

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE  
**ACCADEMIA ALFONSIANA**  
ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE

---

Frumensius GIONS

**IL RUOLO DELLA COSCIENZA CRISTIANA  
NEL DIALOGO INTERRELIGIOSO**

Esercitazione per la Licenza in Teologia Morale

Moderatore: Sabatino Majorano, C.Ss.R

ROMA, 2012

## INTRODUZIONE GENERALE

### 1. LA VOCAZIONE MORALE DEI CREDENTI

Prima di esporre lo scopo e l'argomento di questa tesi consideriamo utile assumere le indicazioni del rinnovamento voluto dal Vaticano II alla teologia morale e alla vocazione morale che si trovano in modo particolare nel decreto conciliare *Optatam totius* al paragrafo 16:

«[...] Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale, in modo che la sua esposizione scientifica, più nutrita della dottrina della sacra Scrittura, illustri la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo»<sup>1</sup>.

Da questo testo Majorano sottolinea tre punti emergenti<sup>2</sup>. Innanzitutto la teologia morale si percepisce come scienza della fede perché il mistero di Cristo è il suo fondamento e quindi deve intervenire nell'agire morale di ogni cristiano. In tal senso, essa si vede anche come scienza ecclesiale perché la Chiesa è il luogo in cui ogni cristiano rende conto della sua vocazione, nel dialogo con Dio e con altri battezzati. Ecco perché mostrare la grandezza della vocazione dei battezzati in Cristo e l'obbligo di portare frutti nella carità insieme con gli altri battezzati per la vita del mondo sono compiti richiesti

---

<sup>1</sup> OT 16, in EV 1, 808.

<sup>2</sup> Articolazione generale del testo si può vedere in Sabatino MAJORANO, *Introduzione alla teologia morale*, Accademia Alfonsiana, Roma 2009, 30-34; Cf. Real TREMBLAY, "Cristo e morale. Breve sguardo a partire da *Optatam totius* 16", in ID., *L'Innalzamento" del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL, Roma 2001, 11-18.

alla teologia morale cristiana, anzi a tutti i credenti<sup>3</sup>. Di conseguenza, la ricerca o l'insegnamento della morale non si può separare mai dall'incontro amoroso con Cristo, dalla vita personale, dalla solidarietà con le persone del nostro tempo e dalla vita ecclesiale.

Il secondo punto è quello della persona chiamata alla salvezza in Cristo come l'oggetto della teologia morale. È la persona intera nel suo rapporto con Cristo e con l'altro. È la persona inserita nel mistero di Cristo che risponde ad un dono della chiamata e realizza una missione per la vita del mondo. Ambedue – la risposta ad una chiamata e la missione da compiere – sono elementi che determinano la qualità della testimonianza dei credenti<sup>4</sup>. Per questo, la vocazione morale dei credenti non è altro che un impegno a conformarsi all'immagine di Cristo (1Cr 15,49), diventando discepolo di Cristo e appartenendo alla Chiesa. Cristo è modello di ogni uomo chiamato alla salvezza. Perciò essendo una persona chiamata alla salvezza in Cristo significa essendo coerente con ciò che crede e le sue credenze si incarnano nella vita<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Vidal sostiene che la teologia morale è cristiana se essa si mette in relazione intima e dinamica con Dio mediante la Chiesa per la trasformazione del mondo. Perciò la morale cristiana deve essere caratterizzata dai tre aspetti: teologicità, ecclesialità e secolarità, Cf. Marciano VIDAL, *Nuova morale fondamentale. La dimora teologica dell'etica*, EDB, Bologna 2004, 14.

<sup>4</sup> L'idea francescana della missione, ispirata dalla vita di san Francesco d'Assisi, sottolinea sia l'aspetto geografico sia quello antropologico. Da una parte, la missione si percepisce come missione *ad gentes*, cioè la disponibilità di essere inviato, la prontezza di attraversare i confini geografici per proclamare buona notizia di Gesù Cristo. Dall'altra parte, la missione è vivere *inter gentes* andando incontro agli uomini e alle donne, facendo la fraternità e superando le dicotomie, l'egoismo, le discriminazioni, le chiusure e le divisioni nel nome della razza e religioni. Queste due elementi implicano un impegno permanente di uscire da se stesso per poter creare la fraternità universale animata dal Vangelo. La missione significa vivere in modo tale che la propria vita e la vita fraterna non hanno senso se Dio in Cristo non esistesse. San Francesco esorta i frati ad andare per il mondo con gioia e letizia. Cf. CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI MINORI 2009, *Portatori del dono del Vangelo*, Curia generale dei Frati Minori, Roma 2009, 11-17.

<sup>5</sup> Häring sostiene che la dinamica della vita cristiana non può non fare riferimento a Dio in Cristo che sempre chiama gli uomini. L'essere dell'uomo è un dono di Dio, è una vocazione, un cammino verso Dio, Cf. Bernhard HÄRING, "The Dynamic of Christian Life", in ID., *Road to Relevance*, The Society of St. Paul, New York 1970, 83-101.

L'ultimo punto emergente riguarda il metodo indicato per la teologia morale, cioè rinnovamento, maggiore scientificità e nutrimento scritturistico. Si può dire che il suo metodo deve essere coerente con le radici cristiane, in armonia con la logica della carità e in grado da comunicare con gli uomini del nostro tempo. Per questo, come ricorda lo stesso Vaticano II, la riflessione teologico-morale deve essere fatta sempre «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana»<sup>6</sup>. A questo punto, Majorano sostiene che la riflessione teologico-morale è autentica e credibile solo quando si mette in gioco anche «la propria esperienza, la sincerità della ricerca personale del vero e del bene e la coerenza delle proprie scelte»<sup>7</sup>.

In sintesi, possiamo sottolineare che la morale cristiana, radicata nel mistero di Cristo, non soltanto coinvolge la propria identità e santificazione personale ma anche deve contribuire con carità alla «vita del mondo», cioè alla convivenza degli uomini e delle donne del nostro tempo. Tale comprensione ci permette di affermare che la vita morale è una vita motivata e sostenuta dalla comunione con Cristo e può essere vissuta in tutti gli ambiti dell'esistenza umana<sup>8</sup>. Di conseguenza, la morale dice la pienezza del senso della vita e non si può, dunque, ridurre solo alla dimensione normativa, cioè all'osservanza della legge<sup>9</sup>.

Ecco perché la vita cristiana non è una teoria oppure tanto una dottrina ideologica, ma piuttosto, lo stile di vita in Cristo, cioè una vita caratterizzata dalla sequela, dall'identificazione, dalla comunione e dalla trasformazione in Cristo. I cristiani, dunque, sono le persone che hanno scelto un modo di

---

<sup>6</sup> Cf. *GS* 46, in *EV* 1, 1466.

<sup>7</sup> Sabatino MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Cinisello Balsamo, Milano 2008, 10.

<sup>8</sup> Cf. Real TREMBLAY, «Senza di me non potete fare nulla», in ID., *L'"Innalzamento" del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL, Roma 2001, 19-35(25-34).

<sup>9</sup> Cf. *Veritatis splendor* (VS), 7, in *EV* 13, 2548.

vivere per i quali Cristo è il loro fondamento principale. Per dirla con le parole di Giovanni Paolo II: «seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana»<sup>10</sup>. Questo significa conformarsi a Cristo, nostro modello e sorgente della nostra vita, camminando come «figli della luce»<sup>11</sup> e «rivestendo l'uomo nuovo»<sup>12</sup>. La vita morale per essere autentica deve prendere permanentemente in considerazione la relazione con Cristo e con altro come suo fondamento forte.

In questa prospettiva centrale si vede che la testimonianza, cioè «l'obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo» diffondendo l'esperienza dell'incontro amoroso con Cristo agli altri, appartiene essenzialmente alla vocazione morale di ogni credenti. Tale testimonianza è già, in se stessa, un modo integrale di evangelizzare e può essere considerata come condizione previa per annunciare il Vangelo tra le genti, per condividere la verità di Cristo entrando in un dialogo con le persone delle diverse fedi e delle culture. Si tratta, dunque, della dimensione morale e quella missionaria della testimonianza cristiana. È una testimonianza che fa presenza il Cristo e fa riconoscere la sua presenza nell'altro con cui condividiamo la fede.

## **2. SCOPO E ARTICOLAZIONE**

La realtà del pluralismo e delle differenze viene elencata tra le tre sfide che la Chiesa deve affrontare se vuol rendere credibile il messaggio d'amore di Cristo nel nostro tempo<sup>13</sup>. È la sfida che tocca il cammino di fede dei

---

<sup>10</sup> VS 19, in EV 13, 2581.

<sup>11</sup> Ef. 4,24.

<sup>12</sup> Ef. 5,8.

<sup>13</sup> Le altre due sfide sono la questione dell'identità vera dell'essere umano e il problema della globalizzazione. Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n.16.

cattolici indonesiani e, dunque, richiede costantemente l'approfondimento, il dialogo, l'apertura, la ricerca e il discernimento. È anche, allo stesso tempo, un'opportunità di esaminare la propria coscienza per una migliore intelligenza dell'identità cristiana e per poter essere in grado di collaborare, di partecipare sinceramente insieme con gli altri cittadini allo sviluppo integrale del paese e al bene comune. Logicamente noi, come credenti cattolici, siamo sollecitati a riflettere seriamente la realtà del pluralismo dal punto di vista della fede. Il pluralismo è una occasione che Dio ci offre per annunciare nella carità la forza liberatrice del Vangelo di Cristo. Noi crediamo che lo Spirito Santo ci spinge ad essere lucidi per poter testimoniare la verità di Cristo e la sua Chiesa in terra indonesiana.

Perciò si pongono le domande: come la Chiesa locale indonesiana risponde al pluralismo religioso, all'islamismo, al fondamentalismo religioso, alla laicità del paese, alla stigmatizzazione o al pregiudizio culturale, alle minacce della libertà religiosa e ai problemi morali che caratterizzano la società indonesiana? Come i cattolici indonesiani vivono appassionatamente e fedelmente la propria vocazione in maniera che la loro testimonianza sia una espressione viva di obbedienza a Cristo e nel contempo diventa segno chiaro di amore, di gioia e di speranza per gli altri cittadini ancora alla ricerca della verità, del valore e del senso della vita? Perché essere fedele alla coscienza e cosa i cattolici ricercano nella presenza degli altri?

Questa tesi non pretende di essere una risposta finale risolvendo tutte queste domande che accompagnano da sempre il cammino vocazionale dei cattolici indonesiani. Lo scopo principale di questo lavoro è di presentare agli altri e di far conoscere meglio la coscienza cristiana e il suo ruolo fondamentale per un dialogo veramente religioso con i membri delle diverse religioni e culture, in riferimento al contesto dell'Indonesia. L'argomento in

fondo si può formulare: il rispetto alle coscienze del prossimo è la condizione *sine qua non* del rispetto alla propria coscienza e perciò, diventa la base principale per un vero, sincero e fruttuoso dialogo con i nostri prossimi. Si tratta, in generale, dell'aspetto morale che deve divenire il contenuto di ogni progetto, proposta e attività della missione dei cattolici indonesiani.

Per raggiungere questo scopo dividiamo questa tesi in tre capitoli. Il primo capitolo è dedicato alla visione cristiana della coscienza. In questo capitolo vediamo i diversi approcci alla coscienza, la visione della coscienza presentata nella Bibbia e nei pensieri dei tre teologi rappresentativi (Agostino, Tommaso e Alfonso), le riflessioni sistematiche che il magistero della Chiesa ha e infine, la dimensione pneumatologica della coscienza. Sono due elementi che non devono dimenticare per comprendere la bellezza della coscienza cristiana: l'interiorità dell'immagine di Dio e luogo dinamico del dialogo, della presenza, della comunione<sup>14</sup>. Da qui viene rifiutato le due opinioni comuni: l'identificazione della coscienza con l'individualismo, l'egoismo e l'intimismo chiuso; e la sua riduzione solo al consenso di gruppo, all'opinione pubblica e al legalismo rigido. È evidente che la coscienza ci svela non solo che cosa possiamo fare, ma anche chi siamo noi. La coscienza si identifica con la persona umana. Essa è il luogo della verità in cui si sente la nostra vocazione originaria al bene da compiere, all'esigenza interiore di praticare la carità e di collaborare insieme con gli altri.

Nel secondo capitolo si presenta il dialogo interreligioso individuando tre aspetti: le radici del dialogo, teologia delle religioni e poi, il dialogo al servizio della verità e del bene integrale dell'uomo. Come noi intendiamo il dialogo interreligioso? L'esame dei testi dell'insegnamento della Chiesa ci fornisce ricco concetto del dialogo. Possiamo rilevare due cose. Innanzitutto

---

<sup>14</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 108.

dialogo, inteso come modo permanente di rendere intelligibile il messaggio evangelico di Cristo, è il luogo in cui i cattolici offre la propria testimonianza di fede agli altri in un clima di amicizia, di accoglienza, di arricchimento e di rispetto reciproco. Il dialogo, fondato sulla verità e sullo sguardo positivo agli altri, è un obbligo per tutti battezzati. L'altra, come precisa il Vaticano II, è quella degli interlocutori del dialogo: con i cattolici, con i fratelli cristiani separati, con i credenti in Dio e con i non credenti.<sup>15</sup> In questo secondo capitolo si articola lo spirito d'Assisi, cioè lo spirito di dialogo vivo, di convivenza pacifica, di riconoscimento reciproco e di verità testimoniata e condivisa agli altri. Questo è ciò che precisamente si propone come lo scopo di ogni dialogo voluto dalla Chiesa di Cristo. Riteniamo indispensabile qui che il dialogo con i membri delle diverse religioni e delle culture deve partire dalla fedeltà, dal rispetto alla libertà di coscienza del prossimo. È proprio la fedeltà alla coscienza ad unire i cristiani con le altre persone «per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali»<sup>16</sup>.

Il terzo capitolo presenta il contesto generale dell'Indonesia in cui i cattolici vivono come piccolo gruppo e le proposte che la Chiesa indonesiana deve attuare e realizzare in mezzo agli altri cittadini. Poi, mettiamo in risalto l'importanza della formazione della coscienza per i credenti cattolici. Il dialogo interreligioso, inteso come modo inseparabile dalla vita vissuta di tutti battezzati indonesiani, richiede che la Chiesa locale deve preparare i cattolici con costanza affinché loro possano irradiare la verità di Cristo «con prudenza e carità»<sup>17</sup>, non rinunciando alla propria identità cristiana. In altre parole, il servizio della Chiesa indonesiana deve rendere possibile i credenti a costruire uno spirito di dialogo, caratterizzato dalla fedeltà dinamica alla

---

<sup>15</sup> Cf. *GS* 92, in *EV* 1, 1639-1642.

<sup>16</sup> *GS* 16, in *EV* 1, 1369.

<sup>17</sup> *NA* 2, in *EV* 1, 858.

coscienza. Ripetiamo che nella fedeltà alla coscienza si può sperare un dialogo capace di “riconoscere, conservare e far progredire i beni spirituali e morali, nonché i valori socio-culturali”<sup>18</sup> che presenti nelle religioni, nelle culture e nelle persone di buona volontà, all’intento di esortare gli uni e gli altri a difendere e promuovere insieme i valori fondamentali per l’umanità intera: la mutua comprensione, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà<sup>19</sup>.

Oltre allo scopo di far conoscere la coscienza e il suo ruolo decisivo nel dialogo religioso con le persone, questo studio dovrebbe servirmi come una seria preparazione per entrare nel cammino di dialogo al servizio del bene della Chiesa, della società e della persona umana in Indonesia. Sono cosciente dell’urgenza di essere fedele alla coscienza di fronte al pluralismo. In tal contesto dobbiamo approfondire la coscienza e sentirla come – usando le parole di Majorano – «responsabilità fondamentale e decisiva della vita cristiana»<sup>20</sup>. Ciò che conta è che essendo fedele alla coscienza noi, cattolici indonesiani, siamo chiamati a radicarci più profondamente in Cristo così da essere capaci di discernere e di praticare quotidianamente il comandamento della carità nella verità in mezzo agli altri cittadini.

Infine, sento il dovere di ringraziare a Padre Majorano, il quale mi ha arricchito con i suoi corsi e con le sue riflessioni sulla coscienza presentate durante il cammino del mio anno accademico in Accademia Alfonsiana. Di più mi ha seguito da vicino con i suoi suggerimenti e con i suoi incoraggiamenti durante il periodo di questo lavoro.

---

<sup>18</sup> Cf. NA 2, in EV 1, 858.

<sup>19</sup> Cf. NA 3, in EV 1, 860.

<sup>20</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 180.

## CAPITOLO I

### LA VISIONE CRISTIANA DELLA COSCIENZA MORALE

#### INTRODUZIONE

Riconosciamo senza dubbio che la coscienza è uno dei temi chiave della teologia e della vita morale. Non si può parlare propriamente della vita morale o avere una vita moralmente degna senza il riferimento alla coscienza<sup>21</sup>. La fedeltà ad essa è esigenza fondamentale della vita morale. Il suo grido rende capaci di verità, di amore e di incontro, per questo risulta essere una realtà complessa, dinamica ed enigmatica dell'esperienza umana. Questo termine viene usato con molta frequenza e con diversi significati. Appare chiaro che la coscienza non è mai un qualcosa di aggiunto, ma appartiene agli elementi del mio stesso essere persona.

Lo scopo principale di questo capitolo sarà dimostrare che la visione cristiana della coscienza ha la sua radice nell'esperienza della persona ed è

---

<sup>21</sup> Joseph Ratzinger-Benedetto XVI ritiene che la coscienza sia una delle fonti della conoscenza morale dell'uomo. Le altre fonti sono l'oggettività; la volontà di Dio e la sua rivelazione; e la comunità. Egli descrive la coscienza come la vera soggettività, come la voce di Dio nel nostro cuore e come la internalizzazione dei valori e delle norme. Fedele all'insegnamento della Chiesa egli afferma che la coscienza è sempre collegata alla dignità dell'uomo, alla verità, e al dialogo con gli altri, Cf. Joseph RATZINGER, *On Conscience*, Ignatius, San Francisco 2007, 43-75.

affermata nella rivelazione biblica, nella tradizione teologica e nel magistero della Chiesa. Dopo aver presentato i diversi approcci alla coscienza, sintetizzando la visione della coscienza nella Sacra Scrittura e nei pensieri di tre teologi rappresentativi (Agostino, Tommaso, e Alfonso), vedremo le riflessioni sistematiche della coscienza che ci giungono dal magistero della Chiesa per comprendere, da questa prospettiva, la dimensione pneumatologica della coscienza.

## 1.1 DIVERSI APPROCCI ALLA COSCIENZA

La coscienza è un fenomeno comune. La sua esistenza è affermata dalla esperienza umana stessa e, per questo, «La comprensione della coscienza morale presuppone sempre una visione antropologica»<sup>22</sup>. Majorano indica cinque esperienze umane che la rivelano: il rimorso, la giustificazione, l'obiezione di coscienza, l'amore unito alla nostalgia e l'invocazione dell'Assoluto<sup>23</sup>. Ma occorre chiarire che la coscienza morale è più della coscienza psicologica e della consapevolezza normativa.

La coscienza psicologica significa consapevolezza di sé stessi. La coscienza morale è, invece, responsabilità. Essa è una consapevolezza non solo di sé, ma anche e soprattutto del rapporto d'atto umano con la legge morale. La coscienza morale si radica ed esprime l'essere umano a se stesso. Possiamo dire che la coscienza è una caratteristica fondamentale. La nostra identità scaturisce dalla nostra fedeltà alla imperatività della coscienza. *L'ama e fa' il bene ed evita il male* è voce del nostro cuore. Questa voce ha carattere imperativo e sempre chiama l'uomo nella sua intimità ad amare il bene e fuggire il male.

---

<sup>22</sup> Sabatino MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Cinisello Balsamo, Milano 2008, 15.

<sup>23</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 18-21.

Cataldo Zuccaro presenta tre forme di immagini della coscienza<sup>24</sup>. La prima è quella di immagini “laiche” che così si esprimono: “Nessuno mi può giudicare nemmeno tu”; “Ma io, davanti alla mia coscienza, mi sento a posto”; In coscienza, non ho nulla da rimproverarmi”. Queste espressioni indicano l’esistenza di un’istanza nell’uomo che orienta il suo cammino in direzione della propria realizzazione.

La seconda immagine è quella religiosa. Zuccaro riconosce la coscienza come la voce di Dio e come il primo vicario di Cristo in terra. La coscienza è la voce di Dio perchè ha una dimensione spirituale e religiosa. La coscienza è vista come luogo intimo dell’incontro dell’uomo con Dio. L’immagine della voce vuol dire, dunque, un dialogo, una comunicazione che consiste in una chiamata e successiva risposta. Scrive Zuccaro, «La coscienza è voce di Dio perchè ascolta la Parola»<sup>25</sup>. Citando l’icona famosa del Cardinal Newman sulla coscienza, intesa come il primo vicario di Cristo in terra, Zuccaro ne sottolinea due caratteristiche che rende nella straordinarietà della funzione vicaria della coscienza e nel suo carattere vicario della presenza di Cristo<sup>26</sup>. Da qui si può affermare che esiste un rapporto dinamico fra Cristo e la coscienza della persona umana.

La terza quella di immagine propria di Zuccaro<sup>27</sup>. Per lui, la natura della coscienza morale consiste nelle tre cose seguenti:

- La coscienza morale come il filtro per la vita morale poiché diventa la condizione di possibilità della stessa esperienza morale. Essa è la

---

<sup>24</sup> Cf. Cataldo ZUCCARO, *Roccia o farfalla? La coscienza morale cristiana*, Editrice AVE, Roma 2007, 9-16.

<sup>25</sup> Cf. C. ZUCCARO, *Roccia o farfalla? La coscienza...*, 12.

<sup>26</sup> Cf. C. ZUCCARO, *Roccia o farfalla? La coscienza...*, 12-13.

<sup>27</sup> Cf. C. ZUCCARO, *Roccia o farfalla? La coscienza...*, 14-16; *ID.*, *Morale e missione. Amare la fede e convertire la vita*, Urbaniana University Press, Roma 2006, 26-27.

struttura fondamentale della moralità della persona umana, per cui al di fuori della coscienza non si dà alcuna esperienza di moralità personale.

- La coscienza nasce dal cuore della persona umana. Si capisce così essa è il centro della vita morale dell'uomo e rappresenta la passione per il bene. Teologicamente, la coscienza morale cristiana conosce la passione per il bene del cuore di Cristo, e di conseguenza né condividerà le sofferenze, la solitudine e anche la morte.
- La coscienza ha il ruolo della regia, della mente che raccoglie le informazioni e le organizza per uno scopo. Ma la coscienza morale cristiana non può dimenticare che è fondata su Cristo e che l'interpretazione del valore morale non può avvenire al di fuori del contesto che a Cristo si riferisce. Così, la regia della coscienza cristiana è Cristo.

Accanto a Majorano e Zuccaro, vediamo posizione di Josef Römelt. Per Römelt l'esperienza della coscienza è l'esperienza etica indispensabile nella vita morale<sup>28</sup>. Senza di essa noi non sappiamo ciò che è “bene” e ciò che è “male”, ciò che è “giusto” e ciò che è “ingiusto”. La coscienza è collegata alla libertà e, dunque, alla persona umana<sup>29</sup>. Secondo questo autore, vivere secondo la voce della coscienza significa prendere personalmente in mano la vita stessa.

Nel contesto teologico, cioè nella storia della salvezza cristiana, la coscienza è una esperienza teocentrica-dialogica<sup>30</sup>. La coscienza è un dono di

---

<sup>28</sup> Cf. Josef RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto delle interpretazione*, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 2003, 11.

<sup>29</sup> Cf. J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 11.

<sup>30</sup> Cf. J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 12.

Dio e, allo stesso tempo, una proposta per l'uomo. Dio chiama e invita l'uomo in modo personale e comunitario nella Chiesa<sup>31</sup>. Dunque, il cristiano trova il proprio compito etico comunicando con Dio e rispondendo al suo invito. In questo senso la coscienza presenta alla persona la chiamata all'esigenza morale fondamentale verso il bene oggettivo, cioè l'amore di Dio e del prossimo in Dio. Questa esigenza si può interpretare come obbedienza alla voce di Dio.

Josef Römelt divide l'interpretazione della coscienza in quattro piani:<sup>32</sup>

- Il piano dell'autocoscienza riflessa la coscienza vede nell'esperienza interiore di sé, qui il termine coscienza esprime l'autoconsapevolezza<sup>33</sup>. Nell'esperienza della coscienza l'uomo diventa consapevole di sé e della sua più intima dignità ponendo se stesso come oggetto della propria riflessione razionale.
- Il piano degli strati psichici profondi della persona guarda alle interpretazioni che della coscienza hanno dato le differenti scuole, in particolare quella della psicanalisi di Freud<sup>34</sup>. Di fatto, le scienze psicologiche hanno messo in luce l'ambivalenza della coscienza che l'uomo vive nella sua complessa unità di essere sia spirituale che biologico. La coscienza diventa, così, la coscienza del corpo, la coscienza della individuazione, la coscienza psichica della sensibilità.
- Il piano della dipendenza sociale si riferisce alla sociologia che vede la coscienza come una funzione della società correlando l'individualità dell'uomo con il contesto sociale poiché l'uomo è un

---

<sup>31</sup> Cf. J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 12.

<sup>32</sup> Cf. J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 13-26.

<sup>33</sup> Cf. J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 13-14.

<sup>34</sup> Cf. J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 14-17.

essere sociale<sup>35</sup>. La coscienza viene qui descritta alla luce delle cognizioni acquisite dalle scienze sociologiche.

- Il piano personale-dialogico è quello in cui la coscienza, come coscienza dialogica, diventa una espressione eminente della costituzione interpersonale dell'esistenza umana<sup>36</sup>. La coscienza vive l'incontro munifico con Dio che, di fatto, pone l'uomo come suo interlocutore libero e autonomo<sup>37</sup>. Qui l'uomo e la sua coscienza si comprendono nella dimensione della relazione interumana Io-Tu, alla luce dell'apertura dialogica interpersonale della persona di fede.

Possiamo ricapitolare diversi significati della coscienza con le parole di Majorano: «l'ama e fa il bene ed evita il male si radica ed è voce del nostro stesso essere»<sup>38</sup>. Con queste espressioni Majorano concepisce la coscienza come struttura interna della persona stessa, luogo in cui l'uomo tutto intero realizza la propria vocazione al bene. Ciò che viene proposto dalla coscienza è una relazione, adesione amorosa a un appello all'amore, cioè amore per Dio unitamente all'amore per il prossimo.

