, oltre a dover corrispondere ai «criteri di ecclesiaticità» specificati nella stessa esortazione,⁴ sono disciplinate dalle disposizioni del Codice di Diritto Canonico e del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. Dunque, associazioni che, con una terminologia non del tutto rigorosa ma sicuramente efficace, si possono qui designare con la denominazione di associazioni cattoliche.⁵

Sembra, inoltre, potersi affermare, sia per la formulazione del testo sia per la sua collocazione nell'ambito non solo dell'esortazione apostolica ma anche delle *propositiones*,⁶ che il problema non concerne tanto le finalità delle associazioni quanto la loro composizione, per così dire, "mista".⁷ Ne segue che esso presenta un carattere generale nel senso che può riguardare anche aggregazioni che non si prefiggano specificamente scopi di natura ecumenica.

È invece da escludere, come meglio si mostrerà in seguito, che il termine di "non cattolici", pur potendo di per sé ricomprendere anche i non battezzati, sia stato qui utilizzato in senso tanto lato. Basti per il

³ *Codice di Diritto Canonico*, can. 209 § 1. Circa tale obbligo cfr. G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Il Mulino, Bologna 1997, 19-21.

⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 30.

⁵ Come noto i due Codici designano le associazioni che intendono disciplinare con il termine *christifidelium consociationes*. E da parte sua il Codice latino precisa che esse possono assumere il nome di "cattoliche" solo con il consenso della competente autorità ecclesiastica (cfr. can. 300). In merito cfr. G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, cit., 161-162.

⁶ Infatti, in ambedue i documenti il riferimento alle associazioni compare là dove si tratta in generale della problematica relativa alle associazioni.

⁷ In tal senso cfr. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2000⁴, 79-80.

momento rilevare che, mentre si richiede al Consiglio per i Laici di procedere d'intesa con il Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, non si menzionano le competenze del Consiglio per il Dialogo Interreligioso. E la stessa denominazione di "associazione ecumenica" conferma questa conclusione.

In ogni caso va sottolineato che l'esortazione apostolica non si limita ad affidare lo studio della questione ai competenti dicasteri di Curia, ma già la definisce in alcuni dei suoi profili essenziali. Riconosce, infatti, che non si può escludere, in modo assoluto e in linea di principio, contrariamente a quanto ritenuto da parte della dottrina,⁸ la possibilità che cristiani non cattolici divengano veri e propri membri di un'associazione cattolica. Di più: ritiene che questa eventualità si realizzi con tale frequenza da richiedere una disciplina di carattere generale. Ma, al contempo, stabilisce, implicitamente ma chiaramente, un preciso limite alla presenza dei non cattolici: in nessun caso essi possono costituire la maggioranza dei membri di un'associazione cattolica.

L'adozione di un criterio di tipo quantitativo nella impostazione di una delicata questione di principio può indubbiamente sorprendere. Va però osservato che il significato di questa limitazione, non particolarmente felice nella formulazione, appare eccedere di gran lunga quello della mera imposizione di una sorta di *numerus clausus* che, tra l'altro, potrebbe anche risultare di difficile attuazione. Essa appare infatti diretta ad escludere che la componente non cattolica, divenendo mag-

⁸ A giudizio di J. Manzanares, «la admisión de un nuevo miembro en una asociación canónica, pública o privada, supone que reúne todas las condiciones tanto de carácter particular como general, entre las cuales se incluye necesariamente la plena comunión eclesial». Di conseguenza lo statuto di una «asociación canónica» non può prevedere la partecipazione di acattolici, a meno che intervenga una speciale concessione della Santa Sede. E singoli acattolici possono esservi ammessi solo «por dispensa bien de la Santa Sede bien del Obispo diocesano» (*Las asociaciones canónicas de fieles. Su regulación jurídica*, in: AA.VV., *Asociaciones canónicas de fieles*, Universidad Pontificia, Salamanca 1987, 140).

⁹ Secondo G. Ghirlanda, «se i battezzati non cattolici diventassero la maggioranza, l'associazione ecumenica muterebbe la propria natura e si trasformerebbe in un'associazione interconfessionale con le relative conseguenze giuridiche» (*Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli*, cit., 98).

gioranza, possa assumere, per così dire, il controllo dell'associazione.⁹ Ne segue necessariamente che nella vita associativa lo *status* dei soci non cattolici non potrà mai essere del tutto identico a quello dei cattolici.

Si aggiunga che la condizione minoritaria della componente non cattolica non risolve affatto tutti i problemi relativi alla sua presenza in un'associazione cattolica. Infatti lo studio affidato ai Pontifici Consigli menzionati riguarda chiaramente questioni diverse e ulteriori rispetto a tale condizione, che si dà per scontata.

Nell'intento di dare un contributo di riflessione a tale difficile compito occorre innanzitutto prendere in considerazione le codificazioni postconciliari. Come noto, nessuna delle loro disposizioni affronta direttamente e specificamente il problema. E anche dai più attenti studi sui lavori preparatori non sono emerse indicazioni risolutive.¹⁰ Ma tutto questo non toglie che alcune norme di carattere generale in tema di *consociationes* possono offrire un aiuto rilevante e chiarire importanti aspetti della questione.

Già la stessa denominazione di *christifidelium consociationes* mette in luce come, se le parole hanno ancora un significato, l'essere "fedeli", e cioè l'aver ricevuto il Battesimo,¹¹ costituisca il requisito essenziale e fondamentale per essere membro di qualsivoglia associazione cattolica.¹² L'unica eccezione ipotizzabile riguarda i ca-

¹⁰ Per una attenta ricostruzione degli orientamenti, tutt'altro che lineari, emersi nel corso del processo di elaborazione della codificazione postconciliare latina cfr. J. MANZANARES, *Las asociaciones canónicas de fieles. Su regulación jurídica*, cit., 138-140; W. SCHULZ, *Cristiani non-cattolici come membri di associazioni cattoliche*, in: AA.VV., *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*, vol. 3, Mucchi, Modena 1989, 1067-1072; L.F. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Giuffrè, Milano 1991, 67-68 e 181-183; L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, cit., 120-121. Per ambedue le codificazioni cfr. G. GHIRLANDA, *Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli*, cit., 98-99; D. SALACHAS, *Dimensione ecumenica delle associazioni dei fedeli e associazioni interconfessionali*, in: AA.VV., *Le associazioni nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 124-126.

¹¹ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, can. 204.

