

HUMANITAS

NUOVA SERIE

ANNO XIX

11 - 12

NOV. · DIC. 1964

Ecumenismo vocazione della Chiesa

Scritti di :

Alberto Bellini	Aristide Brunello
Giovanni Caprile	Gianni Capra
Raniero La Valle	Pietro Modesto
Germano Pattaro	Maria Vingiani

MORCELLIANA

HUMANITAS

ANNO XIX

NOVEMBRE-DICEMBRE N. 11-12

S O M M A R I O

GERMANO PATTARO: <i>Origini del problema ecumenico</i> . . .	pag.	1232
ALBERTO BELLINI: <i>L'ecumenismo secondo la teologia protestante</i>	»	1270
ARISTIDE BRUNELLO: <i>L'ecumenismo presso gli ortodossi</i> . . .	»	1323
PIETRO MODESTO: <i>L'ecumenismo presso i Russi</i>	»	1343
GIANNI CAPRA: <i>Problematica dell'ecumenismo - stato attuale e prospettive</i>	»	1355
GIOVANNI CAPRILE: <i>Israele nell'economia della salvezza</i> . . .	»	1392
RANIERO LA VALLE: <i>Ecumenismo e mondo spirituale non cristiano</i>	»	1415
MARIA VINGIANI: <i>Vocazione all'unità</i>	»	1436

I collaboratori di questo fascicolo:

- D. GERMANO PÀTTARO, *Venezia*. Professore di Teologia al Seminario Patriarcale. Assistente dei Laureati Cattolici di Venezia. Direttore dell'Incontro ecumenico della Mendola.
- D. ALBERTO BELLINI, *Bergamo*. Insegna Teologia Dogmatica nel Seminario di Bergamo e Teologia protestante nella Facoltà Teologica di Venegono (Milano). Membro del Segretariato per l'Unità dei cristiani.
- MONS. ARISTIDE BRUNELLO, *Roma*. Delegato nazionale dell'Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano (Palermo).
- P. PIETRO MODESTO, del Centro Studi Russia Cristiana - *Milano*. Insegna filosofia russa alla Università Cattolica di Milano e dottrine sovietiche al Pont. Ateneo di Propaganda Fide.
- D. GIANNI CAPRA, *Brescia*. Interessato agli studi di teologia ortodossa e protestante, si dedica in particolare ai problemi attuali dell'ecumenismo.
- D. GIOVANNI CAPRILE, *Milano*. Autore di studi biblici, si è specialmente rivolto allo studio delle relazioni ebreo-cristiane.
- DOTT. RANIERO LA VALLE, *Bologna*. Direttore del quotidiano « L'Avvenire d'Italia », autore della cronaca conciliare più informata e teologicamente più sensibile.
- DOTT. MARIA VINGIANI, *Roma*. Responsabile della Sezione ecumenica del Segretariato Amicizia Intercontinentale (S.A.I.).

ECUMENISMO, VOCAZIONE DELLA CHIESA

È nella tradizione della nostra rivista seguire i momenti rilevanti della cultura del nostro tempo, almeno nella misura in cui essi escono dalla ristretta cerchia degli specialisti e si impongono come momenti criticamente responsabili e diffusi nella coscienza di molti.

Per questo l'aver dedicato un fascicolo al problema Ecumenico, è nella linea del nostro programma culturale e del nostro lavoro redazionale; abbiamo cioè ritenuto opportuno offrire ad un pubblico più vasto un quadro chiaro, vivo e ricco della problematica ecumenica attuale.

L'Ecumenismo, come dottrina e come esperienza, è ormai un fatto che appartiene in modo diffuso alla coscienza cristiana. Collaudata dalla più severa analisi dei teologi e verificata nei più sensibili centri di spiritualità, ha conquistato il diritto ad essere accolto come una scadenza responsabile da tutta la Chiesa. I cristiani devono saperlo intendere e vivere come un momento saliente e singolare del mandato missionario della Chiesa; i non cristiani lo attendono per la improrogabile speranza di vedere realizzato un mondo più unito. Il discorso è aperto: bisogna sapersi inserire perché l'Ecumenismo richiede l'esperienza e la riflessione di tutti. Tra l'altro esso manca di una formulazione precisa e ha bisogno di essere verificato entro una più provveduta coscienza ecclesiastica.

L'Italia sta inserendosi con un suo modo ancora interlocutorio ma responsabile entro il più vasto fermento europeo. Il cattolico italiano non può ignorare questa responsabilità, anche perché la particolare geografia religiosa del nostro Paese può avviare una esperienza singolare che si inserisce integrando l'esperienza di paesi a più netta configurazione religiosa, cattolica e protestante.

Per questo abbiamo voluto presentare questa serie di articoli, che corrispondono ad altrettante relazioni del convegno sul tema: Ecumenismo: vocazione della Chiesa, curato dalla sezione ecumenica del S.A.I. (Segretariato Amicizia Intercontinentale). Il criterio guida è facilmente rilevabile, se si tiene conto dell'aspetto storico e dottrinale che ha ispirato il Convegno stesso. Così i temi si collegano spontaneamente e da una impostazione generale scendono alle singole articolazioni di settore cattolico, protestante, ortodosso, ebraico. Gli articoli di Raniero La Valle e di Maria Vingiani si giustificano come temi conseguenti.

Naturalmente, nella serietà della impostazione, l'insieme degli argomenti tende ad essere anche, per molti, un primo accostamento col problema ecumenico. Così ogni relatore impegna di persona le proprie osservazioni, per quella libertà che assicura una rispettosa responsabilità.

Tra l'altro, quanto viene esposto ci sembra in linea con le precisazioni che a nome dell'Arcivescovo di Trento ha fatto S. Ecc. Mons. Forer, all'inizio del Congresso e che criteri precisi di impostazione editoriale ci impediscono di pubblicare. Così il lettore scuserà l'assenza dell'articolo sull'ecumenismo cattolico, che motivi di tempo hanno impedito al relatore di stendere.

Confidiamo di assicurare perciò una utile materia di studio e riflessione ai nostri lettori, desiderando mettere in luce da ultimo, al di là di ogni tentazione di vano ottimismo o di acquiescente sfiducia, il realismo ecumenico che anima gli scritti oggi pubblicati.

* * *

ADESIONI AL CONVEGNO
« ECUMENISMO: VOCAZIONE DELLA CHIESA »

Plaudendo iniziativa S.A.I. incontro spiritualità ecumenica, presento egregi relatori et volonterosi partecipanti cordiale benvenuto unendomi fervorosamente comune preghiera, invocando assistenza divino Spirito esemplari intenti, studio, riflessione et cristiana universale amicizia.

ALESSANDRO MARIA GOTTARDI
Arcivescovo di Trento

Omaggio devoto, filiale, partecipanti incontro studio et spiritualità il cui tema Ecumenismo e vocazione della Chiesa, gradito da augusto Pontefice che, auspicando ricca di durevoli frutti spirituali analisi tema di tanta importanza et attualità, imparte promotori et convenuti in pegno divina assistenza a conforto lavori et propositi, implorata apostolica benedizione.

Cardinale AMLETO CICOGNANI
Segretario di Stato di S. S.

Ringraziando devoto pensiero congratulomi provvida iniziativa felice unione studio et preghiera, attinti profonda sorgente vocazione stessa della Chiesa. Benedicendo invoco abbondanza favori celesti.

Cardinale AGOSTINO BEA
Presidente del Segretariato
per l'unità fra i Cristiani

LETTERA DEL CARDINALE GIOVANNI URBANI
PATRIARCA DI VENEZIA

Egregi Signori e dilette in Cristo fratelli,

Mi è gradito rivolgere loro una riga all'inizio dei loro lavori. Conosco il programma di queste giornate di studio e ne apprezzo la serietà e l'impegno apostolico.

Affrontare il problema dell'Ecumenismo è sempre di grande responsabilità; d'altra parte è la Chiesa stessa che attraverso le sue istituzioni e i suoi uomini più sensibili, ci stimola perché ne avvertiamo l'urgenza e la necessità.

Con l'aiuto del Signore e nella docilità a questa chiamata che rende oggi più esigente la vocazione dei Cristiani all'Unità, si apre il loro Convegno. Io non posso che benedirlo: tutto quanto si fa perché il Regno di Dio compia la sua presenza in mezzo agli uomini non può venire che dalla virtù dello Spirito Santo che Cristo ha voluto propria dei suoi Apostoli.

Del resto so, avendo seguito le fasi preparatorie di questo Convegno, che tutti loro ne sono consapevoli e ben preparati. Per questo la preghiera sta alla base del loro studio: come nel Cenacolo, dove la Chiesa, raccolta nella preghiera e nella meditazione, si è aperta al mondo per l'intervento dello Spirito di Dio.

L'Unità è un mistero di vita che ha le sue radici in Dio; appartiene quindi a Lui come realtà da compiersi e come tempo per realizzarsi.

Così mentre accettiamo cristianamente ansiosi, questo mistero di Provvidenza e di Redenzione, assumiamo con gioia e con fervore, fedeli a Cristo e alla sua Chiesa, di prepararne le condizioni favorevoli e, in qualche modo, di meritargliene una attuazione meno lontana. Non si tratta quindi di cercare le ragioni o i torti di parte: nella carità veramente capita e vissuta le polemiche non possono che consumarsi. Si tratta invece, di

far risplendere più genuina e più autentica la nostra fedeltà a Cristo e alla sua Chiesa.

È un impegno per tutti rifare più cosciente questa nostra fedeltà, in rapporto alla nostra vocazione, che si inquadra nel nostro tempo e nel nostro mondo.

Così il lavoro ecumenico solleciterà un esame di coscienza personale e comunitario, per verificare questa fedeltà, che mentre rende umili e coraggiosi nell'eliminare quello che non è di Cristo, stimola ad una adesione più autentica e più forte alla verità di Lui.

Con questa serietà austera e chiara i Cattolici intendono aprirsi al Dialogo con tutti i Cristiani. Loro sanno che molti dei nostri fratelli separati si muovono con altrettanta genuinità e responsabilità: costatare tanta Volontà Comune ispirata al Cristo e alla sua Chiesa, è un pensiero che conforta e stimola a maggior impegno. Molto c'è da fare nelle idee e nella mentalità, ma non dobbiamo in alcun modo scoraggiarci.

Questo loro convegno ne è la prova: per questo, quale Patriarca di Venezia, metropolita di questa terra che li ospita, benedico ed accompagno con la preghiera il loro lavoro, sicuro che la loro generosità sarà insieme saggezza, docilità e carità missionaria.

Con devoto fraterno affetto

GIOVANNI CARD. URBANI
Patriarca

Venezia, 25 luglio 1964.

ORIGINI DEL PROBLEMA ECUMENICO

Limiti e metodo

Il problema ecumenico esige di essere impostato storicamente: parlare dell'ecumenismo per se stesso, ignorando il contesto culturale in cui ha trovato stimolo e occasione, significherebbe abbandonare il discorso all'astrazione e alla pura ipoteticità. Per questo si è ritenuto opportuno che una lezione, impostata storicamente, introducesse i vari problemi di settore e di analisi, per permettere di inquadrare il problema nei termini più indicati a chiarirlo e a valutarlo.

Credo che questo modo di vedere le cose ecumeniche non derivi dalla difficoltà che si prova dinanzi alla notevole concettualità che l'ecumenismo impone: esso risponde ad esigenze di obiettività¹, perché oggi risulta più valido descrivere l'ecumenicità e l'ecumenismo; tentarne la definizione, pretendendo di essere conclusivi, sarebbe peccato di presunzione.

Naturalmente non si vuol negare o ignorare il valore dello sforzo di sistemazione dottrinale di questo fatto rilevante della

¹ La letteratura ecumenica è impostata storicamente: anche le valutazioni dottrinali risultano conseguenti a delle precisazioni storiche. Questo riguarda la letteratura cattolica e riformata: per una Bibliografia essenziale rimandiamo a quella curata dal BELLINI in *Movimento Ecumenico*, Presbyterium, 1960, pp. 172-178. Può essere aggiornata con l'ultima edizione dell'opera del VILLAIN: *Introduction à l'œcuménisme*. Casterman, di prossima pubblicazione, che dedica l'ultima parte ad una bibliografia generale e analitica.

Per quanto riguarda la letteratura ortodossa, essa si presenta prevalentemente in stile saggistico, più dottrinale che storico. Vedi la collana « Bibliothèque Orthodoxe » edita da Delachaux et Niestlé, iniziata nel 1960. Per una bibliografia minima si rimanda a quella curata dalle relazioni di BRUNELLO e di MODESTO, pubblicate in questo fascicolo.

storia religiosa della cristianità: si vuol solo far notare che il lavoro dottrinale che si sta compiendo risponde ad un impegno di ricerca, dove le sistemazioni rimangono parziali, definizioni in abbozzo, preoccupate di sollecitare nuove ipotesi e ulteriori riflessioni. Si rifugge dall'offrire delle schematizzazioni chiuse e ultime². La saggistica storico-teologica sull'ecumenismo lo conferma: essa insegna che l'ecumenismo domanda di natura sua di rimanere aperto, di mantenersi in condizioni di possibilità. Ancora una volta, questo sia detto non per relativizzare le posizioni teologiche, quanto per sottolineare, almeno allo stato attuale della esperienza ecumenica, la più seria delle impostazioni possibili.