## 1.2 LA COSCIENZA NELLA VISIONE BIBLICA

Nella Sacra Scrittura si usano due termini : *leb* (cuore) e *syneidesis*<sup>39</sup>. Sia nell'Antico Testamento che vangeli non hanno parola particolare per dire la coscienza. Il termine "coscienza" si trova soprattutto negli scritti di san Paolo, ma il termine *syneidesis* non è originale di Paolo.

---

<sup>35</sup> Cf. J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 17-20.

<sup>36</sup> Cf. J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 20-26.

<sup>37</sup> Cfr J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 25.

<sup>38</sup> S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 64.

<sup>39</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 66-88

### 1.2.1 Antico Testamento

Sebbene l'Antico Testamento non abbia un termine specifico per indicare la coscienza e non vi si trovi una esposizione dottrinale per esprimere il concetto, pur tuttavia, il fenomeno della coscienza è conosciuto ed espresso con il termine "cuore", entità in cui Dio fa risuonare la sua voce e in cui l'uomo riesce a discernere il male dal bene.

Vediamo alcuni passi biblici che si riferiscono cuore nell'Antico Testamento. In Dt 4,39 si legge «Sappi dunque oggi e conserva bene nel tuo cuore che il Signore è Dio lassù nei cieli e quaggiù sulla terra; e non ve n'è altro». Qui il cuore è visto come luogo privilegiato di una relazione dove si sa YHWH come Dio. Esso costituisce l'interiorità della persona umana e, dunque, è centro della vita spirituale dell'uomo.

Geremia comprende il cuore come luogo dell'interiorizzazione della legge di Dio. L'uomo ha la capacità di conoscere e di amare Dio perché Lui entra nel cuore, «Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo» (Ger 31,33). È proprio nel cuore che l'uomo si trova costantemente davanti a Dio e vive un rapporto con Lui. Dio è, dunque, tutto per l'uomo. Il rapporto con Lui è fondativo dell'essere stesso dell'uomo. «Darò loro un cuore capace di conoscermi, perché io sono il Signore; essi saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio, se torneranno a me con tutto il cuore» (Ger 24,7). L'uomo conosce il bene ed il male solo grazie a Dio per cui il cuore diventa il luogo speciale della conoscenza e dell'amore di Dio.

Isaia e Ezechiele presentano il cuore come luogo della libertà e del rinnovamento. Is 29,13-14 sostiene che il cuore è luogo della libertà in cui l'uomo può accogliere o rifiutare piano di Dio. Qui esso è vista come la fonte della vita morale e, perciò, può generare la conversione osservando l'alleanza

e i comandamenti di Dio. In Ezechiele il cuore si presenta come luogo in cui Dio entra e crea il rinnovamento, «Darò loro un cuore nuovo e uno spirito nuovo metterò dentro di loro; toglierò dal loro petto il cuore di pietra e darò loro un cuore di carne» (Ez 11,19). Ancora, «Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi» (Ez 36,27).

1Sam 24,6-7 e 2Sam 24,10: “battere il cuore” indica il carattere interrogativo della coscienza. Dio parla mediante il nostro cuore, l’uomo sente rimorso quando le sue azioni non sono degne del suo interlocutore. Quando si sente il rimorso l’unica disposizione da prendere è quella del pentimento e della contrizione (come fa Davide). Il cuore indica, dunque, il valore morale degli atti umani. 1Re 8,38-39 indica che il cuore può generare la conversione. Chiedere perdono a Dio è frutto del buon rapporto con il Signore che conosce cuore dell’uomo. Il perdono di Dio costituisce una gioia per l’uomo peccatore.

Si legge nel Salmo: «Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo» (51,12). Rinnovamento del cuore è importante e si può manifestare nella purificazione. L’atto di coscienza coinvolge l’uomo nella sua totalità e non soltanto una sua facoltà.

Altri aspetti che nell’Antico Testamento esprimono il concetto di coscienza morale sono i seguenti<sup>40</sup> :

- **Alleanza** indica l’esperienza dialogica fra Dio e l’uomo. La legge di Dio è posta nel cuore dell’uomo per cui ognuno è capace di conoscere ed ascoltare la voce di Dio. Si tratta della risposta

---

<sup>40</sup> Cf. A. VALSECCHI, “Coscienza”, in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo, Milano 1990, 184-185.

dell'uomo alla chiamata amorosa di Dio. A questo punto, la coscienza è sempre coscienza di fronte a Dio, l'uomo sta davanti al cospetto di Dio che è santo. Il cuore dell'uomo diventa il luogo in cui egli ha coscienza, quasi per una rivelazione interiore.

- **Ascolto della Parola di Dio** che genera l'orientamento della vita secondo la volontà di Dio. È questo ascolto che rende consapevole la persona del suo io ideale e come deve essere. Senza ascolto non si può discernere fra il bene e il male poiché ogni giudizio etico si vede come frutto dell'incontro vivo fra Dio e l'uomo. Sal 16,7 dice «Benedico il Signore che mi ha dato consiglio; anche di notte il mio cuore mi istruisce». In sostanza, quindi, quando l'uomo non ascolta il suo cuore, ma anzi lo indurisce, egli finisce col mettere a tacere la voce di Dio che risuona in lui e col perdere, pian piano, ogni senso del bene e del valore morale.
- **Dimensione comunitaria** che scaturisce dal rapporto di alleanza vissuto in chiave comunitaria poiché persona vive in una comunità. La Parola di Dio è costitutiva della tradizione comunitaria a cui il singolo appartiene.

### 1.2.2 Nuovo Testamento

Nei *Sinottici* ed in *Giovanni* non si trova mai il termine “coscienza”. In alcuni passi dei vangeli vediamo Gesù riprende il tema del cuore, centro interiore di cui sembra svilupparne il ruolo<sup>41</sup>.

- Il cuore è sorgente della vita morale dell'uomo. Dal cuore provengono gli atteggiamenti di cecità e di indurimento (Mt 15,17-

---

<sup>41</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 66-71.

20). Il cuore è la radice che dà il valore ultimo. Gli atti concreti sono i frutti che esprimono la qualità del cuore (Mt 12,33-35).

- La parabola del buon samaritano indica un cuore totalmente aperto all'amore nella prosimità vissuta verso tutti, soprattutto verso chi è più nel bisogno, senza alcuna discriminazione (Lc 10,25-37).
- L'uomo è chiamato alla conversione del cuore (Mt 3,10; Lc 15,17). E' nel cuore che l'uomo ha la percezione dei valori morali e religiosi.
- L'esperienza della coscienza in Giovanni si esprime nelle parole "essere e nascere da Dio" (Gv 3,9), "fare la verità" (Gv 3,21,1Gv 1,6); "essere della verità" (Gv 18,37), "conoscere Dio nell'amore" (1Gv 2,3-4), "vivere nello spirito di verità" (Gv 14,17). La coscienza è viva nell'amore di Dio che penetra il nostro cuore e lo trasforma (1Gv 3,19-20).

Negli altri libri del Nuovo testamento il termine *syneidesis* (coscienza) si trova trenta volte<sup>42</sup> : otto volte nella prima lettera ai Corinzi (4,4; 8,7.10.12; 10,25,27,28,29); tre volte nella seconda lettera ai Corinzi (1,12; 4,2; 5,11); tre volte nella lettera ai Romani (2,15;5,11;9,1); sei volte nelle lettere pastorali (1Tm 1,5.19; 3,9;4,2; 2Tm 1,3; Tt 1,15); cinque volte nella lettera agli Ebrei (9,9.14; 10,2,22; 13,18); due volte negli Atti degli apostoli, riferendosi a san Paolo (23,1; 24,16); tre volte nella prima lettera di Pietro (2,19;3,16.21).

Paolo è il primo autore sacro ad usare il termine coscienza per cui si può dire che il termine coscienza è specificamente paolino. Seguono alcuni aspetti della coscienza nella visione paolina<sup>43</sup>:

---

<sup>42</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 66-67.

<sup>43</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 73-74; 77-79

- Rm 2,14-15: evidentemente la coscienza appare come una realtà comune a tutti gli uomini e perciò non è propria solo del cristiano. Il progetto di Dio è inscritto nel cuore di ogni uomo. La verità di Dio è conoscibile a motivo della creaturalità della persona.
- 1Cor 8,7-13: la coscienza indica la capacità di dare un giudizio morale, ma tale capacità è posta nel rapporto con la scienza, cioè la conoscenza delle cose e dei valori. La conoscenza della verità etica è legata. Dunque, alla storia e alle esperienze passate e presenti della vicenda personale di ciascuno.
- 2Cor 4,1-2: essenziale per la coscienza è il suo rapporto con la proposta della verità. La coscienza è ultima istanza soggettiva dell'agire morale e perciò il giudizio ultimo sulla bontà o malizia dell'agire concreto. Fondamentali per la coscienza sono anche la conoscenza e la libertà. La coscienza si vede, dunque, non solo come capacità di discernere fra il bene e il male in generale, ma anche come un giudizio che l'uomo dà sul suo stesso agire concreto.
- Paolo auspice che la coscienza resti sempre nella sua immacolatezza e incontaminazione per cui si può dire che esiste sia la coscienza buona che la coscienza negativa. Paolo parla di coscienza buona quando c'è la testimonianza positiva di una vita o un'azione attuata nel bene (1Tm 1,5,19;1Pt 3,16;Eb 13,18;At 23,1). Qui la coscienza buona equivale alla coscienza pura (1Tm 3,9; 2Tm 1,3), mentre Paolo parla di coscienza negativa per indicare la coscienza cattiva, cioè una coscienza "contaminata" o "bollata dal fuoco" (1Cor 8,7;Tt 1,15;1Tm 4,2).
- La coscienza viene prospettata come interiorità che sintetizza l'insieme della condotta dell'uomo (1Tm 1,5). Affermando Dio

come radicale riferimento, la coscienza costituisce il “vanto” e la testimonianza di ognuno di fronte agli altri (2Cor 1,12; Rm 9,1; At 23,1; 24,16; 1Cor 4,3-4).

- Il cristiano ha il dovere di formare la propria coscienza (1Cor 10,29-30) ponendola continuamente a confronto con la Parola di Dio, educandola all'amore, unico vero principio dell'agire morale cristiano.
- La coscienza è esposta al rischio del peccato, lo Spirito, tuttavia, ha la virtù di purificarla dalle opere di morte per servire il Dio vivente (Eb 9,14). La coscienza pura è dono e risultato della grazia divina, che deriva dalla purificazione attuata dal sangue di Cristo e non capacità dell'uomo.

In sintesi del messaggio biblico della coscienza si può riassumere in due aspetti tra loro correlati: teologico e personale-comunitario. Innanzitutto, la coscienza è vista interamente nel contesto della fede, cioè nella sfera della relazione tra Dio e l'uomo. La Bibbia riconosce nel “cuore” (leb) l'istanza presente nell'uomo a cui compete e dare una risposta a Dio che entrando in esso e lo purifica. Ciò significa che Dio è presente, parla e ci chiama attraverso il “cuore”, allora la coscienza deve essere radicata nella fede ed orientata alla volontà di Dio. Agire contro la propria coscienza significa peccare, allontanarsi da Dio e andare in rovina. A questo punto si può affermare che nel contesto della fede la coscienza non è altro che un dono di Dio e allo stesso tempo, criterio fondamentale dell'agire morale dell'uomo poichè Dio stesso che ha il volto dell'amore<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Fedele alla rivelazione cristiana Gnada capisce l'uomo come un essere creato da Dio. È un essere di dono. La sua esistenza è caratterizzata dal ricevere-donare. Ogni persona cresce in relazione verticale con Dio e in relazione orizzontale con se stesso, con gli altri e con il creato. Il dono, dunque, diventa criterio dell'agire morale, Cf. Aristide GNADA,, “Il dono come principio dell'agire morale”, in *StMor* 48/2 (2010), 309 -327.

L'altro aspetto indica il carattere personale-comunitario della coscienza ovvero l'interiorità dell'uomo. Si deve sempre prendere in considerazione che tale interiorità non indica chiusura e isolamento ma apertura verso tutti, crea comunione, incontro e dialogo. La coscienza quindi non è soltanto soggettiva, ma risponde anche ai criteri oggettivi presenti nella fede e nella comunità. La comunità diviene lo spazio in cui il discernimento e l'agire morale della persona devono essere illuminati dall'amore e dalla verità. Dalla visione della coscienza nell'Antico Testamento e nel Nuovo Testamento è già emerso che l'osservanza della legge di Dio non è individualistica ma spinge la persona a mettersi in rapporto con gli altri per scoprire la verità. Tuttavia, il significato decisivo della coscienza ha il suo fondamento nella relazione piena con Dio, relazione che passa attraverso l'incontro personale con Gesù Cristo nello Spirito Santo.

### **1.3 LA COSCIENZA NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA**

Seguendo principalmente l'autore Majorano, presenteremo brevemente in questa parte la visione della coscienza in sant'Agostino, san Tommaso d'Aquino e sant'Alfonso de Liguori.

#### **1.3.1 Agostino**

Cominciamo dalla visione di sant'Agostino che, basandosi sulla visione biblica dell'uomo come immagine di Dio, pone la coscienza strettamente in relazione con Dio Trino<sup>45</sup>. La coscienza è vista come la "sedes Dei", come *vox Dei*, voce di Dio. In essa Dio fa sentire la sua voce all'uomo diventando il luogo più intimo in cui l'uomo non solo può trovare se stesso, ma anche soprattutto ascoltare la voce di Dio.

---

<sup>45</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 91-93; Cf. J. ROMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 52-56.

Leggendo e citando le *Confessioni* di Agostino, Majorano afferma che «il ritorno dell'uomo in se stesso è incontrare Dio»<sup>46</sup>. In questo senso, Agostino capisce la coscienza nell'orizzonte religioso, essendo il posto della coscienza dell'uomo sempre di fronte a Dio. Tale posto spinge l'uomo a credere nel Dio di Gesù ed affidarsi a Lui, con un'azione di fede che coinvolge ed implica l'uomo nella sua interezza.

Per Agostino, nell'interiorità dell'uomo, cioè nell'intimità della sua coscienza, si svela la determinazione di chi è Dio, di chi sono io, di come va la storia e il mondo e il quale è il mio agire morale. Vivere nell'interiorità significa avere un'esperienza di luce e di verità, poiché solamente nella coscienza l'uomo può cogliere la verità e il senso più profondo delle cose.

### 1.3.2 Tommaso d'Aquino

Per capire la visione tommasiana della coscienza occorre considerare i due aspetti della distinzione fra “synderesis” e “coscientia” con il significato di virtù della prudenza. Circa il primo aspetto della distinzione fra “synderesis” e “coscientia” possiamo dire che il medioevo ha avuto due scuole di pensiero, quella francescana e quella domenicana<sup>47</sup>. La scuola francescana colloca la coscienza e la sinderesi nell'aspetto volitivo, cioè nell'interno della volontà come inclinazione al bene. In *Sententiarum liber 2*, Bonaventura percepisce la coscienza come intelligenza orientata verso le cose pratiche e la sinderesi si vede come la volontà orientata verso il bene<sup>48</sup>. Ambedue, la sinderesi e la coscienza, designano la potenza insieme con l'habitus o l'habitus della potenza.

---

<sup>46</sup> S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 92.

<sup>47</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 52-56, 93-98; Cf. J. ROMELT, *La coscienza. Un conflitto...*, 57-65.

<sup>48</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 52-53.

Dall'altra parte, invece, la scuola domenicana sottolinea maggiormente aspetto intellettuale<sup>49</sup>. Ambedue, la sinderesi e la coscienza, fanno parte della ragione pratica. Nella *Summa theologiae* Tommaso vede la sinderesi come coscienza fondamentale e la coscienza come il termine che riguarda la dimensione attuale della coscienza, nel senso che applica i principi ai casi concreti<sup>50</sup>. Per Tommaso la sinderesi indica la capacità innata nell'uomo di conoscere i principi dell'agire morale. Essa spinge al bene e mormora del male. La coscienza, invece, indica un atto concreto e il giudizio pratico; lo stesso nome deriva da *cum alio scientia* (scienza unita ad altro). Il suo giudizio è una specie di sillogismo pratico. Si può dire, quindi, che la coscienza è una conoscenza di tipo pratico: di fronte a un atto concreto (premessa minore) la coscienza prende dalla sinderesi i principi morali (premessa maggiore) e poi glieli applica (conclusione)<sup>51</sup>.

Il secondo punto da approfondire è quello della virtù della prudenza.<sup>52</sup> Nella *Summa Theologiae* Tommaso percepisce la prudenza come «la retta ragione delle azioni da compiere»<sup>53</sup>. Interpretando la visione della prudenza di Tommaso, Majorano fa almeno tre affermazioni.

La prima riguarda il rapporto della prudenza con la verità morale<sup>54</sup>. Qui si distinguono due cose: la verità dell'intelletto speculativo (conformità dell'intelletto con la cosa) e quella dell'intelletto pratico (conformità con

---

<sup>49</sup> Per uno sguardo sintetico e profondo sulla visione della coscienza di Tommaso cf. Terence KENNEDY, "L'idea di coscienza morale secondo S. Tommaso d'Aquino", in Marian NALEPA e Terence KENNEDY (a cura di), *La coscienza morale oggi*, Editiones Academiae Alphonsinae, Roma 1987, 147-175.

<sup>50</sup> *S.Th.*, I, q.79, a.13.

<sup>51</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 55, 93-95.

<sup>52</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 96-98. Vedi anche D. MONGILLO, "Prudenza", in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo, Milano 1990, 1048-1065.

<sup>53</sup> *S.Th.*, II-II, q.47, a.2.

<sup>54</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 96-97.

l'intenzione retta). Ed il compito della prudenza consiste non soltanto nella considerazione della ragione speculativa, ma anche nell'applicazione di essa all'atto concreto. La prudenza, quindi, sintetizza «i dati universali o i valori con la singolarità degli atti da compiere qui e ora»<sup>55</sup>.

La seconda affermazione riguarda il rapporto della prudenza con le altre virtù morali. Questo rapporto è dato non dal «prestabilire il fine delle virtù morali ma dal predisporre i mezzi in ordine al fine»<sup>56</sup>. Ogni virtù morale deve essere prudente. In altre parole, il rapporto fra la prudenza e le altre virtù morali si esprime mediante la retta disposizione e perciò si raggiunge il “giusto mezzo”.

La terza considerazione riguarda tre tipologie principali della prudenza di Tommaso: la prudenza falsa, la prudenza vera, e, infine, prudenza vera e perfetta<sup>57</sup>. La persona ha una prudenza falsa quando il fine da raggiungere e da conseguire non è un bene vero. La persona ha una prudenza vera quando scopre la via giusta per raggiungere un fine buono. Ma la prudenza vera è imperfetta per due motivi: perché il bene da raggiungere e da conseguire non è un fine universale ma particolare e perché manca la prudenza assoluta. La persona ha una prudenza vera e perfetta quando il fine di tutta la vita delibera, giudica e comanda per tutta la vita. Tommaso dice che prudenza vera e perfetta è quella in senso assoluto e questo mai si trova nei peccatori.

### 1.3.3 Alfonso de Liguori

Ci sarebbe molto da dire sulla visione alfonsiana della coscienza e della teologia morale, ma sono essenzialmente due gli aspetti da

---

<sup>55</sup> S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 97.

<sup>56</sup> *S.Th., II-II*, q. 47, a. 6.

<sup>57</sup> *S.Th., II-II*, q. 47, a. 13.

sottolineare<sup>58</sup>. *Il primo* riguarda il contesto e la metodologia casistica<sup>59</sup>. Alfonso vive in Settecento, nel quale la moralità è vista in prospettiva individualistica. La morale è centrata sull'osservanza della legge e delle sue esigenze. Il motivo di fondo è quello della salvezza individuale. La teologia morale d'Alfonso è quella cosiddetta casistica, ma non è casista di mentalità. Nella trattazione della *Theologia moralis* Alfonso sa mettere in rapporto reciproco coscienza e legge morale<sup>60</sup>.

*Il secondo* aspetto riguarda la coscienza e la verità<sup>61</sup>. Majorano ci offre la tesi fondamentale di tutta la morale alfonsiana, affermando che «la verità morale, intesa formalmente, è data dalla coscienza perché è in essa che si ha la promulgazione dell'obbligo morale»<sup>62</sup>. Da questa tesi emergono sia il ruolo della coscienza che il carattere pratico della verità. Per Alfonso la coscienza è la porta, l'ingresso a tutta la trattazione della vita morale dell'uomo, ed allo stesso tempo, la regola prossima e formale dell'agire morale<sup>63</sup>. Per questo il compito della coscienza è quello di mettere ogni cristiani sempre in ricerca della verità<sup>64</sup>. Solo la verità deve illuminare e guidare il cammino quotidiano dell'uomo. Perciò la verità morale è verità pratica che riguarda l'onestà

---

<sup>58</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 98-105; Per la teologia morale di san'Alfonso, la sua visione della coscienza morale e l'importanza nel nostro tempo, si può vedere ID., *La coscienza e la sua formazione nella visione di S. Alfonso. Appunti e materiali per il lavoro*, Accademia Alfonsiana, Roma 2011.

<sup>59</sup> Uno sguardo sintetico sul contesto socio-religioso e la metodologia casistica della teologia morale settecentesca cf. S. MAJORANO, *La coscienza e la sua formazione...*, 12-23.

<sup>60</sup> S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 99.

<sup>61</sup> Uno studio storico, critico e profondo sul tema della coscienza e la verità morale di san'Alfonso cf. S. MAJORANO, *La coscienza e la sua formazione...*, 50-78.

<sup>62</sup> S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 103.

<sup>63</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 100-101.

<sup>64</sup> Alla luce della visione alfonsiana, Majorano precisa sei elementi che devono caratterizzare compito di moralista oggi: sempre in ricerca della verità, fedele all'insegnamento del Vaticano II, la memoria viva e sana, la pastoralità, il dialogo con il mondo e la società e infine, la scelta preferenziale per i poveri e i deboli, Cf. S. MAJORANO, "Il teologo moralista oggi", in *StMor* 33 (1995), 21-44.

d'azione. Alfonso tratta di reciprocità tra coscienza e legge divina da cui scaturiscono le diverse forme della coscienza che può essere retta, erronea, scrupolosa e dubbia<sup>65</sup>. Nella visione alfonsiana, fin nel rispetto della gradualità del cammino di ciascuno della ricerca della verità, nasce il cammino di santità. In altre parole, la ricerca della verità è collegata alla santità.

## 1.4 MAGISTERO DELLA CHIESA

Vedremo in questa parte cosa dice il magistero sulla coscienza e come questa è illuminata dal Magistero della Chiesa stesso. Tanta è la ricchezza al riguardo della dottrina della Chiesa, inizieremo l'esposizione con insegnamento del Vaticano II, della *Veritatis splendor* di Papa Giovanni Paolo II e del Catechismo della Chiesa Cattolica. Per cominciare descriveremo ampiamente come la coscienza è presentata nel paragrafo 16 di *Gaudium et spes*, successivamente ci soffermeremo più su alcuni punti della *Veritatis splendor* e del Catechismo della Chiesa Cattolica rilevanti a nostro tema. Concluderemo sottolineando l'importanza della coscienza nell'enciclica *Caritas in Veritate* di Papa Benedetto XVI.

### 1.4.1 Vaticano II

Nei documenti del Concilio Vaticano II la parola “coscienza” è usata spesso. Fisher elenca alcune espressioni del Concilio Vaticano II sulla “coscienza”, dove si afferma che essa è collegata alla persona umana, alla legge e alla libertà, alla ricerca della verità e al bene integrale dell'uomo<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 101-104.

<sup>66</sup> Cf. A. FISHER, “La coscienza secondo la riflessione etica e l'attuale crisi di autorità”, in E. SGRECCIA e J. LAFFITE (a cura), *La coscienza cristiana a sostegno del diritto alla vita*, Pontificia Accademia Pro Vita, Roma 2007, 34-70; qui 42-43.

A noi interessa la descrizione di *Gaudium et Spes* (GS) numero 16 e di alcuni numeri rilevanti di *Dignitatis Humanae* (DH). Il paragrafo 16 di GS è dedicato esplicitamente alla dignità della coscienza. Ci dà una risposta sintetica e densa alla domanda su che cosa dica la coscienza all'uomo:

«Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria [...] Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quelle sociali [...]»<sup>67</sup>.

In una lettura storica e critica di questo paragrafo, Majorano sottolinea sei punti nodali<sup>68</sup>:

- La coscienza è vista nella luce della dignità della persona, cioè l'uomo nella sua unità e totalità<sup>69</sup>.
- La coscienza dice l'ontologia della persona, e perciò non si può ridurre al solo giudizio pratico. La GS dice che la coscienza "è il nucleo più segreto dell'uomo" come pure il suo "sacrario". Si afferma che la coscienza è l'interiorità dell'uomo come immagine

---

<sup>67</sup> GS 16, in EV 1, 1369.

<sup>68</sup> Cf. S. MAJORANO, "La coscienza nella riflessione del magistero : dal concilio Vaticano II a oggi", in AA.Vv., *La coscienza*, in *Credere oggi*, n. 128 (2/2002), 57-69, qui 58-61; vedi anche S. MAJORANO, "Coscienza e verità morale nel Vaticano II", in M. NALEPA e T. KENNEDY (a cura), *La coscienza morale oggi*, Editiones Academiae Alphonsinae, Roma 1987, 259-278; Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 106-113.

<sup>69</sup> GS pone l'uomo come punto centrale della sua riflessione. Dai numeri dedicati alla dignità dell'uomo, GS sottolinea i seguenti principi orientativi: l'uomo è stato creato ad immagine di Dio (GS 12), l'uomo è segnato dalla presenza del peccato nella nostra storia (GS 13), l'uomo è l'unità viva di corpo e di spirito (GS 14), l'intelligenza che ricerca il vero (GS 15), la coscienza che discernere (GS 16), la libertà come presupposto imprescindibile per la vita e la cifra dell'uomo (GS 17), l'uomo e la sfida ineliminabile della morte (GS 17), l'uomo e gli interrogativi che nascono dai moderni ateismi (GS 19-21), e Cristo come uomo nuovo (GS 22).

di Dio. Essa, dunque, è il luogo specifico di quell'evento unico e particolare che è l'incontro con Dio. È nella coscienza che l'uomo si trova solo con Dio ed è per mezzo della coscienza che ogni essere umano vive un rapporto personale ed unico con il Creatore.