¹² Come osserva G. Ghirlanda, «i non battezzati [...], in quanto non sono membri della Chiesa di Cristo, non possono essere membri di un'associazione ecclesiale» (*Criteri di ecclesialità per il riconoscimento dei movimenti ecclesiali da parte del vescovo diocesano*, in: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS [a cura di], *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 208).

tecumeni¹³ dal momento che anch'essi, sia pure *speciali ratione*, «sono congiunti alla Chiesa, che ne ha cura come già suoi», elargendo loro «diverse prerogative che sono proprie dei cristiani».¹⁴

Quanto, poi, ai battezzati non cattolici è di tutta evidenza che ad essi non può in alcun modo essere negata la qualificazione di fedeli e la titolarità dei diritti che ne derivano, tra cui rientra quello di associazione.¹⁵ Ma, dal momento che essi non si trovano in piena comunione con la Chiesa cattolica, tali diritti possono subire, e di fatto subiscono, delle limitazioni nel loro effettivo esercizio.¹⁶ Limitazioni che per quanto riguarda le associazioni comportano, oltre l'evidente impossibilità di partecipare a quelle che per loro natura o finalità presuppongono nei loro membri la pienezza della comunione, anche l'incapacità ad assumere funzioni di governo in qualsivoglia associazione cattolica.¹⁷

Quest'ultima conclusione appare suffragata innanzitutto da considerazioni di principio e di coerenza dell'ordinamento che portano a escludere che una associazione cattolica possa essere diretta da non cattolici. Trova poi conferma nelle fonti, e precisamente, in modo implicito, nel ricordato passo dell'esortazione apostolica, e in modo assolutamente esplicito nel *Documento di orientamento circa i criteri di definizione delle Organizzazioni Internazionali Cattoliche*, emanato dall'al-

¹³ Tra i vari commenti al canone 316 del Codice di Diritto Canonico si veda, in tal senso, quello di L.F. Navarro, in: A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRIGUEZ-OCAÑA (a cura di), *Comentario exégetico al Código de Derecho Canónico*, vol. II, 1, EUNSA, Pamplona 2002³, 491, e, in modo dubitativo, quello G. Dalla Torre, in: P.V. PINTO (a cura di), *Comentario al Codice di Diritto Canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001², 187.

¹⁴ *Codice di Diritto Canonico*, can. 206.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, can. 215.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, can. 96.

¹⁷ Cfr. J. MANZANARES, *Las asociaciones canónicas de fieles. Su regulación jurídica*, cit. 140; D. SALACHAS, *Dimensione ecumenica delle associazioni dei fedeli e associazioni interconfessionali*, cit., 121. Anche a giudizio di G. Ghirlanda, «i non cattolici [...] non potranno mai governare l'associazione» (*Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli*, cit., 99). Meno recisa, anche riguardo alle associazioni pubbliche, la posizione di L. Martínez Sistach: «Consideraría prudente, como criterio general, que los miembros non católicos no puedan ser designados para cargos directivos de la asociación» (*Las asociaciones de fieles*, cit., 81).

lora Consilium de Laicis il 3 dicembre 1971.¹⁸ In esso, infatti, si richiede come garanzia del carattere cattolico dell'organizzazione che i suoi responsabili siano sempre dei cattolici.¹⁹ Una prescrizione che risulta ancor più significativa se si considera che, di norma, le Organizzazioni Internazionali Cattoliche perseguono finalità che possono e debbono essere realizzate in un rapporto di fattiva collaborazione con tutti gli uomini di buona volontà.²⁰

Da quanto fin qui detto si può dedurre che in nessuna associazione cattolica i battezzati non cattolici possono essere membri *pleno iure*, vale a dire con gli stessi diritti e doveri dei cattolici.²¹ In concreto si è, ad esempio, proposto che i non cattolici abbiano nelle assemblee voto solo consultivo; che siano comunque esclusi dall'elettorato passivo, vale a dire dalla possibilità di essere chiamati a ricoprire le cariche sociali; che costituiscano una sorta di sezione speciale dell'associazione dotata di una limitata autonomia e di una certa rappresentanza a livello degli organi direttivi.²² E a queste soluzioni se ne potrebbero aggiungere altre, per esempio quella di attribuire ai non cattolici il voto deliberativo ma solo per determinate materie o anche ad esclusione di determinate materie, richiedendo eventualmente per le decisioni così assunte l'approvazione non solo della maggioranza di tutti i soci ma anche quella dei soci cattolici. Inoltre il divieto di ricoprire cariche sociali potrebbe essere limitato a quelle propriamente direttive e non riguardare, quindi, quelle di carattere meramente consultivo o prevalentemente tecnico.

In ogni caso la limitazione delle prerogative dei soci non cattolici rispetto a quelle proprie dei cattolici può assumere diverse gradazioni: dalla sola esclusione dalle funzioni di maggiore rilevanza alla totale emarginazione da qualunque procedimento deliberativo.

¹⁸ "Acta Apostolicae Sedis" LXIII (1971), 948-956.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Per esaurienti notizie circa tali finalità cfr. G. CARRIQUIRY LECOUR (a cura di), *Statuti delle Organizzazioni Internazionali Cattoliche*, Giuffrè, Milano 2001.

²¹ Cfr. G. GHIRLANDA, *Criteri di ecclesialità per il riconoscimento dei movimenti ecclesiali da parte del vescovo diocesano*, cit., 208.

²² Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, San Paolo-Pontificia Università Gregoriana, Cinisello Balsamo, Roma 2000, 265.

Non è evidentemente possibile indicare in assoluto e in astratto quale sia la soluzione preferibile a causa della variabilità dei fattori in gioco. Da un lato, la mancanza di piena comunione con la Chiesa cattolica assume diversa intensità a seconda che i battezzati non cattolici appartengano a una Chiesa o a una Comunità ecclesiale, come insegna la dichiarazione *Dominus Iesus*.²³ Dall'altro, occorre tenere conto della natura dei fini che le singole associazioni si propongono, dal momento che questi possono essere molto vari: dalla ricerca di una maggior perfezione nella vita cristiana alle iniziative di evangelizzazione, dalle opere di pietà o carità all'animazione dell'ordine temporale secondo lo spirito cristiano.²⁴

Alcuni di questi scopi – come ad esempio l'insegnamento della dottrina cristiana in nome della Chiesa e l'incremento del culto pubblico – presentano una natura tale da esigere che il loro conseguimento rimanga riservato all'autorità ecclesiastica. Di conseguenza il Codice stabilisce che finalità di tal genere possono essere perseguite solo da associazioni pubbliche,²⁵ vale a dire da aggregazioni che, oltre ad essere erette dalla competente autorità ecclesiastica e soggette alla sua direzione superiore, ricevono dalla stessa, per quanto richiesto, la missione per i fini che si propongono di conseguire in nome della Chiesa.²⁶ E, al contempo, lo stesso Codice riconosce all'autorità ecclesiastica la facoltà di erigere associazioni anche per finalità ad essa non riservate qualora le iniziative private non vi provvedano sufficientemente.²⁷

Benché le opinioni dei canonisti circa la possibilità che dei non cattolici siano membri di un'associazione pubblica risultino alquanto divergenti, appare senz'altro da escludere una loro partecipazione a un'associazione pubblica che persegua fini riservati alla

²³ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione circa l'unità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus*, n. 17.

²⁴ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, can. 298 § 1.

²⁵ Cfr. *ibid.*, can. 301 § 1.

²⁶ Cfr. *ibid.*, cann. 313 e 315.

²⁷ Cfr. *ibid.*, can. 301 § 2.

gerarchia.²⁸ Sarebbe infatti una evidente incoerenza ammetterli al conseguimento di scopi che restano preclusi alle iniziative libere e spontanee degli stessi fedeli cattolici.