Le ragioni sono di facile comprensione: l'ecumenismo, come lo si intende oggi, comprensivo, cioè, di una esperienza vasta e cosciente di tutti suoi termini e di tutti i suoi problemi, è una realtà piuttosto recente. Si conviene, ormai da tutti, di farlo risalire al 1910, in occasione dell'Assemblea di Edimburgo: una storia di cinquant'anni. Possono esser molti ed anche pochissimi: in termini di storia della Chiesa, come in termini di storia comunque, non possono essere, che una unità di tempo appena apprezzabile. Come esperienza essi possono testimoniare come sia già molto l'aver sollecitato una presa di coscienza diffusa e consapevole della realtà ecumenica³ e di aver indicato, con buona approssimazione, quel che di valido si è già espresso, come quello che di meno valido bisogna lasciar cadere⁴. Così una teo-

² È interessante, a questo proposito, l'ultimo lavoro di P. CONGAR: *Chrétiens en dialogue*; tutta la prima parte: Éd. du Cerf, pp. XII-LXIV, 1964.

³ I cattolici si inseriscono ufficialmente nel Dialogo Ecumenico nel 1949 con l'Istruzione *Ecclesia catholica*. A.A.S. pp. 142-147, 1950. Segnaliamo: Commento cattolico, DUMONT, *L'Instruction du Saint-Office au sujet du Mouvement oecuménique* in « Vers l'Unité chrétienne » n. 22, 1950; commento protestante: *Déclaration du Visser't Hooft sur l'Instruction du Vatican touchant le Mouvement oecuménique* in « SOEPI » 3 marzo 1960; Commento ortodosso: sintesi delle precisazioni dei teologi ortodossi curata da DUMONT in *Les directives du Saint-Office vues par l'Orthodoxie grecque*, in « Irénikon » pp. 448-458, 1950.

Per quanto riguarda il formarsi di una coscienza ecumenica tra i cattolici rimandiamo alla sintesi curata da THILS in *Histoire doctrinale du Mouvement oecuménique*, Desclée, 1962, pp. 287-307.

⁴ Una verifica per quanto riguarda i cattolici può esser condotta, confrontando le tesi di P. CONGAR esposte in *Chrétiens unis et désunis*. Éd. du Cerf, 1937 e le tesi esposti da THILS in *Théologie oecuménique*, Desclée, 1960, pp. 15-47.

rizzazione di quanto questi cinquant'anni hanno insegnato è resa legittima come coscienza storica che richiede di tenersi continuamente disponibile: le idee e i tentativi di sistemazione che propone indicano i limiti di scorrimento entro cui deve muoversi e maturare l'ecumenismo. Cioè: insegna piuttosto quello che l'ecumenismo non deve essere e meno quello che è. Lo mantiene così in stato di tensione, non cedendo alla tentazione di volere arrivare a delle conclusioni senza alternativa. Questo giudizio, del resto, è facilmente documentabile: ricordiamo solo alcuni punti di riferimento, facilmente reperibili e sufficientemente indicativi.

Per esempio, nel mondo protestante: diverso è l'ecumenismo di Söderblom da quello di Bell⁵ e, rispetto alla prima, diversa è l'esperienza di oggi; e in quest'ultima ben distinto resta il modo e la concettualità di Visser't Hooft da quella di Barth⁶.

Così nel mondo ortodosso si presentano chiare e marcate le affermazioni di Germanos⁷, se misurate con quelle di Florovsky. Così, ancora, nel mondo cattolico diversa è la dottrina e la mentalità di Congar e Beaduin, di Couturier e di Villain, di Thils e di Lambert⁸.

Se poi trasferiamo l'osservazione dal piano di confronto delle persone a quello dei rapporti tra dottrina e azione, notiamo la

⁵ Per Söderblom, cfr. HOFFMANN, *N. Söderblom prophète de l'Oecuménisme* « Labor et Fides », 1948. Per Bell cfr. l'introduzione da lui curata in *Documents on Christian Unity*, Oxford, 1924.

⁶ Per un confronto approfondito segnaliamo VISSER'T HOOFT, *Le Conseil oecuménique des Églises, sa nature, ses limites* in *Hommage et Reconnaissance a K. Barth*, Delachaux et Niestlé, 1946, pp. 124-145.

Per capire il metodo barthiano segnaliamo l'introduzione curata da TRUCCATO per l'opera di Barth: *La proclamazione del Vangelo*, Borla, 1964, pp. 7-21. E soprattutto J. HAMER, *K. Barth*, Desclée, 1949, pp. 130-151; 167-214.

⁷ Di Germanos, Arcivescovo di Tyathira, è interessante la Lettera Enciclica scritta nel 1920 in appoggio agli interventi del Söderblom. Vedi ROUSE & NEILL: *A History of Ecumenical Movement*, Londra, S.P.C.K., 1954, p. 697. Per Florovsky, sempre in Rouse e Neill, i capitoli corrispondenti all'Assemblea di Losanna (1927); di Amsterdam (1948).

⁸ Tentando una schematizzazione semplicemente indicativa, potremmo dire che l'ecumenismo di Congar è storico-dottrinale; quello di Villain è spirituale, mentre quello del Thils è storico-metodologico. Vedere la bibliografia in BELLINI, *op. cit.*, e in VILLAIN, *op. cit.*

stessa faticosa componibilità. Così nel mondo delle esperienze degli organismi ecumenici noi cattolici segnaliamo la difficile armonizzazione tra le Commissioni « Vita e Azione » e « Fede e Costituzione », anche oggi che sono istituzionalizzate entro l'unico organismo ecumenico, il « Consiglio mondiale delle Chiese »⁹. Presso i cattolici affiora persistente un rilievo analogo: il dislivello tra un certo ottimismo di dottrina, spesso contraddetto o minimizzato da un atteggiamento pratico, facilmente sospettoso e pessimista¹⁰. E, ancora, spostando l'attenzione sul piano storico, il difficile coordinamento tra il modo di fare e di vivere l'ecumenismo ieri e lo stile e la mentalità con cui si opera nell'ecumenismo oggi. Si ha la sensazione netta che non sempre le esperienze successive siano saldabili alle esperienze precedenti: esistono veri « salti qualitativi » tra il prima e il dopo; sia all'interno degli stessi campi religiosi, sia nel loro confronto diretto o indiretto¹¹.

Questi riferimenti implicano, relativamente alle zone interessate della cristianità, non delle posizioni articolate in modo diverso per sfumature più o meno marginali, ma autentiche prese di posizione, alle volte tese fino all'opposizione¹².

Penso che quanto diremo lo dimostrerà largamente. Così la concettualità, le dottrine e la mentalità che ne derivano peseranno notevolmente nei vari modi di condurre l'ecumenismo dottrinale e d'azione.

⁹ Confrontare la parte che tratta il formarsi degli Organismi ecumenici di questa conversazione. Sarebbe interessante rapportare i lavori delle due Commissioni con i risultati dei lavori delle Assemblee Missionarie: VILLAIN, *op. cit.*, pp. 57-63. Manca una bibliografia specifica su questo problema. Sulle due Commissioni vedi BELLINI, *op. cit.*, pp. 13-24.

¹⁰ Un semplice riferimento: la possibilità offerta dall'*Instructio Ecclesiae catholica* e l'intervento dell'Arcivescovo di Chicago a proposito della presenza dei Cattolici ad Evanston. Vedi: VILLAIN, *op. cit.*, pp. 41-43.

¹¹ Lo si potrà rilevare dall'insieme di tutte le relazioni di questo fascicolo. Come riferimento bibliografico segnaliamo THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, pp. 24-29; 42-49; 281-286.

¹² Per esempio il contetto di « Ritorno » nella teologia cattolica; alle volte presentato come concetto dell'« Ovile aperto »; altre volte come concetto più vasto della « Conversione alla fedeltà al Cristo » CONGAR, *Aspects de l'Oecuménisme*, «Études Religieuses», La Pensée catholique, 1962, pp. 27-38.

Tenerlo presente, significa appunto leggere storicamente il problema per non viziare i fatti e le idee. Impostare le cose storicamente darà serietà a quelle valutazioni cui si deve saper arrivare, impedendo così, per quanto possibile, le distorsioni e gli sbagli di prospettiva. Solo in questo modo ci si può preparare ad esprimere dei giudizi di valore su tutto il fatto ecumenico.

Dunque: l'*iter* storico dell'ecumenismo. Diversi possono essere i modi di affrontarlo: si può far risaltare la portata e il valore dell'ecumenismo interpretando, dialetticamente e per confronto i fatti ecumenici di maggior rilievo, in modo che le esperienze insegnino, per selezione spontanea, i limiti e la validità del discorso; naturalmente si dovrebbe lavorare in modo accentuato sulle esperienze dottrinali interne ed esterne ai vari sistemi e, quindi, per confronto di interpretazione teorica.

Oppure: si può riflettere sull'ecumenismo attraverso lo studio dei profili spirituali e culturali degli uomini che hanno dominato i tre tempi dell'ecumenismo; così per i protestanti: Söderblom, Temple, Visser't Hooft; per i cattolici: Portal, Couturier, Congar¹³; e sollecitare direttamente dall'interno delle loro esperienze ecumeniche gli indici più significativi dell'ecumenismo, visto nel suo momento di riflessione e di azione.

Oppure, ancora: si può lavorare sull'ecumenismo rispettando le tappe progressive di questo itinerario, crescendo al variare successivo dei fatti ecumenici.

Noi abbiamo seguito quest'ultimo metodo, anche se le prime due impostazioni potevano essere più suggestive e, sotto certi aspetti, più interessanti. Questo metodo ci sembra, a tutt'oggi, quello che permette una visione di insieme più articolata e più

¹³ Per Söderblom cfr. HOFFMANN, *op. cit.*; per Temple cfr. l'insieme del suo lavoro dal contesto dell'opera del ROUSE e NEILL, *op. cit.*; in particolare pp. 675-684. Per Visser't Hooft cfr. gli atti delle Assemblee Ecumeniche dal 1947 di Amsterdam al 1963 di Montreal. BELL, *op. cit.*, IV serie (1948-1957), Londra 1958; per gli atti integrativi cfr. «Bibliothèque du Conseil Oecuménique des Églises» Ginevra, continuamente aggiornato. Per Portal cfr. HEMMER, *Monsieur Portal, prêtre de la Mission*, Bloud et Gay, 1947; per Couturier cfr. VILLAIN, *L'Abbé Paul Couturier*, Casterman 1957; per Congar cfr. la parte autobiografica di *Chrétiens en dialogue* sopra citata.

rispondente. Tra l'altro, una bibliografia che inquadri per sintesi le lezioni derivanti da questi tre metodi è ancora da fare; anche se esistono buone monografie parziali, facilmente rintracciabili nelle note a queste relazioni.

Sia chiaro, però, che noi proponiamo questo metodo non per assolvere ad una fedeltà cronologica, quanto perché siamo convinti che solo l'esperienza ecumenica ha permesso, nelle varie fasi della sua storia, una curva crescente che mentre rendeva gli ecumenisti sempre più consapevoli del fatto ecumenico, arricchiva, insieme, l'approfondimento dottrinale di esso.

Naturalmente la fedeltà alle tappe di questo itinerario non sarà passiva: facendo della storia sarà inevitabile proporre delle sintesi, suggerire dei collegamenti. Si daranno le giustificazioni, ma le conclusioni non potranno essere che approssimative. Questo sia detto per giustificare la inevitabile scelta dei fatti, necessaria entro una determinata angolatura, per evitare la dispersione e la genericità. Questo dovrà esser fatto senza cedere alla tentazione di considerare meno importanti gli avvenimenti lasciati cadere; sarebbe una discriminazione di valore: la scelta sarà guidata solo dall'economia del tema.

Ancora: si impone la scelta di una angolatura che qualifichi la visualità degli avvenimenti e delle idee. Terremo così presente un criterio storico-dottrinale, scegliendo di vedere le cose in prospettiva ecclesiologica, perché la ecclesiologia disciplina tutta la esperienza ecumenica, o come suo punto di partenza o come suo punto d'arrivo¹⁴.

Questo modo guiderà e influenzerà la scelta dei fatti: ci orienteremo verso quelle esperienze che più riflettono gli aspetti ecclesiologici e, quindi, più accentuatamente teologiche.

Per intenderci: interessandoci dell'ecumenismo protestante seguiremo i lavori della Commissione « Fede e Costituzione » e solo indirettamente i lavori della Commissione « Vita e Azione ». Chi conosce un po' di storia dell'ecumenismo capirà facilmente.

¹⁴ Per i cattolici il discorso è chiaro. A questo proposito vedi le opere di Congar; per i Protestanti cfr. il problema attorno al significato ecclesiologico del Consiglio Ecumenico delle Chiese: VISSER'T HOOFT, *op. cit.*; la ecclesiologia da Losanna a Lund potrà essere rilevata da questa conversazione.

L'integrazione potrà essere compensata da una bibliografia facilmente accessibile ¹⁵.

Ecumenismo: realtà religiosa

È doveroso fare una precisazione: se per l'ecumenismo intendiamo l'insieme degli atteggiamenti dottrinali e di azione con cui la Chiesa e i cristiani in essa esigono di vivere in Unità con il loro Cristo, l'ecumenismo è un fatto connaturale al cristianesimo. Se il cristianesimo non possedesse questa vocazione all'Unità, tradirebbe la vocazione stessa in cui Cristo l'ha costituito. Il riferimento alla Preghiera Sacerdotale di Gesù, dominata dall'*Ut unum sint*, è ovvio. Per cui l'impegno della Chiesa a vivere, proporre e difendere l'Unità è condizione permanente della sua storia ¹⁶. Sarebbe facile, del resto, offrire una documentazione adeguata ¹⁷.

Vorremmo poter studiare l'insieme di questi fatti, per deri-

¹⁵ Cfr. le Bibliografie curate dal Bellini e dal Villain sopra citate. Segnaliamo in particolare l'articolo. *Les Grandes Conférences oecuméniques d'Oxford et d'Edimbourg* in *Christianisme social*, giugno-agosto, settembre-dicembre 1937.