- La coscienza è collegata alla legge e all'imperatività morale. La *GS* dice che l'uomo «scopre una legge, che non è lui a darsi, ma alla quale deve ubbidirsi». L'uomo ha iscritta da Dio nel cuore una legge, obbedirvi è la stessa sua dignità e secondo essa sarà giudicato. Appare chiaro che non è l'uomo a darsi l'origine della moralità, ma questo viene da Dio. L'autore della legge è Dio, indicato dalla *GS* come la voce di Dio. L'esperienza di questa voce e l'obbedienza ad essa rappresentano la vera dignità della persona umana.
- Ci sono due livelli della coscienza strettamente connessi tra loro che Majorano raccomanda di evitare l'errore di scindere<sup>70</sup>. *Il primo* livello, quello generale o fondamentale che dà valore a tutta la vita, si può chiamare opzione fondamentale. Esso è un sì all'imperativo fondamentale e costante ad amare e fare il bene ed evitare il male. *Il secondo* livello, quello specifico o concreto che dà valore al gesto o scelta particolare, è un sì all'imperativo attuale nelle diverse situazioni (fa' quello ed evita quello).
- La profondità propria della coscienza è apertura alla ricerca della verità, al dialogo e alla condivisione. Si può dire che la coscienza è luogo di incontro, quindi rifiuta qualsiasi chiusura o isolamento. Dice la *GS* che «Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini nel cercare la verità». A questo punto Majorano

---

<sup>70</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 110.

osserva che ci sono due cose da evitare nel capire la coscienza, l'intimismo visto come radice del relativismo egoistico e il formalismo che tende a rendere sordi agli appelli dei bisogni del prossimo<sup>71</sup>.

- La dignità della coscienza è inerente alla persona umana ed il fatto che l'uomo sia caduto non fa perdere alla coscienza la propria dignità. La caduta dell'uomo non significa che egli abbia cessato di essere portatore dell'immagine di Dio. Sono rimasti in lui i segni dell'umanità: l'amore, la razionalità e la ricerca ansiosa della verità. Nella situazione dell'ignoranza invincibile, Majorano ci fa notare che l'errore riguarda solo il contenuto di scelte concrete mentre c'è alla radice la responsabilità della persona<sup>72</sup>.

Alla luce della elaborazione critica di Majorano si possono fare tre affermazioni. La prima riguarda alla visione teocentrica della coscienza costituita dalla relazione a Dio trascendente, che è chiamata all'amore e al bene integrale della persona. La coscienza è un invito ad amare Dio nell'amore verso il prossimo e quindi un invito a diventare noi stessi segni di amore. Si capisce così che la coscienza è, in fondo, una realtà religiosa, in grado di mettersi in rapporto con Dio. Una comprensione meramente psicologica o sociologica non è sufficiente appunto perché la coscienza non è autonoma in senso assoluto ma "teonoma", cioè relazionata a Dio stesso. È da Dio che la coscienza riceve il suo vero significato e la dignità.

La seconda affermazione riguarda la coscienza come realtà attiva e dinamica della persona che si esprime nel ricercare la verità e nel dare senso dignità alla vita. La coscienza non è una cosa passiva ma una realtà ricca di

---

<sup>71</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 65.

<sup>72</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 110.

dignità perchè tocca l'interiorità dell'uomo e, dunque, può essere vista come la fonte di diritti civili della libertà di religione e della stessa libertà di coscienza. Si nota, tuttavia, che la dinamicità della coscienza non significa chiusura, ma apertura verso tutti per mezzo di un dialogo che sa esprimere simpatia e misericordia. La coscienza è lo strumento attivo per arrivare a Dio e agli altri. Poiché una coscienza buona è sempre contrassegnata dall'amore per Dio e per il bene del prossimo. La coscienza è, per parlare con le parole di Bernhard Häring, «il centro e il santuario intimo dove uno conosce se stesso nel confronto con Dio e con il prossimo»<sup>73</sup>.

La terza constatazione riguarda la coscienza come punto di incontro e di dialogo reciproco con le altre persone. La coscienza, infatti, può e deve unire gli uomini. Già il termine della coscienza – composto dal latino *cum* e *scientia* (conoscere insieme) – vuole indicare la reciprocità, cioè una «mutualità di coscienze»<sup>74</sup>. Qui Bernard Häring sottolinea che il rispetto per la coscienza del prossimo è un'esigenza interna della coscienza stessa<sup>75</sup>. L'ascolto attento delle altre coscienze è costitutivo, essenziale della ricerca che ciascuno fa nella propria coscienza. Senza vero e sano rispetto per la coscienza degli altri, non esiste uno sviluppo integrale della persona umana stessa. Perciò non si può parlare adeguatamente della nostra coscienza fuori di attenzione attenta alla reciprocità delle coscienze. Scrive Bernard Häring, «Trovo me stesso, solo aprendomi all'altro, agli altri e all'Altro»<sup>76</sup>. In altre parole, la fedeltà alla coscienza fa unire i cristiani con gli altri uomini per

---

<sup>73</sup> Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo, Teologia morale per preti e laici*, I, Edizioni Paolini, Cinisello Balsamo, Milano, 1987, 268.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 268, 318.

<sup>75</sup> Cf. Bernhard HÄRING, “La legge naturale nella luce della legge di Cristo iscritta nei cuori”, in M. NALEPA e T. KENNEDY (a cura), *La coscienza morale oggi*, Editiones Academiae Alphonsinae, Roma 1987, 282-300.

<sup>76</sup> Cf. B. HÄRING, “La legge naturale...”, 287.

cercare la verità. La coscienza è motore del dialogo rispettoso, della vita comunitaria ed è l'elemento attivo della religiosità e della convivenza umana più giusta e fraterna.

Nella *Dignitatis humanae*, la reciprocità tra la coscienza e la verità fonda la libertà religiosa come un diritto fondamentale. Majorano osserva due aspetti principali di *DH* che toccano la coscienza<sup>77</sup>. *Il primo* è quello di dovere dell'uomo di ricercare la verità essendo radicata nella stessa dignità della persona umana:

«[...] E tutti quanti gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa e, una volta conosciuta, ad abbracciarla e custodirla»<sup>78</sup>.

*DH* afferma che la ricerca della verità è intrinseca all'uomo e per questo va difesa, dunque, la libertà religiosa deve esprimere la capacità dell'uomo di cercare la verità di Dio e la verità di se stessi. Si può dire che la libertà religiosa consiste nella libertà di coscienza, una libertà che si fonda nella ricerca della verità. La conseguenza è che la libertà religiosa si riferisce al diritto-dovere dell'uomo di esprimere liberamente il suo essere come immagine di Dio. Sono questi doveri inalienabili e la vocazione costitutiva dell'uomo.

*Il secondo* aspetto riguarda la modalità di ricerca della verità. Lo stesso documento del Vaticano II afferma che

«questi doveri toccano e vincolano la coscienza degli uomini, e che la verità non si impone che in forza della verità stessa, la quale penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore [...]»<sup>79</sup>.

La coscienza ci appare come una realtà iscritta nel cuore dell'uomo, da cui deriva che «gli imperativi della legge divina l'uomo li coglie e li

---

<sup>77</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza, Per una lettura...*, 111.

<sup>78</sup> *DH* 1, in *EV* 1, 1043.

<sup>79</sup> *DH* 1, in *EV* 1, 1044

riconosce attraverso la sua coscienza che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività, per arrivare a Dio suo fine ultimo»<sup>80</sup>. La libertà religiosa, dunque, non significa libertà dalla coscienza, ma è una libertà basata sul rispetto alla coscienza. Essa è intesa non solo come immunità dalla coercizione e dalla impostazione violenta, ma anche come quella potenza che ordina la propria relazione con Dio e con le altre persone. I nemici della libertà religiosa sono il fanatismo, il fondamentalismo, l'indifferentismo e il relativismo che tendono a trascurare il nesso esistente tra la verità e la vita.

Alla luce di questi due punti della *DH* espressi da Majorano, possiamo ricapitolare che la dinamica della vita della coscienza e la dinamica esistenziale della persona coincidono. Ne consegue che il criterio fondamentale che deve ispirare il comportamento dell'uomo nel campo della libertà religiosa è indicato nel rispetto sincero della coscienza poiché fondamentale per la coscienza è la ricerca sincera e continua della verità. Di fatto non c'è libertà religiosa senza riferirsi sia alla coscienza che alla ricerca della verità. Da qui la libertà religiosa non tocca solo i credenti delle varie religioni, ma anche chi è alla ricerca della verità. Difendere e promuovere la libertà religiosa significa, dunque, difendere e promuovere la dignità dell'uomo e la sua coscienza. Per affermare con le parole di *DH*, «ognuno ha il dovere e quindi il diritto di cercare la verità in materia religiosa»<sup>81</sup>.

#### ***1.4.2 Veritatis Splendor***

La lettera enciclica *Veritatis Splendor* (VS) di Papa Giovanni Paolo II, pubblicata nel 6 agosto 1993, affronta alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa. Ci limitiamo qui a presentare solo alcuni degli aspetti principali che considerano la coscienza.

---

<sup>80</sup> Cf. *DH* 3, in *EV* 1, 1049.

<sup>81</sup> Cf. *DH* 3, in *EV* 1, 1047.

- La coscienza è definita come testimone della fedeltà o infedeltà dell'uomo alla legge. La VS 57 afferma che la coscienza «pone l'uomo di fronte alla legge, diventando essa stessa 'testimone' per l'uomo[...]La coscienza è *l'unico* testimone: ciò che avviene nell'intimo della persona è coperto agli occhi di chiunque dall'esterno. Essa rivolge la sua testimonianza soltanto verso la persona stessa».
- La coscienza è vista come spazio santo, luogo dialogico dove l'uomo può ascoltare la chiamata di Dio, aperta al dialogo con Dio. La VS 58 afferma che «Non si apprezzerà mai adeguatamente l'importanza di questo intimo dialogo dell'uomo con se stesso. Ma, in realtà, questo è il dialogo dell'uomo con Dio, autore della legge, primo modello e fine ultimo dell'uomo[...]In questo, non in altro, sta tutto il mistero e la dignità della coscienza morale: nell'essere cioè il luogo, lo spazio santo nel quale Dio parla all'uomo».
- In VS 59 la coscienza si considera come giudizio pratico, cioè giudice morale dell'uomo e dei suoi atti. È chiaro che la coscienza rivela anche il modo con cui essa compie il suo carattere di dare un giudizio: «giudizio pratico, ossia un giudizio che intima che cosa l'uomo deve fare o non fare, oppure che valuta un atto da lui ormai compiuto». La coscienza illumina tutto il processo dell'agire concreto e lo accompagna dall'inizio della preparazione di una decisione fino alla fine nel giudicarne l'effetto e le conseguenze dopo l'atto compiuto.
- In VS 60 la coscienza è vista come norma prossima della moralità, soggetta alla legge. Il documento poi tratta nel numero 61 della coscienza come oggetto della misericordia e del perdono di Dio

poiché è Dio stesso che fa sentire la sua voce attraverso il cuore dell'uomo.

### 1.4.3 Catechismo della Chiesa Cattolica

Nel Catechismo della Chiesa Cattolica la trattazione della coscienza morale nel si trova nella presentazione della vita in Cristo (terza parte) dove si tratta della vocazione dell'uomo, intesa come vita nello Spirito (sezione prima) ed espressione della dignità della persona umana (capitolo primo). All'articolo 6 la coscienza morale è riconosciuta nel giudizio della coscienza (1777-1782), si parla della formazione della coscienza (1783-1785), dello scegliere secondo la coscienza (786-1789) come pure del giudizio erroneo (790-1794).

Ci limitiamo qui a segnalare gli aspetti seguenti<sup>82</sup>:

- Il CCC mette la coscienza morale al centro del discorso sulla “dignità dell'uomo” facendo sintesi tra la coscienza come “nucleo più segreto e sacrario dell'uomo” e la coscienza come “giudizio della ragione”. Il CCC sottolinea maggiormente la coscienza come giudizio senza però ridurla solo a giudizio perché la coscienza si è riferita all'interiorità dell'uomo che gli conferisce dignità<sup>83</sup>.
- La coscienza non è esperienza di soggettivismo che tende a tranciare la verità oggettiva. Essere fedele alla coscienza significa l'apertura a Dio e alle altre persone. Majorano sottolinea che la libertà e l'autonomia della coscienza si percepiscono non come l'indifferenza verso la verità, ma come la ricerca e l'accoglienza sincera della verità.

---

<sup>82</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 117-121.

<sup>83</sup> GS 16, in EV 1, 1369; CCC 1780.

- L'importanza della virtù della prudenza emerge in questo contesto. Abbiamo già visto nella visione tomista che la prudenza è decisiva per la rettitudine della coscienza, in quanto permette all'uomo di sintetizzare la fedeltà ai principi morali con l'accoglienza delle esigenze storiche.
- Ma i giudizi della coscienza non sono infallibili, perciò l'errore è segno della storicità e della finitezza dell'uomo.
- La formazione della coscienza è da considerarsi impegno etico fondamentale lungo tutta la vita.

#### ***1.4.4 Caritas in Veritate***

In questa parte presenteremo l'importanza della coscienza basandoci sulla terza enciclica di Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, pubblicata nel 07 luglio 2009. Non si trova nella *CV* un numero dedicato alla descrizione di coscienza. Ma il Papa ribadisce l'importanza della coscienza, non soltanto per essere veramente umano, ma anche per costruire la vera vita sociale, vita economica e vita politica.

L'importanza della coscienza nella *CV* può essere riassunta in tre aspetti. *Il primo* indica che il rapporto esistenziale tra verità e carità esige la coscienza. Si deve riconoscere che la carità e la verità sono due realtà antropologiche fondamentali e, dunque, esse non sono estrinseche o addirittura imposte all'uomo. Afferma il Papa che ambedue, la carità e la verità, «sono la vocazione posta da Dio nel cuore e nella mente di ogni uomo»<sup>84</sup>. Ci appare costantemente chiaro che la verità morale e la verità di coscienza coincidono. Il Santo Padre indica questa legame dicendo che «[...]Senza verità, senza fiducia e amore per il vero, non c'è coscienza e responsabilità sociale, l'agire sociale cade in balia di privati interessi e di

---

<sup>84</sup> *Caritas in veritate* 1, in AAS 101(2009), 641.

logiche di potere, con effetti disgregatori sulla società, tanto più in una società in via di globalizzazione, in momenti difficili come quelli attuali»<sup>85</sup>.

L'agire sociale si fonda innanzitutto sulla verità per cui l'uomo è obbligato a ricercarla come indispensabile per l'autentico rapporto della coscienza con i diritti e i conseguenti doveri<sup>86</sup>. Il formare la coscienza nella verità è, dunque, di fondamentale importanza.

*Il secondo* aspetto è la coscienza e il dialogo con il mondo. Abbiamo già visto che la coscienza ha il carattere di reciprocità dialogante. Dunque, è necessario una vera coscienza per rispondere alle sfide della nostra epoca come la globalizzazione della nostra società, i danni del progresso biologico e genetico, la mancanza di fraternità, la povertà economica nei paesi del terzo mondo e l'abisso grande tra i ricchi e i poveri e il problema dell'ecologia. A questo punto, il Papa sottolinea la necessità dell'affermazione di una coscienza solidale<sup>87</sup> e coscienza comune<sup>88</sup> per risolvere diversi problemi in ambito sociale, economico, bioetico e culturale. La nostra coscienza si deve fare la parola, si deve fare dialogo, si deve fare messaggio. Senza dialogo non c'è la fraternità, non c'è la civiltà dell'amore, non c'è la cultura della vita.

*In terzo* luogo la coscienza è vista come dono di Dio che chiede una risposta da parte dell'uomo. La coscienza, come la carità e la verità, è dono di Dio<sup>89</sup>. Si può dire che solo un'umanità che ritorna alla coscienza può ascoltare e incontrare Dio. A questo punto Gnada, elaborando il concetto di dono, sottolinea che l'essere umano deve essere posto e configurato dalla verità del dono. La persona umana è un essere-dono, cioè un essere che viene

---

<sup>85</sup> CV 5, in AAS 101 (2009), 644.

<sup>86</sup> CV 43, in AAS 101 (2009), 644.

<sup>87</sup> CV 27, in AAS 101 (2009), 662.

<sup>88</sup> CV 51, in AAS 101 (2009), 688.

<sup>89</sup> CV 34, in AAS 101 (2009), 668-670.

da Dio stesso<sup>90</sup> e la per questo la vita morale si percepisce come un donarsi all'altro<sup>91</sup>. Allora, l'uomo ha bisogno di Dio per realizzare la sua vocazione. Papa Benedetto XVI afferma chiaramente che

«Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia [...] L'umanesimo che esclude Dio è un umanesimo disumano. Solo un umanesimo aperto all'Assoluto può guidarci nella promozione e realizzazione di forme di vita sociale e civile»<sup>92</sup>.

## 1.5 DIMENSIONE PNEUMATOLOGICA DELLA COSCIENZA

«La coscienza può valutare e comandare perché prima è in ascolto dello Spirito»<sup>93</sup>. Con queste parole Majorano indica l'aspetto pneumatologico della coscienza<sup>94</sup>. Si riconosce che esiste un rapporto fondamentale tra la coscienza morale e lo Spirito, in quanto che la dignità della coscienza cristiana nasce dall'ascolto attento dello Spirito. Ed è per questo che ogni cristiano deve mettersi in ascolto allo Spirito lungo tutta la propria vita.

La vita cristiana è apertura ed accoglienza dello Spirito Santo in quanto lo Spirito agisce nel cuore dei credenti. Ci è chiesto, dunque, di metterci in ascolto per conoscerlo e accoglierlo come Maestro interiore che ci introduce nel Mistero trinitario. La maturità della nostra coscienza è data dall'ascoltare lo Spirito. La coscienza trova la sua dignità e la sua qualità nello Spirito, nel quale è veramente possibile leggere la Scrittura. Nello Spirito Santo, Scrittura e Tradizione viva della Chiesa sono luogo profetico di verità morale.

Al centro della vita cristiana c'è l'esperienza di fede in Dio, che si realizza nell'incontro personale con Gesù Cristo nello Spirito Santo. La

---

<sup>90</sup> Cf. A. GNADA, "Il dono come principio...", 313-314.

<sup>91</sup> Cf. A. GNADA, "Il dono come principio...", 317.

<sup>92</sup> CV 78, in AAS 101 (2009), 707-708.

<sup>93</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 87.

<sup>94</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 80-88.

dimensione pneumatologica della coscienza cristiana sottolinea i seguenti aspetti:

- *La legge dello Spirito che dà la vita* è legge interiore poiché lo Spirito è stato inviato da Dio nei nostri cuore (Ger 31,33; Gal 4,6). Allora bisogna «camminare secondo la legge dello Spirito della vita in Cristo Gesù» (Rm 8,2). La verità della coscienza è eco della testimonianza che lo Spirito ci rivela. Si può così dire che la coscienza è potenza interiore che armonizza il nostro cuore con il cuore di Cristo.
- *Dallo Spirito la coscienza attinge l'apertura e la comunione.* Un autentico ascolto dello Spirito mette la persona cristiana in relazione interpersonale e comunionale con Cristo. L'atteggiamento dell'ascolto indica il discernimento, la comunicazione personale e la preghiera. Nell'ascolto, lo Spirito Santo ci istruisce con le buone ispirazioni. Solo nell'ascolto vero, dunque, i cristiani possono vivere nella verità, seguire il bene e fuggire il male.
- *Nello Spirito personalmente donato si costituisce in noi la forza o causa della possibilità di amarci come il Padre vuole.* La comunione appartiene alla verità dell'amore. Senza comunione, l'amore non è credibile, perché sarebbe un amore senza lo "splendore della verità". La comunione esige che si veda lo Spirito operare nel volto dei fratelli, nei tanti carismi a loro donati. In realtà tutta l'attività della Chiesa è l'espressione di un amore che cerca sempre il bene integrale dell'uomo.

I cristiani sono chiamati ad annunciare ciò che loro vivono. Il cammino da percorrere è *riconoscere* la vera identità dello Spirito *ascoltando* la Parola di Dio; *lasciando* che lo Spirito cambi la nostra vita e illumini il cuore; e

*andando* per il mondo in missione per illuminarlo con la verità di Cristo. Tale cammino comporta una profonda esperienza di Dio-Amore. Dunque, la dimensione pneumatologica della coscienza cristiana non si può ridurre semplicemente all'osservanza della legge, né ad un elenco di comportamenti dei credenti nella Chiesa e nel mondo, ma, piuttosto, conduce ad accogliere il messaggio di Gesù in tutta la vita.

## CONCLUSIONE

Concludiamo questo capitolo con le parole di Majorano: «La coscienza è interiorità di immagine di Dio: cioè di presenza, di comunione, di dialogo non solo con Dio, ma anche con i fratelli»<sup>95</sup>. Ancora, «Dio e coscienza sono strettamente correlati in tutta l'esperienza umana»<sup>96</sup>. Queste due affermazioni di Majorano indicano due aspetti complementari. *Il primo* è quello di Dio come fondamento, sorgente e fine ultimo dell'esistenza della persona umana. Non si può pensare adeguatamente la dignità dell'uomo, la sua libertà, e anche la qualità della sua coscienza senza il suo rapporto amoroso con Dio che è Creatore. L'uomo ha la capacità intrinseca di amare e di cercare la verità perché prima di tutto egli è stato creato ad immagine di Dio (Gen 1,26-27). L'uomo è l'essere creaturale. L'amore e la verità, dunque, si capiscono non solo come due realtà umane che si rapportano a vicenda, ma anche come vocazione posta da Dio stesso al cuore dell'uomo. In fedeltà alla tradizione viva della Chiesa si può confermare che la coscienza è “nucleo profondo e intimo” in cui si fa sentire la Legge dell'Amore, intesa come voce di Dio; è proprio in questo intimo sacrario del nostro essere noi possiamo sentire e realizzare ciò che è bene e ciò che, invece, è male.

---

<sup>95</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 108.

<sup>96</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 181.

*Il secondo* riguarda l'aspetto personale e relazionale della coscienza. Nella coscienza l'uomo cristiano si pone decisamente davanti a se stesso, con il suo "io", e, nello stesso tempo, gli si svela la sua identità come profondamente relazionata a Dio, al suo prossimo e al creato. Nella coscienza si sente una voce che invita ad amare il bene ed evitare il male. Si può dire che la coscienza è un dono, è vocazione donata da Dio stesso che attende una risposta da parte dell'uomo. Per questo la perdita di Dio è la radice ultima dell'odio e di tutti gli attacchi contro l'umanità, mentre la chiave per un integrale sviluppo dell'essere umano è la coscienza che sempre esige una comunione, un rapporto amoroso con Dio Trino e con le altre. La coscienza ci dice non solo cosa l'uomo deve fare o non deve fare, ma anche rivela all'uomo chi sia. L'uomo è l'essere personale che cresce e matura in comunione con Dio e con gli altri.

La coscienza è quel segno di speranza che indica, nel vivere la *caritas in veritate*, la chiara direzione da percorrere quale segno di fedeltà alla stessa coscienza. Si desidera qui ribadire nuovamente che fedeltà alla coscienza non significa quell'assolutizzazione della propria opinione che crea soggettivismo falso, indifferentismo, relativismo etico e ogni forma di chiusura. Perché chi ascolta la coscienza in modo attento e dinamico, vive ed agisce secondo la verità, genera un dialogo con gli uomini di buona volontà e prende parte alla missione della Chiesa; missione che sempre guarda l'uomo intero e vuole fargli sentire l'amore di Dio. Di conseguenza, la coscienza può diventare la base e la via concreta per un dialogo vero e sincero e abbraccia ogni uomo.

## **CAPITOLO II**

### **IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, FONDAMENTI E IMPORTANZE**

#### **INTRODUZIONE**

Nel capitolo precedente abbiamo visto che nella fedeltà alla coscienza, i cristiani sono chiamati ad essere testimoni della verità e ad un compito necessario per promuovere la vera dignità della persona umana. Dietro di questa affermazione c'è una convinzione profonda: solo nella ricerca della verità e nel servizio ad essa si può costruire una nuova cultura della vita<sup>97</sup>. Senza essere fedele alla coscienza e alla verità non si può incontrare Dio ed anche non si può sperare il futuro migliore della nostra società umana in questa terra. E per questo per essere veramente testimoni e servitori della verità è necessario che dobbiamo sempre metterci a contatto con Dio come il fine ultimo della nostra umanità. La realizzazione piena della nostra esistenza si trova solo in riferimento a Dio che è presente nella nostra coscienza come voce pressante ad amare la verità e a promuovere la pace, la giustizia e la carità. Si può dire che essere fedele alla coscienza significa

---

<sup>97</sup> Si indica chiaramente dall'insegnamento della Chiesa che cultura della vita deve essere fondata nella verità e nell'amore. La dignità della nostra vita solo ha senso genuino in un contesto di fedeltà a ciò che è costitutivo dell'essere umano alla sua vocazione di amare gli uni agli altri. Non si può realizzare la cultura della vita se non costruendo la carità nella verità, Cf. *Evangelium vitae* 77, in *EV* 14, 2425.

necessariamente esistere in servizio alla verità, cioè «verità su Dio, verità sull'uomo e sul suo destino misterioso, e verità sul mondo»<sup>98</sup>. Dunque, la ricerca della verità sta molto al cuore di ogni cristiano e questa ricerca rende lui capace di realizzare se stesso, di essere responsabile e di dialogare con Dio Creatore e con il suo prossimo. Come ricercatori e testimoni della verità, ci sentiamo pellegrini, amici e compagni, onestamente mantengono la dignità di ogni persona e nel contempo combattono ogni forma di violenza e intolleranza.

Nel presente capitolo si tratterà del dialogo interreligioso, cioè l'incontro religioso dei cristiani con i seguaci delle diverse tradizioni religiose nel mondo e con i ricercatori di Dio. Questo capitolo parte da alcune osservazioni sulle radici del dialogo, sviluppa poi due aree tematiche: come i cristiani comprendono e parlano della presenza dell'altro (teologia delle religioni) e come i cristiani comprendono e parlano con l'altro (il dialogo al servizio della verità e del bene integrale dell'uomo). L'argomento che vogliamo proporre deriva da seguente considerazione: la Chiesa trova nel dialogo religioso la bellezza della verità di fede condivisa e testimoniata insieme agli altri nella nostra società e nel servizio della carità e della speranza.