Per quanto invece concerne le associazioni pubbliche che si propongono fini non riservati alla gerarchia è da ritenere che la questione della partecipazione di non cattolici non si ponga in termini diversi da quelli relativi alla loro presenza nelle associazioni private, costituite cioè sulla base di liberi accordi tra i fedeli interessati.²⁹

Si potrebbe peraltro obiettare, come è stato fatto, che anche queste associazioni pubbliche ricevono, per quanto richiesto, la missione di perseguire in nome della Chiesa i propri fini statutari,³⁰ una caratteristica che, a giudizio di qualche autore, richiederebbe in tutti i soci la pienezza della comunione.³¹ Ma, in realtà, una conclusione così drastica non appare giustificata dalle norme del Codice. Infatti la dottrina dominante con varie e diffuse argomentazioni ritiene che le espressioni “missione” e “in nome della Chiesa” adottati dal canone 313 non siano da intendersi nel senso di un mandato gerarchico o di una vera e propria *missio* canonica, ma comportino solo una certa “ufficialità” dell’associazione e una conseguente maggior responsabilità della gerarchia nei suoi confronti. D’altro canto l’attribuzione della missione è prevista dallo stesso canone solo «per quanto richiesto» dal perseguimento dei fini statutari e non ha quindi carattere necessario, ma solo eventuale.³² Non si può, dunque, escludere a priori la partecipazione di battezzati non cattolici a una associazione pubblica che

²⁸ Una eventualità che peraltro non appare esclusa da chi osserva: «Se una associazione, per esempio, ha come scopo la promozione del culto pubblico nella Chiesa, sarà più cauta nei propri statuti circa l’accoglienza di cristiani non-cattolici» (W. SCHULZ, *Cristiani non-cattolici come membri di associazioni cattoliche*, cit., 1074).

²⁹ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, can. 299 § 1.

³⁰ Cfr. il commento al canone 316 del Codice di Diritto Canonico di M. Benz, in: A. BENLLOCH POVEDA (a cura di), *Código de derecho canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, EDICEP, Valencia 1993, 169, che si appella anche alla disposizione dello stesso canone.

³¹ Cfr. il commento al canone 316 del Codice di Diritto Canonico di G. Dalla Torre, in: P.V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, cit., 187.

³² Cfr. G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, cit., 153-155.

persegua fini non riservati alla gerarchia.³³ Occorrerà invece valutare i singoli casi con criteri non diversi da quelli validi per le associazioni private.

In sintesi, da quanto detto finora si deduce, innanzitutto, che nulla impedisce in linea di principio la partecipazione di battezzati non cattolici, in qualità di membri, alle associazioni private e a quelle pubbliche che non perseguano fini riservati alla gerarchia. È però escluso che essi abbiano gli stessi diritti e doveri dei soci cattolici e, in particolare, che possano assumere, individualmente o anche come componenti di organi collegiali, funzioni di guida dell'associazione.

Queste sono le uniche affermazioni di portata generale, dal momento che, per quanto specificamente riguarda l'ammissibilità e le eventuali condizioni della loro presenza in una determinata associazione, occorrerà valutare caso per caso, tenendo conto sia della natura degli scopi statutari sia della situazione dei possibili candidati riguardo alla comunione con la Chiesa cattolica.

Queste conclusioni potranno apparire a taluno riduttive per non dire deludenti, ma ai fini di una loro corretta valutazione occorre tenere presente che l'ammissione di battezzati non cattolici non è l'unica modalità con cui un'associazione cattolica può realizzare il proprio impegno ecumenico. Anzi, a ben guardare, non sembra nemmeno quella più agevole e meno suscettibile di inconvenienti.

Non si può infatti trascurare il fatto che nella Chiesa cattolica tutte le associazioni di fedeli, sia pubbliche che private, «sono soggette alla vigilanza della competente autorità ecclesiastica, a cui spetta avere cura che in esse si conservi la integrità della fede e dei costumi, e vigilare che non si insinuino abusi nella disciplina ecclesiastica»,³⁴ mediante l'esercizio del diritto-dovere di visita. In sintesi esse sono soggette al potere di governo della stessa autorità, secondo quanto previsto dalle disposizioni del Codice.

³³ Cfr. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, cit., 80-81; L. F. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, cit., 185-186; P. VALDRINI, *Les personnes juridiques et les communautés associatives*, in: A.A.V.V., *Droit canonique*, Dalloz, Paris 1999², 119.

³⁴ *Codice di Diritto Canonico*, can. 305 § 1.

Di conseguenza il cristiano non cattolico che intende aderire a un'associazione cattolica deve essere disposto non solo ad aggregarsi a fedeli cattolici e senza nemmeno avere poteri decisionali sulle più importanti attività sociali, ma anche a riconoscere ed accettare senza riserve la soggezione dell'associazione di cui vorrebbe essere membro all'autorità della Chiesa cattolica.

Occorre, dunque, usare molta discrezione nell'invitare un fratello separato a iscriversi a una associazione cattolica, poiché, in linea di fatto e di diritto, gli si chiederebbe di entrare in una "comunità" che a tutti gli effetti, anche istituzionali, appartiene organicamente alla Chiesa cattolica. Un dato ineludibile che non si può certo nascondere al candidato e che può, non solo comprensibilmente ma anche legittimamente, urtare la sua sensibilità, soprattutto nel caso dell'adesione a una associazione pubblica dove l'autorità esercita anche la superiore direzione.

Minori difficoltà presentano altre modalità con cui un'associazione di fedeli cattolici può manifestare, anche a livello statutario, il proprio impegno ecumenico e realizzarlo concretamente attraverso una prassi efficace e costante. A tale proposito, solo per accenni e a titolo puramente esemplificativo, va innanzitutto ricordato che ogni aggregazione laicale, proprio in quanto luogo di educazione alla fede «nel suo integrale contenuto»,³⁵ deve necessariamente tendere a far sì che quanti vi appartengono siano «animati da un forte spirito ecumenico».³⁶ La formazione a tale spirito come pure la sua concreta espressione potranno e, nei limiti del possibile, dovranno tradursi anche in specifiche attività, dirette, ad esempio, a favorire la «reciproca conoscenza fraterna» o a promuovere «la cooperazione tra cristiani nei diversi ambiti del servizio agli uomini».³⁷ A tale scopo «le organizzazioni dei fedeli cattolici» che si propongono finalità quali «il rinnovamento spirituale, l'azione per la pace e la giustizia sociale, l'educazione a vari livelli, l'aiuto

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 30.

³⁶ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, Città del Vaticano 1993, n. 69.

³⁷ *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 821.

economico a paesi e istituzioni» vengono impegnate a sviluppare «gli aspetti ecumenici delle proprie attività». Devono, inoltre, avere cura che «le dimensioni ecumeniche della propria opera siano oggetto di una sufficiente attenzione» e, se necessario, «siano espresse negli statuti e nelle strutture». ³⁸ Dunque, in linea di principio e fatte salve le necessarie avvertenze, nulla impedisce, anzi può risultare quanto mai opportuno per non dire doveroso, che un'associazione di fedeli preveda, in modo sia occasionale sia organico e sistematico, spazi e momenti aperti alla partecipazione di non cattolici, non solo come attenti ascoltatori e graditi ospiti, ma anche come partner a tutti gli effetti in un dialogo fraterno e in iniziative comuni. Iniziative che, «nel contesto globale della ricerca dell'unità dei cristiani», ³⁹ potrebbero essere efficacemente promosse e cogestite su base paritaria da associazioni di fedeli cattolici insieme ad associazioni di cristiani di diversa denominazione.