¹⁶ Il riferimento fondamentale va al formarsi della Apologia e della Controversia nei primi secoli della Chiesa: esse devono essere considerate un atteggiamento di responsabilità, critico-pastorale, della Chiesa in rapporto ai problemi concreti della Unità, posti dal paganesimo e dalla Eresia. DANIÉLOU, *Message Evangélique et Culture Hellénistique*, Desclée, 1961, pp. 11-39; 203-216. Da questo punto di vista sarebbe interessante studiare l'atteggiamento moderato di sant'Ilario e di san Basilio nei confronti dell'arianesimo. Per san Basilio: CAMPENHAUSEN, *Les Pères Grecs*, édition de l'Orante, 1963, pp. 110 e ss.; per sant'Ilario: GALTIER, *S. Hilaire de Poitiers*, Beauchesne, 1960, pp. 22-33. BREZZI, *Fonti e Studi di Storia della Chiesa*, vol. I, Marzorati, 1962, pp. 296-298; 376-400; 449-454.

¹⁷ I rapporti tra Cattolicesimo e Ortodossia: *L'Église et les Églises* (opera in collaborazione), vedi gli articoli storici, in particolare Congar: *Neuf cents ans après* e per una visione di insieme: *l'Introduzione* curata da ROUSSEAU. Editions de Chevetogne, 1954.

(L'Opera citata inquadra il problema moderno dei rapporti tra Protestantismo e Ortodossia: vol. II, pp. 389-414).

Per i rapporti delle varie Confessioni Riformate: ROUSE e NEILL, o.c. I rapporti tra Protestantismo e Cattolicesimo sono di recente formazione e si inquadrano tutti entro l'Ecumenismo moderno. I precedenti rapporti correavano sulla linea della Controversia e quindi della opposizione. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme de l'Église* parte II e III, éditions du Cerf, 1950.

varne delle indicazioni sull'ecumenismo come atteggiamento spontaneo della Chiesa, ieri e soprattutto oggi. Ma se ne sa troppo poco: manca una conoscenza disciplinata di questo capitolo di storia religiosa del cristianesimo. Esiste una prima sistemazione, fatta dalla storiografia protestante¹⁸; non esiste, però, per quanto ne sappiamo, un lavoro analogo da parte della storiografia cattolica, se si eccettua lo studio di Padre Congar sui rapporti tra cattolicesimo e Ortodossia¹⁹.

Nonostante questi limiti, non possiamo lasciar cadere il discorso, almeno come precisazione sul lavoro condotto dal Neill e ~~dalla~~ Rouse: ci servirà per chiarire due atteggiamenti precisi dei cattolici e dei protestanti su un problema molto delicato e, insieme, ci darà l'occasione di inserire nel modo più giusto l'ecumenismo di oggi. dal

Il problema è questo: come interpretare la realtà storica « Unità - Separazione; Unità - Dispersione », o, come ci si esprime in linguaggio riformato: « Unità - Pluralità ». La risposta data dall'opera del Neill e collaboratori è questa, almeno con buona approssimazione. La traduciamo nel nostro linguaggio.

Il punto di partenza è una certa cognizione della Unità: si osserva che al « densificarsi » di questa Unità viene provocato contemporaneamente un movimento di fuga e di dispersione. L'Unità viene presentata sotto due aspetti: Unità nella Verità e Unità nel Potere. Così all'aumentare della densità interna della Unità, attorno, cioè, ad una precisazione dogmatica della verità, si stabilisce contemporaneamente un fenomeno di dispersione, l'Eresia, di tipo dottrinale; quando, invece, la densità della Unità cresce non più all'interno, ma all'esterno, come unità giuridica, saldata, cioè, fortemente al potere o al prestigio civile, si stabilisce lo stesso fenomeno di dispersione, l'Eresia, ma non più di tipo dottrinale, bensì di tipo etico.

Esemplificando nei due casi: quando la Chiesa dei primi secoli cristiani, Chiesa dei Padri, si è raccolta e concentrata su

¹⁸ ROUSE E NEILL, *op. cit.*

¹⁹ CONGAR, *Neuf cents ans après* in *L'Église et les Églises*.

se stessa nei grandi Concili dottrinali²⁰ viene manifestandosi una intensa proliferazione di movimenti ereticali a contenuto dogmatico-dottrinale: ariani e monofisiti. La loro densità di opposizione è così notevole da costituire il movimento ereticale in « cristianità autonoma e separata ».

Per il secondo aspetto: mentre la Chiesa nell'Alto Medioevo è sorretta dal potere temporale ed è in grado di difendere e di esprimere la propria Unità istituzionale a tutti i livelli della *potestas* spirituale, civile e religiosa, assistiamo alla proliferazione di movimenti ereticali di tipo evangelico, propugnanti, cioè, un ritorno della Chiesa allo stile di distacco di povertà e di purezza, caratteristici del cristianesimo primitivo²¹. I due aspetti si troveranno complementari, pur con una iniziale ispirazione etico-evangelica, nella stessa Riforma protestante, voluta, appunto, in un momento umanamente felice del Papato.

Così sembra legittimo allo storico protestante di poter concludere dicendo che Unità e Dispersione sono legate da una dialettica interna che le provoca in proporzionalità diretta.

Da questo punto di vista, allora, la disponibilità della Chiesa cattolica all'azione ecumenica resta fortemente compromessa. Il suo modo di intendere l'Unità non può essere che germinativo di dispersione. Risulta sterile il suo tentativo di proporre la Unità per riassorbire la dispersione, perché è stato appunto questo suo modo di concepire la Unità a provocare la dispersione. Essa è costituzionalmente antiecumenica, e, finché si mantiene su questa linea, non può esigere credito.

Il protestantesimo, invece, accusato sempre dai cattolici di portare in se stesso, per costituzionalità nativa, il germe della dispersione e della disgregazione, ha la capacità di porre la realtà ecumenica e di tenderla entro la propria genialità religio-

²⁰ Per i primi quattro grandi Concili: ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Éditions de l'Orante 1963; CAMELOT, *Ephèse et Chalcedoine*, Éditions de l'Orante, 1961. Lo studio prevede delle equilibrate precisazioni sulle eresie trinitarie e cristologiche.

²¹ VOLPE, *Movimenti Religiosi e sette ereticali nella Società Medievale Italiana*, Sansoni, 1961, pp. 51-61. Cfr. le voci corrispondenti nel « Dictionnaire de Théologie Catholique ». Per una storia generale del periodo: *Histoire de l'Église* diretta da FLICHE e JARRY, vol. X, 1950; vol. XII, 1958; vol. XIII, 1956. Bloud et Gay.

sa, perché ritiene che la Unità ereditata dal Cristo, mentre deve esprimersi sul piano storico, può ultimarsi solo al suo punto terminale: nel Cielo. È una unità tutta da farsi; per questo il cristianesimo riformato intende la storia della Chiesa come un movimento che va dalla Dispersione all'Unità con una tensione non istituzionalistica, ma escatologica. Ne risulta che solo il protestantesimo ha una disponibilità spontanea all'ecumenismo e che l'ecumenismo è in germe nella vita stessa della Riforma, fin dal suo atto di nascita.

Questa l'interpretazione: è evidente la sua derivazione dai parametri che giudicano la storia profana dell'uomo. Da Herder a Ortega, Huizinga, Toynbee²². La dottrina della storia aveva già proposto questa schematizzazione della vicenda umana: in ogni società dove si potenzia un centro di tradizione e di direzione, si stabilisce, insieme, per dialettica interna, un movimento contrario di opposizione e, quindi, di rottura e di disgregazione. Più di un secolo di esperienze intellettuali hanno fatto assimilare questi giudizi su tutti i piani del tessuto storico: psicologico, operativo e morale. Diciamo: conformismo e anticonformismo e intendiamo dire: conformismo-unità, anticonformismo-rottura. Non vogliamo peccare di malizia se avvertiamo la schematizzazione hegeliana o comunque storicistica alle spalle di questa interpretazione storica. Del resto la parentela di questi teologi con il protestantesimo liberale giustifica largamente il loro « storicismo romantico »²³, seppur espresso in termini meno compromessi teologicamente rispetto alla teologia dei riformati del XIX secolo.

²² HERDER, *Ancora una filosofia della Storia per la educazione della Umanità*, Einaudi, 1951; GENTILE, *Storicismo e Sociologia nella filosofia del 1700, 1800*, Cedam, 1955. ORTEGA, *Schema della Crisi*, Bompiani, 1946. HUIZINGA, *La Crisi della Civiltà*, Einaudi, 1962. MORPURGO-TAGLIABUE, *Le opinioni sulla Storia di Huizinga* in « Rivista di Storia e di Filosofia », 1949, pp. 104-117, TOYNBEE, *Le civiltà nella Storia*, sintesi di *A Study of history* curata da SOMERVELL, Einaudi, 1950. ROSSI, *Indagine storica e visione della Storia in Toynbee*, Einaudi, 1952.

Per lo storicismo in generale cfr. « Enciclopedia Filosofica » voce: *Storicismo*, coll. 998-1002.

²³ PERRIRAZ, *Histoire de la Théologie Protestante au XIX siècle.*, vol. I, con particolare attenzione alla teologia di Schleiermacher, Ed. Messellier, 1949, pp. 53-104.

È giusta, allora, una precisazione da parte cattolica. L'Unità e la Dispersione sono fatti cristiani, non assimilabili entro schemi puramente naturali. Ogni fatto cristiano, purché davvero cristiano, anche se pienamente storico, ha una originalità che lo sottrae ad un diagramma di spazio e tempo. L'avvenimento cristiano invoca come legge di interpretazione la legge stessa della Incarnazione. Pensare di esaurirlo entro una misura storicistica significa destituirlo dall'esser fatto che appartiene alla storia della Salvezza. Del resto la più recente teologia evangelica ha riscoperta questa originalità dell'avvenimento cristiano, almeno a partire dal *Commento alla lettera ai Romani* e ai primi due volumi della « Dogmatica » di K. Barth, anche se, per superare l'eccesso di storicizzazione, l'ha portata a sottrarre la Salvezza a qualsiasi immersione nella storia²⁴.

Barth direbbe che la Salvezza è Evento e non Istituzione, che è forma storica. Per il cattolico è insieme l'una cosa e l'altra. Il cattolico afferma che il Cristianesimo è l'Incarnazione permanente di Cristo in mezzo agli uomini: il Cristo è il Verbo eterno di Dio costituitosi Uomo per noi. Per cui la Chiesa è questa Incarnazione che continua, mantenuta in stato di presenza inesaurita: la sua Unità è costituita in quest'atto definitivo con cui il Verbo di Dio, assumendo una natura umana e diventando il nostro Cristo, a Sé ci assimila e ci fa Uno con Lui. La legge di assimilazione a Lui è, dunque, soprannaturale e impedisce di ridurre l'Unità cristiana a schema modellato sulla Unità degli uomini. Dio dà a chi lo riceve la potestà di diventare figlio suo, non derivando il diritto da esigenza di generazione umano-biologica, né da decisione di volontà morale, ma « ex Deo »²⁵.

L'Unità è costituita irrevocabilmente dall'alto e la Chiesa, che ne è la storia permanente, già fatta e da farsi, deriva essa stessa dall'alto la sua Unità.

Però Dio non impone l'Unità: essa è un dono; così mentre viene offerta, mette l'uomo in alternativa, perché l'offerta è dialettica. Non si mediterà mai abbastanza la tensione di questo

²⁴ MIEGGE, *Introduzione alla « Epistola ai Romani »* di K. BARTH, Feltrinelli, 1962.

²⁵ SAN GIOVANNI, 1, 13; 3, 5-6; SAN PAOLO, *1 Corinti* 15, 5; *Romani* 9, 8.

incontro tra Dio e l'uomo, sottolineato con tanta forza dall'apostolo Giovanni nel prologo del suo Vangelo. Egli è Luce e viene tra di noi che siamo suoi, ma noi lo rifiutiamo²⁶. L'uomo può resistere e se l'Unità nasce da Dio e domanda il sì dell'uomo, la dispersione è rifiuto dell'unità e nasce dal no di lui.

Ma la scelta è sempre decisa dinnanzi a Dio e al suo disegno di Salvezza e impegna nel sì e nel no dell'uomo tutto il mistero cristiano. Per questo la Dispersione prima di essere errore, in questo o quel contenuto, è infedeltà, atto, cioè, con cui si sostituisce alla volontà di Dio la volontà umana. L'uomo non può garantire quello che si regge solo in Dio. Solo la Parola di Cristo, che è « segno e annuncio », operante per lo Spirito nella Chiesa è principio di Unità.

Questa sola è la legge che può spiegare il mistero della Unità-Separazione.

La Chiesa vive di questa unità per se stessa e per gli uomini. La domanda, allora: in che modo essa ha realizzato questa missione di Unità? Possiamo dire, stringendo i concetti, che la Chiesa ha realizzato nella storia la sua testimonianza di Unità e la difesa di essa dalla Dispersione, con un doppio movimento: offrendo la propria Unità al mondo con una spinta dall'interno all'esterno, per mezzo della apologia²⁷; tutelando la propria Unità contro i parziali rifiuti dell'eresia e dello scisma, con una spinta dall'interno all'interno²⁸, per mezzo

²⁶ SAN GIOVANNI, 1, 9-11; 5, 45; SAN MATTEO, 21, 38.

²⁷ Cfr. nota 16. « Dictionnaire de Théologie Catholique », voce *Apologie*. È evidente la differenza tra Apologia e Apologetica: la prima svolge un discorso interno al Cristianesimo; la seconda coglie del Cristianesimo i rapporti con l'ordine razionale umano. Storicamente l'Apologetica ha perso di densità cristiana, finendo spesso per indugiare sugli aspetti più esterni della Rivelazione, colti in « simpatia » dalla cultura umana.