## **2.1 ALLE RADICI DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO**

Il termine “dialogo” è diventato parte integrante del linguaggio della nostra epoca, anzi quasi una moda. In ogni convegno e incontro, religioso o non, si tocca sempre il tema del dialogo nelle sue varie dimensioni: ecumenica, interreligiosa, culturale, interpersonale, etc. Però si può domandare: si tratta di un vero dialogo? Vale la pena quindi cercare di

---

<sup>98</sup> Cf. *Evangelii nuntiandi* 78, in *EV* 5, 1707.

esplorare gli aspetti più profondi di tale termine. L'atteggiamento del dialogo nasce da cinque esigenze: il senso storico della parola "dialogo", la costituzione ontologica di ogni persona come l'essere dialogico; la realtà pluralistica come un dato di fatto nella storia umana; la necessità costante di costruire un mondo più umano, giusto e fraterno; la natura della Chiesa come essenzialmente missionaria. Esse costituiscono le basi del dialogo interreligioso della Chiesa con le persone delle grandi religioni e delle tradizioni religiose dell'umanità.

### 2.1.1 "Dialogo" nella cultura greca e nella Bibbia

Come si sa comunemente che il dialogo è un genere letterario che è presente nella cultura greca ed anche nella Bibbia<sup>99</sup>. Nella cultura greca la parola dialogo è composta dal *dia-logos* che ha il senso di una comunicazione o conversazione fra due o più persone. Al centro di questa parola esiste *logos*, che significa la ragione, la parola, l'intelligibilità, e la comprensione. Perciò il termine *dialogos* indica la facoltà umana che è capace di pensare, di comunicare, di comprendere, e di rendere conto della verità della realtà. Tutti l'uomo e la donna vivono in un continuo colloquio con se stesso, mediante il *logos*, cioè la parola. E nel contempo loro vivono in rapporto e in scambio con gli altri. Di conseguenza, nella cultura greca l'essere umano va visto nell'orizzonte del dialogo, cioè nell'incontro e nel contesto della sua apertura. L'uomo è un essere dotato di dialogare in modo ragionevole.

La rivelazione cristiana afferma e chiarisce il *dialogos* come la strada scelta da Dio per realizzare il Suo Regno. Dio parla, agisce e si fa conoscere all'uomo mediante la sua parola e con essa l'uomo risponde a Dio. Allora, la parola è al centro di tale relazione. Comunque il *dialogos* viene considerato

---

<sup>99</sup> Cf. Angelo AMATO, *Dialogo interreligioso. Significato e valore*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 9-16.

come modo di Dio stesso per rivelarsi agli uomini il suo amore. Il *dialogos* è mezzo che rende credibile la storia, vale a dire la storia della salvezza. Basta ricordare prologo del vangelo di Giovanni e racconto della creazione di Genesi.

Giovanni scrive: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (1, 1). Si può affermare dunque che Dio è Parola vivente. Dio è presente nella Parola. Lo stesso Giovanni nella sua prima lettera scrive: «Dio è amore» (4, 16). Dio è una Parola d'amore e, se è tale, è necessariamente un dialogo continuo d'amore, è un continuo comunicarsi la carità. La Parola di Dunque, Dio non è altro che la rivelazione del desiderio di Dio di dialogare con l'uomo, di entrare in comunione con lui e di costruire una profonda amicizia: «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15).

Nel racconto della creazione di Genesi troviamo anche la presenza della parola di Dio. Dio crea il mondo attraverso la parola. L'autore sacro scrive: «Dio disse : sia la luce. E la luce fu» (Gen 1,3). A questo punto si può dire che la creazione è frutto della Parola di Dio, cioè frutto di una Parola che si fa comunicazione e dialogo di amore. Concetto biblico dell'uomo come l'immagine di Dio vuol dire che l'uomo è una creatura interamente aperta a Dio. Senso profondo della sua esistenza si trova solo nella sua relazione con Dio. L'uomo si forma e si sviluppa in contatto con Dio, col suo prossimo, e con altre creature di Dio. Si può dire dunque che ogni uomo e donna hanno capacità intrinseca per entrare in comunicazione e comunione sia con Dio che con il suo prossimo.

Poi la forma del dialogo è stata adottata dagli scrittori cristiani antichi come metodo o tecnica per mantenere le verità della fede cristiana ed esporre

la struttura logica della dottrina della Chiesa<sup>100</sup>. Per menzionare alcuni di loro: Giustino, Tertulliano, Agostino, e Ambrogio. Loro praticavano “dialogo” nel loro tempo per affrontare alcune sfide, connessi tra di loro e attuali ancora oggi: la razionalità della fede cristiana, la questione della sua verità, e la possibilità della sua attuazione nella vita concreta.

Tuttavia, i due concetti, quello greco e quello biblico, devono essere visti non in contraddizione ma in rapporto tra di loro. I due concetti costituiscono un ricco patrimonio di pensiero, di sapienza e di saggezza per tutta l’umanità. Il concetto del dialogo e la sua applicazione nella vita concreta sta alla storia nostra e dunque, non è una novità assoluta.

### **2.1.2 L’uomo come l’essere dialogico**

L’atteggiamento del dialogo sorge dal fatto che l’essere umano è, più di ogni altro essere, un essere essenzialmente dialogico. Questa dialogicità viene considerata come dato essenziale della sua esistenza, che viene definita appunto una struttura dialogica. L’esperienza quotidiana ci mostra chiaramente che lo sviluppo autentico di ogni persona si costruisca attraverso un itinerario fondato sul dialogo, sulla relazione con gli altri. Ecco perché si afferma che la socialità non è estranea alla persona, ma appartiene al suo essere<sup>101</sup>.

Il singolo umano non vive in isolamento, ma in un’incontro reciproco e in una relazione costante con gli altri. Senza essere aperto agli altri lo sviluppo della persona stessa e poi della società sarebbe difficilissimo, se non impossibile. Si può dire che la capacità dell’incontro è garante dell’umanizzazione, dell’civiltà.

---

<sup>100</sup> Cf. *Ibid.*, 9-13.

<sup>101</sup> Cf. *GS 25*, in *EV 1*, 1396.

Ci limitiamo qui ad elaborare la dimensione antropologica del dialogo che Zuccaro propone, sottolineando tre elementi della dialogicità dell'uomo<sup>102</sup>. **Il primo** riguarda il dialogo come argomento cardine su cui si fonda l'incontro. Questo vuol dire che il senso vero dell'essere umano sarebbe rappresentato dall'orientamento all'incontro, alla relazione. Questa relazione dialogale, termine che è quasi una tautologia, si può manifestare nelle varie dimensioni: comunità, comunione, famiglia, amicizia, comunicazione, etc. Il dialogo determina e costruisce l'uomo: gli dà la possibilità di rispondere all' "appello" che proviene da Dio e di mettere in pratica il proprio potenziale di responsabilità sia personale che sociale.

La personalità non si manifesta più nella solitudine o isolamento, bensì nella relazionalità. Vale a dire che non esiste mai la personalità fuori del rapporto. Si può affermare che l'uomo è un essere in relazione. La relazionalità che definisce la persona umana è il punto forte nella riflessione morale. Nelle parole di Zuccaro: «La persona, ogni persona è debitrice ad altri per quanto riguarda la propria esistenza»<sup>103</sup>.

**Il secondo** è che un vero dialogo suppone sempre l'identità ed l'alterità. Si deve riconoscere che ogni uomo ha il diritto alla propria identità irriducibile. Però quest'identità consiste sempre nell'esperienza di un'identità data e provocata da un altro. È proprio nell'alterità dell'altro che uno arriva a comprendere la sua propria identità in modo più profondo e vero. Si capisce, dunque, identità ed alterità si devono richiamare e rafforzare a vicenda. La comprensione di sé non è cancellata, ma è approfondita mediante l'apertura

---

<sup>102</sup> Cf. Cataldo ZUCCARO, *Morale e missione. Animare la fede e convertire la vita*, Urbaniana University Press, Roma 2006, 163-166.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 164.

all'altro. Nelle parole di Zuccaro si dice che «Il rispetto dell'alterità implica il chiaro riconoscimento e la chiara affermazione della propria identità»<sup>104</sup>.

**Il terzo** è che il dialogo può essere intrapreso solo a condizione che gli interlocutori si collochino su un piano di parità. Il dialogo è possibile solo se ci si riconosce e se ci si accetta come persone alla pari. Ognuno deve poter apprendere e arricchirsi con le verità degli altri. Un dialogo vero evita ogni pretesa di potere e la violenza. Dunque esso esige una reale accoglienza e uno servizio alla verità, nel rispetto continuo e nella comprensione reciproca. A questo punto possiamo dire che dialogare vuol dire accogliere i valori di cui l'altro è portatore del valore, del senso. Ecco perché qui è indispensabile un rispetto e umiltà che mantenga l'uomo e la sua dignità innegabile.

Parlando della natura antropologica del dialogo, interessante è ricordare le affermazioni di *Dialogo e annuncio* che un vero dialogo richiede: l'equilibrio da parte dei dialoganti, il disinteresse, l'imparzialità, il desiderio di aprirsi per imparare, umiltà e la volontà di porsi al servizio della verità<sup>105</sup>. Lo stesso documento ci dice che il dialogo in un contesto del pluralismo deve essere fatto nell'obbedienza alla verità e nel rispetto della libertà di ogni persona<sup>106</sup>. Come abbiamo visto sopra che questi valori appartengono alla dimensione umana del dialogo. Il dialogo genuino cresce solo sulla base dei valori inalienabili della persona, propria della natura umana, soprattutto l'inviolabile dignità di ogni persona.

Tuttavia, la necessità di dialogo nasce dalla convinzione del cuore che l'intolleranza, la violenza e la negazione dell'alterità dell'altro non possono

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>105</sup> Cf. DA 47, in EV 13, 337.

<sup>106</sup> Cf. DA 9, in EV 13, 299.

essere la risposta alla realtà pluralistica. Invece siamo chiamati ad essere compagno dell'altro, ad essere interlocutori o partner degli altri.

### 2.1.3 Pluralismo religioso come sfida

L'atteggiamento del dialogo sorge anche dal fatto che non esiste la religione intesa come una religione assolutamente chiara, evidente, uguale ed unica per tutti. Di fatto, noi troviamo sempre molte religioni, molte comunità e molte tradizioni religiose. A questa realtà nasce la domanda: essa è da considerarsi come un fenomeno positivo o negativo? Come noi cristiani affrontiamo questo contesto pluralistico? Esporremo qui brevemente due atteggiamenti suggeriti dal pensiero di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI nel suo articolo: *il posto della fede cristiana nella storia delle religioni*<sup>107</sup>.

**Il primo** è il riconoscimento positivo al fatto del pluralismo religioso. Fedele al insegnamento della Chiesa Joseph Ratzinger-Benedetto XVI sostiene che riconoscere positivamente la pluralità delle religioni significa accettare e affermare le diversità fra le religioni, però senza trascurare mai la propria identità e senza negare la capacità posta da Dio nel cuore dell'uomo di ricercare la verità<sup>108</sup>. Pluralismo religioso è una realtà viva che inevitabilmente invita ogni religione e i suoi membri a dialogarsi e a confrontarsi senza limiti né preliminare. I valori dell'umanità, di cultura e di spiritualità si sono sviluppati all'interno delle varie tradizioni religiose. L'atteggiamento di condanna, l'arroganza, la negazione delle differenze e rifiuto di tutto ciò che è fuori del cristianesimo o estraneo alla nostra identità sono atteggiamento infantile, anzi si può vedere come violazione grave alla

---

<sup>107</sup> Cf. Josep RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, Un'antologia a cura di Umberto Casale. Prefazione del card. Camillo Ruini, Lindau, Torino 2010, 627-651.

<sup>108</sup> Cf. *Ibid.*, 630-634

libertà religiosa e alla dignità umana. Di conseguenza, ogni religione e ogni comunità religiosa sono chiamati ad essere una religione in dialogo con le altre, ad essere fattore positivo per lo sviluppo integrale dell'uomo intero, ad essere portatore della speranza vera. Per parlare con le parole di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI: «Chi è cristiano ritiene che la storia delle religioni sia una storia reale, una strada la cui direzione significa progresso, e il cui cammino significa speranza»<sup>109</sup>.

**Il secondo** è l'importanza del discernimento. Si sa che il pluralismo religioso tende a creare una cultura relativistica, indifferenza religiosa e sincretismo. Queste tendenze si possono esprimere nel detto comune: tutte le religioni sono uguali<sup>110</sup>. Esse conducono a considerare la verità oggettiva come inaccessibile, la libertà come impostazione arbitraria da fuori, la coscienza come un'istanza chiusa in se stessa. Oppure per parlare con le parole di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI: «Pluralismo *a priori* fa apparire illusoria la questione della verità»<sup>111</sup>. A questo punto, uno dei mezzi migliore per lottare contro queste tendenze sarebbe quello di fare discernimento. Il discernimento è la capacità di aprirsi e di sentirsi all'appello della coscienza. Attraverso discernimento si può valutare e distinguere chiaramente ciò che è vero da ciò che è falso. I cristiani devono emanciparsi dalla mentalità relativistica, dagli interessi egoistici e dall'atteggiamento d'indifferentismo. L'impegno per dialogo deve essere frutto del discernimento. Solo così noi possiamo vincere sulla cultura di divisione, di violenza e di morte. Proprio dal discernimento sincero nasce la spinta che ci conduce all'incontro,

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, 647.

<sup>110</sup> Cf. *Ibid.*, 632-634.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 634.

all'amicizia e alla comunicazione profonda con le persone e con le comunità religiose.

La diversità della religione rimane una sfida seria per tutte le religioni, anche per noi cristiani. Tutte le religioni devono, quindi, impegnarsi seriamente per far sì che noi potremo vivere in pace e prosperare solo se sarà guidato dall'ideale di un vero rispetto alla dignità dell'uomo. Concretamente si può dire che dobbiamo superare atteggiamento infantile di diffidenza e di condanna verso ciò che è diverso dalla nostra fede. La richiesta del dialogo è non imporre e non rinunciare. Il dialogo e l'incontro (anche confronto) ci aprono gli occhi, allargano l'orizzonte ci fanno comprendere meglio altro. Dunque, entrare in relazione con l'altro significa accettare la sua differenza e rispettarla come segno della sua libertà di coscienza e di religione.

#### **2.1.4 La necessità costante di costruire un mondo più umano, giusto e fraterno**

Finora abbiamo presentato il dialogo sia come strumento o mezzo per entrare nella relazione con le altre persone che come il modo stesso dell'uomo di vivere. Il dialogo è atteggiamento fondamentale che struttura il rapporto della persona con la realtà dell'alterità. Noi dialoghiamo in primo luogo perché tutti noi siamo creature di dialogo, l'essere razionale e relazionale. Adesso vedremo l'altra radice del dialogo: la necessità costante di ogni uomo di costruire un mondo più umano, giusto e fraterno. Elaboriamo questa radice presentando brevemente il concetto di etica mondiale portato avanti da Hans Küng<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Hans KÜNG, *Global responsibility. In search of a new world ethic*, The Crossroad, New York 1991.

Etica mondiale di Küng è basata sulla convinzione che tutte le religioni e le tradizioni religiose dell'umanità hanno ruolo centrale per la costruzione di un mondo segnato dalla pace, dalla giustizia, dall'amore e dalla riconciliazione. Secondo Küng stiamo vivendo in una situazione dove la persona umana è a rischio di essere manipolata e strumentalizzata, dove la globalizzazione non significa giustizia e benessere per tutti, dove l'intolleranza cresce molto e dove la violenza distrugge l'uomo e la sua civiltà. È veramente una situazione che rivela anche la degradazione dell'umanità<sup>113</sup>.

A questa situazione Küng sostiene che ogni religione può e deve essere fattore positivo ed anche può offrire contributo credibile per avere un senso profondo della vita umana, per dare un fondamento principale dei valori etici, per la difesa della dignità della persona umana, dei diritti umani e di ogni persona<sup>114</sup>. Le religioni non vivono isolate in se stesse, nella propria comunità privata, ma esse si collocano all'interno e sono parte del cammino umano in generale.

Le religioni e i suoi membri si devono mettersi in dialogo e in relazione reciproca perché loro hanno in comune punti di contatto. Egli stesso da un esempio: la *regola aurea* che già formulata da Confucio cinquecento anni prima di Cristo: “non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te”. Questa regola è comune a tutte le religioni mondiali e le tradizioni religiose, pertanto punto di partenza per un reale incontro fra le religioni che non possono non riconoscere la loro corresponsabilità per la pace mondiale e per valori comuni.

---

<sup>113</sup> Cf. *Ibid.*, 2-24.

<sup>114</sup> Cf. *Ibid.*, 53-54.

Küng sottolinea che solo quella religione che saprà rispondere in modo positivo alle sfide presenti nel nostro tempo moderno potrà divenire un elemento credibile per lo sviluppo integrale dell'uomo. Siamo destinati a vivere insieme e dunque, dialogo è parte integrante della condizione umana. Si può dire nelle parole di Küng: «La capacità di dialogare è un virtù di capacità per la pace»<sup>115</sup>. Küng sintetizza sua etica mondiale in cinque imperativi centrali, cioè<sup>116</sup>:

- non c'è convivenza sulla terra senza un ethos globale;
- non c'è pace tra le nazioni senza pace tra le religioni;
- non c'è pace tra le religioni senza dialogo tra le religioni;
- non c'è dialogo tra le religioni senza norme etiche globali;
- non c'è sopravvivenza del nostro pianeta senza un etica globale, un etica mondiale.

L'etica mondiale non è nuovo religione. Alla base della sua etica mondiale si trovano i presupposti fondamentali: l'autocritica indispensabile per ciascuna religione, il riconoscimento dell'umano come criterio fondamentale che porta a sostenere l'unità nella differenza e la ricerca della verità intesa come costruzione di solide conoscenze<sup>117</sup>. Si tratta di un vero dialogo a partire non soltanto dalla buona volontà e disponibilità, ma anche dalla profonda conoscenza delle varie religioni che popolano il mondo.

### **2.1.5 La natura missionaria della Chiesa**

La missione è inscindibile dalla Chiesa e indica, dunque, l'identità della Chiesa. Le ragioni principali di questa affermazione sono due:

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>116</sup> Cf. *Ibid.*, 105, 138.

<sup>117</sup> Cf. *Ibid.*, 84-93.

programma missionario che Cristo risorto affida alla sua Chiesa e autocomprensione della Chiesa<sup>118</sup>. Il programma missionario di Cristo risorto si può trovare nei vangeli, in modo particolare nel vangelo di Matteo.

«Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» [Mt 28,19-20; cfr. Mc 13, 10; Lc 24,47; Gv 17,18].

Da questo testo Vidal sottolinea tre idee importanti sulla missione della Chiesa e sulla conseguenza per la morale cristiana: *andate e ammaestrare; battezzare; e insegnare a osservare comandamento d'amore*<sup>119</sup>. Il mandato di evangelizzare tutte le genti costituisce l'essenza della missione della Chiesa. Perciò la missione della Chiesa deve essere compreso come opera di Dio stesso. La Chiesa deve presentare Cristo risorto come «la luce delle genti»<sup>120</sup> e dimostrare se stessa come continuazione e sacramento d'amore della presenza di Dio per tutti gli uomini. Dunque, “fare discepoli tutte le genti” è lo scopo principale della missione e dell'evangelizzazione. “Diventare discepoli” è un'espressione carico di senso perché si tratta dell'iniziativa di Dio, della vita cristiana centrata in Cristo, dell'incarico e dell'assicurazione della sua presenza.

Possiamo dire che essere battezzati significa essere discepoli e essere discepoli significa essere missionari. Tutti cristiani sono chiamati ad essere soggetto di missione, cioè ad annunciare Cristo come lieto messaggio per il mondo. La fonte della missione della Chiesa è l'amore di Dio che rivela pienamente nella persona di Gesù e rende presente dall'azione dello Spirito Santo. Perciò la nostra chiamata alla missione ha la sua iniziativa in Lui

---

<sup>118</sup> Cf. Marciano VIDAL GARCIA, *Nuova morale fondamentale. La dimora teologica dell'etica*, EDB, Bologna, 2004, 535-543.

<sup>119</sup> Cf. *Ibid.*, 540-543.

<sup>120</sup> Cf. LG 1, in EV 1, 284.

stesso. Solo Dio può inviare noi e può fare uno zelante missionario nella nostra vita. Solo in Dio stesso si trova la motivazione della necessità della missione della Chiesa.

Autocomprensione della Chiesa come essenzialmente missionaria si può trovare nel Decreto sull'attività missionaria di Concilio Vaticano II che afferma che

«La Chiesa durante il suo pellegrinaggio sulla terra è per sua natura missionaria, in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine[LG 2]»<sup>121</sup>.

Tenendo conto che la missione costituisce la ragione di essere della Chiesa e la sua preoccupazione fondamentale, De Giorgi presenta due aspetti della missione che sono intimamente legati<sup>122</sup>. **Il primo** aspetto riguarda fondamento teologico della missione<sup>123</sup>. Prima di tutto la missione è *missio Dei*, opera e iniziativa di Dio, a cui la Chiesa è chiamata a partecipare. La Chiesa va vista come continuazione della missione del Figlio di Dio e dello Spirito Santo. L'attività missionaria della Chiesa, dunque, è collegata direttamente con la missione del Dio trinitario. Si aggiunge subito che:

La ragione dell'attività missionaria discende dalla volontà di Dio, il quale “vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità. Vi è infatti un solo Dio, ed un solo mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, uomo anche lui, che ha dato se stesso in riscatto per tutti” (*1 Tm 2,4-6*)<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Cf. AG 2, in EV 1, 1090.

<sup>122</sup> Cf. M. A. DE GIORGI, “Fondamento teologico della missione e suoi modelli costitutivi”, in AA.VV., *Teologia della missione*, in *Crede oggi*, n. 179 (5/2010), 20-29; vedi anche C. ZUCCARO, *Morale e missione. Animare la fede e convertire la vita*, Urbaniana University Press, Roma 2006, 51-69, 153-161.

<sup>123</sup> Cf. *Ibid.*, “Fondamento teologico...”, 20-24.

<sup>124</sup> Cf. AG 7, in EV 1, 1104.

La missione della Chiesa è la missione di Cristo fattosi umile Servo di Jahvé: dare la vita per la vita del mondo. Perciò la missione sta nel cuore stesso della Chiesa e appartiene al suo stesso essere. La Chiesa è chiamata a cooperare alla missione del Figlio: annunciando al mondo la sua venuta nella carne, dando testimonianza della sua morte e risurrezione, conducendo con la predicazione e testimonianza, con i sacramenti e con i mezzi della grazia, tutti le genti alla fede, alla libertà e alla pace<sup>125</sup>. In Gesù Cristo esiste la pienezza della donazione di Dio a noi. Egli vuole dialogare con il mondo per salvarlo.

**Il secondo** aspetto riguarda i modelli costitutivi della missione. De Giorgi sottolinea la missione come servizio al regno di Dio e come annuncio di Gesù Cristo, salvatore universale. L'identità della Chiesa è, dunque, centrata in Cristo, e come tale non solo è il segno della comunione con Dio e dell'unità dell'umanità, ma è anche lo strumento per la realizzazione di quella comunione e di quella unità. De Giorgi ritiene che la Chiesa non esiste da sé e per se stessa, essa è un prolungamento nel tempo e nello spazio della presenza di Cristo e della sua missione.

A questo punto possiamo aggiungere i contenuti concreti della missione della Chiesa nel nostro tempo utilizzando articolo di Vimal Tirimanna: *Current peace process, the role of the Christian Church*<sup>126</sup>. Pur scrivendo nel contesto pluralistico di Sri Lanka, Tirimanna sostiene che i cristiani si devono impegnare a costruire la città della pace e a diventare essi stessi dimora della pace. Per lui evangelizzare non è semplicemente un modo di parlare o di annunciare, ma innanzi tutto una maniera di vivere il Vangelo

---

<sup>125</sup> Cf. AG 5, in EV 1, 1097.

<sup>126</sup> Cf. Vimal TIRIMANNA, *Catholic teaching on violence, war and peace in our contemporary world. A collection of essays*, Asian Trading Corporation, Bangalore, India 2006, 23-33.

di Cristo e di testimoniarelo. Per questo egli ritiene che la nostra missione consiste concretamente nel promuovere la giustizia, difendere i diritti umani fondamentali, essere testimoni autentici della verità, rinunciare e combattere la violenza, cambiare la struttura dell'ingiustizia, e alla fine, promuovere la civiltà dell'amore e del perdono.

Torniamo al nostro tema. Abbiamo visto che «L'identità della chiesa è la missione. Parlare della chiesa è parlare della missione e viceversa»<sup>127</sup>. Questa natura missionaria della Chiesa richiede che ogni cristiano deve impegnarsi costantemente nel dialogo. Il Vaticano II incoraggia tutti cristiani a vivere: «con stima e amore verso tutti i credenti della altre religioni, a partecipare alla loro vita culturale e sociale con vari scambi e iniziative di vita e a familiarizzarci con le loro tradizioni nazionali e religiose»<sup>128</sup>.

Il dialogo con i credenti delle altre religioni si colloca, dunque, nell'ambito della missione evangelizzatrice della Chiesa. Esiste una relazione strettissima fra il dialogo e la missione. L'enciclica missionaria di Papa Giovanni Paolo II formula questa relazione dicendo che:

«Il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della chiesa[...] Alla luce dell'economia di salvezza, la Chiesa non vede un contrasto fra l'annuncio del Cristo e il dialogo interreligioso; sente, però, la necessità di comporli nell'ambito della sua missione *ad gentes*»<sup>129</sup>.

Appare chiaro che dialogo interreligioso e annuncio del Vangelo non sono ministeri opposti, ma ambedue sono aspetti fondamentali dell'unica missione evangelizzatrice della Chiesa<sup>130</sup>. Il dialogo non sostituisce l'evangelizzazione e non rinuncia l'appello alla conversione. Dunque, è

---

<sup>127</sup> C. ZUCCARO, 39.

<sup>128</sup> Cf. AG 11, in EV 1, 1112.

<sup>129</sup> RM 55, in EV 12, 656.

<sup>130</sup> Cf. DA 2-3, in EV 13, 288-290.

sempre rilevante annunciare presentando la Chiesa in Cristo come il sacramento sia dell'unità con Dio sia di tutto il genere umano<sup>131</sup>.

La Chiesa è comunità pellegrinante che cammina in questa terra sia con i cristiani, sia con i ricercatori di Dio sia con i fratelli e le sorelle di altre religioni verso il Regno di Dio. In questo cammino essa è chiamata ad essere portatore della buona notizia, ad essere voce dei senza-voce, in modo particolare dei poveri e dei marginalizzati. Perciò la nostra testimonianza nel dialogo religioso non si può ridurre ad una scelta stagionale, ma deve essere una necessità vitale, una necessità nutrita dalla fede in Cristo.