Inoltre le associazioni cattoliche hanno la possibilità di partecipare attivamente alle «più stabili tra le strutture costituite per promuovere l'unità e la collaborazione ecumenica», quali sono i «Consigli cristiani», composti «oltre che di Chiese, di altre organizzazioni e gruppi cristiani». Tali Consigli, come pure analoghe istituzioni, «procurano di dare ai loro membri la possibilità di operare insieme, di avviare un dialogo, di superare le divisioni e le incomprensioni, di sostenere la preghiera e l'azione per l'unità, e di offrire, nella misura del possibile, una testimonianza ed un servizio cristiani comuni». ⁴⁰

Alle associazioni cattoliche si offrono, dunque, diverse forme per realizzare quella fattiva collaborazione che l'enciclica *Ut unum sint* sollecita in modo quanto mai decisivo, avvertendo che «le relazioni tra i cristiani non tendono alla sola conoscenza reciproca, alla preghiera comune ed al dialogo», ma «prevedono ed esigono sin da ora ogni pos-

³⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., n. 52.

³⁹ *Ibid.*, n. 212.

⁴⁰ *Ibid.*, n. 166.

sibile collaborazione pratica ai vari livelli: pastorale, culturale, sociale, e anche nella testimonianza al messaggio del Vangelo». ⁴¹ Una prospettiva che, per quanto specificamente riguarda la vita culturale e sociale, è ampiamente illustrata dal *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*. ⁴²

Non va infine trascurata l'eventualità che almeno alcune di queste diverse forme di apertura possano interessare anche i credenti di confessioni non cristiane e quindi contribuire efficacemente al dialogo interreligioso. Un dialogo che, come ha osservato Giovanni Paolo II, «nella condizione di più spiccato pluralismo culturale e religioso, quale si va prospettando nella società del nuovo millennio [...] è importante anche per mettere un sicuro presupposto di pace e allontanare lo spettro funesto delle guerre di religione». ⁴³

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 40.

⁴² Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., nn. 211-218.

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 55.

Criteria di ecclesialità per il riconoscimento e l'approvazione delle associazioni di fedeli alla cui vita partecipano cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali e credenti di altre religioni

Padre GIANFRANCO GHIRLANDA, S.I.

1. *Le associazioni di cui tratta la Christifideles laici*

Affrontando la questione dal punto di vista strettamente canonico, dobbiamo considerare congiuntamente i numeri 30 e 31 dell'esortazione apostolica *Christifideles laici* di Giovanni Paolo II. Infatti, sotto tale punto di vista i criteri di ecclesialità delineati dal numero 30 si applicano alle associazioni o movimenti¹ che chiedono il riconoscimento canonico da parte della Chiesa cattolica, e il numero 31 dà delle indicazioni circa le associazioni che possono essere canonicamente considerate ecumeniche e quindi ufficialmente approvate dalla Chiesa come tali.²

¹ Per movimenti ecclesiali si intendono quelle forme associative che hanno la loro radice e origine in un proprio dono dello Spirito, elemento aggregante vari ordini o categorie di fedeli: presbiteri; diaconi; seminaristi; laici e laiche, coniugati o celibi o vedovi; consacrati e consacrate nel movimento anche in varie forme (contemplativa, apostolica o secolare); talvolta religiosi e religiose. Riguardo all'età: fanciulli, giovani, adulti, anziani. In alcuni sono presenti pure dei vescovi. La varietà di vocazioni all'interno di essi si caratterizza sia per diversità di età che per diverse appartenenze socio-culturali. Inoltre, in essi c'è un coinvolgimento della persona nella sua globalità, in quanto viene richiesto uno stile di vita conforme al carisma, che spesso – non sempre – comporta una condivisione di beni, vita fraterna comune, sottomissione a un'autorità, dedizione a opere apostoliche del movimento, in molti con uno slancio missionario e una spiccata apertura ecumenica. La denominazione di "ecclesiali" viene proprio dal fatto che il loro intento è quello di presentare nella Chiesa stessa la comunione tra varie vocazioni (cfr. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti* [Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico, 16], Roma 1997, 81-83).

² Per un maggior approfondimento del tema, cfr. G. GHIRLANDA, *Criteri di ecclesialità per il riconoscimento dei movimenti ecclesiali da parte del vescovo diocesano*, in: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (a cura di), *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 201-210.

Il numero 31 dice: «Il Pontificio Consiglio per i Laici è incaricato di preparare un elenco di associazioni che ricevono l'approvazione ufficiale della Santa Sede e di definire insieme al Segretariato per l'Unione dei Cristiani le condizioni in base alle quali può essere approvata un'associazione ecumenica in cui la maggioranza sia cattolica e una minoranza non cattolica, stabilendo anche in quali casi non si può dare un giudizio positivo».

Da questo testo deduciamo innanzitutto che non si tratta di associazioni o movimenti nei quali sono ammessi come membri dei non battezzati. Infatti, fa riferimento all'allora Segretariato per l'Unione dei Cristiani e non all'allora Segretariato per i Non Cristiani,³ inoltre, i non cristiani, in quanto non sono membri della Chiesa di Cristo, non possono essere membri di un'associazione ecclesiale. Essi possono essere anche in uno stretto rapporto con l'associazione, ma come "collaboratori".⁴

Secondo lo stesso passo della *Christifideles laici*, i battezzati non cattolici non debbono neppure costituire la maggioranza. Questo ci indica che se ciò avvenisse un'associazione o movimento ecclesiale ecumenici muterebbero la loro natura e si trasformerebbero in un'associazione o movimento interconfessionali con le relative conseguenze giuridiche. I membri di altre Chiese o Comunità ecclesiali, allora, non possono essere considerati membri *pleno iure* dell'associazione o movimento, riguardo all'esercizio di determinati diritti, specialmente riguardo al governo, e all'adempimento dei doveri. Tra i movimenti approvati dalla Santa Sede alcuni usano il termine "membri" anche per i battezzati non cattolici, definendone poi i diritti e i doveri, che sono limitati rispetto a quelli dei membri *pleno iure*;⁵ altri li denominano "aggregati"⁶ o "associati".⁷

³ Cfr. PAOLO VI, Costituzione apostolica *Regimini Ecclesiae Universae*, nn. 96-100.

⁴ Così prevedono gli artt. 19 e 135 degli Statuti del 1995 dell'Opera di Maria (cfr. J. M. OLIVER, *Ecumenical Associations. Their Canonical Status with Particular Reference to the United States of America* [Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico, 39], Roma 1999, 98).

⁵ Così negli Statuti (1.3) della *Fraternité Chrétienne Intercontinentale des Personnes Malades Chroniques et Handicapées Physiques* e negli Statuti della *Communauté et communion du Chemin Neuf* (cfr. *ibid.*, 125-126; 130-132).