²⁸ Ad essere più esatti Eresia e Scisma non si compiono completamente entro il « Cristianesimo »: trascinano inevitabilmente dei compromessi con la cultura umana, se vale la precisazione fatta più sopra sul significato cristiano dell'Unità. Sotto questo aspetto, allora, ci si dovrebbe chiedere se l'Ebraismo, in particolare, e l'Islamismo non possano esser fatti rientrare entro la categoria della « Eresia » cristiana, per le componenti derivate dalla Rivelazione che essi possiedono. Naturalmente il concetto di Eresia dovrebb-

della controversia ²⁹. La Chiesa si è mossa sempre entro queste due coordinate missionarie; esse devono ritenersi due momenti classici della disponibilità con cui la Chiesa ha presentato la Unità a se stessa e al mondo; strumenti di diffusione e di difesa della sua fede e, insieme, stimolo per l'approfondimento con cui essa si è sempre più esplicitata criticamente a se stessa e al mondo ³⁰.

Il bilancio, però è tuttora aperto: il mondo resta da salvare e il cristianesimo è in stato di dispersione ³¹. La Chiesa patisce questa situazione come una violenza: così, oggi più che mai, essa rinnova il suo bisogno di superare la distanza dal mondo e le fratture in cui sono dispersi i cristiani. Il che vuol dire che sente l'urgenza di integrare apologia e controversia che mentre hanno offerto e difeso la Unità, non hanno impedito la Dispersione ³².

È in questo contesto che si inserisce l'ecumenismo, come terzo momento della vita della Chiesa, ad integrazione del momento apologetico e controversista. Così: mentre l'apologia e la controversia, più la seconda che la prima, tendevano, di natura propria, a risolvere i problemi dell'Unità nella Verità

be essere inteso in modo più ampio. Il punto di riferimento storico che può giustificare questa precisazione è la Gnosi; considerata Eresia, mentre in essa prevalgono elementi non cristiani. LEISEGANG: *La Gnose*, Payot, 1951.

²⁹ Cfr. nota 16. Si rileva che, mentre l'Apologia si è modificata nella Apologetica, la Controversia, mai ha mutato i criteri schematici del suo procedere. Fa eccezione solo l'Opera del Mölher; cfr. GEISELMANN, « *Il mutamento della coscienza della Chiesa e dell'Ecclesialità nella Teologia di G. A. Möhler*, introduzione all'edizione tedesca della *Symbolik* di Möhler, riportata in « *Sentire Ecclesiam* » vol. II, Ed. Paoline, 1964. Non includiamo l'opera del Newman, perché sul piano dell'indagine teologica di confronto, si mantiene entro le caratteristiche della Apologia, cui tende anche nel proporre le tesi di Controversia.

³⁰ Tutta la Pastorale della Testimonianza si è sempre articolata entro gli schemi fondamentali proposti dalla Apologia (o Apologetica?) e dalla Controversia. Forse, oggi, per la prima volta la Chiesa è finalmente libera di presentare se stessa, senza altra preoccupazione che di rilevare la propria « interiorità ». Tutti i discorsi di Papa Giovanni XXIII sollecitano la Chiesa a mettersi in stato di « Annuncio ».

³¹ I Cristiani sono oltre 600 milioni, di cui poco meno della metà sono Protestanti e Ortodossi: la popolazione mondiale s'avvia verso i tre miliardi.

³² È il pensiero ritornante di Papa Giovanni XXIII, ripreso dal Papa Paolo VI, che nel discorso di apertura della seconda sessione del Concilio Vaticano II ha chiesto « Perdono » alla Cristianità separata da Roma.

in cui la Chiesa è costituita, considerandoli per se stessi, quasi sottratti alla misura storica, arrischiando inevitabilmente la astrazione³³, l'ecumenismo, muovendosi sulla stessa linea di contenuti, tien conto dei diritti della Verità ad esser Una, ma insieme considera il diritto degli uomini ad esser costituiti « Uno » nella Verità. Il discorso ecumenico è tutto qui: non più offerta e difesa dell'Unità per impedire la dispersione, ma insieme offerta della Unità per far rientrare la dispersione. Esso integra il discorso metafisico con il discorso storico³⁴.

La sua legge è quella della Incarnazione, di cui abbiamo detto più sopra. Il Cristo è principio di Unità nella sua Chiesa e per la sua Chiesa, perché Cristo è Parola che salva e unisce: il Cristiano sa, di conseguenza, che dove c'è fedeltà non ci può essere che Unità e dove esiste dispersione non può esserci che infedeltà al Cristo.

Naturalmente questo non significa relativizzare l'Unità. La Chiesa cattolica è costituita nella Unità del suo Cristo e quindi non può essere relativizzata rispetto alle altre Chiese, ma il Cristiano in essa deve esser cosciente che l'Unità di cui vive e in cui è costituito non lo ha trovato abbastanza fedele da impedire ieri la dispersione: ed esige questo ritorno di fedeltà oggi per riassorbire le separazioni.

Questo è il suo compito, in quanto questo è il compito della Chiesa. Essa è stata costituita in Dio per gli uomini, in modo storico ed incarnato. Gli uomini l'attendono, perché, nella Redenzione, il mondo ha acquisito il diritto che la cristianità gli si presenti una e fedele al suo Cristo. Questa è l'unica possibilità di salvezza che ha a disposizione anche se non ne è cosciente, perché la salvezza del mondo è Cristo Signore. Così entrare in stato di ecumenicità significa entrare in stato di missione per provocare la conversione a Cristo dei cristiani e del mondo.

³³ Autori vari: *Il Concilio Ecumenico*. CONGAR, *La Chiesa e Gli Altri*, Vita e Pensiero, 1960, pp. 101-106. CONGAR, *Aspects de l'Oecuménisme*, La Pensée catholique, Bruxelles, 1962, pp. 7-25.

³⁴ CONGAR, *Vraie et fausse Réforme de l'Eglise*, Éd. du Cerf, 1950, pp. 231-352. VILLAIN, *Introduction a l'Oecuménisme*, Casterman 1961, pp. 258-275.

Logicamente, allora: dove i cristiani e il mondo sono più lontani da Dio, lì più grande deve essere la Unità della Chiesa e la disponibilità dei cristiani ad essa. Morendo in Croce, il Cristo ha lasciato all'umanità il diritto di esigerla come segno della sua presenza perenne nella storia. L'ecumenismo di oggi, come nuova coscienza storica dell'Unità di sempre, rivela questa responsabilità: dare testimonianza di fedeltà per non compromettere la Redenzione provocando scandalo e contraddizione.

Gli organismi ecumenici: formazione e problemi

Il movimento unitario delle comunità riformate si precisa appunto entro questa esigenza missionaria. Come ogni movimento storico esso non nasce dal nulla: alle sue spalle esistono delle sollecitazioni che non sono di oggi, esse risalgono a metà del XIX secolo. Non sono vere esperienze; piuttosto dei tentativi isolati, indicazioni di prospettive, esigenze finalmente sentite ed espresse. Gli uomini: Vinet, Naville, Fallot³⁵. Il loro lavoro sarà piuttosto ingenuo e abbastanza confuso, ma le condizioni dell'ecumenismo di oggi trovano nei loro tentativi una prima paternità. Non sono uomini di pensiero, almeno non al modo con cui lo sono oggi gli uomini della teologia, ma hanno una profonda coscienza critica dei problemi e la loro azione non è empirica, ma culturalmente desta e sensibile.

Essi avvertono, entro il grande discorso dei nuovi umanesimi proposti dal romanticismo e dal positivismo sociologico³⁶, che una società religiosa non può che costituirsi una in se stessa e nelle manifestazioni della sua vita, se la stessa società civile sente la intollerabilità delle separazioni. In questo senso sono uomini del loro tempo, ma non sono dei « laici », sollecitati solo da stimolo di cultura e di esigenza profana. Hanno ispirazione religiosa e si muovono entro la nuova « pietà » promossa da quella corrente vivissima che passa nella storia della religiosità

³⁵ VINET: cfr. *l'introduzione alle Questiones Ecclésiastiques* di Vinet, curate da VAUTIER, Payot, 1945. Per Naville e Fallot: cfr. ROUSE e NEILL, *o.c.*, cap. VI-VII-VIII.

³⁶ FERRIRAZ, *o.c.*, vol. I pp. 29-53; 180-190.

protestante col nome di « Risveglio ». Questo movimento, apparentemente meno teologico, riuscirà da solo a mantenere in condizione di sanità lo spirito della Riforma, che per tutto il XIX secolo andrà perdendo la tradizionale impostazione biblica. Sul piano teologico il protestantesimo si era fortemente compromesso sia con lo storicismo romantico, cedendo ad una visione panvitalistica del cristianesimo, sia con la sopravvivenza di residui illuministici, cedendo ad una presunzione che accreditava il cristianesimo in termini razionalistici³⁷. Per questo l'ispirazione a questo nuovo lavoro cristiano poteva arrivare al protestantesimo solo dal « Risveglio pietistico ».

La teologia protestante non poteva nulla sollecitare perché povera apostolicamente e religiosamente, mentre il « Risveglio », con la sua esigenza ad un ritorno finalmente evangelico al Cristo e alla Bibbia, darà a questi uomini la possibilità di intuizioni geniali, anche se vaghe e teologicamente smorzate. Sarà, in fondo, questa la loro forza e il loro limite: il problema, pur nella generosa spinta religiosa, non saprà superare i limiti spirituali e civili del tempo; rimarrà aspettativa umanistica, impegno per l'edificazione di una società umana, resa possibile solo se sostenuta dal cristianesimo.

Nasceranno in questo clima e in questa aspettativa di nuova solidarietà le prime associazioni generali e di settore: 1847 - *Alleanza Evangelica Universale*; 1878 - *Unione Cristiana dei Giovani*; 1895 - *Federazione Universale degli Studenti Cristiani*; 1898 - *Unione Cristiana della Gioventù*. Sono organismi che vogliono vincere l'isolamento più che la dispersione, perché sanno che le separazioni sono dovute meno a differenze denominazionali e più a situazioni civili, ad orgogli nazionalistici e di parte. Sarà spontaneo allora che essi cerchino l'intesa totale; il 1915 vedrà il confluire di essi nell'« Alleanza Mondiale delle Chiese per la Amicizia Internazionale », che può considerarsi come il primo vero organismo pre-ecumenico. È facile rilevare come l'ispirazione che le promuove resti la stessa; anche se la

³⁷ Per il « Risveglio » cfr. PERRIRAZ, *Histoire de la Théologie réformée française*. Ed. Messeiller 1961, pp. 195-207. COURVOISIER, *Brève Histoire du Protestantisme*, Delachaux et Niestlé, 1952, pp. 100-115.

pace del mondo non è certo cosa da poco. Ma il giudizio non può essere che benevolo quando si ricordano le circostanze concrete in cui questi uomini hanno dovuto lavorare³⁸.

Pur lontane dal modo attuale di esprimere l'ecumenismo e l'unione delle Chiese, queste associazioni avvieranno l'unica esperienza che, maturando in una coscienza crescente, avrebbe reso possibile la scoperta di un ecumenismo vero.

Il passaggio da questa concezione umanitaristica ad una concezione finalmente missionaria, troverà il suo primo stimolo in occasione della « Conferenza Universale delle Società Protestanti di Missione », tenuta ad Edimburgo nel 1910. Si affrontavano i problemi missionari delle giovani Chiese evangeliche. La discussione tendeva ad esaurirsi entro delle preoccupazioni tecniche ed amministrative o comunque marginali, quando un rappresentante dell'India, impose all'Assemblea il vero piano di discussione:

Voi ci avete inviato dei Missionari che ci hanno fatto conoscere Gesù Cristo: non possiamo che ringraziarvi. Ma voi ci avete portato anche le vostre distinzioni e le vostre divisioni; alcuni ci predicano il metodismo, altri il luteranesimo, il congregazionalismo o l'episcopalismo. Noi vi domandiamo di predicare il Vangelo e di lasciare a Cristo Signore di suscitare Lui stesso all'interno dei nostri popoli, sotto la sollecitazione del suo Santo Spirito, la Chiesa conforme alle sue esigenze, che sarà la Chiesa di Cristo in Giappone, la Chiesa di Cristo in Cina, la Chiesa di Cristo in India, libera finalmente di tutti gli « ismi » con cui voi avete classificato la predicazione del Vangelo in mezzo a noi³⁹.

L'intervento provocò una impressione decisa; toccava il tema dello scandalo e della più esatta interpretazione della fedeltà al Cristo. Temi finalmente ecumenici e squisitamente religiosi che sposteranno l'accento degli interessi fino allora programmati. In questo senso, abbiamo detto più sopra, il 1910 di Edimburgo segna la data di nascita dell'ecumenismo moderno.

³⁸ THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement oecuménique*, Desclée, 1962. COURVOISIER, *o.c.* pp. 128 ss. Cfr. nota 37.

³⁹ BOEGNER, *Le problème de l'Unité chrétienne*. Éd. « Je sers », 1946, p. 40.

Naturalmente l'intuizione di pochi non bastava a far passare l'ecumenismo da un piano umanistico e genericamente religioso, ad un piano consapevole delle realtà e dei fini soprannaturali, considerati dall'alto, che l'ecumenismo doveva assumere; o almeno non bastava a farlo passare immediatamente. La maturazione sarà molto lenta e si dovrà arrivare al 1927 prima di incontrare una Assemblea ecumenica al modo con cui oggi si capisce e si sente l'ecumenismo.

La situazione tra l'altro viene condizionata dalla presenza di un uomo, che mentre rivela sensibilità e attenzione grandissima ai problemi dell'unione, patisce continuamente la sollecitazione delle scadenze umanitaristiche. Ci riferiamo a Nathan Söderblom, arcivescovo luterano di Upsala ⁴⁰.