Possiamo dire in altre parole che essere cristiani oggi significa necessariamente esistere in un orizzonte del dialogo religioso, affermando che una positiva relazione con credenti di altre fedi è una esigenza ineludibile della nostra chiamata divina alla missione. Tutti battezzati diventano soggetto di missione di Cristo e dunque hanno l'obbligo di costruire la città della pace e diventare essi stessi dimora della pace.

## **2.2 TEOLOGIA DELLE RELIGIONI**

Abbiamo visto sopra che il dialogo emerge come una necessità intrinseca alla natura stessa dell'uomo e della Chiesa. Esso costituisce la persona umana e diventa una missione della Chiesa e una delle sue preoccupazioni maggiori. Dialogare seriamente con gli altri è, dunque, una manifestazione esistenziale ed ecclesiale. Al riguardo il nostro cammino verso il dialogo si pone fundamentalmente le domande: come si percepiscono le differenti religioni di fronte all'affermazione evangelica che al fuori di Gesù Cristo «non c'è altro nome in cui possiamo essere salvati» (At 4,12)? È possibile riconoscere alla loro presenza un valore salvifico?

---

<sup>131</sup> Cf. *LG* 1, in *EV* 1, 284.

### 2.2.1 Tre paradigmi

Peter C. Phan ritiene che la missione cristiana nel dialogo interreligioso chiede una doppia fedeltà: alla centralità del messaggio evangelico di Cristo e ai valori delle religioni presenti nel mondo<sup>132</sup>. Phan dimostra la sua preoccupazione di non cadere in una visione chiusa della fede cristiana e di non lasciare indifferenti di fronte al pluralità. Egli presenta tre paradigmi generali con cui si descrive il ruolo di Gesù Cristo in relazione con le altre religioni: esclusivismo, inclusismo e pluralismo<sup>133</sup>.

- *L'esclusivismo* è la posizione che afferma Gesù Cristo come l'unico mediatore di salvezza e che sostiene il cristianesimo come unica religione vera. Di conseguenza, le altre religioni si considerano come escluse dalla salvezza, anzi esse vengono dichiarate erronee e idolatriche perché non hanno rapporto esplicito di comunione con Cristo. La salvezza è solo nel cristianesimo, nella Chiesa. Secondo Phan, questo paradigma pur portando con sé l'atteggiamento di intolleranza e di chiusura, è però vero per quanto riguarda l'affermazione fondamentale della fede cristiana in se stesso<sup>134</sup>. I nomi collegati: Karl Barth e Marcel Lefebvre.
- *Nell'inclusivismo* si sostiene che Gesù Cristo è presente anche fuori del cristianesimo. Egli è salvatore universale e offre, dunque, la grazia anche ai non cristiani per mezzo dell'appartenenza alla loro religioni. Così la salvezza è possibile anche attraverso le religioni. Di conseguenza, pur le altre religioni si considerano come portatrici di valore e di verità, esse possono essere incluse nel mistero di

---

<sup>132</sup> Cf. Peter C. PHAN, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2004, 85-101.

<sup>133</sup> Cf. *Ibid.*, 85-87.

<sup>134</sup> Cf. *Ibid.*, 86.

Cristo e della Chiesa. Secondo Phan, questa posizione richiede che i cristiani devono distinguere bene fra Cristo come salvatore unico nella fede dei cristiani e il cristianesimo come una delle religioni nel mondo<sup>135</sup>. I nomi collegati: Karl Rahner, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger.

- Il terzo paradigma è *pluralismo*. In questo paradigma si sostiene che ogni religione è uguale e valida. Esse hanno un valore salvifico proprio e, dunque, indipendente da Cristo. Si tratta, dunque, di una molteplicità di mediazioni salvifiche, tutte con pari dignità e valore uguale. Di conseguenza, Cristo è soltanto uno dei tanti mediatori presenti nella storia delle religioni. Inoltre, il cristianesimo non si può considerare come norma rispetto alle altre religioni. Phan valuta criticamente questa posizione affermando che l'articolo fondamentale della nostra fede non si può mai trascurare se vogliamo entrare in un dialogo veramente religioso.<sup>136</sup> I nomi collegati: John Hick, Paul F Knitter.

A tutti questi paradigmi, Phan ritiene che per noi cristiani la presenza delle diverse religioni in questa terra deve essere riconosciuta positivamente sia come sfida che come possibilità di collaborare per poter realizzare scopi comuni. Il titolo del suo libro già indica chiaramente che essere religioso nella società caratterizzata dalla pluralità significa necessariamente essere interreligioso, in quanto senza mettere tra parentesi ciò che è parte essenziale della nostra fede<sup>137</sup>. La pluralità di religioni ci provoca e ci stimola ad acquisire competenze adeguate così che la fede e spiritualità cristiana di cui

---

<sup>135</sup> Cf. *Ibid.*, 86, 98-101.

<sup>136</sup> Cf. *Ibid.*, 99-101.

<sup>137</sup> Cf. *Ibid.*, xx-xxiv.

viviamo possano dare un contributo ed impulso positivo ai desideri e alla grida di pace.

### 2.2.2 L'insegnamento del Vaticano II

Per quanto riguarda la visione cristiana delle religioni e del dialogo, qui ci riferiamo al Concilio Vaticano II, in modo particolare alla “Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane”, *Nostra aetate*, promulgata nel 1965. Ma prima di entrare nella NA dobbiamo tener presente che tutta la visione cristiana delle religioni non cristiane descritta nei magisteri della Chiesa si fonda su due affermazioni seguenti. La prima riguarda la salvezza delle persone non cristiane come opera della grazia di Dio mediante Gesù Cristo nello Spirito Santo<sup>138</sup>. Qui il riferimento al mistero pasquale di Cristo è normativo in quanto determina e influisce non solo i cristiani che hanno rapporto esplicito con Lui nella Chiesa ma anche coloro che «cercano sinceramente Dio»<sup>139</sup> e «tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia»<sup>140</sup>. Si trattano dunque della grazia salvifica e universale di Dio e dell'obbedienza alla coscienza come le vie necessarie per raggiungere la salvezza. I seguaci delle religioni non cristiane sono associati al popolo di Dio.

La seconda affermazione riguarda il valore positivo delle religioni non cristiane. La Chiesa invita i suoi membri a riconoscere con stima e rispetto «tutto ciò che di buono e di vero»<sup>141</sup> che si trovano nelle religioni non cristiane, chiedendo di affrontare il dialogo senza pregiudizi, senza polemica e senza prescindere la propria identità. Le religioni non cristiane si

---

<sup>138</sup> Cf. *LG* 16, in *EV* 1, 326; *GS* 22, in *EV* 1, 1389.

<sup>139</sup> *LG* 16, in *EV* 1, 326.

<sup>140</sup> *GS* 22, in *EV* 1, 1389.

<sup>141</sup> *LG* 16, in *EV* 1, 326.

comprendono come «preparazione evangelica»<sup>142</sup> e come «germi del Verbo»<sup>143</sup>. Esse esprimono in vari modi la ricerca di Dio e, dunque, testimoniano «un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini»<sup>144</sup>.

Vediamo ora *NA*. Come si riconosce comunemente che la *NA* è una sorta di *magna charta* per lo sguardo, la posizione e l'orientamento della Chiesa cattolica riguardo ai suoi rapporti con le altre religioni. Essa è articolata in 5 paragrafi: uno paragrafo introduttivo, tre paragrafi centrali e uno paragrafo conclusivo.

*Il primo paragrafo* presenta i fattori che accomunano l'umanità, tra cui emergono in modo evidente la presenza delle religioni. Gli uomini e le donne hanno in comune: la fede nell'unicità di Dio Creatore e autore della vita, la stessa natura umana, la coscienza, la stessa fine in Dio, la stessa Divina Provvidenza. È proprio dovere della Chiesa di promuovere l'unità e la carità tra i popoli per motivo dell'unico progetto salvifico di Dio e dell'unico scopo della storia umana. Per di più, le diverse religioni sono considerate come risposta alle domande fondamentali che toccano profondamente il cuore di ogni uomo, le domande che riguardano il senso radicale della esistenza umana e che costituiscono l'essere umano in quanto tale. Esse esprimono in diversi modi la ricerca di Dio e di senso dell'umanità e dunque, hanno ruolo importante nel cammino di ogni uomo:

«[...] Gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la

---

<sup>142</sup> *LG* 16, in *EV* 1, 326.

<sup>143</sup> *AG* 11, in *EV* 1, 1112; *LG* 17, in *EV* 1, 327.

<sup>144</sup> *NA* 2, in *EV* 1, 857.

morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo»<sup>145</sup>.

*I paragrafi centrali* presentano in modo generale le caratteristiche proprie dei tre gruppi delle diverse religioni, a ciascuno dei quali è dedicato un numero: il n. 2 parla delle religioni di tipo tradizionali e delle religioni orientali, in modo particolare l'induismo e il buddismo; il n. 3 è dedicato all'Islam e ai rapporti con i musulmani; il n. 4 tratta dell'ebraismo e del rapporto con gli ebrei. Dopo aver presentato alcune delle maggiori caratteristiche dell'induismo e del buddismo, *NA* afferma chiaramente che

«[...]La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia essa annuncia ed è tenuta ad annunciare il Cristo che è “Via, Verità e Vita” (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose»<sup>146</sup>.

Poi nel paragrafo seguente, *NA* rivolge l'attenzione all'islamismo. Si presenta il legame spirituale esistente fra cristianesimo e Islam: fede comune nell'unico Dio, creatore e giudice di tutta l'umanità, riconoscimento per Gesù come profeta e Maria Beata Vergine. Inoltre, i musulmani sono attenti alla preghiera, al digiuno, all'elemosina e ai valori morali della persona e della società. Perciò i cristiani e i musulmani sono invitati a dimenticare le loro numerose controversie e ostilità del passato e a

«[...] esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà»<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> *NA* 1, in *EV* 1, 855.

<sup>146</sup> *NA* 2, in *EV* 1, 857.

<sup>147</sup> *NA* 3, in *EV* 1, 860.

Paragrafo 4 considera religione ebraica e afferma che Gesù, la Vergine Maria, e gli apostoli erano ebrei. La Chiesa e la missione di Gesù sono radicate nella tradizione ebraica, a partire cioè dall'Antico Testamento. Perciò il Concilio ha voluto rafforzare la comprensione e il rispetto. La Chiesa respinge l'antisemitismo in tutte le sue forme. Essa continua a proclamare Cristo e la sua Croce come segno d'amore che abbraccia tutti gli uomini.

Nel *paragrafo conclusivo* si presenta come un invito alla pace e alla fraternità universale, che ha le sue radici in Dio, Padre di tutti gli uomini:

«Non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine di Dio»<sup>148</sup>.

È chiaro dal paragrafo conclusivo che la nostra invocazione a Dio deve essere sincera per aprire i nostri cuori ad amare ed accogliere ogni essere umano che ci sono state affidate da Lui. Di conseguenza, i cristiani devono entrare con prudenza, con umiltà e con amore in dialogo attivo con i seguaci delle altre religioni. In altre parole, tutti devono respingere ogni forma di discriminazione o persecuzione basata sulla razza, sul colore, sulla condizione sociale e religione.

In sintesi dai questi cinque numeri possiamo accentuare che lo sguardo dei cristiani nei confronti delle altre religioni è caratterizzato da un atteggiamento di stima, di attenzione, di dialogo, di apertura e di disponibilità poiché esse sono portatrici di valori condivisi. La Chiesa mostra sincero rispetto e apprezzamento per ciò che è buono, vero e santo nella vita dei credenti diversi. È possibile davvero dialogare *con prudenza e carità*, non

---

<sup>148</sup> NA 5, in EV 1, 869.

rinunciando alla propria identità cristiana, ma testimoniandola proprio in questi rapporti.

Di conseguenza, essere cristiano, pur essendo l'unica via che porta alla salvezza piena, non è l'unica scelta spirituale esistente e pertanto ci si dovrebbe aprire il cuore e la mente al dialogo religioso con i credenti di altre fedi. Noi crediamo che le religioni contengono un potenziale di liberazione.

## **2.3 IL DIALOGO AL SERVIZIO DELLA VERITÀ E DEL BENE INTEGRALE DELL'UOMO**

Ci rendiamo conto che nel contesto delle divisioni, pregiudizi, sfruttamenti e conflitti che le religioni, incluso il cristianesimo, hanno prodotto lungo il corso della nostra storia, il dialogo cerca di far dispiegare il potenziale unificante e liberante di tutte le religioni, mostrando così la rilevanza morale e il ruolo urgente della religione per il servizio della verità e del bene integrale dell'uomo. Perciò dopo aver presentato le quattro forme del dialogo, tratteremo di due temi sempre attuali nel campo del dialogo: la libertà religiosa e "spirito di Assisi".

### **2.3.1 Le quattro forme del dialogo**

In verità, una vera spiritualità del dialogo si può sviluppare solo in una pratica reale, in una vita vissuta, in un atteggiamento concreto di dialogo. Solo allora gli altri e i credenti di altre religioni appariranno non come nemici, lontani e estranei, ma come compagni, vicini e amici, come i nostri prossimi, fratelli e sorelle di un cammino verso Dio stesso. Quando apriamo realmente noi stessi a Dio, dialogando sinceramente gli uni con gli altri, lo Spirito di Dio si fa carico di quell'incontro e ne assume la guida.

Ecco perché è necessario che la nostra passione per Cristo e per l'umanità intera ci obbligano a stabilire un rapporto sempre più amichevoli con loro, basato su valori etici universalmente accettati. L'impegno per la pace, per la giustizia, per il servizio della verità e la protezione dell'ambiente deve essere attuato in collaborazione con tutti e con assidua cammino.

Per questo più che elaborare una teoria o riflessione teologica i documenti della chiesa preoccupano di dare una guida, un orientamento concreto per un sincero e mutuo dialogo fra i cristiani e le persone di altre religioni. Basta ricordare al n. 42 di documento *Dialogo e annuncio* che espongono quattro forme di dialogo :

- *Il dialogo della vita*, dove i cristiani e gli altri vivono in uno spirito di apertura, di rispetto per l'altro e di fiducia, convivendo le loro gioie e i loro problemi e le loro preoccupazioni quotidiane. Dialogo della vita è fondamentale e basato sulla convinzione: non c'è dialogo se non spirito di buon vicinato. Si può dire che non c'è dialogo vero se coloro che vogliono dialogare non si sentono rispettati gli uni gli altri.
- *Il dialogo delle opere*, dove i cristiani e gli altri collaborano insieme per lo sviluppo integrale della gente e per la liberazione di ogni persona. Alla base di questo dialogo c'è una necessità di riconoscere che nelle posizioni dell'altro ci siano la verità e valori. È necessario quindi un dare e un ricevere per arricchire e completare la propria esperienza.
- *Il dialogo degli scambi teologici*, dove gli esperti cercano di rivedere le proprie opinioni e di approfondire la comprensione delle loro rispettive eredità religiose, apprezzando i valori spirituali gli uni gli altri.

- *Il dialogo dell'esperienza religiosa*, dove le persone radicate nelle proprie tradizioni religiose condividono le loro ricchezze spirituali, per esempio per ciò che riguarda la preghiera e la contemplazione, la fede e le vie della ricerca di Dio.

Appare chiaro che un dialogo genuino con i credenti di altre religioni sempre esige che noi dobbiamo approfondire la nostra fede e impegno cristiano, poiché un autentico dialogo avviene solo tra chi è radicato nella propria identità. Quando la propria fede viene messa a parentesi o negata, il dialogo diventa una cosa superficiale perché non conduce ad una conoscenza più profonda e stima dell'altro. Ecco perché è profondamente vero che non esiste un dialogo vero fra gli uni e gli altri se prima non si è maturati nella propria identità. Allo stesso tempo, è impossibile dialogare con i seguaci delle altre religioni se non si tiene presente che anche essi credono in Dio.

### **2.3.2 L'impegno per la libertà religiosa**

All'inizio di 2011, il Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace aveva come tema la "Libertà religiosa, via per la pace"<sup>149</sup>. Papa Benedetto XVI indicava nella libertà religiosa sia l'espressione della stessa dignità umana sia la condizione necessaria per costruire la pace. Secondo il Santo Padre, solo una libertà religiosa radicata nella verità di Dio e dell'uomo può dare la vera pace. In altre parole, se la libertà religiosa è negata non è solo Dio che viene offeso, ma anche la stessa dignità dell'uomo viene offesa e contempo la pace viene messa in pericolo. Perciò l'impegno per difendere e per promuovere la libertà religiosa sta molto alla preoccupazione della Chiesa e idealmente, di tutti gli uomini e le donne di buona volontà.

---

<sup>149</sup> BENEDETTO XVI, *La libertà religiosa, via per la pace*, in *L'Osservatore Romano*, 24 dicembre 2010, 2-4.

Ci limitiamo qui a segnalare tre punti rilevanti del Messaggio per la Giornata mondiale della Pace dell'anno 2011. *Il primo* riguarda le minacce della libertà religiosa nel nostro tempo sono persecuzione, discriminazione, violenza e intolleranza religiosa (cfr n. 1). Altri nemici della libertà religiosa sono la strumentalizzazione della religione e il falso concetto della libertà religiosa, l'imposizione di religioni di Stato, l'esclusione di religioni dalla vita pubblica, la mentalità antireligiosa, il fondamentalismo, il fanatismo e il laicismo (cfr n. 7,8).

*Il secondo punto* riguarda la natura della libertà religiosa. Innanzi tutto la libertà religiosa ha la sua radice nella rivelazione biblica e ne costituisce i diritti fondamentali di ogni singola persona, l'uguaglianza e la capacità intrinseca di ricercare la verità. L'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio e sta sotto la protezione di Dio. Fedele all'insegnamento della *Dignitatis humanae*, il Papa afferma che la libertà religiosa è la libertà per la verità, una libertà orientata alla verità e alla ricerca di Dio. Per parlare nelle parole di Papa Benedetto XVI al n. 2: «Il diritto alla libertà religiosa è radicato nella stessa dignità della persona umana [...] Ogni persona è titolare del sacro diritto[...]». Poi, la libertà religiosa consiste nella «capacità di ordinare le proprie scelte secondo la verità» (cfr n. 3). Già nella sua enciclica *Caritas in veritate* al n. 55, Papa Benedetto XVI ha affermato che «la libertà religiosa non significa indifferentismo religioso e non comporta che tutte le religioni siano uguali».

La libertà religiosa tocca, dunque, il cuore e l'identità della persona perché essa viene dalla legge morale naturale e dalla dignità della persona, che sono parte integrale della creazione. L'uomo è caratterizzato da un'immediatezza con Dio e da una relazione profonda con Lui. La sacralità della vita umana implica un dovere morale di osservare, di difendere, di

proteggere e di rispettare la libertà religiosa (cfr n. 3). Il Santo Padre poi aggiunge che la libertà religiosa ha anche una dimensione comunitaria per motivo dell'uomo come essere individuale e sociale (cfr n. 6). Deriva da questa dimensione compito urgente di dialogare gli uni gli altri nello spirito del rispetto, del arricchimento reciproco e del servizio alla verità profonda e del bene integrale dell'uomo (cfr n. 11).

*Il terzo* ed ultimo punto riguarda la concezione della pace. La Chiesa mantiene costantemente che la pace non è puramente e semplicemente l'assenza della guerra e della violenza, non è neppure uno stato di benessere e di prosperità. La pace è la condizione in cui gli uomini e le donne in grado di realizzare la loro vocazione ad essere servitori della verità e del bene. In questo senso, la pace non è altro che sviluppo integrale dell'uomo. Fedele all'insegnamento della Chiesa Papa Benedetto XVI comprende la pace sia come dono di Dio sia come compito e progetto della nostra vita (cfr n. 15). Dobbiamo tenere conto che la pace è collegata con la vita sociale dell'uomo perché, come è noto, l'uomo è un essere in relazione, sia nei confronti di Dio sia nei confronti dell'altro sia nei confronti con se stesso. Non esiste uno sviluppo integrale dell'uomo se non attraverso il dispiegamento di tutte le relazioni umane significative. È rilevante qui affermare il ruolo necessario delle famiglie come scuola della libertà e di pace (cfr n. 4) e delle istituzioni pubbliche nella società per costruire la pace.

In sintesi, insieme al Papa possiamo affermare che la libertà religiosa è la via per la pace tenendo conto che essa appartiene insieme ai diritti fondamentali dell'uomo e alla libertà della coscienza e che esse, quindi, devono essere protetti. I cristiani e, idealmente tutti gli uomini e le donne di buona volontà, sono chiamati ad essere costruttori e strumenti della pace portando a compimento la libertà religiosa insieme agli altri diritti

fondamentali. Però si deve chiarire subito che la libertà religiosa non dice che tutte le religioni sono uguali, ma afferma che le religioni devono essere in dialogo per combattere tutte le minacce e le forme abusate della libertà religiosa come abbiamo notato sopra. Fedele al *Dignitatis humanae* il Papa considera che la libertà religiosa si riferisce a Dio e alla dignità dell'uomo e, dunque, è compatibile con l'impegno per la pace e per la difesa dell'uomo.

### 2.3.3 L'attualizzazione dello spirito di san Francesco d'Assisi

Come opera la Chiesa per favorire il dialogo religioso con i seguaci delle diverse religioni e con gli uomini e le donne di buona volontà? In diversi modi e contesti la Chiesa ha cercato e cerca sempre di essere un interlocutrice disponibile all'incontro e al dialogo con le altre religioni. Questi sforzi sono stati orientati in una direzione del rinnovamento del Vaticano II con l'istituzione del Segretariato per i non Cristiani, che diverrà successivamente il Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso. Lo "Spirito d'Assisi" è uno degli sforzi che la Chiesa propone ai suoi membri, ai credenti delle diverse fedi e ai non credenti per il vero dialogo.

Lo "Spirito d'Assisi" è ispirato dalla vita e spiritualità di san Francesco d'Assisi, in modo particolare dalla sua proposta per i frati che vogliono andare e vivere in mezzo ai musulmani e altri infedeli<sup>150</sup>. Nel capitolo XVI della *Regola non bollata* egli propone i due modi di essere presente fra loro:

«[...] Un modo è che non facciano liti e dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio (1Pt 2,13) e confessino di essere cristiani. L'altro è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la Parola di Dio perché credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo [...]»<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> Cf. Jan HOEBERICTHS, *Francesco e l'islam*, Edizioni messaggero, Padova 1997.

<sup>151</sup> *Fonti Francescane*, a cura di Ernesto Caroli, Editrice francescana, Padova 2004, 75-76.

La proposta di Francesco d'Assisi, allora, assume la forma della testimonianza quotidiana, fraterna, pacifica, semplice e spontanea tenendo conto che il servizio più prezioso che il Signore rende ai frati è l'annuncio e la conoscenza profonda di Cristo. Dopo un discernimento attento per capire «quando piace al Signore» viene l'annuncio esplicito del Vangelo come il punto d'arrivo del modo di essere presente in mezzo a loro. Per Francesco ogni testimonianza che non sia impregnata da una verità del Vangelo andrebbe contro qualsiasi esigenza di vera umanità e all'insegnamento dello stesso Vangelo.

Perciò leggendo criticamente questo capitolo XVI, Jan Hoerbericts ritiene che l'importanza di Francesco oggi consiste sostanzialmente in due cose, sia sulla fedeltà alla verità della Parola di Dio sia sullo spirito del dialogo fraterno rispettando gli uni gli altri<sup>152</sup>. Queste due fanno della nostra testimonianza rendere credibile. Ecco perché ogni missione deve essere intonata al dialogo che ha come le qualità: la ricerca della verità, il rispetto e il riconoscimento, l'apertura e lo sguardo positivo, la disponibilità ad accogliere gli altri e la solidarietà attenta con i poveri. Ogni dialogo religioso deve rendere visibile l'amore di Dio, che spesso viene oscurato da pregiudizi, libero arbitrio e odio.

Il 27 ottobre del 1986 Beato Giovanni Paolo II faceva un incontro della preghiera per la pace mondiale nella città di Assisi, il luogo che san Francesco ha trasformato in un centro di fraternità universale. Insieme ad ai rappresentanti delle religioni mondiali, capi religiosi e le persone di buona volontà, Beato Giovanni Paolo II affermava che il mondo aveva un urgente bisogno della vera pace e le religioni avevano ruolo unificante per combattere

---

<sup>152</sup> Cf. J. HOEBERICHTS, *Francesco e l'islam*, Edizioni messaggero, Padova 1997, 291-302.

ogni tipo di violenza contro l'umanità<sup>153</sup>. Da quel momento lo "Spirito d'Assisi" diventa famoso e ispira gli uomini e le donne per promuovere la fraternità e la pace.

Seguendo il suo predecessore, il 27 ottobre 2011 Papa Benedetto XVI commemorava il venticinquesimo di quel incontro ad Assisi e aveva come tema: "Pellegrini della verità, pellegrini della pace"<sup>154</sup>. Dietro di questo tema, c'è convinzione profonda: la capacità di conoscere il vero, il bene e Dio è universale e rende tutti partecipi di una comune ricerca, di essere pellegrini<sup>155</sup>.

Ci riferiamo qui al discorso di Papa Benedetto XVI nella basilica di Santa Maria degli Angeli<sup>156</sup>. Due elementi sono particolarmente significativi dal suo discorso: due tipi di violenza e ricercatore sincero di Dio.

- Due tipi di violenza: violenza nel nome della religione e violenza prodotta dalla mentalità anti-religione. Il primo si esprime nel atto di terrorismo giustificato dalla religione. In questo tipo «la religione non è a servizio della pace, ma della giustificazione della violenza». Il secondo tipo è caratterizzato dalla negazione totale di Dio e dell'umanità. In questo tipo «il "no" a Dio ha prodotto crudeltà e violenza senza misura, [...] perché l'uomo non riconosceva più alcuna norma e alcun giudice al di sopra di sé ma prendeva come norma soltanto se stesso». A questi due tipi di violenza, il Santo

---

<sup>153</sup> Cf. *Ibid.*, 249-251.

<sup>154</sup> Approfondimento sul tema si può vedere PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Assisi 2011: Pellegrini della verità, pellegrini della pace. Verso la Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

<sup>155</sup> Cf. *Ibid.*, 5-8; 43-47.

<sup>156</sup> BENEDETTO XVI, *Il vero Dio è accessibile a tutti*, in *L'Osservatore Romano*, 28 ottobre 2011, 12.

Padre invita tutti a condannare ogni tipo di violenza sia operata in nome della religione sia giustificata dalla negazione di Dio come norma assoluta.