⁶ Così gli artt. 18 e 130 degli Statuti del 1995 dell'Opera di Maria (cfr. *ibid.*, 103).

⁷ Così negli Statuti (II, 9) della *Communauté de l'Emmanuel* (cfr. *ibid.*, 118).

Della questione specifica dell'ammissione di battezzati non cattolici, in qualità di membri, ad associazioni private o pubbliche nella Chiesa cattolica, e della loro condizione giuridica in seno ad esse ha già trattato, nella sua relazione, il professor Feliciani.

Sulla base delle indicazioni che raccogliamo dal numero 31 della *Christifideles laici*, possiamo chiarire che la denominazione "movimento ecumenico" o "associazione ecumenica" è ambigua, perché può essere adattata a specie di associazioni o movimenti che non rientrano nella specie considerata dall'esortazione apostolica che qui è il nostro punto di riferimento.

Troviamo talvolta che è chiamato "movimento ecumenico" un movimento interconfessionale, costituito da membri di varie confessioni religiose, con gli stessi diritti e obblighi.⁸ Un movimento di questo tipo non sottosta all'autorità ecclesiastica cattolica, perché non è un'associazione nella Chiesa cattolica. I cattolici, a ragione dell'esercizio del diritto di libera associazione, possono essere membri di questi movimenti. Il gruppo cattolico potrà esprimere la propria comunione con la Chiesa cattolica con un legame più o meno istituzionale con l'autorità ecclesiastica locale. Di questo tipo di movimento non si parla nei numeri 30 e 31 della *Christifideles laici*.

Invece se un'associazione di fedeli cattolici, approvata come privata o pubblica, fa parte di un più ampio movimento ecumenico interconfessionale, sottosta all'autorità ecclesiastica.⁹ Dal momento che si tratta di un'associazione di fedeli ha competenza generale il Pontificio Consiglio per i Laici, a motivo della materia; questo dicastero, tuttavia, deve agire insieme al Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, che gode di competenza a motivo del fine.¹⁰ Questo tipo di associazione non è direttamente oggetto della considerazione del numero 31 della *Christifideles laici*, in quanto non ammette nel proprio seno come mem-

⁸ È il caso de *L'Arche* (cfr. *ibid.*, 153-154).

⁹ Cfr. *The Catholic Fraternity of Covenant Communities and Fellowships* (Statuti 1.3); *The Alleluia Catholic Fellowship* (Statuti II.A); *Lamb of God Catholic Fellowship*, in: *Ibid.*, 135-137; 139-142; 145; 145-149.

¹⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Pastor Bonus*, art. 21 § 1.

bri dei battezzati non cattolici. Rientra, invece, sotto quanto dispone il numero 30 della medesima esortazione apostolica circa i criteri di ecclesialità che devono guidare il discernimento dell'autorità ecclesiastica in ordine al riconoscimento di associazioni di fedeli nella Chiesa cattolica che però partecipano ad un'attività ecumenica.

Posto ciò, lungo questa esposizione userò il termine "associazione ecumenica cattolica" per indicare il tipo di associazione a cui si riferisce il numero 31 della *Christifideles laici*.

2. Il criterio di ecclesialità primo e fondamentale

A mio parere c'è un criterio fondamentale previo ai cinque criteri concreti che troviamo nel numero 30 della *Christifideles laici*.

Innanzitutto il discernimento deve vertere sul carisma dell'associazione o del movimento.

Elemento fondamentale di un carisma associativo è la spiritualità che sgorga dall'ispirazione e dall'azione dello Spirito, cioè il modo concreto dei membri di un'associazione o di un movimento di essere in relazione con Dio, con la Chiesa e con la società, quindi il metodo di preghiera, di lettura della realtà e di inserimento in essa con la propria azione, così da evidenziare e ripresentare un aspetto del mistero di Cristo e del mistero della Chiesa.¹¹ Si tratta quindi di un discernimento sulla dottrina spirituale proposta e la prassi spirituale attuata. Questo è strettamente legato alle circostanze in cui sono sorti l'associazione o il movimento e alla loro storia, nonché alla vita del fondatore o della fondatrice. Tale discernimento deve essere compiuto in relazione al Vangelo e alla tradizione della Chiesa, verificando cioè se il metodo e la prassi spirituale si armonizzano o no con questi due elementi oggettivi.

La *Christifideles laici*, rifacendosi al Concilio Vaticano II e riferendosi in modo generale all'apostolato associato, dice che esso è «un

¹¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Vita consecrata*, n. 93.

“segno” che deve manifestarsi nei rapporti di “comunione” sia all’interno che all’esterno delle varie forme aggregative nel più ampio contesto della comunità cristiana». ¹²

Nel suo Messaggio ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali il Papa diceva che ogni movimento ecclesiale indica «un itinerario di fede e di testimonianza cristiana che fonda il proprio metodo pedagogico su un carisma preciso donato alla persona del fondatore in circostanze e modi determinati». ¹³

Il discernimento sull’autenticità della spiritualità di un’associazione o di un movimento ecclesiale va fatto, allora, sulla sua portata pedagogica in relazione all’attivazione della vita cristiana, ¹⁴ a partire proprio dall’esperienza della reciprocità e complementarità delle diverse vocazioni nella Chiesa, e, in un’associazione o movimento ecumenici, in modo specifico a partire anche dall’esperienza, nel mutuo rispetto, della diversa appartenenza alla Chiesa di Cristo. Se vi fanno parte anche dei credenti di altre religioni non cristiane la portata pedagogica della spiritualità dell’associazione o movimento sarà in relazione all’attivazione dei valori umani che uniscono tutti gli uomini e di quel valore fondamentale per l’uomo che è il volgersi al Trascendente. Infatti, nell’associazione o nel movimento ogni persona deve trovare un forte impulso per la sua fede, proprio in un contesto educativo progressivo, che deve portare sempre più a un coinvolgimento globale di vita evangelica e di concreto inserimento ecclesiale o comunque di una vita veramente umana. La verifica della validità del metodo pedagogico-spirituale avviene sulla base del fatto che per ciascun membro battezzato l’esperienza di fede personale e di comunione con tutti gli altri membri battezzati, nella varietà delle loro vocazioni e condizioni, si oggettiva e trova manife-

¹² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 29.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, in: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (a cura di), *I movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999, 18.