I suoi interventi sono frequenti e singolari e provocano larghi consensi anche per il notevole prestigio personale che gode in tutti gli ambienti. Così nel 1914 lancia un appello per la pace; nel 1917 presiede la Conferenza delle Chiese neutrali (siamo in piena guerra); nel 1918 fa passare l'idea di un Consiglio delle Chiese per trattare i problemi della Unità. La prospettiva, però, resta sempre la stessa, anche se l'ispirazione religiosa ne è accentuata; l'ecumenismo viene inteso semplicemente come una capacità e una disponibilità del cristianesimo a risolvere i problemi del mondo. Il suo capolavoro di apostolo dell'Unità è la Conferenza di Stoccolma (1925), che deve essere considerata la prima vera conferenza ecumenica; rifletterà in modo sconcertante la sua impostazione umanitaristica. Il tema intende affrontare il ruolo della Chiesa di fronte ai nuovi problemi della società e viene così articolato: la Chiesa e i problemi economici ed industriali; la Chiesa e i problemi morali e razziali; la Chiesa e i problemi delle relazioni internazionali; la Chiesa e i problemi della educazione. E, come ultimo punto, « i metodi della cooperazione tra Chiese e la loro federazione in vista dell'Unità dei cristiani » ⁴¹.

La cosa non deve troppo meravigliare: è il tempo della ideologia wilsoniana e dei programmi mondiali della Società delle Nazio-

⁴⁰ HOFFMANN, *o. c.*, pp. 36-58.

⁴¹ THLS, *o. c.* Desclée 1962, pp. 24-29.

ni, che ipotizzavano una nuova civiltà nella fraternità di tutti i popoli; e questo non poteva che stimolare una cristianità che avvertiva di poter introdurre nel nuovo umanesimo un contributo unico e singolare. Questa cristianità, tra l'altro, aveva in questa nuova esperienza, la possibilità di uscire dall'isolamento in cui il mondo l'aveva confinata. Il consenso all'opera del Söderblom verrà da quasi tutta la cristianità riformata e ortodossa ⁴². Lo stesso Patriarca di Thiatyra, Germanos, scriverà nel 1920 una lettera enciclica, per introdurre anche il mondo orientale nel grande movimento delle speranze nuove ⁴³.

In sostanza il cristianesimo si presenta come l'unico capace ad edificare un perfetto Regno della terra. Il suo compito si esaurisce qui. Diciamo questo senza cedere ad una visione di parte. La limitazione che rende così angusto il compito della cristianità è messa in risalto dalla discussione all'ultimo punto programmato dall'Assemblea; si trattava di precisare i rapporti tra la Chiesa e il Regno di Dio. La risposta data da W. Monod non dirà più di quanto abbiamo rilevato più sopra. Egli scriverà che per compito proprio e originale, la Chiesa deve impegnarsi nella edificazione della socialità terrena per portare a compimento la creazione, umanizzare al limite la società e l'uomo in essa, fare dell'umanità un'unica famiglia dove il Figliuol dell'Uomo sarà il primo di innumerevoli fratelli. La risposta di Monod non è isolata: essa è la interpretazione fedele del pensiero che domina l'Assemblea, la quale non faceva che trascrivere pienamente la ideologia del Söderblom. Così: « La Chiesa non è più aperta verso il Regno di Dio, ma si pone come « serva volontaria » d'una umanità da perfezionare, di una Società delle Nazioni da formare spiritualmente; impegnata, quindi, a realizzare un Regno di Dio che va cercato non più in alto, ma in basso » ⁴⁴.

⁴² Era stato mandato un invito anche alla Chiesa cattolica: cfr. THILS, o. c., pp. 24-41.

⁴³ Germanos proponeva una nuova « Koinonia » delle Chiese. L'importanza dell'enciclica è stata messa in evidenza da Visser't Hooft alla « Conferenza » di Rodi del 1959. THILS, o. c., pp. 318-319.

⁴⁴ *La Conférence universelle du Christianisme pratique de Stockholm*, in « Le Christianisme social », Ottobre-Novembre 1925.

Il temperamento dell'incontro porterà a delle conclusioni ecumenicamente povere e piuttosto nominali. Manca evidentemente l'apporto della teologia; non si volevano affrontare dei temi dottrinali, era tempo d'agire e immediatamente e non si riconosceva alla teologia la capacità di offrire delle risposte anche perché essa versava in stato di confusione e si dibatteva, bloccata, in sottigliezze sterili.

Naturalmente non era certo un atteggiamento attivistico quello che poteva dare delle soluzioni: semmai v'era da lavorare per riscattare la Teologia. Come spesso accade, si finì per dar credito ad una azione, magari di immediata utilità in definitiva sterile e incapace se lasciava scoperto il più grosso dei problemi: la chiarificazione della Chiesa e dei suoi compiti e dei suoi fini.

L'Assemblea, pur con tutti questi limiti, riuscì opportuna ed efficiente, almeno sotto l'aspetto di esperienza che preparava spontaneamente il suo superamento. Come sempre, poi, in questa Assemblea dominò altissima la ispirazione religiosa dei lavori, al di là della pochezza delle conclusioni. Una conferma: la magnifica preghiera a chiusura dei lavori.

Dio, Padre nostro, Tu sei l'Amore e noi Ti benediciamo; Ti lodiamo perché ci hai inviato il tuo Cristo, nostro Signore; Lui è la nostra Pace; Egli vuole riconciliare gli Uni e gli Altri, per trasformarci, nella sua Croce, in un solo Corpo. Ispira alla tua Chiesa universale uno Spirito di Unione e di Unità per servire, affinché tutti i Cristiani siano disponibili per dei nuovi atti di Fede; essi devono conquistare una intelligenza più vera del nostro Salvatore. Da' calore ai nostri sentimenti; donaci le idee; dissipa i pregiudizi e le passioni cattive; fa trionfare la causa dell'intesa e della fraternità fra gli uomini... che la Cristianità intera lavori, perseverando in uno stesso slancio, perché si compia il Tuo Regno sulla Terra. O Eterno, Padre di Misericordia, fa' che nella sollecitazione del tuo Spirito, l'Umanità tutta sia elevata a quella Via di Verità che è in Te; e fa, ancora, che la Creazione sofferente, perché geme nella schiavitù della corruzione, sia condotta alla libertà gloriosa dei tuoi figli, per mezzo del Signor Nostro Gesù Cristo ⁴⁵.

⁴⁵ Questa preghiera ebbe larga risonanza nella pietà ecumenica del mondo protestante. Cfr. nota 44, o. c., pp. 1175-1176.

La pagina testimonia da sola la grande disponibilità d'amore cristiano e l'intensa suggestione religiosa che accompagna la loro fatica apostolica.

Questo filone umanitaristico lo ritroveremo più avanti: a Oxford nel 1937. Rappresenterà il settore d'azione dell'ecumenismo e si esprimerà nella Commissione « Vita e Azione », fino all'Assemblea di Amsterdam del 1948 ⁴⁶.

Ma rimarrà come un filone derivato, non più l'unico dell'attività ecumenica. Ormai si imponeva, e con urgenza, la necessità di uscire dalla genericità dogmatico-dottrinale: bisognava affrontare la tematica ecclesiologica, perché solo una chiarificazione della natura e dei compiti storico-soprannaturali della Chiesa avrebbe permesso il superamento delle ambiguità troppo evidenti del discorso umanitaristico.

Si dà vita così ad una nuova Commissione teologica: « Fede e Costituzione » la quale avrà il compito di affrontare in chiave dottrinale tutti i problemi che stanno al fondo dell'ecumenismo ⁴⁷.

Il vero ecumenismo riformato avrà una storia che coinciderà con la storia stessa di questa Commissione: questo ne dice la importanza.

Essa inizierà i suoi lavori a Losanna nel 1927, affrontando immediatamente i temi essenziali della dottrina sulla Chiesa, fino allora evitati per le troppe remore che avrebbero causato e per il sospetto delle inevitabili confusioni.

Il programma proposto era questo: che cos'è la Chiesa e quali le note che la caratterizzano — Rapporto tra la Chiesa invisibile e la Chiesa Visibile — la « Confessione di fede » con particolare riferimento al simbolo Niceno — Il Ministero della Chiesa e i temi del Sacerdozio e della Successione Apostolica — i Sacramenti e in particolare la Eucarestia — la questione della Unione delle Chiese ⁴⁸.

Bisogna ricordare la situazione della teologia protestante,

⁴⁶ BELLINI, *o. c.*, pp. 13-16. THILS, *o. c.*, pp. 19-39.

⁴⁷ BELLINI, *o. c.*, pp. 17-24. THILS, *o. c.*, pp. 40-83.

⁴⁸ *La Conférence de Lausanne - Foi et Constitution* in « Le Christianisme Social », Novembre-dicembre 1927.

a cui abbiamo fatto cenno più sopra, per capire la portata coraggiosissima di questo programma. Prudenza avrebbe voluto che l'accostamento ai temi dottrinali dovesse essere progressivo e più lento; si preferì mettersi direttamente al cuore del problema per misurare immediatamente la capacità teologico-dottrinale delle varie Confessioni e diagnosticare, anche se in modo impietoso, la « confusione delle lingue ».

Losanna passerà alla Storia del Movimento ecumenico riformato come la Conferenza « dei punti fondamentali »⁴⁹.

Non spetta a me analizzare partitamente i lavori di questa Commissione. Fisserò solo alcune considerazioni per far almeno intuire il peso che essa avrà su tutto l'ecumenismo di dopo.

Essa segna il passaggio definitivo da un ecumenismo inteso in modo umanitaristico-missionario, ad un ecumenismo finalmente teologico, consapevole, cioè che, la Chiesa può chiarire i suoi problemi e può sperare l'Unità non confrontandosi con il mondo né con le scadenze morali che esso impone, ma riflettendo su se stessa, leggendo nella propria interiorità le leggi di vita che la stimolano e la sorreggono nella sua fatica storica. Essa ha ragione prima e soprattutto dinnanzi a Dio e solo di conseguenza dinnanzi agli uomini. Questa coscienza, acquisita pur faticosamente a Losanna, permetterà una chiarificazione di parte che resterà definitiva, almeno fino ad oggi all'ecumenismo non cattolico: il formarsi, cioè, di due correnti dottrinali una cattolica e una protestante. Cattolica: sta a significare un atteggiamento teologico che considera la Chiesa come realtà storica, la cui estensione abbraccia tutto il tempo e tutti gli uomini: Chiesa, Istituzione reale, non organizzativa, dei cristiani; voluta da Cristo stesso e non espressione di esigenze di fatto. Quella protestante spiega da sé il suo significato. La prima è espressione della teologia ortodossa, anglicana e luterana di Svezia; la seconda è atteggiamento di tutti gli altri⁵⁰.

La presenza contrastata e inconciliabile delle due parti met-

⁴⁹ Vedere la elaborazione teologica fatta dal Thils sul concetto di « punto fondamentale ». THILS, *La Théologie oecuménique*. Warny, 1960, pp. 17-21.

⁵⁰ Cfr. la posizione delle due correnti nella « radicalizzazione dialettica » fattane ad Amsterdam nel 1948. WILLAIN, *o. c.*, pp. 28-29.

terà allo scoperto lo stato di confusione in cui si trova la cristianità non cattolica rispetto ai problemi ritenuti essenziali; ma questo non diminuirà per nulla la volontà della ricerca e metterà l'organismo ecumenico in stato di umiltà e di penitenza. Questo atteggiamento caratterizzerà tutte le Assemblee di dopo, diventando stile e modo interiore della ecumenicità ⁵¹.

Naturalmente resterà aperta la ricerca teologica, la quale si orienterà, almeno inizialmente, ad assicurare all'Assemblea un *minimum* di intesa basato su un significato, per quanto generale e povero, da riconoscere come da tutti ammesso nel definire la Chiesa.

L'insieme di questi problemi ha valore particolare, perché essi saranno i problemi attorno a cui si impegneranno tutte le successive Assemblee ecumeniche, che affronteranno questi problemi analiticamente e ne avvieranno progressivamente la soluzione. Oggi, ancora, costituiscono il banco di prova dell'ecumenismo sia protestante che ortodosso e cattolico ⁵².

Le grandi assemblee ecumeniche

Dunque: Losanna resta il punto di riferimento dell'ecumenismo, e il suo discorso rimarrà sempre aperto. Lo ritroveremo dieci anni dopo ad Edimburgo (1937). Lo stesso programma dottrinale che pone inevitabilmente di fronte alle stesse difficoltà. Come è facile immaginare, la insuperabilità delle rispettive posizioni dottrinali farà spostare la discussione dalla problematica religiosa alla ricerca di un metodo opportuno che permetta di risolvere i conflitti. Naturalmente non si trattava solo di evitare le difficoltà creando delle zone di intesa formali, né di ricercare altri problemi per giustificare in qualche modo il rinnovarsi delle Assemblee ecumeniche e sottrarsi così all'impressione di fallimento. Si trattava di vedere se era possibile affron-

⁵¹ Si può vederne il riflesso nelle preghiere ufficiali delle Assemblee Ecumeniche. Sono riportate negli atti e documenti: vedi bibliografia relativa,

⁵² LAMBERT, *le problème oecuménique*, vol. I, pp. 143-174; 191-239; 297-328; vol. II, pp. 377-417. Éd. du Centurion, 1961. Le riflessioni del Lambert mettono in evidenza tutto il potenziale dottrinale dei temi trattati a Losanna.

tare le stesse questioni ecclesologiche partendo da una ipotesi di lavoro diversa.

Così verrà individuata, nella più severa ed esclusiva impostazione biblica dei problemi, la possibilità di superare il punto morto. Cioè: le questioni dovranno essere affrontate con metodo biblico e non più con metodo teologico. Meglio: solo le questioni trattate con metodo biblico dovranno essere ritenute determinanti per fissare il minimo dottrinale a cui si impegnano di aderire le Chiese convenute in Assemblea ecumenica.