- Ricercatori sinceri di Dio sono «pellegrini della verità, pellegrini della pace». Loro sono le persone che cercano interiormente il vero e il buono e perciò esse in cammino verso di Dio. La loro lotta interiore e loro interrogarsi diventa anche un richiamo a noi credenti, a purificare la propria fede.

Come Beato Giovanni Paolo II e Papa Benedetto XVI così anche noi cristiani riteniamo molto illuminante l'atteggiamento di san Francesco d'Assisi. È un atteggiamento motivato e sostenuto dalla vera fede che si fa riconoscere il Cristo presente nell'altro. Si propone, dunque, una strada di umiltà da percorrere per tutti noi per vivere in mondo segnato dal pluralismo. Da questa umiltà scaturisce la dolcezza e la mitezza che è un tratto caratteristico del Volto di Cristo: imparate da me, che sono mite e umile di cuore (Mt 11,29). Alla base di questa strada, esiste una convinzione: siamo creature di Dio e dunque «siamo animati dal comune desiderio di essere pellegrini della verità, pellegrini della pace». Di conseguenza, nessuno può giustificare la violenza oppure uccidere gli uni gli altri nel nome di Dio.

## **CONCLUSIONE**

Non c'è dubbio che il dialogo è il paradigma necessario della missione della Chiesa oggi. E lo scopo di ogni dialogo religioso è quello di scoprire la verità, di mantenere i valori comuni della persona umana: la pace, la giustizia, la libertà, i diritti fondamentali e integrato del creato. Nel dialogo dobbiamo rendere visibile l'amore e il perdono di Dio, vivendo sotto la mozione dello Spirito Santo. E' evidente che noi non portiamo avanti il

dialogo da una posizione neutra, ma in virtù della nostra propria fede. Tutti battezzati sono chiamati ad uscire da se stessi in un movimento verso il mondo per essere segno, strumento, presenza dell'amore e della salvezza di Dio, che si fa testimonianza nel dialogo con gli altri e si attua nel servizio all'uomo e al mondo per la manifestazione del Regno di Dio.

Il dialogo religioso è autentico quando la nostra coscienza non ci lascia essere indifferente, quando non si disperde nell'esteriorità e nella vanità, ma ascoltando la voce dello Spirito di Dio, diventa testimoni della verità ed è reso capace di diventare dimora della pace. Solo in questo modo il nostro dialogo ci conduce verso un futuro migliore. Il dialogo non può che essere caratterizzato da una comune ricerca della verità. Per parlare nelle parole di Majorano: «Dobbiamo essere più convinti che il cammino verso la verità è possibile solo se fatto insieme»<sup>157</sup>. Si tratta di riaffermare l'orientamento morale di fondo che il dialogo interreligioso ha bisogno della fedeltà dinamica alla coscienza, della verità condivisa e testimoniata in mezzo ai fratelli e sorelle delle diverse religioni e di buona volontà.

---

<sup>157</sup> S. MAJORANO, *La coscienza...*, 126.

## CAPITOLO III

### POSIBILITÀ E SFIDE NEL CONTESTO INDONESIA

#### INTRODUZIONE

Nei due capitoli precedenti abbiamo affrontato la visione cristiana della coscienza e del dialogo religioso fra i cristiani e i seguaci delle altre religioni. Si afferma che il rispetto alle coscienze degli altri è un elemento essenziale senza il quale il dialogo diventa una retorica manipolatoria e l'essere umano non può «risolvere secondo verità numerosi problemi morali»<sup>158</sup>. Il mutuo rispetto, la solidarietà, la fraternità e l'accoglienza sono fondate sulla convinzione che Dio si rivela ed opera nella coscienza e nella vita di persone di tutte le credenze religiose. Di conseguenza, dobbiamo renderci attenti riconoscendo e parlando positivamente dei valori culturali, umani e teologici che le persone e le altre religioni hanno e offrono al mondo.

A tale consapevolezza, vediamo ora come i cristiani indonesiani possono testimoniare la loro fedeltà alla missione di Cristo e della sua Chiesa in un paese caratterizzato dalla laicità, dalle diverse isole e dal ricco

---

<sup>158</sup> GS 16, in EV 1, 1369.

pluralismo etnico, culturale e religioso. Quali sono il pensiero e la prassi dei cristiani riguardo all'impegno del dialogo per il bene comune<sup>159</sup> e lo sviluppo integrale del paese? Si tratta in fondo di come diventare Chiesa realmente indonesiana: dialogare ed aprirsi di più alla società senza trascurare la fede in Cristo, la quale per ogni cristiano è il criterio supremo di vita. Appare chiaro che l'impegno del dialogo è inseparabile dalla vita vissuta di ogni cattolico in Indonesia e diventa sempre un modo costante di essere dei cattolici indonesiani. Questo costituisce una delle caratteristiche principali della testimonianza della vita evangelica al paese.

Nel seguente capitolo presenteremo tre punti: in primo luogo, il contesto indonesiano che contiene le possibilità e le sfide particolari alla vita morale e alla missione cristiana in Indonesia, e poi, in secondo luogo, le proposte che la Chiesa indonesiana propone come risposta, missione e progetto di vita evangelica, e infine, in terzo luogo, chiuderemo questa trattazione esponendo brevemente la formazione della coscienza e la sua urgenza, utilizzando i pensieri di Majorano.

### **3.1 IL CONTESTO INDONESIANO**

Ci sono ovviamente gli elementi presenti nella società e cultura dell'Indonesia che favoriscono la missione dei cristiani cattolici. Sono gli elementi che la società indonesiana ha e che i credenti devono affrontarli come possibilità e sfide per la missione. Scegliamo di evidenziare solo alcune tra le più importanti: laicità, pluralità, le due organizzazioni musulmane molto moderate e infine, lotta comune del paese contro i problemi morali.

---

<sup>159</sup> Il Vaticano II precisa il bene comune come «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente» (GS 26). Il bene comune implica, dunque, la comprensione della dignità, della relazione e della realizzazione piena di ogni persona umana nel mondo. Ispirati da questo testo Benedetto XVI afferma che «volere il bene comune e adoperarsi per esso è esigenza di giustizia e di carità» (CV 7).

### 3.1.1 L'Indonesia paese laico

Il primo elemento che favorisce la testimonianza cristiana in Indonesia è la laicità dello stato. La laicità della Repubblica indonesiana si trova chiaramente nei tre tesori principali del paese: la *Undang-undang Dasar 1945* (la Costituzione del 1945), la *Pancasila* (i cinque pilastri fondamentali) e la *Bhinneka Tunggal Ika* (il motto nazionale: unità nella diversità). Questi tre tesori nel loro insieme costituiscono e formano l'identità nazionale di tutti i cittadini.

Nella Costituzione del 1945 si formula ufficialmente che Indonesia non è un paese confessionale, ma laico e costituzionale. Di conseguenza, si rinuncia di adottare una religione per tutti i cittadini. Dal momento della dichiarazione della sua indipendenza del 17 agosto 1945, l'Indonesia non ha sviluppato uno stato Islamico, fra cui l'introduzione del Corano e della *Sharia* come legge suprema<sup>160</sup>. Si vieta, fin dall'inizio, l'adozione di una ideologia oppure legislazione islamica. Questo a causa della realtà di multiculturalismo all'interno dei suoi territori.

Lo Stato garantisce, dunque, la libertà religiosa, cioè il diritto di ogni cittadino a praticare la propria religione, dando piena legittimità di esistenza a ciascuna fede. Si garantisce anche la pratica di culto per cinque religioni ufficialmente riconosciute: islam, cristianesimo (cattolici e protestanti), buddismo, induismo e confucianesimo. I cattolici vivono, dunque, in mezzo ai membri delle diverse religioni. Grazie ai Padri fondatori della Repubblica

---

<sup>160</sup> È bene ricordare che fin dall'inizio, c'era discussione fra gli islamisti di costituire uno Stato teocratico con il Corano come Costituzione e la *Sharia* come Legge dello Stato. La frase che è stata oggetto di dibattito è quella che afferma "l'obbligo per gli aderenti all'Islam di osservare la legge islamica". La maggioranza dei padri fondatori, che sono musulmani e conoscono bene la natura religiosa e la realtà pluralistica del paese, accettava la *Pancasila* come l'ideologia nazionale. Si dichiara ufficialmente che Indonesia è Stato costituzionale, repubblicano e democratico. Dunque, la frase non si è inserita nella Costituzione perché si rifiutavano dalla maggioranza dei padri fondatori della repubblica dell'Indonesia, Cf. Paolo NICELLI, *L'Islam nel Sud-est asiatico*, Edizioni Lavoro, Roma 2007, 168-179.

che non hanno voluto creare uno stato fondato sulla religione per poter accogliere le varie culture, etnie, lingue, costumi, razze e religioni che vivono in numerose isole.

La *Pancasila*, letteralmente composta da due parole: *panca* (cinque) e *sila* (pilastro, precetto, principio), è la filosofia e l'ideologia dello Stato. Voluta con forza da Soekarno e inserita come preambolo nella Costituzione del 1945, essa fonda e guida tutto il popolo indonesiano<sup>161</sup>. Secondo Soekarno, tutti cittadini indonesiani devono mettersi sotto la *Pancasila*:

- fede in un unico e solo Dio (*Ketuhanan yang Maha Esa*);
- Giustizia e civiltà umana (*Kemanusiaan yang adil dan beradab*);
- Unità dell'Indonesia (*Persatuan Indonesia*);
- Democrazia guidata dalla saggezza interiore dell'unanimità derivata dalle delibere dei rappresentanti (*Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan*);
- La giustizia sociale per tutto il popolo indonesiano (*Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia*).

Come si vede, i contenuti principali di *Pancasila* sono la religiosità, l'umanesimo, il nazionalismo, la democrazia e la giustizia sociale. Ecco perché la *Pancasila* diventa finora lo spirito fondante che può accogliere ed unificare la diversità di gruppi etnici, di culture, di costumi, di lingue e di religioni. La vita dei cittadini deve essere riferita alla *Pancasila*, che diventa ideologia nazionale e piattaforma socio-politica. Paolo Nicelli ritiene che la

---

<sup>161</sup> Soekarno è il primo presidente dell'Indonesia e uno dei padri fondatori dell'Indonesia. Il suo prezioso contributo è quello di non fondare l'Indonesia sulla legge musulmana, ma laicamente sulla *Pancasila*. La storia di *Pancasila* si può leggere nella collezione dei articoli di Soekarno, Cf. SOEKARNO, *Filsafat Pancasila menurut Bung Karno*, Media Pressindo, Yogyakarta 2006; Cf. anche P.J. SUWARNO, *Pancasila budaya bangsa Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta 1993.

*Pancasila* si può vedere come una riforma islamica in Indonesia perché «fu il promuovere la comune eredità culturale indonesiana come la vera base dell'identità religiosa e politica del paese»<sup>162</sup>.

È rilevante qui da sottolineare che la laicità dello Stato non significa irreligiosità, agnosticismo o ateismo. Indonesia è una nazione in cui dichiarare la propria religione è un obbligo costituzionale e, dunque, la mancata adesione avrebbe significato essere ateo, essere anti stato, essere comunista<sup>163</sup>. Si può dire che non è possibile essere ateo in Indonesia. E questo obbligo nasce dalla tendenza naturale del popolo indonesiano stesso che è profondamente religioso. Sulla carta d'identità di ogni cittadino indonesiano deve sempre apparire l'indicazione della religione professata. Di conseguenza, la religione è alla base della vita personale, familiare e sociale, e poi dello Stato. Nel contempo lo Stato riconosce l'importanza delle convinzioni religiose dei cittadini.

L'identità nazionale dell'Indonesia è influenzata da questi tre tesori e, quindi, si rigetta le eventuali forme di superiorità razziale, di violenza, di fondamentalismo e di intolleranza. Tutti questi vanno contro la Costituzione del 1945 e la *Pancasila* ed anche contro il ricco pluralismo che è carattere fondante dell'Indonesia.

### **3.1.2 L'esperienza della pluralità e del dialogo**

La società indonesiana è anche segnata dalla realtà pluralistica: multietnica, multiculturale e multi religiosa. Riguardo a questa pluralità, il terzo tesoro che diventa motto nazionale indonesiano è emblematico:

---

<sup>162</sup> Paolo NICELLI, *L'Islam nel Sud-est asiatico*, Edizioni Lavoro, Roma 2007, 173.

<sup>163</sup> In Indonesia l'ideologia del comunismo non ha buon senso non perché comunismo è in sé cattivo ma per motivo di brutta esperienza nel 1965. Comunismo in Indonesia significa antireligione, ateo, anti stato. È un tipo di stigmatizzazione cf. *Ibid.*, 180-183.

*Bhinneka Tunggal Ika* (Unità nella diversità, letteralmente: molti, ma uno). Si tratta di uno stato unitario e di identità nazionale basata su una ideologia della *Pancasila*, una lingua nazionale, una diversità etnica, una pluralità religiosa all'interno e una storia di colonialismo olandese. Si può dire che l'Indonesia si compone dai svariati gruppi etnici, linguistici e religiosi che vivono all'interno delle sue numerose isole. È la terra di una grande varietà di culture e esistente tanti anni già prima dell'Indipendenza dal colonialismo olandese. La pluralità è, dunque, affermata come principio, nella misura in cui è diventata parte integrante della vita quotidiana e del patrimonio dei valori. La società indonesiana ha una tradizione di tolleranza, che include l'accettazione della pluralità. Ecco perché l'Indonesia può essere considerata come un modello di convivenza fra le culture, etnie e religioni diverse.

Per quanto riguarda il ricco pluralismo dell'Indonesia, prendiamo alcuni dei dati che Boelaars<sup>164</sup> ha presentato nel suo libro<sup>165</sup>:

- L'Indonesia è il più grande arcipelago del mondo. Le sue isole sono 13.667; fra cui le isole grandi sono Giava, Sumatra, Borneo, Papua, Celebes, Molucche, Bali, Flores e Timor.
- Vivono in Indonesia 366 gruppi etnici e 300 razze, fra cui i gruppi etnici importanti sono i giavanesi, sundanesi, *bugis*, *batak*, *minangkabau*, *ambon*, papua e cinesi. Esistono 250 lingue diverse con i loro dialetti, ma una lingua che unisce l'intero paese e diventa

---

<sup>164</sup> Boelaars scrive un libro che ha come il titolo: *Indonesianisasi: dari Gereja Katolik di Indonesia menjadi Gereja Katolik Indonesia*. In italiano si può tradurre: Indonesianizzazione: dalla Chiesa Cattolica in Indonesia alla Chiesa Cattolica Indonesiana. Accanto alla storia della missione cristiana (cattolica) in Indonesia, la preoccupazione principale di questo libro è anche quella di come diventare la chiesa veramente cattolica e indonesiana. Boelaars propone il dialogo e inculturazione come le vie per accogliere e riconoscere gli elementi di salvezza presenti nella presenza dell'altro, Cf. Huub J.W.M. BOELAARS , *Indonesianisasi: dari Gereja Katolik di Indonesia menjadi Gereja Katolik Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta 2005, 442-447.

<sup>165</sup> Cf. *Ibid.*, 33-35.

lingua ufficiale è chiamata *Bahasa Indonesia* (Lingua Indonesiana). Esistono profondamente tolleranza e un'apertura verso la pluralità.

- I dati recenti delle religioni in Indonesia<sup>166</sup>. Gli abitanti sono oltre 200 milioni di persone, fra cui Islam 88%; Protestantismo 5,7%; Cattolicesimo 3%; Induismo 1,7%; Buddismo 0,6%; Confucianesimo 0,10%; altri 0,11%. Più di 50% abitano in Giava. In alcune regioni una religione diventa maggioranza o dominante, per esempio, Bali è l'isola degli induisti perché 97% di abitanti sono induisti, Flores è l'isola cattolica perché 98% di abitanti sono cattolici, Aceh è regione islamica perché 98% di abitanti sono musulmani.
- L'Indonesia è il paese con la più grande popolazione musulmana del mondo. *Muhammadiyah* e *Nadatul Ulama* sono le due organizzazioni principali dei musulmani indonesiani. I loro membri sono religiosamente moderati. Meno di 2% aderisce alla forma fondamentalista e puritana dell'islam. Abbiamo visto sopra che non è presente alcun riferimento all'Islam nella costituzione indonesiana.

Questa molteplicità diventa un motivo di orgoglio soprattutto quando si può preservare e mantenere l'unità nella diversità che è proprio di questo paese. Ma allo stesso tempo questa realtà pluralistica diventa anche una delle cause di problemi sociali e conflitti. La diversità di etnie, religione, razza e relazione fra i gruppi etnici diventano a volte causa potenziale di tensione, di violenza, di pregiudizio e di stigmatizzazione. Ecco perché il dialogo è

---

<sup>166</sup> Cf. Cholil SUHADI (a cura di), *Laporan tahunan kehidupan beragama di Indonesia 2009*, Center For Religious And Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta 2009, 13.

sempre necessario per capire meglio la presenza degli altri e diventa compito quotidiano di ogni cristiani e di tutti credenti.

Per i cattolici, la necessità di dialogare e di arricchirsi è motivata dalla consapevolezza di fede che tutte le religioni e le culture contengono in sé *semina* del verbo e, dunque, c'è sempre qualcosa di positivo da scoprire nell'altro. Per questo motivo di fede, i cattolici insieme agli altri cittadini si esortano a superare pregiudizi e prevenzioni, di carattere culturale, per poter collaborare cordialmente nella promozione dell'armonia, della pace, della giustizia e del rispetto per l'intera creazione di Dio<sup>167</sup>.

In altre parole, i cristiani cattolici devono partecipare attivamente e costantemente all'impegno di condividere la vita, incluso sforzi comuni a favore della giustizia, della pace, della sana relazione e del bene integrale del paese. Tutto ciò comporta che la presenza dei cattolici sia sempre a servizio della maturazione dell'umanità degli uomini e della civiltà pubblica attraversando nuova abitudine<sup>168</sup>.

Il dialogo, dunque, non soltanto si concepisce come riunioni formali dove i *leaders* fanno discorsi ma piuttosto come un modo indispensabile di vivere quotidianamente a contatto con seguaci delle altre religioni e delle culture. Si tratta in sostanza di capire che il dialogo è una virtù da praticare che consiste nel riconoscere ed accogliere gli altri, rispettare le differenze, promuovere una sana interazione fra le persone, costruire un mondo più giusto.

---

<sup>167</sup> KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Partisipasi kita dalam memulihkan martabat manusia dan alam semesta, Pesan sidang waligereja Indonesia 2001*, KWI, Jakarta 2001, n. 8-10.

<sup>168</sup> KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Keadaban publik, menuju habitus baru. Pesan sidang waligereja Indonesia 2004*, KWI, Jakarta 2004, n. 1.

### 3.1.3 L'Islam in Indonesia

Parlando dell'Indonesia è indispensabile menzionare l'Islam per due ragioni, l'Islam (almeno in Indonesia) è compatibile con il modello democratico moderno e, dunque, si può attuare dialogo proficuo e incontro fraterno con i musulmani. Però dobbiamo aggiungere subito che l'Islam indonesiano è eterogeneo e ha, dunque, pluralità di orientamenti<sup>169</sup>. La differenza generale fra di loro è quella fra Islam modernista e Islam tradizionalista.

I musulmani modernisti sono rappresentanti dall'organizzazione *Muhammadiyah*, fondata da Ahmad Dalan a Yogyakarta (Central Giava) nel 1912. I membri di *Muhammadiyah* si preoccupavano molto di liberare l'Indonesia dall'egemonia olandese. La *Muhammadiyah* esemplifica modernista dell'Islam, liberando la pratica religiosa da tutti gli elementi devianti e superflui. La *Muhammadiyah* mira ad adattare l'Islam alla vita dell'Indonesia moderna. Loro vogliono tornare alla forma originale della propria fede, adattando modernità e riscoprendo i valori islamici basati sul Corano per poter rinnovare la vita culturale e sociale. Ora, la *Muhammadiyah* vanta 27 milioni di membri ed è impegnata molto alle scuole moderne, università, ospedali, orfanotrofi in tutto il paese.

I musulmani tradizionalisti sono rappresentanti dall'organizzazione *Nahdlatul Ulama* (NU) che significa letteralmente la rinascita degli studiosi islamici. Fu fondato nel 1926 da un gruppo di *ulama*<sup>170</sup> in Jawa Timur (Java Est). È una sorta di organizzazione che, criticando la troppa rigidità del

---

<sup>169</sup> Presentazione generale di questa pluralità d'orientamenti Cf. Paolo NICELLI, *L'Islam nel Sud-est asiatico*, Edizioni Lavoro, Roma 2007, 166-193 (166-167).

<sup>170</sup> È un termine riferito alla persona molto saggio e esperto dell'Islam e della Sharia. Gli *ulama* ricercano e mantengono la tradizione e danno risposta ai problemi che le gente musulmani stanno affrontando nella loro vita quotidiana.

pensiero e prassi della *Muhammadiyah*, riconosce il valore della tradizione indigena, accetta le pratiche popolari della cultura e permette il culto dei morti. Il *NU* conserva, quindi, la tradizione (soprattutto tradizione Giavanese) nella sua credenza religiosa e nelle pratiche. L'autorità dell'Ulama ha ruolo importante. Il *NU* è molto tollerante, apre alle culture e altre religioni e non ricorre al fondamentalismo e fanatismo. Ora, il *NU* vanta 40 milioni di membri ed è impegnato molto alle scuole con approccio culturale (a volta si può paragonare come seminario), ospedali, protezione della istruzione religiosa tradizionalista.

Nella sfera politica la popolazione islamica appartiene principalmente a queste due organizzazioni. Le relazioni fra le due non sono sempre facili. Però possiamo dire che queste due organizzazioni sono moderate e favoriscono i principi della democrazia moderna come la laicità, la libertà, l'uguaglianza e il riconoscimento della pluralità. Da qui nasce l'opinione comune che la parola Islam in Indonesia si riferisce agli indonesiani che fanno parte di queste due organizzazioni.

L'altra differenza fra i movimenti musulmani in Indonesia è segnata dall'Islam politico e quello culturale<sup>171</sup>. L'Indonesia ha due tipi di partito politico, cioè quello islamico e nazionale. La differenza principale di queste due tipi consiste nella loro base ideologica. Partiti nazionali adottano sempre la *Pancasila* come l'ideologia. La *Pancasila* nell'insieme della Costituzione 1945 e *Bhinneka Tunggal Ika* diventano fonte principali e fondanti dell'Indonesia. Ci sono due caratteri che identificano i partiti islamici. Il primo è quelli che adottano l'Islam come loro ideologia e tendono a creare stato confessionale basato sul Corano e *Sharia*. Questi partiti vogliono

---

<sup>171</sup> Descrizione generale di questo tema cf. Budhy MUNAWAR-RACHMAN, *Argumen Islam untuk Pluralisme. Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Grasindo, Jakarta 2010; vedi anche Cf. Paolo NICELLI, *L'Islam nel Sud-est asiatico*, Edizioni Lavoro, Roma 2007, 178-193

sostituire la laicità dell'Indonesia e a volte minacciano la pace, l'armonia e la tolleranza che costituiscono l'anima della cultura indonesiana. L'altro lato è quelli che adottano la Pancasila come loro ideologia, ma usano i simbolici islamici per i loro partiti, per esempio la stella, la mezzaluna (ka'abah). La maggioranza dei membri è tollerante. Invece gli altri hanno scopo nascosto.

È bene da sottolineare che la maggioranza della gente musulmana in Indonesia preferisce i partiti con orientamento nazionalistico. Anche gli studiosi islamici, che capiscono e accettano la storia dell'Indonesia, cercano sempre di difendere e di mantenere la *Pancasila* come ideologia dello stato e come rappresentante delle diverse culture in Indonesia. Loro vedono in *Pancasila* i valori che sono adattabili per la società multiculturale e multi religiosa dell'Indonesia. A questo punto, vediamo ora l'Islam culturale.

Ci sarebbe tanto da dire riguardo all'Islam culturale, ma presentiamo qui soltanto una persona che ha una grande influenza per rinnovamento del movimento islamico in Indonesia, cioè Nurcholis Madjid(1939-2005)<sup>172</sup>. È un eminente studioso musulmano che in 3 gennaio 1970 dichiarava pubblicamente uno slogan "Islam sì, partiti islamici no". Fin ad oggi il suo slogan diventa uno spirito rinnovatrice e riferimento costante sia per le scuole di pensiero islamico che per osservare la laicità dell'Indonesia.

Budhy Munawar-Rachman, discepolo di Nurcholis Madjid, ribadisce che questo slogan vuol indicare due cose principali<sup>173</sup>:

- L'Islam è pluralistico, universale, aperto alla democrazia e favorevole ai diritti-doveri fondamentali della persona umana. Si rifiuta, dunque, l'idea di fondare uno stato islamico perché rischia di creare l'uso cattivo dell'Islam come appare chiaro nella storia:

---

<sup>172</sup> Cf. Budhy MUNAWAR-RACHMAN, *Argumen Islam...*, xxxii-xxxv.

<sup>173</sup> Cf. *Ibid.*, 91-106.

fondamentalismo, fanatismo, estremismo e esclusivismo. E allo stesso tempo si abbraccia la posizione secolare sul rapporto tra religione e stato osservando i valori islamici come pace, fraternità, l'amore verso il prossimo. È impossibile per contesto pluralistico dell'Indonesia creare uno stato islamico.

- Una comprensione nuova della parola Islam. Come si sa comunemente che Islam significa letteralmente “sottomissione”. Secondo Madjid, tutti gli uomini e le donne sono di fatto musulmani quando si vogliono sottomettere a Dio secondo la propria fede. Islam è un modo di vita che può essere vissuto in qualsiasi società e sistema sociale. Ecco perché è contro fede islamica quando un musulmano non saluta le persone non-musulmano, quando si dice “kafir” agli altri cittadini, quando non si dà aiuto ai più bisognosi<sup>174</sup>. Tutti cittadini possono praticare la morale musulmana<sup>175</sup> e di conseguenza, non c'è bisogno di uno stato islamico.

Purtroppo l'Indonesia non è abitata solo dall'Islam moderato e tollerante, al suo interno vi sono anche alcuni estremisti, che usano l'Islam come strumento di controllare gli altri, di giustificare loro atto terroristico e di separare dall'Indonesia. “Dio è dalla nostra parte” è lo slogan dei fondamentalisti e estremisti. È il pericolo più grave che giunge e eliminare in nome di Dio i credenti di altre fedi. È un fenomeno che si nutre di reciproca ignoranza e sospetto. Ma dobbiamo notare che la posizione di questi fondamentalisti non rappresenta quella della maggioranza musulmana indonesiana.