¹⁴ Per questa funzione di segno pedagogico dei movimenti ecclesiali cfr. E. ZANETTI, *Movimenti ecclesiali e Chiese locali*, “Quaderni di Diritto Ecclesiale” 11 (1998), 35-41.

stazione e realizzazione nella concreta vita della Chiesa a livello di partecipazione a opere di carità, di preghiera, ed eventualmente ai sacramenti. Con i credenti di altre religioni che partecipano alla vita dell'associazione o del movimento, tale verifica avviene a livello di collaborazione fattiva per lo sviluppo integrale dell'uomo. Questo criterio fondamentale per il discernimento dell'ecclesialità del carisma trova specifica applicazione nel caso di un movimento ecclesiale che si definisca ecumenico, in quanto esso deve porsi come segno del cammino di tutta la Chiesa verso la piena unità dei battezzati in Cristo e come segno di solidarietà con tutti gli uomini. Il discernimento verterà allora sulla portata pedagogico-spirituale del carisma di tale o tal altro movimento o associazione, proprio in ordine all'attivazione della dimensione ecumenica nella Chiesa stessa, nel rispetto delle norme da questa date in materia, sia a livello universale sia a livello particolare. In tal modo il movimento potrà essere un segno, un richiamo nella Chiesa, e una via pedagogica per il raggiungimento di questo obiettivo. È evidente che un'associazione o un movimento ecumenico in genere si dovrà porre come segno e via pedagogica innanzitutto nella Chiesa particolare, luogo immediatamente percepibile del realizzarsi oggettivo della Chiesa di Cristo. Per questa ragione il primo a essere implicato nel discernimento è il vescovo diocesano. Infatti, nello svolgere le loro attività ecumeniche, i suddetti movimenti o associazioni debbono essere in rapporto con le commissioni ecumeniche territoriali e locali, nonché con il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani.¹⁵

Questo dovrebbe essere, a mio avviso, il criterio primo e fondamentale di discernimento di ecclesialità su cui si basano o intorno a cui ruotano gli altri criteri configurabili, in quanto mi sembra essere il criterio specifico di identificazione dell'autenticità di un'associazione o di un movimento ecclesiale.

¹⁵ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, Città del Vaticano 1993, n. 52.

3. Altri criteri

In quest'ottica, i criteri di ecclesialità illustrati nel numero 30 della *Christifideles laici* non solo valgono pienamente per l'associazione o il movimento in quanto tale, ma trovano applicabilità anche per quanto riguarda i loro membri non cattolici.

3.1. Il primato dato alla vocazione di ogni cristiano alla santità

Le associazioni, con il loro metodo pedagogico-spirituale, devono essere strumenti di santità per i propri membri. Ciò viene verificato sulla base della loro fedeltà al Signore e della loro docilità allo Spirito, della loro testimonianza di fede e di un comportamento conforme al Vangelo, quindi sulla base dell'uso di mezzi di santificazione in armonia con la dottrina, la disciplina e la tradizione della Chiesa. Alcuni di questi mezzi, come la preghiera e le opere di carità, sono comuni a tutti i battezzati, altri no, come in certi casi i sacramenti.

Un movimento o un'associazione ecumenica che chiede il riconoscimento canonico, da un lato, deve indicare chiaramente nei propri statuti che i mezzi comuni vanno usati secondo le norme della Chiesa cattolica e, dall'altro, deve conformare la propria prassi a tale disposizione. Per la Chiesa universale queste norme sono contenute nel Codice di Diritto Canonico e nel *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*¹⁶ per le Chiese particolari – le quali devono tenere sempre presenti le norme date dalla Santa Sede¹⁷ – sono quelle emanate dai singoli vescovi e dalle Conferenze episcopali.

La preghiera comune tra i membri della Chiesa cattolica e delle altre Chiese e Comunità ecclesiali ha il suo fondamento nel Battesimo, quindi nel dono comune dello Spirito e della fede in Gesù Cristo, Verbo fatto carne, unico salvatore, e nella fede nella Santissima Trinità. Il Direttorio configura una preghiera liturgica e non, intendendo per

¹⁶ Cfr. *ibid.*

¹⁷ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, can. 755 § 2.

preghiera liturgica quella che viene celebrata secondo i libri, le norme e le consuetudini della Chiesa cattolica o di altra Chiesa o Comunità ecclesiale e che è presieduta da un ministro cattolico o da un ministro o un delegato dell'altra Chiesa o Comunità ecclesiale.¹⁸

La forma più semplice di preghiera comune può consistere nella lettura della Sacra Scrittura, nella condivisione spirituale e quindi nella formulazione di preghiere di invocazione, per l'unità della Chiesa e per le varie necessità del mondo.¹⁹ Altre forme non liturgiche possono essere la partecipazione comune a ritiri e ad esercizi spirituali, rispettando le differenze dottrinali esistenti.²⁰

Si possono inoltre avere delle paraliturgie – che vanno assumendo una loro strutturazione – organizzate per circostanze contingenti e quindi non condotte secondo i libri liturgici. Tali celebrazioni comuni, per i cattolici, non possono mai sostituire l'assolvimento del precetto domenicale o degli altri giorni stabiliti, per cui si sconsiglia di organizzarle proprio la domenica o in tali giorni.²¹ Norme più dettagliate in proposito, che devono servire di orientamento anche per le celebrazioni liturgiche non sacramentali,²² sono riportate nello stesso *Direttorio*.²³

Infine per la condivisione nei sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi, nonché per la partecipazione a una cerimonia di matrimonio, tenendo presente la diversità tra le Chiese orientali e le altre Comunità ecclesiali, è da seguire attentamente quanto stabilito nel Codice di Diritto Canonico²⁴ e nel *Direttorio*.²⁵

¹⁸ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., n. 116.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, nn. 108-110.

²⁰ Cfr. *ibid.*, n. 114.

²¹ Cfr. *ibid.*, n. 115.

²² Cfr. *ibid.*, nn. 116-121.

²³ Cfr. *ibid.*, nn. 111-113.

²⁴ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, can. 844.

²⁵ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., nn. 122-136.

I credenti di altre religioni non cristiane che partecipano alla vita dell'associazione o del movimento condividono le opere di carità e il rivolgersi a Dio nella preghiera, nel loro proprio modo.²⁶

In generale è da ricordare che la santità è qualcosa di concreto, quindi ogni persona che in un qualche modo partecipi alla vita dell'associazione o del movimento deve essere validamente sostenuta nel perseguimento della specificità della sua vocazione nella Chiesa di appartenenza o nella propria confessione religiosa.

3.2. La responsabilità di confessare la fede cattolica

Dalla ricezione sincera e cordiale del Magistero viene verificata la realtà dell'associazione o del movimento come luogo di annuncio della fede e di formazione integrale dei membri cattolici. L'esperienza soggettiva della fede e il metodo pedagogico per maturare in essa vengono verificati nell'oggettività dell'insegnamento della Chiesa e, diventando patrimonio di tutta la Chiesa, cooperano all'edificazione della comunione ecclesiale. Attualmente le associazioni o i movimenti ecclesiali in generale debbono mostrare di essere luogo della ricezione del Vaticano II per il rinnovamento della Chiesa. È evidente che questo criterio vale per l'associazione come tale, se vuole essere riconosciuta o approvata nella Chiesa cattolica, ma i non cattolici non possono essere obbligati a confessare la fede cattolica. Tuttavia se dagli statuti essi vengono considerati membri o associati, in un atteggiamento rispettoso verso il magistero della Chiesa cattolica, non debbono mettere in pericolo l'integrità della fede cattolica professata dall'associazione o dal movimento o assumere atteggiamenti critici nei confronti di essa.

²⁶ Cfr. SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni (Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione)*, "Acta Apostolicae Sedis" LXXXVI (1984), 816-828.