Per intenderci: teologico è quel metodo che affronta la verità rivelate con un lavoro di approfondimento analitico e tra loro le rapporta per esplicitarne il contenuto ed evidenziarne la reciprocità.

Biblico, invece, è quel metodo che si preoccupa solo di fissare quelle verità proposte dalla Rivelazione, preoccupandosi di coglierle come esse ci vengono offerte, senza pretendere di risolvere il loro confronto reciproco, inevitabilmente dialettico, ricorrendo a schemi di confronto anche solo indirettamente razionali.

Il metodo biblico creava il vantaggio di fissare con esattezza quanto è proprio e solo della Rivelazione, da ritenersi, quindi, essenziale e comune a tutte le Chiese cristiane; lasciando alla genialità teologica delle varie confessioni l'interpretazione umano-dottrinale di esse. Si voleva così fissare entro limiti « stretti » le verità di fede, garantendole entro il magistero biblico che assume, di conseguenza, un ruolo di magistero dogmatico.

Esemplifichiamo per rendere più chiaro il concetto: La Bibbia ci insegna la libera sovranità di Dio e insieme la responsabile libertà dell'uomo. Questo è essenziale e bisogna crederlo, perché di Rivelazione. La pretesa, però, di rapportare la sovranità di Dio e la responsabilità dell'uomo per coglierne il coordinamento e le relazioni, è opera dell'indagine umana la quale tenta di schematizzare, entro categorie razionali, il problema che la Bibbia mantiene nel mistero, che è poi lo stesso mistero di Dio. Con questo non si vuole annullare l'opera della teologia: si vuol solo far notare come la teologia non sia altro che il tentativo con cui l'uomo, all'interno della cultura e della civiltà in cui vive e si esprime, tenta di risentire umanamente il mistero

proposto dalla Rivelazione. Opera utile, ma non riferibile che ad un contesto storico e umano relativo, e quindi particolare; senza il diritto di imporsi ad altre genialità culturali e morali. Lo stesso discorso potrebbe essere messo in evidenza a proposito del problema di relazione tra la Chiesa e i Sacramenti; tra l'efficacia del segno sacramentale e il modo della presenza operante di Dio in esso, ecc.⁵³

Questo lavoro dell'Assemblea di Edimburgo è stato di primissimo ordine e ha permesso di sbloccare una situazione che sembrava compromettere l'ulteriore sviluppo della teologia ecumenica. E, in generale, ha fatto toccare con mano come l'aumento delle difficoltà finisce per stimolare ulteriori riflessioni a tutto vantaggio della comprensione della Verità.

Permaneva però lo stato di confusione rispetto ai temi particolari: se ne prendeva atto aprendosi con fiducia ad una speranza di soluzione, anche se apparentemente infondata. Tra l'altro veniva profilandosi il più singolare dei problemi ecumenici presenti nelle Assemblee: che significato doveva assumere « ecclesiologicamente » l'unione delle Chiese. Doveva essere collaborazione, inter-comunione, unione organica? E, quasi di conseguenza, l'altro problema: il valore ecclesiale dello stesso organismo ecumenico nel contesto di una dottrina più generale sulla Chiesa.

Temi che ritroveremo ad Amsterdam, impostati con saggezza dal Segretario generale del « Consiglio Mondiale delle Chiese », Visser't Hooft.

Come sempre, la preghiera finale dell'Assemblea di Edimburgo rivelerà quell'atteggiamento penitenziale e di umiltà che abbiamo visto assunto come stile di « santità » ecumenica: espressiva di una rinnovata fiducia nell'azione dello Spirito nel momento più sconfortato della discussione teologica.

L'Assemblea, dopo aver professato l'Unità nella fede e nella obbedienza al Cristo Gesù, Verbo Incarnato, Capo della Chiesa, Re dei Re e Signore dei Signori; e dopo aver testimoniato la fede nell'Unità di una Chiesa in Lui fondata per mezzo della

⁵³ *Les travaux et les conclusions de la Conférence d'Edimbourg*, in « Le Christianisme Social », settembre-dicembre, 1937.

quale egli, perché morto e risorto, ci conduce al Padre, continua:

La nostra Unità è una Unità del cuore e dello Spirito. Noi siamo divisi nelle manifestazioni esteriori della nostra vita in Cristo, perché comprendiamo diversamente la sua Volontà sulla sua Chiesa. Nonostante questo noi crediamo che una intelligenza più profonda ci condurrà verso una comprensione comune della Verità così come essa è in Gesù. Noi confessiamo umilmente che le nostre divisioni sono contrarie alla Volontà di Cristo, e noi preghiamo Dio di volere, nella sua misericordia, abbreviare i giorni della nostra separazione e di guidarci, per mezzo del suo Spirito, verso la pienezza dell'Unità⁵⁴.

Nel frattempo matura l'esigenza a fondere in un unico organismo tutte le sezioni di lavoro: « Vita e Azione »; « Fede e Costituzione »; segretariati missionari. L'ipotesi è del 1938, ma, a causa della guerra, potrà realizzarsi solo nel 1948 ad Amsterdam, in cui inizierà il terzo ed ultimo tempo dell'ecumenismo, ancor oggi aperto entro lo stile e i modi inaugurati da questa Assemblea⁵⁵.

Ci sembra, oltre l'enorme lavoro organizzativo messo a punto per questa e in questa Assemblea, che il pregio di essa debba esser ritrovato nella discussione attorno a due temi, già presenti a Losanna e in accenno anche ad Edimburgo: la natura ecclesiologicala del Consiglio ecumenico delle Chiese; la chiarificazione di metodo e di contenuto delle due correnti teologiche interne al Consiglio stesso: cattolica e protestante.

Protagonista di quest'ultimo tempo ecumenico sarà Visser't Hooft, al quale spetterà il merito di aver avviato la discussione teologicamente più intelligente e più probante sul significato ecclesiologicalo dell'Assemblea ecumenica e sulla portata cristiana dei suoi lavori, agli effetti del testimoniare la Unità fedele della Chiesa di Cristo.

Il problema evidentemente non poteva più esser rimandato: l'assemblea ospitava ormai tutte le Chiese riformate assieme alla Chiesa anglicana e a quella ortodossa. Il fatto valeva più di una

⁵⁴ *Affirmation d'Union au service de notre Seigneur*, Agosto 1937; o. c., nota 53, pp. 382-383.

⁵⁵ Cfr. ROUSE e NEILL, o. c., pp. 697-708, dove Visser't Hooft, traccia l'itinerario da Söderblom e Germanos ad Amsterdam.

espressione organizzativa o di una semplice, per quanto estesa, solidarietà morale. Era da considerarsi come un fatto ecclesiale di evidente contenuto da esplicitarsi teologicamente⁵⁶.

Il problema sarà affrontato da Visser't Hooft e riportato agli atti preparatori dell'Assemblea come documento di indicazione di dottrina⁵⁷. Il problema può esser posto così: in che rapporto debba esser considerato l'organismo ecumenico, che prendeva forma ad Amsterdam, rispetto alla Chiesa. Cioè: se esso doveva esser considerato una espressione della Chiesa e in che modo.

Visser't Hooft avvia questo tentativo di dottrina, più negativo che positivo: bisogna guardarsi da due possibili errori nel valutare l'organismo ecumenico. Non bisogna esaltare il valore dell'Assemblea, quasi che il Consiglio possa essere considerato la forma in cui si esprime la Chiesa Universale; sarebbe concedergli un credito abusivo. Il Consiglio Mondiale delle Chiese non possiede le note caratteristiche che costituiscono la vera Chiesa di Dio. Infatti non ha al suo attivo né la comunità della testimonianza (basterebbe ricordare il forte richiamo venuto al protestantesimo dalle Chiese di Missione, e più sopra riportato, parlando dell'Assemblea missionaria di Edimburgo del 1910), né la comunità dei sacramenti, documentato dal fatto stesso che le comunità riformate sono divise, oltre che in polemica circa la loro dottrina. Sotto questo aspetto il Consiglio Mondiale delle Chiese è addirittura allo stadio della « confusione delle lingue ». Così ogni autorità che si volesse accreditare al Consiglio su tutte le Chiese membri, costituirebbe una usurpazione. È una interpretazione da rifiutare e da combattere. Se il Consiglio tentasse di realizzare una Unità delle Chiese in se stesso, in quanto organismo ecumenico, questa Unità risulterebbe forzata, perché calata dall'alto e giuridicamente e quindi non « Unità nella Verità ».

⁵⁶ Sono presenti: 150 congressisti, provenienti da 43 paesi e rappresentanti 150 Chiese e Confessioni. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, pp. 97. Cfr. nei capitoli e dopo Amsterdam. A Nuova Delhi (1961) erano presenti tutte le Confessioni non cattoliche.

⁵⁷ AUTORI VARI, *Hommage et reconnaissance a K. Barth*. Delachaux et Niestlé 1946, pp. 124-145. L'articolo di Visser't Hooft fu accettato come programma per la discussione teologica e quindi incluso negli atti preparatori dell'Assemblea. Cfr. *L'Église universelle dans le dessein de Dieu*. Delachaux et Niestlé, 1949, pp. 263-289.

D'altra parte bisogna guardarsi dal concludere che l'organismo ecumenico sia una semplice organizzazione il cui compito si esaurisce nel promuovere l'incontro delle Chiese e nell'incolaggiarne i lavori: esso finirebbe per essere un semplice segretariato di coordinamento. E questo non risponde a verità: basterebbe a dimostrarlo la storia stessa della attività ecumenica. Quando le Chiese si incontrano lo Spirito Santo parla e conduce la Chiesa invisibile ad esprimersi attraverso le Chiese visibili.

La soluzione sta in una interpretazione che è a mezzo tra massimo e minimo. Quando le Chiese si incontrano acquistano nuove possibilità: si interrogano sulla loro fede⁵⁸ e sulla loro capacità missionaria; si esortano alla fedeltà, mostrando lo stile della propria testimonianza interiore e d'azione; si rinnovano in uno stimolo di edificazione reciproca riproponendo la propria verginità ecclesiale; si muovono insieme per un ritorno più intenso e docile alla Parola di Dio che è la Bibbia. Così cessano di esser rivali, mettendosi in stato penitenziale e di ritorno fedele al Cristo e si lasciano, di conseguenza, « trasformare e guarire ».

Tutto questo è moltissimo: anche se non appartiene al Consiglio costruire l'Unità, perché questa appartiene solo a Dio e al suo disegno di provvidenza salvifica. Il Consiglio rende testimonianza di Unità nel mondo e nel momento in cui il Signore attraverso il suo Spirito glielo domanda. Il Consiglio, allora, deve essere considerato: « un mezzo di manifestare l'Unità della Chiesa di Dio ogni volta che il Signore gliene fa dono ».

E Temple, sottolineando la definizione di Visser't Hooft, commenta: il Consiglio è « un metodo per mezzo del quale la Chiesa universale dispone di un mezzo di manifestare l'Unità in maniera più stabile ed effettiva, come mai nel passato »⁵⁹.

Così il Consiglio è abilitato ad offrire un ministero profetico

⁵⁸ THILS, *La théologie oecuménique*, Warny, 1960, pp. 24-27. Per « analogia di associazione » le varie Chiese riformate, riscoprendo i valori comuni, riusciranno a mettere in armonia anche le conclusioni diverse che da essi sono state derivate; il confronto delle differenze non sarà più insuperabile, perché i problemi verranno riportati alla loro sorgente.

⁵⁹ *La première Assemblée du Conseil oecuménique des Eglises*. Delachaux et Niestlé, 1949, pp. 230.

di testimonianza, quando le Chiese membri glielo affidano nei momenti particolari del loro trovarsi. Questi momenti si realizzano quando l'Assemblea ecumenica si esprime con una testimonianza unanime: allora la Chiesa si scopre, si rivela e cammina, progredendo, verso l'Unità perduta.

È evidente quanto una simile soluzione sia lontana dal modo cattolico di interpretare la Chiesa di Dio; e quanto più ancora essa disti dalla mentalità teologica con cui i cattolici trattano questi problemi. Il cattolico resta fondamentalmente un dogmatico, mentre il protestante finisce per sostituire la precisione del linguaggio dottrinale con una descrizione dei fatti ecclesiali condotta con criteri « esistenziali ». D'altra parte non si può non sottolineare la correttezza intellettuale di Visser't Hooft, quando lascia capire che la situazione in cui si trovano le Comunità riformate e con esse la Chiesa anglicana ed ortodossa rispetto all'Unità, è di assoluta anormalità: essa richiede quindi una soluzione di « crisi ». Diremo, così, anche se il linguaggio non è il più proprio, che una situazione di anormalità non può dare origine, come interpretazione di essa, che ad una « teologia dell'anormale ». Per il cattolico queste espressioni suonano strane e pesanti: bisogna rifarsi alla situazione reale del protestantesimo per capirne la portata intuitiva.

Sintetizzando, allora, il Consiglio Ecumenico si costituisce come « una Associazione fraterna delle Chiese che accettano nostro Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore ». Una Chiesa che voglia appartenere al Consiglio dovrà sottoscrivere come base essenziale il mistero stesso della Incarnazione. Di conseguenza, mantenendosi entro la propria ispirazione religiosa ogni Chiesa riconoscerà anche nelle altre Chiese le *vestigia Ecclesiae*, che sono segni visibili della Chiesa universale. Non può pretendere, così, di costituirsi essa stessa « Chiesa », altrimenti « declesiasisterebbe » tutte le altre Chiese.

Il secondo problema che abbiamo indicato come essenziale per la storia dell'ecumenismo e discusso finalmente in tutte le sue implicanze ad Amsterdam è quello presentato dalla dialettica interna al Consiglio delle due correnti teologiche: cattolica e protestante.