---

<sup>174</sup> Cf. *Ibid.*, 169-175.

<sup>175</sup> Per uno squadro generale della cosiddetta morale musulmana Cf. Valentino COTTINI, “Elementi di fondazione della morale musulmana” in *StMor* 49/1 (2011), 173-194.

Come abbiamo già accennato che l'Islam in Indonesia ha diversità di orientamento. Le due organizzazioni chiave, la *Muhammadiyah* e il *NU*, racchiudono al loro interno la maggioranza di musulmani in Indonesia. Questa diversità rivela una pluralità di movimenti islamici, quale politico e culturale, quale moderato e intollerante. Allora, i cattolici indonesiani ritengono importante il dialogo continuo con le altre religioni, in modo particolare con i musulmani, per collaborare alla pace e al bene comune di tutti. Insieme ai musulmani moderati manteniamo i tre tesori principali del Paese difendendo la laicità dell'Indonesia<sup>176</sup>.

### **3.1.4 Lotta comune per risolvere i problemi morali**

Nell'attuale momento della società indonesiana i problemi nazionali da affrontare insieme sono tanti. Prendiamo alcuni di questi problemi che suonano frequentemente sia a livello nazionale che a livello quotidiano dei cittadini e ci limitiamo qui a presentarli in modo breve.

Il **primo** problema riguarda il *fondamentalismo religioso* caratterizzato dall'intolleranza aggressiva e il cattivo uso della religione quale strumento di controllo. Il pluralismo indonesiano è a volte sotto attacco. I musulmani estremisti sono un piccolo gruppo, ma continuano a mettere sotto controllo i credenti delle altre religioni in vari modi: minacciare, intimorire e fare pressione e la violenza fisica. Loro vogliono sostituire la laicità dello Stato con i principi islamici della *Sharia*. Cresce sopraffazione in nome della religione. L'Islam viene strumentalizzata per aumentare l'odio e pregiudizio fra le genti. C'è ideologizzazione dell'Islam. Spesso volte questa situazione

---

<sup>176</sup> Cf. KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Pancasila sebagai dasar tata budaya berbangsa dan bernegara, Surat para waligereja Indonesia 2005*, KWI, Jakarta 2005.

viene usata dai politici per raggiungere loro proprio interessi. Diverse sono le cause del fondamentalismo religioso: l'ignoranza, il sottosviluppo, l'ingiustizia, l'incapacità di accettare la pluralità e politicizzazione dell'Islam. Benché la maggioranza musulmana indonesiana è moderata, il fondamentalismo degli estremisti islamici minaccia la libertà religiosa e crea, veramente, la discriminazione religiosa, la violenza e instabilità nella vita socio-politica del paese.

Il **secondo** è quello delle *stigmatizzazioni*. Padre William Chang, cappuccino e moralista indonesiano, nel suo articolo “Verso Nuova Indonesia” descrive tre tipi di stigmatizzazione: quella personale e territoriale e poi, stigmatizzazione dell'identità<sup>177</sup>:

- *stigmatizzazione personale*, cioè una persona o un gruppo fu segnata con certo marchio. Prendiamo come esempio quelli che erano membri di partito comunista. La loro carta di identità fu segnata e, di conseguenza, loro si accusano come criminale allo Stato. Furono emarginati e divennero vittime. Fin ad oggi, il partito comunista è proibito in Indonesia e i suoi membri si identificano come nemico dello stato oppure atei.
- *Stigmatizzazione territoriale*, cioè le persone o i gruppi di una isola o territori furono segnate come nemici dello Stato. Governo indonesiano stigmatizza loro come *GPK* (*Gerakan pengacau keamanan*: movimento del disturbo alla sicurezza nazionale). Esistono due: GPK Aceh in ovest Indonesia e GPK Papua in est Indonesia. Le persone di questi movimenti sono accusate, emarginate senza tribunale oppure eliminate.

---

<sup>177</sup> Cf. William CHANG, “Menuju Indonesia Baru”, in *Spektrum* 28 (2000), 25-33 (26).

- *Stigmatizzazione dell'identità*, cioè una singola persona viene classificata in un certo gruppo. Essa nasce dalla storia della stratificazione sociale creata dagli olandesi e dal pregiudizio culturale. Un cinese si chiama come *non pribumi* (non indigeno) e così loro si considerano come ricchi e vivono in ghetto. Di conseguenza, loro sono emarginati dai ruoli politici.

Secondo Padre Chang, la stigmatizzazione è una delle cause delle tensioni e dei tanti conflitti comunali in Indonesia<sup>178</sup>. Egli sostiene che la risposta etica al problema della stigmatizzazione in Indonesia deve essere guidata dall'umanesimo che la *Pancasila* ha suggerito nel secondo pilastro, cioè l'uomo deve essere rispettato da tutti i cittadini mantenendo la sua dignità e la sua uguaglianza. È evidente dalla nostra storia che stigmatizzazione, come pure il fondamentalismo, è una violazione grave alla dignità dell'uomo. Non c'è sviluppo integrale in Indonesia se la democrazia e il rispetto per i diritti-doveri fondamentali di ogni uomo sono abbandonati. Per questo Chang esorta, in modo particolare i cristiani, ad abbandonare il proprio punto di vista per poter accogliere l'alterità dell'altro e allo stesso tempo promuovere spirito di riconciliazione, di convivenza pacifica per "Indonesia nuova". Si tratta di essere fedele ai valori fondati sulla centralità della persona che è fondamento della civiltà pubblica.

Il **terzo** riguarda i problemi che la Conferenza Episcopale Indonesiana chiama come una mentalità di "Indonesia vecchia" e ne elenchiamo come seguenti<sup>179</sup>:

---

<sup>178</sup> Cf. *Ibid.*, 27-28.

<sup>179</sup> Cf. KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Partisipasi kita dalam memulihkan martabat manusia dan alam semesta. Pesan sidang waligereja Indonesia 2001*, KWI, Jakarta 2001, n. 11; Cf. ID., *Keadaban Publik Menuju Habitus Baru. Nota Pastoral Sidang Waligereja Indonesia 2004*, KWI, Jakarta 2004, n. 6.

- la corruzione, collusione e il nepotismo che succede nel sistema politico, sociale ed economico del paese. Queste realtà creano la chiusura, la povertà e l'ingiustizia perché non tengono conto del bene comune e dell'interesse pubblico della gente. La ricchezza materiale del paese si concentra nelle mani del gruppo o della famiglia. Aumenta, quindi, una mentalità egoistica e individualistica nel governare il paese. I soldi possono comprare "la giustizia".
- le serie di tensioni e di violenze nel nome di *suku, agama, ras dan antargolongan* (etnie, religione, razza e relazione fra i gruppi culturali). La pluralità non si vive come un dono e grazia ma come fonte di conflitti e questo si può vedere nell'uso strumentale delle persone umane ed anche negli abusi per creare esacerbazione e per raggiungere i propri interessi.
- Di conseguenza, esiste la violazione grave alla dignità della persona umana e i suoi diritti fondamentali, in modo particolare, nelle aree di operazioni militare, come Papua, Aceh e Molucche. Le vittime di queste violenze e di violazioni sono come sempre i più vulnerabili e indifesi: i poveri in generale e, in particolare, le donne, i bambini e gli anziani. Li allarga l'ombra di paura e di oppressione creata dall'esercizio dell'autorità dello stato.
- Emarginazione dei poveri, problemi della gioventù come droga, e discriminazione dei diritti-dovere delle donne per partecipare nella vita sociale politica.
- La disgregazione dei valori umani, culturali, etici e religiosi. La poca moralità negli ufficiali statali e una vita politica di interesse di certi gruppi hanno creato e creano le pratiche fraudolente ed

ingiuste. Aumenta la tendenza ad allontanare dalla vita politica l'orientamento proposto dall'insegnamento della *Pancasila*.

- La ricerca del profitto senza scrupoli ha portato ad uno sfruttamento irresponsabile delle risorse limitate del pianeta, causando gravi danni per l'ecosistema. La produzione economica sfrenata e il consumo invadono il mondo di rifiuti ambientali. Distruzione dell'ambiente nata dall'incapacità di custodire terra e acqua.

Di fronte a questi problemi, la chiesa locale indonesiana è chiamata a discernere e rinnovarsi nella fede per essere sempre più al servizio del bene comune e dello sviluppo integrale del paese. Si esorta a costruire una "Indonesia nuova" partecipando e collaborando cordialmente con gli altri cittadini. Ciò che spinge i cattolici a costruire il paese è anzitutto la necessità di integrare la missione evangelitrica in cui il Signore ci chiama ad essere presente.

### **3.2 LE PROPOSTE MORALI DELLA CHIESA INDONESIANA**

Riguardo al contesto indonesiano nel quale i cattolici sono una piccola minoranza si può porre la domanda seguente: quali sono gli atteggiamenti da assumere per vivere costruttivamente ed armonicamente in mezzo alle persone delle diverse religioni e delle culture? Come vivere le relazioni con i fratelli e le sorelle di altre culture e religioni, in modo da contribuire più decisamente alla pace, alla giustizia sociale e alla salvaguardia del creato? Queste domande riflettono le proposte che la Chiesa indonesiana deve attuare e realizzare concretamente a tutti i livelli della vita.

#### **3.2.1 La partecipazione più attiva allo sviluppo del paese**

È un dato di fatto che i cattolici indonesiani si trovano sempre in relazione ad altre persone, altre etnie, altre culture ed altre religioni. La loro

maturazione di fede in Cristo si può sviluppare e arricchire all'interno di tale relazione. La forza numerica è piccola, però la sua visibilità sociale è forte sia per la tradizione che per la capacità di contatti. Le scuole, gli ospedali e le università dei cattolici sono considerate come luoghi che offrono un servizio di qualità e di apertura per tutti. La Chiesa cattolica è apprezzata dalla società indonesiana, tranne i radicali musulmani. La presenza e l'attività della carità nel partecipare e nel dare contributo allo sviluppo del paese viene percepita nel comune sentire in maniera positiva.

Però si deve notare che la maggioranza dei musulmani non vede più la differenza con i protestanti e alcuni sette moderne e poi suscita reazioni e commenti sfavorevoli su tutti i cristiani, per esempio l'accusa di cristianizzazione ad opere della carità e ad attività di sviluppo sociale dai cattolici. Questo è, veramente, una sfida per essere ancora più presente e occorre collaborare costantemente nello spirito di unità e per lo sviluppo del paese intero. È un obbligo per tutti cattolici indonesiani, sia come membro della Chiesa universale che come cittadini di un paese, a dare testimonianza di verità e d'amore, tenendo conto che la nostra vocazione è sempre essere pacifici come ci ha insegnato Gesù Cristo.

È ovviamente chiaro che la situazione concreta della società indonesiana costituisce la risposta perché «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo»<sup>180</sup>. Si aggiunge subito che per poter meglio annunciare il Vangelo e per poterlo meglio testimoniare, la presenza dei cristiani deve essere sostenuta e suffragata dalla conoscenza profonda dei linguaggi del

---

<sup>180</sup> GS 1, in EV 1, 1319.

nostro tempo, suggerita dal Vaticano II<sup>181</sup>. Occorre che siamo disposti ad aprire gli occhi, a conoscere la realtà così come è nella sua complessità e ricchezza, a non accontentarci di informazioni superficiali.

Fedele a queste prospettive, la Chiesa indonesiana si rende conto che deve partecipare ed entrare in dialogo con le persone, con le culture e le religioni. La partecipazione dei cattolici alla vita sociale richiede convinzione, rispetto senza pregiudizio, simpatia e coraggio. Solo una testimonianza basata su tale partecipazione e su tali valori può dare vero e sano sviluppo al paese. Su questo tema, gli interventi dei vescovi indonesiani sono abbondanti. Menzioniamo alcuni dei loro interventi che toccano ruolo e aspetto sociale della testimonianza dei cattolici indonesiani:

- Nel 2000 i vescovi esortavano tutti i cattolici indonesiani a rafforzare le nostre comunità di base verso una nuova Indonesia<sup>182</sup>.
- Nel 2001 i vescovi indonesiani affrontavano il tema della dignità della persona, affermando che la vita dell'uomo è un dono, indisponibile, di Dio. Dunque, i cattolici indonesiani devono partecipare attivamente nella promozione del rispetto alla vita di ogni uomo e l'ambiente<sup>183</sup>.
- Nel 2003 i vescovi affrontavano il tema della giustizia sociale, ispirato dal quinto pilastro della *Pancasila*<sup>184</sup>. I vescovi esortavano tutti a costruire Indonesia praticando la giustizia per tutti.

---

<sup>181</sup> Cf. GS 44, in EV 1, 1460.

<sup>182</sup> Cf. KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Memberdayakan komunitas basis menuju Indonesia baru. Pesan sidang waligereja Indonesia 2000*, KWI, Jakarta 2000.

<sup>183</sup> Cf. KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Partisipasi kita dalam memulihkan martabat manusia dan alam semesta. Pesan sidang waligereja Indonesia 2001*, KWI, Jakarta 2001.

<sup>184</sup> Cf. KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Nota pastoral tentang keadilan sosial bagi semua 2003*, KWI, Jakarta 2003.

- Nel 2004 si tratta della civiltà pubblica. I cattolici indonesiani e gli uomini di buona volontà sono invitati a mobilitarsi contro una cultura di morte, una cultura segnata dalla vecchia abitudine<sup>185</sup>.
- Nel 2005 i vescovi scrivevano una lettera pastorale ai cattolici e a tutti cittadini. Il contenuto fondamentale della lettera è la *Pancasila* come come spirito fondante dell'Indonesia<sup>186</sup>. Essa definisce e rappresenta l'identità e la cultura dell'Indonesia.

Ciò che conta è affermare che la pluralità non deve fare paura, deve essere affrontata e orientata con fede e con simpatia partecipando coraggiosamente per il bene di tutti cittadini e evitando gli scogli che esistono, per esempio: politicizzazione della religione, stigmatizzazione, etc.

### 3.2.2 Continuare il dialogo

L'importanza del dialogo è stata affermata costantemente dai magisteri dei vescovi indonesiani. La nostra attenzione è particolarmente attratta a due affermazioni seguenti: il dialogo è un modo irrinunciabile di essere la Chiesa cattolica in Indonesia e il dialogo come risoluzione dei problemi morali.

**Il primo** è quello del dialogo come modo di essere cattolici che i vescovi indonesiani chiamano cultura del dialogo<sup>187</sup>. Innanzitutto, la scelta del dialogo con le persone, le religioni e le culture nasce dalla

---

<sup>185</sup> Cf. KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Keadaban publik, menuju habitus baru 2004*, KWI, Jakarta 2004.

<sup>186</sup> Cf. KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Pancasila: dasar tata budaya berbangsa dan bernegara*, 26 November 2005, KWI, Jakarta 2005.

<sup>187</sup> È una cultura caratterizzata dai valori comuni dell'Indonesia come rispetto, tolleranza, armonia, accoglienza, riconoscimento, solidarietà e vivere gli uni accanto agli altri senza paura e pregiudizio, Cf. KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Partisipasi kita dalam memulihkan martabat manusia dan alam semesta, Pesan sidang waligereja Indonesia 2001*, KWI, Jakarta 2001.

consapevolezza di fede. Questo significa che il dialogo è una vocazione voluta da Dio stesso e, dunque, diventa un elemento integrale della missione evangelizzatrice della Chiesa che trova la sua realizzazione nel nostro impegno. È una vocazione divina perché la dignità dell'uomo consiste essenzialmente nella chiamata alla comunione con Dio in Cristo e questo fatto esistenziale conferisce alla persona struttura dialogica: «fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio»<sup>188</sup>. Per sua natura intrinseca, questa vocazione è missionaria e nella Chiesa. Con il dialogo noi cristiani permettiamo a Dio di essere presente in mezzo a noi e in mezzo agli altri. Di conseguenza, il dialogo non avrebbe senso soltanto quando i tempi fossero favorevoli o quando incontrasse il consenso di tutti. Esso non è un'attività marginale oppure qualcosa di addirittura alla fede, ma forma i cristiani sia al dialogo stesso che ad una esistenza dialogica.

I vescovi indonesiani sempre sostengono che la scelta del dialogo con le persone, le religioni e le culture non potrebbe essere accessorio o altrimenti per noi cristiani. Il dialogo è aspetto costitutivo della fede. Si tratta di un dialogo che caratterizza ogni gesto e testimonianza cristiana. Ecco perché il nostro dialogo, come affermava Papa Giovanni Paolo II, non nasce da tattica oppure da interesse, ma «dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole» e in questa prospettiva gli altri «costituiscono una sfida positiva per la Chiesa»<sup>189</sup>. Fedele al suggerimento proposto dalla Chiesa, i cattolici indonesiani devono guardare la pluralità non come nemico o minaccia ma piuttosto come dono o sfida per la propria fede e per essere strumenti di dialogo. La pluralità si accetta come risposta diversa all'opera salvifica di Dio nei vari popoli e nelle culture dell'umanità. La

---

<sup>188</sup> Cf. *GS* 19, in *EV* 1, 1373.

<sup>189</sup> *RM* 56, in *EV* 12, 660.

prospettiva del dialogo come stile di vita permette i cristiani ad incarnare i valori evangelici nella cultura indonesiana senza relativizzare l'esigenza della propria fede. Per descriverla con le parole di Papa Giovanni Paolo II, l'inculturazione è «l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione del cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture»<sup>190</sup>. Si tratta, dunque, d'inculturare la morale cristiana nel contesto indonesiano<sup>191</sup>.

**Il secondo** riguardo il dialogo come risoluzione dei problemi morali. Noi cattolici siamo realmente consapevoli che l'Indonesia in cui noi viviamo è un paese abituato alla pluralità, alla diversità e alla convivenza. Però non si può chiudere nostri occhi al fondamentalismo, attacco alla libertà religiosa, stigmatizzazione, violenza, corruzione, ingiustizia, la dominazione su più deboli e distruzione dell'ambiente. Sono i problemi da affrontare insieme e diventano punto di incontro di tutti nel trovare la soluzione più efficaci. È chiaro dalla nostra fede e anche dalla *Pancasila* che le religioni professate dai cittadini possono essere usate per scopi positivi, a causa della loro capacità intrinseca di condurci alla liberazione piena. Occorre aggiungere subito che la vita politica è inseparabile dalla morale, per motivo di fatto che la politica deve essere riferita al bene comune, al bene di tutti cittadini, alla giustizia sociale, che comprende la promozione e lo sviluppo integrale di ogni persona<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> RM 52, in EV 12, 652.

<sup>191</sup> Per una visione generale dell'inculturazione della morale Cristiana, Cf. Marciano VIDAL GARCIA, *Nuova morale fondamentale. La dimora teologica dell'etica*, EDB, Bologna 2005, 560- 581.

<sup>192</sup> Cf. KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Keadilan Sosial Bagi Semua. Nota Pastoral Sidang Waligereja Indonesia 2003*, KWI, Jakarta 2003, n. 6; ID., *Keadaban Publik Menuju Habitus Baru. Nota Pastoral Sidang Waligereja Indonesia 2004*, KWI, Jakarta 2004, n. 15-17.

Riguardo ai movimenti di sostituire l'ideologia dell'Indonesia, i vescovi indonesiani esortano tutti i cattolici e i cittadini a difendere insieme la laicità dello Stato osservando la *Pancasila*, la Costituzione del 1945 e il motto nazionale *Bhinneka Tunggal Ika*<sup>193</sup>. Questi tre tesori devono essere base comune di dialogo e punto unificante per costruire il paese. Dunque, occorre escludere ogni pregiudizio o stigmatizzazione, ogni precomprensione negativa o stereotipo, così da proporsi in modo amabile, non violento, rispettoso e non aggressivo. Abbiamo bisogno di una fedeltà alla vocazione di essere portatori della pace, testimoni della verità condivisa con gli altri. Esprimiamo la nostra fede lavorando, collaborando e lottando insieme per risolvere queste crisi nazionali come abbiamo accennato sopra. Naturalmente, nel dialogo noi dovremmo «essere sempre pronti a rispondere a chiunque ci domandi ragioni della nostra speranza e faremo questo con cortesia e rispetto e con coscienza retta»<sup>194</sup>.

In sintesi, riteniamo fondamentale che la conoscenza degli altri è una via buona per capire meglio chi siamo noi e chi gli altri. Chi non vuole conoscere le altre persone non può conoscere adeguatamente neppure se stesso. Ecco perché il minimo che possiamo fare è non giudicare l'altro a priori e dall'esterno secondo le nostre categorie. Entrare e continuare a costruire la cultura del dialogo insieme agli altri cittadini rispettando la loro alterità, mantenendo la laicità del paese e realizzando la verità, così il dialogo diventa un modo di essere cattolici in Indonesia. Però non si può dimenticare che i cattolici indonesiani devono radicarsi profondamente nella fede in Cristo. Così l'incontro e il dialogo possono facilitare ciascuno a vedere e a

---

<sup>193</sup> Cf. KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Pancasila sebagai Dasar Tata Budaya Berbangsa dan Bernegara. Surat Konferensi Waligereja Indonesia 2005*, KWI, Jakarta 2005.

<sup>194</sup> 1Pt. 3,15-16.

riconoscere nell'altro la presenza di Dio, Creatore che opera invisibilmente attraverso la Parola e lo Spirito in tutte le religioni<sup>195</sup>.

### **3.2.3 Costruire e rafforzare la pace per tutti**

È bene ricordare costantemente che la pace è frutto della giustizia e, dunque, per costruirla si richiede a sradicare le cause di discordia tra gli uomini e, in modo particolare le cause delle ingiustizie<sup>196</sup>. Perciò il nostro servizio al dialogo per la pace rappresenta un aspetto vitale del nostro essere cattolici indonesiani chiamati a vivere ed annunciare il Vangelo di Cristo. Per entrare in un dialogo profondo e fruttuoso con i membri delle diverse religioni e delle culture, ci sono i pericoli da evitare come pure ci sono gli atteggiamenti da mantenere nel praticare il dialogo.

I pericoli da evitare sono seguenti: la non disponibilità a riconoscere l'altro come diverso, spirito polemico, atteggiamento di sospetto e di chiusa, pregiudizio negativo, il sincretismo e un falso desiderio di livellare tutte le differenze culturali e religiosi, mentalità relativistica che vede le religioni e le culture sono uguali, dominio che è l'opposto della pace, le nostre lingue che esprimono i nostri pensieri in maniera ambigua e superiore.

Allo stesso tempo, dobbiamo mantenere e testimoniare le attitudini e gli atteggiamenti che favoriscono il dialogo:

- Il dialogo richiede atteggiamento di preghiera per motivo di fede, cioè dialogo interreligioso è opera dello Spirito presenti in tutti partecipanti.
- Il dialogo sempre assume l'onestà e la verità. Non si può percorrere un dialogo sincero se non si parte da una fedeltà alla verità ricercata

---

<sup>195</sup> Cf. GS 22, in EV 1, 1388.

<sup>196</sup> Cf. GS 83, in EV 1, 1611.

con passione, coraggio e responsabilità. Perciò dobbiamo liberare i nostri gesti e le nostre parole dalla paura, dalla bugia e dal desiderio di essere padrone assoluto della verità.

- Rispettare l'altro e questo richiede umiltà e riconoscimento. Tali attitudini nascono dalle convinzioni che lo Spirito di Dio può parlarci attraverso la presenza delle altre persone e, dunque, ogni essere umano è un dono di Dio, è fratello e sorelle. Include qui spirito del perdono e di riconciliazione.
- la promozione di una sana interazione tra le religioni e le culture, per esempio, cercando di creare un clima in cui ogni persona, ogni cultura e ogni religioni si lascia trasformare o arricchire dagli altri.
- Ci impegniamo a non usare mai in nessuna circostanza, violenza di alcun tipo come mezzo per dimostrare la correttezza della nostra posizione, seguendo in questo l'esempio di Gesù Cristo<sup>197</sup>.

Alla luce di questo potremmo impegnarci in modo più pieno nella quadruplica espressione del dialogo raccomandato dalla Chiesa: il dialogo della vita, delle opere, degli scambi teologici e dell'esperienza religiosa<sup>198</sup>. Potremmo rendere sensibile al contesto del paese. Tale sensibilità si sviluppa attraverso il discernimento costante per poter partecipare efficacemente e dare modi concreti di vivere insieme e di andare in ricerca della verità e bontà di Dio in ogni momento.

Di conseguenza, la vocazione dei cattolici indonesiani è quella di essere testimoni visibili, di essere una comunità di fede, di essere persone di dialogo, la cui missione dia un contributo alla pace, alla fraternità e allo sviluppo integrale del paese. La nostra vita in Cristo dovrebbe essere

---

<sup>197</sup> Cf. Mt.5,38-42.

<sup>198</sup> Cf. DA 42, in EV 13, 332.

caratterizzata dalla fiducia in Dio e fiducia gli uni gli altri, impegnando a favore della pace, della giustizia e della riconciliazione.

### **3.3 LA FORMAZIONE DELLA COSCIENZA**

Dopo aver delineato il contesto socioculturale dell'Indonesia e le proposte che la Chiesa locale indonesiana deve mettere in pratica nella sua testimonianza quotidiana, vediamo ora la formazione alla coscienza matura dei cattolici. Utilizziamo le considerazioni di Majorano precisando tre cose: l'importanza, gli strumenti e le direttive per un cammino formativo della coscienza<sup>199</sup>.

#### **3.3.1 L'importanza della formazione per un dialogo**

Abbiamo visto sopra che l'Indonesia è terra di pluralità con possibilità e sfide per la testimonianza di fede. Rimane ineludibile il dialogo a partire dalla fede. Di conseguenza, il servizio della Chiesa locale indonesiana deve preparare con costanza i cattolici ad essere persone capaci di dialogo con le persone delle diverse razze, etnie e religioni. In questo senso, il dialogo si percepisce come un cammino di fede che richiede costantemente la fedeltà viva alla coscienza e il rispetto reciproco alle coscienze degli altri.

Per dirla con le parole del Vaticano II: «Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità»<sup>200</sup>. Si tratta della fedeltà, della ricerca della verità e della reciprocità delle coscienze come elementi irrinunciabili per raggiungere un dialogo profondo e costruttivo. Occorre perciò impegnarsi con tutte le forze per oltrepassare le barriere della propria chiusura e nel contempo, saper riconoscere il valore degli altri,

---

<sup>199</sup> Cf. Sabatino MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Cinisello Balsamo, Milano 2008, 123-179.