3.3. La testimonianza di una comunione salda e convinta con il Romano Pontefice e con i vescovi

Tale testimonianza è data dal concreto inserimento nella comunione gerarchica della Chiesa, dove la pluralità dei carismi e delle esperienze spirituali trova unità. Essa viene comprovata dall'amore sincero verso la Chiesa e dalla volontà di inserimento attivo nella sua vita di preghiera e di azione apostolica per il suo incremento. È chiaro che i non cattolici non sono tenuti all'osservanza delle leggi meramente ecclesiastiche,²⁷ quindi oltre tutto ciò che deriva dal diritto divino naturale e da quello rivelato, l'obbedienza che può essere loro richiesta, in ciò che non si oppone alla loro fede non cattolica, si limita all'osservanza degli statuti generali dell'associazione o del movimento e all'osservanza dello statuto particolare che li regge.

3.4. La conformità e la partecipazione al fine apostolico della Chiesa

Un'associazione o movimento deve manifestare visibilmente la dinamicità apostolica, anche missionaria, nell'evangelizzazione o nelle opere di carità, oppure nell'essere fermento discreto nella società umana, nell'umiltà e nella capacità di cooperazione con tutti gli altri organismi attivi nella Chiesa universale e nella Chiesa particolare. Anche riguardo a questo criterio i membri cattolici e non cattolici possono partecipare insieme alle opere di carità e di promozione integrale dell'uomo proprie dell'associazione o essere fermento dei valori umani ed evangelici, culturali, etici e sociali nella società secondo lo spirito dell'associazione o del movimento stesso.²⁸

Una particolare attenzione merita l'adempimento della missione di evangelizzazione, congiuntamente a membri di altre Chiese o Comunità

²⁷ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, can. 11.

²⁸ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., nn. 211-217; PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Istruzione Dialogo e annuncio*, "Acta Apostolicae Sedis" LXXXIV (1992), nn. 42-46; SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni (Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione)*, "Acta Apostolicae Sedis" LXXVI (1984), 816-828.

ecclesiali. Il Direttorio prende atto che le divisioni tra i cristiani sono senza dubbio un ostacolo all'evangelizzazione, in quanto non rendono credibile il cuore dell'annuncio evangelico, vale a dire il fatto che in Cristo tutte le cose sono ricapitolate in unità.²⁹ Le associazioni o i movimenti cattolici ecumenici che hanno come loro fine o tra i loro fini quello dell'evangelizzazione diventano una testimonianza di come può essere sviluppata una fattiva collaborazione con membri di altre Chiese o Comunità ecclesiali sulla base dell'unico Battesimo e del patrimonio di fede che è comune.³⁰ Innanzitutto tale collaborazione può concretizzarsi nella partecipazione di tutti i membri dell'associazione o del movimento, cattolici e non, ad organizzazioni e programmi che offrono un sostegno comune all'azione missionaria sia della Chiesa cattolica sia delle altre Chiese o Comunità ecclesiali, affinché tutti quei fattori umani, culturali e politici che all'origine influirono in modo anche determinante sulle divisioni tra i cristiani non vengano trapiantati là dove viene annunciato il Vangelo e vengono fondate nuove Chiese.³¹ Tuttavia, quando si tratta dell'annuncio concreto e diretto della fede, questa da parte dell'associazione o del movimento cattolico deve essere annunciata nella sua integrità, non tacendo, se fosse necessario, le differenze che ancora dividono i cristiani.³² In questo non si

²⁹ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., n. 205; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 98.

³⁰ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., n. 206; 188.

³¹ Cfr. *ibid.*, n. 207.

³² Cfr. *ibid.* Della evangelizzazione, Paolo VI dà la seguente definizione: «Si è potuto così definire l'evangelizzazione in termini di annuncio del Cristo a coloro che lo ignorano, di predicazione, di catechesi, di Battesimo e di altri sacramenti da conferire. [Tuttavia] nessuna definizione parziale e frammentaria può dare ragione della realtà ricca, complessa e dinamica, quale è quella dell'evangelizzazione, senza correre il rischio di impoverirla e perfino di mutilarla. È impossibile capirla, se non si cerca di abbracciare con lo sguardo tutti gli elementi essenziali» (Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, n. 17; cfr. anche nn. 44 e 65). Pertanto, non si può parlare di evangelizzazione se ci si ferma al primo annuncio, al *kerygma*, che può essere anche elemento comune a tutti i battezzati, cattolici o no. Essa deve comprendere necessariamente la catechesi, come istruzione nell'integrità della fede, che conduce al Battesimo e agli altri sacramenti, quindi alla piena incorporazione nella Chiesa una, santa, cattolica, apostolica.

può prescindere dall'insegnamento del Vaticano II ribadito dalla dichiarazione *Dominus Iesus* del 6 agosto 2000, che «esiste una continuità storica – radicata nella successione apostolica – tra la Chiesa fondata da Cristo e la Chiesa cattolica»³³ e che in questa sussiste l'unica Chiesa di Cristo³⁴. Ciò afferma, da un lato, che «la Chiesa di Cristo [...] continua a esistere pienamente soltanto nella Chiesa cattolica» e, dall'altro, «l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine, ovvero nelle Chiese e Comunità ecclesiali che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica e il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica».³⁵ E sono proprio questi elementi che, «come doni propri della Chiesa di Cristo, sospingono verso l'unità cattolica».³⁶ La garanzia della continuità storica tra la Chiesa fondata da Cristo e la Chiesa cattolica sta, infatti, nella successione apostolica nella sua piena realizzazione e manifestazione non solo a livello sacramentale-ontologico ma anche a livello strutturale-ecclesiologicalo, vale a dire nella Chiesa governata dal Successore di Pietro e dai vescovi in comunione gerarchica con lui. Quindi nella Chiesa cattolica a garantire la continuità nella pienezza del deposito della fede è la stessa successione apostolica.³⁷

Le verità di fede annunciate e insegnate nell'opera di evangelizzazione sono verità salvifiche e iniziazione a tutta la vita cristiana e alla partecipazione ai sacramenti. Pertanto, nella catechesi che viene impartita sia in ordine al Battesimo sia in vista di ravvivare la fede di coloro che sono già battezzati, esse devono essere annunciate e insegnate nella loro integrità. La catechesi, seppur fatta in nome della collaborazione ecumenica, non può e non deve significare mai una riduzione ad alcuni elementi espressio-

³³ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus*, n. 16.

³⁴ Cfr. *ibid.*, n. 17.

³⁵ *Ibid.*, n. 16.

³⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 8.