Le posizioni saranno assunte rispettivamente da Florovsky e da Barth. Rileviamo queste osservazioni dalla sintesi che ne fa il Villain⁶⁰.

La corrente cattolica e la corrente protestante interpretano in modo diverso il mistero della Chiesa e la domanda: la Chiesa che realizza autenticamente il disegno di Dio sul mondo è quella di stile « cattolico » o quella di stile « protestante »?

Riprendiamo un concetto considerato più sopra, quando abbiamo presentato le due correnti formatesi a Losanna nel 1927: la concezione « cattolica » insegna che la Chiesa nasce dalla volontà diretta del Cristo: essa prolunga nel tempo l'azione e i gesti di Lui, e vive della vita stessa che lo ha costituito, Verbo di Dio, Cristo per noi: lo Spirito Santo. Per questo il Cristo è immanente ad essa. La continuità dal suo Signore è garantita dalla successione apostolica, la quale provvede il permanere di una Gerarchia, che eredita dagli Apostoli il potere di essa, attraverso l'imposizione delle mani. Questo il suo compito: come il Padre si è comunicato a noi nel Figlio per l'azione dello Spirito, così per la stessa azione dello Spirito essa, che è il Cristo che continua in mezzo agli uomini, ci riconduce al Padre. Così l'uomo va a Dio con un movimento « orizzontale » in quanto è la Chiesa, istituzione storico-soprannaturale, che lo porta al Padre. È evidente che al momento perfetto essa deve essere intesa come è intesa la Chiesa dalla teologia cattolica, con esclusione del Primato pontificio. La concezione protestante, invece, vede la Chiesa come la Convocazione dell'uomo fatta da Dio attraverso lo Spirito: Dio con questo appello chiama l'uomo perché egli risponda con la fede in Gesù Cristo Salvatore e Mediatore, così come a lui si rivela attraverso il contatto misterioso, ma reale, con la Bibbia. Tutti gli uomini, quando rispondono a questo appello, costituiscono nel Cristo che a sé li assimila, una comunità; la quale, però, non ha dimensione umana, istituzionale, storica, ma mistica, interiore, invisibile. Essa è Chiesa per il Cielo e non della Terra. Essa trascende l'appello con cui è convocata dal Cristo nel Padre per opera dello Spirito,

⁶⁰ VILLAIN, *o. c.*, pp. 27-31. THILS, *La Théologie oecuménique*, pp. 23-24. BELLINI, *o. c.*, pp. 41-46.

ma come comunità resta estranea alla storia, custodita tutta entro il mistero eterno di Dio. Essa, allora, è « Evento », anzi « essa è l'Evento », nel quale l'uomo raggiunge Cristo e il Padre non più per movimento « orizzontale », ma per attrazione « verticale ». Cadono di conseguenza tutte le realtà della mediazione storico-soprannaturale: la Gerarchia, il sacerdozio sacramentale, il magistero ecclesiastico. Unico e solo resta il Mediatore: Cristo Signore.

È evidente che le due posizioni, nella formulazione della dottrina, hanno irrigidito le rispettive soluzioni. Forse a leggere con più esattezza si possono riscontrare delle integrazioni reciproche già presenti, anche se non esplicitate. Non sono cioè o tutta concezione « cattolica » o tutta concezione « protestante ». I valori dell'una si ritrovano nell'altra e viceversa.

Parlare di movimento « orizzontale » non significa che solo la Chiesa va a Dio e non l'uomo; il che risulterebbe se l'uomo si esaurisce entro la « orizzontalità »: la situazione richiamerebbe da vicino il concetto di « messianismo » marxista e idealista. A Dio non si può andare che in « verticale », anche se attraverso una mediazione « orizzontale ». Questo significa che l'uomo è impegnato personalmente a dialogare in modo responsabile con il suo Dio attraverso le presenze di Grazia con cui Dio lo lavora, dalla preghiera alla Carità. E la Chiesa, che gli crea lo spazio di vita soprannaturale in cui lui va al Padre, non esercita altra mediazione che quella del Cristo, non ripetendola o rinnovandola, ma mantenendola in stato di perennità efficace.

Così parlare di attrazione « verticale », non può escludere totalmente il piano storico; per poco che le Chiese siano da un punto di vista istituzionale, sono sempre le Chiese in cui si testimonia la Parola e si esercita un ministero sacramentale, e, quindi, esse si costituiscono comunità nella fede e nella Grazia. Questo porta inevitabilmente a prevedere per esse una tradizione che sarà appunto la storia di questa testimonianza, di questo ministero e di questo esser comunità.

Queste precisazioni ci mettono dinnanzi ad una conquista dottrinale realizzata ad Amsterdam. Su parola di Barth l'Assemblea era stata invitata a chiarire in modo dialettico le proprie

posizioni sulla dottrina della Chiesa, per uscire da quella zona di ambiguità, in cui le discussioni precedenti si erano perdute, tentando delle salvezze su terreni non sufficientemente esplicitati: la paura di un disaccordo totale nelle questioni essenziali aveva generato dei compromessi di irenismo facile e superficiale. La chiarezza doveva esserci e pienamente. Così la corrente « cattolica » doveva esplicitare fino alle conseguenze ultime le sue intuizioni sulla Chiesa, e altrettanto doveva fare l'ala « protestante ». Radicalizzare le posizioni per arrivare ad un confronto finalmente sgombro da carità dottrinale mal compresa. E il metodo, detto appunto dialettico per aver messo in alternativa di « sì e di no » le rispettive posizioni di parte, sarà quello che farà riemergere un incontro costruttivo nel verificare come le singole radicalizzazioni possedevano, seppur latenti e silenziose, delle tangenti comuni e dei piani fondamentali d'incontro⁶¹.

Naturalmente la discussione, dove si toccava con mano l'enorme distanza delle parti, raggiunse momenti di dolorosa drammaticità, che solo una umiltà profondissima permetteva di accettare senza cedere alla tentazione di tutto lasciare per l'impossibilità di accordarsi. Padre Rouquette, osservatore cattolico, scriverà così: « accettando questa tensione dolorosa fino alla contraddizione, il Consiglio si è presentato come una preghiera vivente, che chiama a gran voce l'intervento libero e misericordioso di Dio ».

Tra l'altro non si vedeva come sarebbe stata possibile una mediazione che permettesse di comporre con una soluzione di attesa la irriducibilità delle due parti. Come sempre, di fronte allo scacco patito nel confronto della dottrina, supplì quell'atteggiamento penitenziale e di speranza che rimetteva ancora una volta a Dio la fiducia del lavoro compiuto e da compiersi.

Il discorso riprese quattro anni dopo a Lund (1952): si accettava di affrontare le difficoltà in tutta la loro estensione senza minimizzare le fratture e le opposizioni dottrinali. Sotto questo aspetto Lund può esser messa in parallelo con Losanna:

⁶¹ VILLAIN, *o. c.*, p. 29. Cfr. nota 24.

Assemblea completamente impegnata sul piano dottrinale, su quel piano, cioè, che ormai faceva ripetere una purtroppo lunga esperienza dove la dottrina provocava solo divisioni. Ebbe il vantaggio di una preparazione accurata affidata completamente ai teologi, che sintetizzarono in tre piccoli rapporti il loro lavoro sulla Chiesa, sul culto e sull'inter-comunione. Come sempre, l'inasprirsi delle opposizioni finì per stimolare la riflessione teologica, la quale trovò il modo di superare l'irrigidimento di Amsterdam. Parlando della Chiesa, cioè, bisognava lasciar cadere il confronto diretto tra le soluzioni in causa. Queste, appunto perché opposte, sarebbero risultate irrisolvibili. Bisognava trovare un punto di riferimento con cui misurare il loro coefficiente di verità. Evidentemente questa non doveva essere una soluzione formale, ma autenticamente teologica: così la dottrina della Chiesa trovava il suo modo di confrontarsi solo se riportata al Cristo Gesù, il cui mistero si rifletteva in essa e in essa permaneva per legge di Incarnazione mistica ⁶².

La cristologia, allora, avrebbe permesso di individuare i modi fondamentali, le strutture e i fini della Chiesa. Il discorso risultò complesso, ma chiaro nei punti di confronto. Non sta a me analizzarlo: farò solo un rilievo che mi sembra sia stato determinante per superare le difficoltà. Mi riferisco alla Liturgia. Se la preghiera è il modo di rispondere all'appello di Dio ed è valida in quanto è attraversata dallo Spirito Santo che la anima e la rende cara a Dio, allora essa si costituisce, come direbbe la teologia cattolica, « luogo teologico » ⁶³. Nella liturgia (sappiamo di forzare i termini, ma ci sembra utile per render chiaro il concetto) la preghiera dei cristiani esprime la stessa preghiera del Cristo perché animata dal suo Spirito: così la verità della Rive-

⁶² È opportuno il riferimento alla ecclesiologia cattolica che già con Möhler (*Die Einheit der Kirche* [1825]) aveva riprospettato il superamento di una concezione troppo esteriore della Chiesa, rapportandola al mistero stesso della Incarnazione e quindi leggendola sulla linea del Cristo. Cfr. l'introduzione alla edizione francese curata da CHAILLET, *L'Unité dans l'Église*, Éd. du Cerf, 1938, pp. XXII-XXIV. Ancora: SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, 1962, cap. VI. Ha dato conclusioni definitive a questa impostazione MERSCH, *La Théologie du Corps mystique*. Desclée, 1949.

⁶³ Luogo teologico: è una fonte probante per il ragionamento teologico, in quanto è riconosciuto come un modo in cui passa, permanendo, la Rivelazione. Cfr. JOURNET, *Le Message révélé*. Desclée, 1963.

lazione viene in essa presentata sotto l'aspetto di verità-vita. *Lex orandi est lex credendi*: Il che significa che la preghiera è carica di un potenziale dogmatico, il cui valore deve essere ritenuto determinante nell'appianare le difficoltà dottrinali. La Liturgia, cioè, si costituisce Tradizione; modo continuo con cui la verità si è mantenuta nella vita della Chiesa, oltre le formule dottrinali, in stato permanente di esistenza attiva e chiarificatrice di sé, perché portata innanzi dallo Spirito di Dio⁶⁴. Questa è una delle continuità fondamentali che si devono mettere in evidenza, quando si studia la Chiesa non più e solo in se stessa ma in rapporto a quel Cristo, la cui preghiera si prolunga incessante, efficace e fedele in tutto il tempo della Chiesa, dalla Storia alla Eternità.

Si trattava, allora, di leggere entro le tradizioni liturgiche delle singole Chiese, gli elementi di continuità presenti nella preghiera per trovare, oltre gli ostacoli dottrinali, l'indice di chiarificazione dei contrasti.

E fu vero: tanto che Visser't Hooft, portavoce dell'Assemblea, e quindi imparziale rispetto alle varie posizioni, ebbe a constatare che finalmente la dottrina, com'era nella sua natura, faceva toccare con mano di esser fonte di unità e non di divisione, come una certa corrente insisteva a sostenere.

Anche l'ala più resistente, quella barthiana, convenne in questa affermazione, pur in modo diverso rispetto alla chiarificazione di Visser't Hooft. Certo la preghiera mostrava che l'elemento istituzionale era presente nella tradizione liturgica, almeno altrettanto quanto l'elemento « evenienziale »; quindi, l'uno e l'altro dovevano esser considerati veri per la Chiesa. Ma la loro componibilità non era rilevabile da logica umana, che non può sentirli che contraddittori; essi si compongono nel Mistero stesso del Cristo e tali devono rimanere, sottratti a qualsiasi presunzione dimostrativa. Le due parti dovevano così mantenere l'originalità delle loro impostazioni, senza pretendere di assimi-

⁶⁴ « *Office divin* » curato da PAQUIER e BARDET, Delachaux et Niestlé, 1961, pp. 5-12. È opportuno rapportarlo a BARTH, *La Prière*, Delachaux et Niestlé, 1953, per rilevare la diversità delle due posizioni, corrispondenti rispettivamente, alla concezione « cattolica » e « evenienziale » della Chiesa.

lare gli altri a una delle due tesi, quasi esse fossero incompatibili per la Chiesa di Dio ⁶⁵.

Su questa linea, ormai addolcita, ebbe modo di inserirsi il discorso di Schlink ⁶⁶, che riuscì a dare il più ampio respiro alla ecclesiologia letta in continuità dalla cristologia. Il punto è questo: due sono gli eventi essenziali alla Salvezza; l'evento della Incarnazione, che ci porta il Cristo della Storia; l'evento finale del giudizio che ci porta il Cristo del Cielo, Cristo escatologico. La Chiesa corre entro questi due eventi, come popolo di Dio che, partendo dal Cristo storico, è messo in cammino verso il Cristo escatologico. Questa concezione dinamica della Chiesa permetterà di superare le diverse difficoltà proposte dalla corrente « cattolica » e da quella « protestante », perché esse erano ancorate ad una intelligenza statica della Chiesa. In questo modo, dice Schlink, si può comporre la istituzionalità e la evenienzialità della Chiesa, in quanto essa è già Istituzione nel Cristo storico, ed è ancora evento in quanto è comunità in cammino verso il Cristo escatologico. Noi cattolici diremo: la Chiesa è già fatta ed è ancora da farsi. Già fatta nel Cristo, da farsi perché deve assimilare tutti gli uomini a Lui, in attesa dell'incontro con Lui nella eternità in cui Dio sarà tutto in tutti.

C'è da notare, però, che mentre per i cristiani cattolici, queste affermazioni sono dottrina chiara e posseduta, per i riformati queste formulazioni rimangono come ipotesi di superamento di limiti a cui si arriva per contrasti dialettici.