<sup>200</sup> GS 16, in EV 1, 1369.

riconoscendo nelle loro storia e cultura la presenza di Cristo stesso senza cadere in un sincretismo, relativismo e fondamentalismo.

Se non si accetta la fede, il rispetto e la fatica della ricerca della verità e del suo approfondimento, la nostra testimonianza nel dialogo rischia di scorrere in modo banale, scialbo, superficiale e senza nessuna trasformazione nella vita. Al contrario, se ci lasciamo purificare il cuore e liberarci dalla paura, dai pregiudizi, per essere disponibile ad accogliere, il dialogo diventerà sincero e porterà all'unità e non alla divisione, alla pace e non ai conflitti, alla carità e non alla discordia, alla verità e non al pregiudizio.

Appare evidente che il dialogo con le altre persone ha bisogno della coscienza e, sicuramente, della sua corretta formazione. Ecco perché come una comunità di fede inviata ad essere «segno di quella fraternità che permette e rafforza un sincero dialogo»<sup>201</sup>, la Chiesa indonesiana deve mettersi in un impegno di formare continuamente la coscienza dei cattolici. È una responsabilità animata e sostenuta dalla missione affidata da Cristo stesso alla sua Chiesa e ogni credenti<sup>202</sup>. Dunque, si tratta di una ministerialità che mette la Chiesa come servitore e testimone dell'amore e della verità che Cristo ha per intera l'umanità<sup>203</sup>.

La nostra attenzione qui è la formazione della coscienza come uno degli impegni fondamentali della Chiesa oggi. Ma dobbiamo notare che formare la coscienza costituisce la responsabilità di ogni persona e, dunque,

---

<sup>201</sup> Cf. *GS* 92, in *EV* 1, 1638.

<sup>202</sup> Papa Giovanni Paolo II scriveva: «La Chiesa si pone solo e sempre al servizio della coscienza, aiutandola a non essere portata qua e là da qualsiasi vento di dottrina secondo l'inganno degli uomini», *VS* 64, in *EV* 13, 2694.

<sup>203</sup> Majorano precisa che questa ministerialità diventa autentico solo se si motiva dalla fede, dall'ascolto attento alla voce dello Spirito Santo che fa riconoscere il Cristo presente nell'altro e nella storia. Essa costituisce la nostra chiamata alla santità e perciò dovrebbe essere testimoniata con chiarezza e con amore, Cf. Sabatino MAJORANO, *Dignità e ruolo della coscienza*, Accademia Alfonsiana, Roma 2011, 77-82.

diventa un cammino insieme nella comunità, nella società e nella famiglia<sup>204</sup>. La formazione della coscienza si intende come corresponsabilità condividendo i valori, rispettando la libertà di ciascuno e rifiutando l'indifferentismo. Si sottolinea "la responsabilità da condividere che deve accompagnare l'uomo lungo tutta la sua vita"<sup>205</sup>.

In questo senso, la Chiesa include la famiglia cristiana, si presenta non come trasmettitore di formule, di informazioni, di cultura, di dogmi, ecc., ma piuttosto come comunità che rende visibile e credibile i valori evangelici. Di conseguenza, nella formazione della coscienza «si tratta di testimonianza, più che di una proposta teorica»<sup>206</sup>. Tale formazione va continuamente sviluppata, essendo aperto al discernimento della voce e dell'opera dello Spirito Santo, nelle situazioni che il mondo ci propone. È utile ricordare che la maturazione morale dei fedeli si attua propria nella gradualità, sempre aperta alla crescita e in una continuazione.

### 3.3.2 Gli strumenti per un cammino formativo

Cerchiamo ora di individuare in modo generale gli elementi indispensabili per una formazione cristiana della coscienza. Majorano precisa tre strumenti essenziali da non dimenticare per un cammino formativo della coscienza di ogni fedeli<sup>207</sup>:

- *la Parola di Dio* ascoltata nella liturgia e ricevuta nella comunità viva. La Parola di Dio è "lo strumento privilegiato per il cammino verso la verità"<sup>208</sup> e arriva a noi come lettera trasmessa dalla vita

---

<sup>204</sup> Cf. Sabatino MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 124-128.

<sup>205</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>207</sup> Cf. *Ibid.*, 135-139, 155-156.

<sup>208</sup> *Ibid.*, 135.

stessa della Chiesa<sup>209</sup>. Gli atteggiamenti richiesti dinanzi alla Parola di Dio sono ascolto attento, discernimento e assimilazione nella fede e nella preghiera per poter mettere in pratica nell'esercizio della carità<sup>210</sup>.

- *il magistero della Chiesa*. La vita di chi è cattolico in Cristo si realizza nella Chiesa, comunità e comunione. Nel magistero si trova l'orientamento concreto per la vita dei credenti e comunque ci aiuta ad essere fedele al Vangelo. Il magistero si può percepire come l'istanza di concretizzazione comunitaria<sup>211</sup>
- *l'incontro e il confronto* incessante con le altre persone. La dinamica stessa della coscienza ci mette in dialogo, incontro e confronto con le coscienze degli altri. È significativo, in questo senso, la vita e la testimonianza viva dei santi e dei profeti<sup>212</sup>.

Si ricorda che tre strumenti indicati da Majorano non sono separabili, ma vanno intesi come tre elementi d'insieme che ci danno i criteri e ci orientano “per il cammino verso la verità”<sup>213</sup>.

### 3.3.3 Le direttive che orientano la formazione

Oltre gli strumenti Majorano ci offre gli orientamenti concreti per sviluppare una formazione di coscienza nel nostro ministero e nella vita:

- *Evitare le concezioni riduttive della coscienza*<sup>214</sup>. La formazione della coscienza deve essere guidata dalla visione integrale della

---

<sup>209</sup> Cf. *Ibid.*, 135-137.

<sup>210</sup> Cf. CCC n.1802.

<sup>211</sup> Cf. *Op.cit.*, 137.

<sup>212</sup> Cf. *Ibid.*, 155-156.

<sup>213</sup> Cf. *Ibid.*, 135.

<sup>214</sup> Cf. *Ibid.*, 128-131.

persona come immagine di Dio liberandoci da “massificazione deresponsabilizzante”<sup>215</sup> e da “ogni relativismo e formalismo”<sup>216</sup>. Si accetta la libertà e la responsabilità di ciascuno di sviluppare se stesso senza cadere in soggettivismo individualistico. Majorano sottolinea la profondità della coscienza che si trova veramente solo quando si ama il silenzio e la preghiera<sup>217</sup>.

- *Verso il sincero e corretto rapporto con la verità*<sup>218</sup>. Si sa che esiste un stretto legame tra la coscienza e la verità. Perciò il cammino formativo della coscienza viene caratterizzata dall’amore e dalla ricerca costante della verità<sup>219</sup>. Citando GS 16, Majorano ribadisce che la formazione della coscienza deve essere orientata alla solidarietà, all’esigenza del bene comune e alla realizzazione piena di un mondo comune e rispettoso alla pluralità, alla diversità<sup>220</sup>.
- *Conoscere i dati delle scienze* però senza perdere i criteri e i punti di riferimento<sup>221</sup>. I dati delle scienze e le informazioni possono aiutarci a comprendere la storia e la nostra personalità, ma non si possono mai assolutizzarli. Accettare i dati delle scienze non è l’ultimo passo verso la verità morale<sup>222</sup>. Occorre essere vigilanti e sviluppare il senso critico.

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>216</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>217</sup> *Ibid.*, 130-131.

<sup>218</sup> Cf. *Ibid.*, 131-135.

<sup>219</sup> Cf. *Ibid.*, 132.

<sup>220</sup> Cf. *Ibid.*, 133-135, 145.

<sup>221</sup> Cf. *Ibid.*, 139-141.

<sup>222</sup> Cf. *Ibid.*, 140.

- *Pedagogia dei nostri bisogni*<sup>223</sup>. Ciò che è importante è che dobbiamo crescere nell'apertura allo Spirito di Dio per poter riconoscere i nostri bisogni dandoli i nomi chiari<sup>224</sup>. Riconosciamo i nostri bisogni essendo consapevoli che non possiamo ridurre noi stessi ai nostri bisogni. Abbiamo la trascendenza. Si rende urgente il discernimento per poter realizzare il valore più alto.
- *Favorire una sana memoria*<sup>225</sup>. Si riconosce che la memoria è l'elemento integrale alla comunità cristiana e frutto del dono dello Spirito Santo. Ricorda Majorano, "senza memoria, l'identità è impossibile"<sup>226</sup>. Ecco perché riteniamo molto utile una memoria sana, viva e dinamica che "chiede di attingere a noi i canali attraverso i quali la verità arriva a noi"<sup>227</sup>. I canali della verità sono la liturgia, la testimonianza quotidiana dei battezzati, le grandi figure (i santi), il magistero della chiesa.

## CONCLUSIONE

Essere cattolici in Indonesia significa entrare in un cammino costante di dialogo con gli altri cittadini per lo sviluppo integrale del paese. I cattolici, dunque, sono chiamati a rinnovarsi nello Spirito e ad essere persone raggiunte, trasformate e animate per il Cristo, per la sua Chiesa e per il mondo indonesiano. I cattolici indonesiani, radicati nell'amore di Cristo, non possono rinunciare a proporre, con la vita e la parola, la forza liberatrice del Vangelo. In quanto cittadini, la missione dei cattolici è mantenere i valori

---

<sup>223</sup> Cf. *Ibid.*, 141-144.

<sup>224</sup> Cf. *Ibid.*, 144.

<sup>225</sup> Per uno sguardo generale della memoria e la sua importanza nel cammino verso la verità si può vedere Sabatino MAJORANO, "Il teologo moralista oggi", in *StMor* 33 (1995), 31-35.

<sup>226</sup> Cf. *Ibid.*, 32.

<sup>227</sup> Cf. *Ibid.*, 34.

culturali del Paese e promuovere la cultura di dialogo, attraversando le frontiere religiose, culturali e geografiche per andare incontro all'altro nella sua diversità.

In breve, dobbiamo rendere credibile e intelligibile il messaggio evangelico a tutti nella carità e nella verità proprio perché la vocazione morale di ogni cattolici è “apportare frutto nella carità per la vita del mondo”<sup>228</sup>. Il grande errore contro la carità è l'agire per l'egoismo e la chiusura, è il non essere fedele alla voce del Dio vivente nel nostro cuore, voce della verità e del bene. Ecco perché la formazione della coscienza diventa importante nel sviluppare una cultura di dialogo.

---

<sup>228</sup> OT 16, in EV 1, 808.

## CONCLUSIONE GENERALE

Alla fine di questo nostro itinerario, ci permettiamo di ritornare alle domande poste all'inizio: cosa è la coscienza e perché noi cattolici dobbiamo essere fedele ad essa? Nel contesto dell'Indonesia, riconosciuto nel mondo come paese laico, multiculturale e multireligioso, ci interrogarci: che cosa noi cattolici impariamo dalla presenza di Dio nelle relazioni umane come si esprimono nel dialogo, nella convivenza, nella solidarietà, nella famiglia, nella società? Perché noi dobbiamo costruire una convivenza segnata dalla pace, dalla giustizia, dall'amore, dalla verità? Come si può la nostra testimonianza aiutare gli altri cittadini a scoprire la verità di Cristo, del suo Vangelo e della sua Chiesa?

Sono alcuni delle domande che abbiamo cercato di affrontare nelle pagine precedenti di questa tesi. Sottolineiamo adesso tre punti salienti della nostra ricerca. Innanzitutto, va sottolineato che il rispetto per la coscienza del prossimo è la condizione *sine qua non* del rispetto per la propria coscienza e diventa così la base principale sia per proteggere la persona umana e il suo diritto fondamentale alla libertà religiosa che per far nascere un dialogo sincero e fruttuoso. La fedeltà alla coscienza diventa la chiave di accesso per camminare insieme verso la pace, la giustizia, la verità, l'amore, il bene

comune e lo sviluppo integrale di ogni uomo. Perciò i cattolici, in quanto credenti e cittadini, devono essere radicati nella propria fede in Cristo per poter servire, accogliere e collaborare cordialmente con i fedeli delle altre religioni e le persone di buona volontà nel costruire una società fondata sulla verità, carità e fraternità. Per affermarla con Majorano, «Non c'è vera coscienza umana quando si accantona la dimensione sociale e politica di tutte le sue scelte. Coscienza e comunità sono soggetto della vita morale»<sup>229</sup>.

Il secondo, non si può non tener conto che la società, in modo particolare quella indonesiana, è plurale, cioè piena d'isole, di razze, di culture e di religioni. Indispensabile in questo contesto è vivere uno sguardo che fosse ispirato più all'apertura, alla attenzione e al rispetto che alla chiusura, alla vendetta e al sospetto reciproco. Allora per la Chiesa locale indonesiana, il dialogo non è un impegno facoltativo, ma piuttosto un modo di vivere, condividere e testimoniare il Vangelo. Esso diventa un elemento integrale della sua presenza evangelizzatrice. È una priorità che necessita profondamente di una chiara disposizione morale, cioè di un atteggiamento guidato dalla propria identità cristiana e dalla fedeltà viva alla verità e alla carità. Non dimentica che un autentico dialogo avviene solo tra chi è radicato nella propria identità e perciò dobbiamo approfondire la nostra fede, missione e impegno. Non si può dialogare in ambiguità. Cerchiamo di arricchirci delle esperienze religiose e dei valori etici.

Il terzo, riconosciamo la formazione alla coscienza matura dei cattolici come elemento irrinunciabile per poter realizzare un dialogo genuino e fruttuoso. Sono tre strumenti per questo cammino formativo: la parola di Dio ascoltata nella liturgia e comunità dei credenti, il magistero della Chiesa e l'incontro e confronto con gli altri. Siamo realmente consapevoli che la

---

<sup>229</sup> Sabatino MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 183.

coscienza matura non è qualcosa di acquisito una volta per tutte, ma una realtà dinamica e un cammino quotidiano, cioè sempre in divenire e abbraccia tutta la nostra esistenza. Ecco perché la coscienza deve essere formata e coltivata con assidua cura. Perciò la Chiesa locale indonesiana deve preparare i cattolici formando con costanza la loro coscienza morale ad essere persone radicate nella verità di Cristo e nel contempo capaci di testimoniare e condividere il suo amore agli altri.

È chiaro che la fedeltà alla coscienza è una fedeltà segnata dalla fede in Cristo per mezzo della sua Chiesa, dall'accoglienza e dal rispetto all'altro come l'immagine di Dio, dalla ricerca della verità e della carità e dall'anelito per una convivenza fondata sui valori umani e cristiani. Tale affermazione rende i cattolici testimoni autentici di Cristo e portatori veri della pace in questo mondo caratterizzato dal pluralismo. Per dirla ancora con le parole di Vaticano II: «Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quelle sociali [...]»<sup>230</sup>. La coscienza ci aiuta a coltivare una spiritualità missionaria, una testimonianza conforme al comandamento d'amore di Cristo.

Infine, sono grato all'Accademia Alfonsiana e al Professore Majorano che aiutano noi studenti ad approfondire e a cercare «la parola che illumini i nostri passi»<sup>231</sup>. Con la sensibilità per la problematica che riguarda la vocazione morale e missionaria dei cristiani, egli ha indicato la bellezza della vocazione morale cristiana mettendo in risalto che «Dio e coscienza sono strettamente correlati in tutta l'esperienza umana»<sup>232</sup>.

---

<sup>230</sup> GS 16, in EV 1, 1369.

<sup>231</sup> Sal 119, 105.

<sup>232</sup> Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura...*, 181.

## BIBLIOGRAFIA GENERALE

### 1. FONTI

#### 1.1 Documenti del Magistero della Chiesa Universale

CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 1981<sup>12</sup>, 284-445.

\_\_\_\_\_, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* (28 ottobre 1965), in *Enchiridion Vaticanum* 1 (1962-1965), EDB, Bologna 1981<sup>12</sup>, 771-818.

\_\_\_\_\_, Dichiarazione Conciliare sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate* (28 ottobre 1965), in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 1981<sup>12</sup>, 853-871.

\_\_\_\_\_, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 1981<sup>12</sup>, 1042-1086.

\_\_\_\_\_, Decreto Conciliare sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 1981<sup>12</sup>, 1087-1242.

\_\_\_\_\_, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 1981<sup>12</sup>, 1319-1644.

PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), in *Enchiridion Vaticanum* 5, EDB, Bologna 1979, 1588-1716.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), in *Enchiridion Vaticanum* 12, EDB, Bologna 1993, 547-732.

ID., Lettera enciclica *Veritatis Splendor* (6 agosto 1993), in *Enchiridion Vaticanum* 13, EDB, Bologna 1995, 2532-2829.

ID., GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), in *Enchiridion Vaticanum* 14, EDB, Bologna 1997, 2167-2517.

BENEDETO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), in *Acta Apostolicae Sedis* 101 (2009), 641-709.

ID., *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale della Pace* (gennaio 2011): *Libertà religiosa, via per la pace*, in *L'Osservatore Romano*, 24 dicembre 2010, 2-4.

ID., *Il discorso del Papa nella basilica di Santa Maria degli Angeli* (27 ottobre 2011): *Il vero Dio è accessibile a tutti*, in *L'Osservatore Romano*, 28 ottobre 2011, 12.

CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istruzione *Dialogo e Annuncio* (19 maggio 1991), in *Enchiridion Vaticanum* 13, EDB, Bologna 1995, 287-386.

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

\_\_\_\_\_, *Assisi 2011: Pellegrini della verità, pellegrini della pace. Verso la Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

## **1.2 Documenti della Conferenza Episcopale Indonesiana**

KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Memberdayakan komunitas basis menuju Indonesia baru. Pesan sidang waligereja Indonesia 2000*, KWI, Jakarta 2000

KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Partisipasi kita dalam memulihkan martabat manusia dan alam semesta, Pesan sidang waligereja Indonesia 2001*, KWI, Jakarta 2001.

KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Nota Pastoral. Keadilan sosial bagi semua*, 16 November 2003, KWI, Jakarta 2003.

KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Nota Pastoral. Keadaban publik: menuju habitus baru*, 12 November 2004, KWI, Jakarta 2004.

KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Pancasila: dasar tata budaya berbangsa dan bernegara*, 26 November 2005, KWI, Jakarta 2005.

## 2. STUDI

AA.VV., *La coscienza*, in *Credere oggi*, n. 128 (2/2002).

AA.VV., *Teologia della missione*, in *Credere oggi*, n. 179 (5/2010).

AA.VV., *Veritatis splendor. Atti del convegno dei pontifici Atenei Romani, 29-30 ottobre 1993*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.

AMARANTE A.V. – MAJORANO S., *L'impegno sociale del cristiano alla luce del Magistero*, Editrice San Gerardo, Materdomini 2004.

AMATO A., *Dialogo interreligioso. Significato e valore*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

BOELAARS HUUB J.W.M., *Indonesianisasi: dari Gereja Katolik di Indonesia menjadi Gereja Katolik Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta 2005.

CHANG W., "Menuju Indonesia Baru", in *Spektrum* 28 (2000), 25-33.

CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI MINORI 2009, *Portatori del dono del Vangelo*, Curia generale dei Frati Minori, Roma 2009.

COTTINI V., "Elementi di fondazione della morale musulmana" in *StMor* 49 (2011), 173-194.

FRANCESCO D'ASSISI, "Regola non bullata capitolo XVI", in *Fonti Francescane* (a cura di Ernesto Caroli), Editrici Francescane, Padova 2004.

GNADA A., "Il dono come principio dell'agire morale", in *StMor* 48 (2010), 309-327.

HÄRING B., *Road to Relevance*, The Society of St. Paul, New York 1970.

ID., *Liberi e fedeli in Cristo, Teologia morale per preti e laici*, I, Edizioni Paolini, Cinisello Balsamo, Milano, 1987.

HOEBERICTHS J., *Francesco e l'islam*, Edizioni Messaggero, Padova 1997.

KÜNG H., *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic*, The crossroad, New York 1991.

- MAJORANO S., *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Cinisello Balsamo, Milano 2008.
- ID., *Introduzione alla teologia morale*, Accademia Alfonsiana, Roma 2009.
- ID., *Dignità e ruolo della coscienza*, Accademia Alfonsiana, Roma 2011.
- ID., *La coscienza e la sua formazione nella visione di S. Alfonso. Appunti e materiali per il lavoro*, Accademia Alfonsiana, Roma 2011.
- ID., “Il teologo moralista oggi”, in *StMor* 33 (1995), 21-44.
- ID., “La formazione della coscienza in un contesto fortemente pluralista”, in *Frontiere* 8 (2011), 109-127.
- MUNAWAR-RACHMAN B., *Argumen Islam untuk Pluralisme. Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Grasindo, Jakarta 2010
- NALEPA M. – KENNEDY T. (a cura), *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone*, Editiones Academiae Alphonsinae, Roma 1987.
- NICELLI P., *L’Islam nel Sud-Est asiatico*, Edizioni Lavoro, Roma 2007.
- PHAN P. C., *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2004.
- RATZINGER J-BENEDETTO XVI, *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, Un’antologia a cura di Umberto Casale. Prefazione del card. Camillo Ruini, Lindau, Torino 2010.
- ID., *On Conscience*, Ignatius, San Fransisco 2007.
- ID., *L’elogio della coscienza. La Verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009.
- TREMBLAY R., *L’“Innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL, Roma 2001.
- RÖMELT J., *La coscienza. Un conflitto delle interpretazioni*. Edacalf, Roma 2003.
- SGRECCIA E e LAFFITE J (a cura)., *La coscienza cristiana a sostegno del diritto alla vita*, Pontificia Accademia Pro Vita, Roma 2007.
- SOEKARNO, *Filsafat Pancasila menurut Bung Karno*, Media Pressindo, Yogyakarta 2006.

- SUHADI C., (a cura di), *Laporan tahunan kehidupan beragama di Indonesia 2009*, Center For Religious And Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta 2009.
- SUWARNO P.J., *Pancasila budaya bangsa Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta 1993.
- TIRIMANNA V., *Catholic teaching on violence, war and peace in our contemporary world. A collection of essays*, Asian Trading Corporation, Bangalore, India 2006.
- VALSECCHI A., “Coscienza”, in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo, Milano 1990, 184-185.
- VIDAL M. G., *Nuova morale fondamentale. La dimora teologica dell’etica*, EDB, Bologna 2004. Originale : *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Etica*, = Biblioteca Manual Desclèe de Brouwer, Bilbao 2000, traduzione di Agnese Accattola.
- WOGA E., *Misi, misiologi dan evangelisasi di Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta 2009.
- ZUCCARO C., *Morale e missione. Animare la fede e convertire la vita*, Urbaniana University Press, Roma 2006.
- ID., *Roccia o farfalla? La coscienza morale cristiana*, Editrice AVE, Roma 2007.

## INDICE GENERALE

<b>INTRODUZIONE GENERALE.....</b>	<b>2</b>
<b>CAPITOLO I LA VISIONE CRISTIANA DELLA COSCIENZA MORALE.....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>10</b>
<b>1.1 DIVERSI APPROCCI ALLA COSCIENZA.....</b>	<b>11</b>
<b>1.2 LA COSCIENZA NELLA VISIONE BIBLICA .....</b>	<b>15</b>
1.2.1 Antico Testamento.....	16
1.2.2 Nuovo Testamento .....	18
<b>1.3 LA COSCIENZA NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA.....</b>	<b>22</b>
1.3.1 Agostino.....	22
1.3.2 Tommaso d’Aquino .....	23
1.3.3 Alfonso de Liguori.....	25
<b>1.4 MAGISTERO DELLA CHIESA .....</b>	<b>27</b>
1.4.1 Vaticano II .....	27
1.4.2 <i>Veritatis Splendor</i> .....	33
1.4.3 Catechismo della Chiesa Cattolica .....	35
1.4.4 <i>Caritas in Veritate</i> .....	36
<b>1.5 DIMENSIONE PNEUMATOLOGICA DELLA COSCIENZA .....</b>	<b>38</b>
<b>CONCLUSIONE.....</b>	<b>40</b>
<b>CAPITOLO II IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, FONDAMENTI E IMPORTANZE .....</b>	<b>42</b>
<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>42</b>
<b>2.1 ALLE RADICI DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO .....</b>	<b>43</b>
2.1.1 “Dialogo” nella cultura greca e nella Bibbia.....	44
2.1.2 L’uomo come l’essere dialogico.....	46
2.1.3 Pluralismo religioso come sfida.....	49
2.1.4 La necessità costante di costruire un mondo più umano, giusto e fraterno .....	51
2.1.5 La natura missionaria della Chiesa.....	53

<b>2.2 TEOLOGIA DELLE RELIGIONI .....</b>	<b>58</b>
2.2.1 Tre paradigmi.....	59
2.2.2 L'insegnamento del Vaticano II .....	61
<b>2.3 IL DIALOGO AL SERVIZIO DELLA VERITÀ E DEL BENE INTEGRALE DELL'UOMO .....</b>	<b>65</b>
2.3.1 Le quattro forme del dialogo .....	65
2.3.2 L'impegno per la libertà religiosa.....	67
2.3.3 L'attualizzazione dello spirito di san Francesco d'Assisi .....	70
<b>CONCLUSIONE.....</b>	<b>73</b>
<b>CAPITOLO III POSIBILITÀ E SFIDE NEL CONTESTO INDONESIANO .....</b>	<b>75</b>
<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>75</b>
<b>3.1 IL CONTESTO INDONESIANO.....</b>	<b>76</b>
3.1.1 L'Indonesia paese laico .....	77
3.1.2 L'esperienza della pluralità e del dialogo.....	79
3.1.3 L'Islam in Indonesia .....	83
3.1.4 Lotta comune per risolvere i problemi morali .....	87
<b>3.2 LE PROPOSTE MORALI DELLA CHIESA INDONESIANA.....</b>	<b>91</b>
3.2.1 La partecipazione più attiva allo sviluppo del paese .....	91
3.2.2 Continuare il dialogo .....	94
3.2.3 Costruire e rafforzare la pace per tutti .....	98
<b>3.3 LA FORMAZIONE DELLA COSCIENZA .....</b>	<b>100</b>
3.3.1 L'importanza della formazione per un dialogo .....	100
3.3.2 Gli strumenti per un cammino formativo .....	102
3.3.3 Le direttive che orientano la formazione .....	103
<b>CONCLUSIONE.....</b>	<b>105</b>
<b>CONCLUSIONE GENERALE .....</b>	<b>107</b>
<b>BIBLIOGRAFIA GENERALE .....</b>	<b>110</b>
<b>INDICE GENERALE.....</b>	<b>115</b>