³⁷ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 25; Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, n. 10; Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 4; PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, n. 65; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 97.

ne di un denominatore comune.³⁸ Ne consegue che in un'associazione o in un movimento ecumenico cattolico che ha come fine l'evangelizzazione si deve evitare in ogni modo di cadere in una sorta di indifferentismo riguardo al contenuto della fede.³⁹ Dunque, i battezzati non cattolici non possono partecipare a tale opera di evangelizzazione diretta a nome del movimento o dell'associazione in quanto tale. Ciò non esclude che i membri di un'associazione o di un movimento ecumenico cattolico cooperino in tutte quelle attività di carattere umanitario e sociale che sono sostegno necessario all'opera di evangelizzazione.⁴⁰

Una modalità specifica di evangelizzazione o di promozione dei valori umani ed evangelici può essere quella che si avvale dei mezzi di comunicazione sociale, che l'associazione o il movimento come tale potrebbe usare. Il Pontificio Consiglio per le Comunicazioni Sociali ha fornito indicazioni precise circa la collaborazione ecumenica e interreligiosa nel campo dei mass media.⁴¹ Dato il vasto raggio di penetrazione e di influsso dei mezzi di comunicazione di massa per il servizio del Regno di Dio e per l'approfondimento delle questioni fondamentali riguardanti il destino dell'uomo, «la dottrina e la morale cattoliche sono punti di riferimento [quanto mai] insostituibili per i comunicatori cattolici».⁴² Ne consegue che un'associazione ecumenica cattolica che operi in questo campo insieme ad associati o aggregati non cattolici, battezzati o no,⁴³ deve vigilare a che i programmi comuni con membri di altre Chiese o Comunità ecclesiali rendano una comune testimonianza a Cristo e quelli con membri di altre

³⁸ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 11; PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, cit., n. 188; PAOLO VI, Esortazione apostolica *Catechesi tradendae*, n. 33.

³⁹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, n. 15.

⁴⁰ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 12.

⁴¹ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Criteri di collaborazione ecumenica ed interreligiosa nel campo delle comunicazioni sociali*, Città del Vaticano 1989.

⁴² Cfr. *ibid.* nn. 6 e 15.

⁴³ Cfr. *ibid.* nn. 3; 10; 19.

religioni rendano comune testimonianza a Dio, senza offuscare l'identità propriamente cattolica.⁴⁴ L'attività dell'associazione o del movimento dovrà sottostare alle direttive specifiche dei responsabili pastorali dei territori in cui l'una o l'altro svilupperà i propri programmi.⁴⁵

Se l'associazione o il movimento saprà trovare il non facile equilibrio tra la fedeltà, senza attenuazioni o ambiguità, all'integrità della fede cattolica e la possibile collaborazione con i membri di altre Chiese e Comunità ecclesiali o anche con i credenti di altre religioni, le sue iniziative saranno un valido mezzo pedagogico-spirituale per porre i propri membri sulla via di un sincero e costruttivo ecumenismo e di un autentico dialogo interreligioso, anche nel difficile campo della evangelizzazione. Nella Chiesa si avrà così un segno tangibile di come tale collaborazione si possa effettivamente attuare.

In conclusione, si può dunque affermare che i criteri elencati nel numero 30 della *Christifideles laici* trovano la loro verifica proprio nei frutti concreti che scaturiscono dalla vita e dalle opere dell'associazione o del movimento. Infatti, se non trovassero verifica nella concretezza dei frutti, questi criteri di ecclesialità sarebbero solo un'astratta e formale affermazione statutaria.

Né va dimenticato che la disposizione del numero 31 della medesima esortazione apostolica – secondo la quale i membri non cattolici non devono costituire la maggioranza dei membri dell'associazione stessa – scaturisce precisamente dalla loro identificazione in quanto criteri di ecclesialità che debbono indirizzare il discernimento dei vescovi e della Santa Sede per il riconoscimento o l'approvazione di un'associazione o di un movimento che comprenda in modo differenziato nel suo seno dei membri di altre Chiese o Comunità ecclesiali e anche di altre religioni non cristiane.

⁴⁴ Cfr. *ibid.* nn. 9 e 18.

⁴⁵ Cfr. *ibid.* n. 3.

Appendice

Lista delle associazioni e dei movimenti partecipanti

Comunione e Liberazione

Comunità Chemin Neuf

Comunità delle Beatitudini

Comunità dell'Emmanuele

Comunità di Sant'Egidio

Conferenza delle Organizzazioni Internazionali Cattoliche (COIC)

Conferenza Internazionale Cattolica dello Scoutismo (CICS)

Federazione Internazionale delle Comunità de L'Arche

International Catholic Charismatic Renewal Services (ICCRS)

Movimento dei Focolari

Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche (UMOFC)

INDICE

Introduzione, *Card. James Francis Stafford* 5

I. LE PREMESSE DEL DIALOGO

Questioni, esigenze e sfide nel dialogo ecumenico e interreligioso alla luce della missione della Chiesa in una società globale e multiculturale, *Mons. Rino Fisichella* 15

Dibattito 33

II. IL DIALOGO ECUMENICO

Il contributo dei laici e delle associazioni di fedeli alla promozione dell'unità dei cristiani, alla luce del magistero della Chiesa e nello stato attuale del movimento ecumenico, *Card. Walter Kasper* 45

Dibattito 57

Tavola rotonda: testimonianze di associazioni e movimenti

Educare all'ecumenismo, *Don Javier M. Prades López* 73

Esperienze di preghiera, di dialogo e di cooperazione, *Allan Panozza* 87

Partecipazione di cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali alla vita di un movimento cattolico, *Gabriella Fallacara* 93

Una comunità cattolica a partecipazione ecumenica, *Padre Laurent Fabre* 105

III. IL DIALOGO INTERRELIGIOSO

| | |
|--|-----|
| L'impegno dei laici nel dialogo interreligioso, <i>Mons. Michael L. Fitzgerald</i> | 109 |
| Dibattito | 121 |
| Tavola rotonda: testimonianze di associazioni e movimenti | |
| Educare al dialogo interreligioso, <i>Enrique López Viguria</i> . . | 141 |
| Esperienze di incontro e di cooperazione, <i>Leonardo Emberti Gialloreti</i> | 147 |
| Partecipazione di credenti di altre religioni alla vita di una comunità cattolica, <i>Christine Mc Grievy</i> | 153 |

IV. ASPETTI GIURIDICI

| | |
|--|-----|
| La partecipazione di cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali e di credenti di altre religioni alla vita delle associazioni di fedeli cattolici, <i>Giorgio Feliciani</i> | 159 |
| Criteri di ecclesialità per il riconoscimento e l'approvazione delle associazioni di fedeli alla cui vita partecipano cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali e credenti di altre religioni, <i>Padre Gianfranco Ghirlanda S.I.</i> | 171 |

| | |
|--|-----|
| APPENDICE: Lista delle associazioni e dei movimenti partecipanti | 187 |
|--|-----|

I volumi della collana LAICI OGGI e della collana GIOVANI, i DOCUMENTI e il NOTIZIARIO pubblicati dal Pontificio Consiglio per i Laici si possono ricevere versando una quota annuale complessiva di Euro 31,00.

L'ordine può essere fatto direttamente presso gli uffici del dicastero o tramite assegno bancario intestato al Pontificio Consiglio per i Laici.

Le pubblicazioni sono edite in italiano, francese, inglese e spagnolo.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI

Uffici: Piazza San Calisto, 16 (Trastevere) - Roma

Tel. 06.698.87322 - Fax 06.698.87214

Indirizzo postale: Palazzo San Calisto

00120 Città del Vaticano

E-mail: pcpl@laity.va