Mantenendo la linea logica che abbiamo seguito, noi troviamo lo stesso problema ad Evanston, proposto nella grande Assemblea plenaria del Consiglio mondiale delle Chiese, nel 1954. I contrasti si mantenevano evidenti anche perché il proporre le dottrine teologiche non trovava prontezza e capacità da parte delle Chiese presenti. Per cui il dibattito dell'assemblea era spesso espressione di chi parlava e meno della convinzione di chi ascoltava. Così molte suggestioni teologiche andavano per-

⁶⁵ «The Ecumenical Review», Ottobre 1952.

⁶⁶ TOMKINS, The third World Conference on Faith and Order held at Lund, SCM Press, Londra, 1953, pp. 55-56.

dute perché portate avanti soprattutto dai teologi. Con questo non si vuol dare un giudizio pesante: si vuol solo rilevare come sempre gli uomini d'azione siano meno pronti ad accogliere le precisazioni dottrinali, quasi esse fossero espressioni astratte e meno importanti rispetto alla vita della Chiesa. Il contrasto si fece più evidente ad Evanston, dove due teologi, Nygren e Florovsky, riuscirono veramente a proporre un ulteriore passo innanzi per la soluzione dei problemi ecclesiologici, che in definitiva sono quelli che permettono di risolvere i problemi ecumenici.

Nygren riprenderà le tesi di Schlink e insisterà sulla necessità di mantenere aperto il discorso ecclesiologico. È inutile indugiare su ciò che divide, sia da un punto di vista pratico che dottrinale; bisogna risolvere i contrasti puntando direttamente sul Cristo, leggendo la Chiesa entro l'evento storico e l'evento escatologico. Allora la Chiesa mostrerà il suo volto di Chiesa — Corpo di Cristo, in crescita perenne verso la pienezza del Cielo; chi si attarda a controllare le differenze, arresta questa crescita, perché tende a dar valore assoluto ai vari momenti entro cui passa la sua storia, come se essi fossero definitivi, mentre definitivi devono essere ritenuti solo i due eventi essenziali e il loro rapporto dinamico. Bisogna, di conseguenza, immergersi nella coscienza viva di appartenere a questo Corpo Mistico e nella esperienza, che in essa matura, intuire le leggi di trazione con cui il Cristo cresce attraverso la sua Chiesa verso la pienezza dell'eternità.

Florovsky non farà che precisare ulteriormente: se la Chiesa va letta tenendo conto del suo aspetto dinamico, allora bisogna superare la tendenza a circoscrivere i suoi problemi entro le dimensioni dello « spazio »; essi vanno impostati anche in dimensione « tempo ». L'ecumenismo in dimensione « spazio » si esaurisce nella ricerca di accordare il presente delle varie Chiese, mentre l'ecumenismo in dimensione « tempo » permette di trovare l'accordo entro la Tradizione che lega il passato al futuro suturando l'unica storia che va dal Cristo della Croce al Cristo del Cielo⁸⁷. Il discorso di questi due teologi ebbe poca riso-

⁸⁷ THILS, *o. c.*, pp. 117-122; 131-133.

nanza nell'assemblea. Bisognerà aspettare Nuova Delhi (1961) e Montreal (1963), per vederne esplicitati tutti i contenuti.

Il nostro discorso termina qui. Affrontare le ultime tappe dell'ecumenismo spetterà alle altre relazioni, a cui è affidato il compito di fare il punto sulla realtà ecumenica e ad avviarne un giudizio.

Per questo non vogliamo proporlo noi questo giudizio. Vorremmo solo che l'insieme di queste osservazioni, inevitabilmente parziali, perché angolate entro la prospettiva ecclesiologica, e quindi indifferenti rispetto a molti altri fatti importanti della storia dell'ecumenismo, fossero in grado di farne sì rilevare la complessità ma soprattutto la spinta religiosa di fede e di amore. Basti ricordare la linea paziente e dolorosa che accompagna tutto l'itinerario ecumenico da Losanna a Lund. Come insieme vorremmo si prendesse atto del notevolissimo sforzo di approfondimento dottrinale compiuto superando larghi strati di pregiudizi, sottoponendosi a rigorose autocritiche intellettuali e morali.

Certo è lontano ancora il giorno in cui riformati, anglicani e cattolici potranno dialogare con sufficiente accordo: è altrettanto certo, però, che è stata superata quella terra di nessuno entro cui ognuno nascondeva se stesso, incapace di revisione e di vero esame di coscienza. Oggi va finalmente chiarendosi la fisionomia essenziale di tutti, e quel che più conta, l'esser uno di fronte all'altro nell'attesa di una comprensione più completa, ha perduto lo spirito di parte, e si nutre di vera carità che è lo stile donato da Dio all'uomo. Per questo l'ecumenismo è dotato di una fiducia la cui sorgente è Dio stesso, che non può mai mancare all'impegno preso con l'uomo di costituirlo Uno con Lui. Questa è la dimensione che sorregge il dialogo ecumenico: più essa s'approfondirà e diventerà coscienza permanente nei cristiani, più abbrevierà il tempo dell'attesa. L'Unità appartiene a Dio: all'uomo appartiene di meritarla e di prepararla. Ci sembra giusto allora terminare queste note ricordando la bella preghiera pronunciata accuratamente come atto di fede del Consiglio ad Evanston:

Gesù Cristo era con noi. Egli venne a noi, vero Dio e vero Uomo, per cercarci e per salvarci. E quando l'uomo era suo nemico, Egli è morto per lui. Noi l'abbiamo crocefisso, ma Dio lo ha resuscitato dai morti. Egli è il Risorto. Ha trionfato delle potenze del peccato e della morte. In Lui è iniziata una nuova vita. Nella virtù della sua Resurrezione e della sua Ascensione, Egli ha inviato attraverso il mondo una nuova Comunità unita nel suo Spirito, che partecipa alla sua vita divina ed ha il compito di farla conoscere a tutti gli uomini. Egli tornerà come Giudice e Re per condurre tutte le cose a compimento. Allora noi lo vedremo come Egli è e lo conosceremo come noi siamo conosciuti⁶⁸.

GERMANO PATTARO

⁶⁸ *Foi et Vie* », pp. 600-603, novembre-dicembre, 1954.

L'ECUMENISMO SECONDO LA TEOLOGIA PROTESTANTE

Una delle caratteristiche con cui il Protestantismo moderno si presenta è costituita da un vivissimo spirito ecumenico, che pervade quasi tutte le diverse chiese evangeliche, ma specialmente la teologia. Uno dei motivi di questo risveglio della coscienza d'unità deve essere certamente ricercata nell'assolutezza e nell'impellenza con cui nella Sacra Scrittura appare il comando divino all'unità con il conseguente sentimento di colpa che i cristiani sentono, perché la realtà ecclesiastica attuale si trova in evidente contraddizione con questa esplicita volontà di Gesù. H. Dietzfelbinger, uno dei dirigenti della Chiesa luterana tedesca, scrive: « Questa cristianità terrestre che è chiamata, radunata e santificata da Dio in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo, non fu e non è in grado nella sua storia di rappresentare l'unità del corpo di Cristo e con ciò di dare nel mondo e davanti al mondo, in favore del suo Signore, una testimonianza concorde, degna di fede; ma, come viene detto nell'epistola ai Romani, 2, 24: Per causa vostra il nome di Dio vien bestemmiato tra le genti. Noi siamo in lite tra di noi e ciò equivale anche ad essere in conflitto con Gesù Cristo, nostro Signore. In questo conflitto noi pecciamo contro il Cristo e l'uno contro l'altro. La divisione della cristianità è « una colpa, colpa palese e nascosta »¹.

La presa di coscienza di questa divisione tra le chiese ha fatto sentire la necessità di approfondire lo studio sulla natura della Chiesa. Infatti se si vuol ristabilire l'unità della Chiesa, è certamente necessario prima domandarsi che cosa sia questa Chiesa, quale sia il suo fondamento, in che rapporto essa sia con il Cristo, come e sotto quali segni Egli è presente in essa e vuole che sia manifesta nella storia, che cosa è l'unità della Chiesa e come la vuole il Cristo. Perciò un risveglio dell'interessamento

¹ H. DIETZFELBINGER, *Die eine Kirche und die Reformation*, Monaco, 1961, pp. 14-15.

ecumenico nel Protestantesimo ha avuto come conseguenza una accentuazione in esso degli studi ecclesiologici².

1. Definizione della Chiesa secondo il Protestantesimo

Nella *Confessio Augustana*, che comprende gli articoli di fede sottoscritti ad Augsburg nel 1530 da luterani e da riformati, la Chiesa viene definita come una « congregazione di santi e di credenti »³, una « congregazione di santi in cui viene insegnato il puro Vangelo e vengono amministrati rettamente i sacramenti »⁴; da Melantone, nella sua *Apologia* della medesima confessione di fede, viene detta una « società della fede e dello Spirito Santo nei cuori, la quale tuttavia ha delle note esterne per essere riconosciuta, cioè la pura dottrina del Vangelo e una amministrazione dei sacramenti consentanea al Vangelo di Cristo »⁵. Per Calvino la Chiesa è « la compagnia dei fedeli che Dio ha ordinato ed eletto alla vita eterna »⁶. La Chiesa quindi

² Bibliografia principale protestante sulla Chiesa: ASMUSSEN-STÄHLIN, *Die Katholizität der Kirche*, 1957 (contiene studi di vari autori); G. AULEN, *Ein Buch von der Kirche*, 1951 (con saggi di diversi autori); J. BECKMANN-K. G. STECK-F. VIERING, *Von Einheit und Wesen der Kirche*, 1960; D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio*, 1954 (2 ed.); E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche*, 1951, 2 ed. (in questo studio viene riportato secondo la versione francese: *Le malentendu de l'Église*, 1956); *Credo Ecclesiam*, 1955 (studi di diversi autori); M. HONECKER, *Kirche als Gestalt und Ereignis*, 1963; E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, 1958; A. NYGREN, *Christus und seine Kirche*, 1956; H. RÜCKERT, *Kirche in evangelischer und katholischer Sicht*, 1952; K. G. SECK, *Kirche des Wortes oder Kirche des Lehramts?* 1961; FR. VIERING, *Christus und die Kirche in römisch-katholischer Sicht*, 1962; W. A. VISSER'T HOOFT, *Unter dem einen Ruf*, 1960; O. WEBER, *Versammelte Gemeinde*, 1949; G. WEHRUNG, *Kirche nach evangelischem Verständnis*, 1945; H. WEISSGERBER, *Die Frage nach der wahren Kirche*, 1963; E. WOLF, *Peregrinatio*, 1954; *La Sainte Église Universelle*, 1948 (raccolta di studi di diversi autori).

³ *Congregatio sanctorum et vere credentium* (*Conf. Aug.*, VIII, 1): *Die Bekenntnis-Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 62; citerò quest'opera con la sigla BS.

⁴ *Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* (*Conf. Aug.* VII, 1: BS. 61).

⁵ *...Principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnoscì possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi* (*Apol. Conf.* VII, 5: BS. p. 234).

⁶ CALVINO, *Le Catéchisme de l'Église de Genève*, dom. 93: W. NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, p. 12.

L'da esse
 si presenta come un insieme, una comunità di persone, ossia come una *communio sanctorum*, la quale però non si esaurisce ad essere uno spirito di solidarietà esistente tra diverse persone, proveniente ed immanente ad esse. Il suo costituirsi ed il suo essere comunità è dovuto ad un atto di Dio che opera in essa e la raduna attraverso l'azione del Cristo. Quindi ciò che costituisce la Chiesa, ossia ciò che fa in modo che una ~~multitudine~~ ^{XO} di uomini sia una comunità di persone legate tra di loro da qualche cosa di comune, è l'atto redentore dello stesso Cristo che agisce in tutti, inserendoli in un piano unitario divino; è la Parola di Dio realizzatasi e manifestatasi nel mondo nella persona e nella missione del Cristo e da Costui donata a tutti gli uomini attraverso lo Spirito Santo; è l'atto con cui Dio elegge in Cristo i suoi a partecipare alla Grazia. Con ragione K. Barth, nella sua relazione tenuta alla conferenza ecumenica di Amsterdam, nel 1948, dice: « Noi crediamo che la Chiesa è il dono che Dio ha fatto agli uomini per la salvezza del mondo; che essa è stata creata dall'atto redentore di Dio in Gesù Cristo; che essa sussiste attraverso la storia, senza soluzione di continuità, grazie alla presenza e alla potenza dello Spirito Santo ⁷.

Questo atto di Dio, che in Cristo e per mezzo dello Spirito Santo ha costituito la Chiesa, è l'atto che ancora oggi è presente nella Chiesa, facendola permanere come tale, nel continuo dono ad essa, attraverso lo Spirito, della Parola detta dal Cristo e dei doni da Lui acquisiti per tutti gli uomini. Perciò Melantone spiegando il credo scrive: « Esso dice 'Chiesa cattolica', perché non abbiamo ad intendere che la Chiesa consiste in una organizzazione esterna (*politiam externam*) di certi popoli, ma che piuttosto è costituita da uomini sparsi in tutto il mondo i quali consentono al Vangelo, hanno lo stesso Cristo, lo stesso Spirito Santo ed i medesimi sacramenti, sia che abbiano tradizioni umane uguali o dissimili » ⁸. Perciò la Chiesa è costituita comunità dalla presenza in essa del Cristo operante la salvezza, onde, secondo la dichiarazione teologica di Barmen, essa è « la

⁷ K. BARTH nella relazione contenuta negli atti della conferenza: *Desordre de l'homme et dessein de Dieu*, vol. I, p. 300.

⁸ *Apol. Conf.* VII, 10: BS, pp. 235-236.

comunità di fratelli nella quale Gesù Cristo opera come Signore presente per mezzo dello Spirito Santo nella Parola e nei sacramenti⁹. La Chiesa quindi viene a non essere altro che « la zona attinta dall'espansione della Grazia divina sugli uomini che essa vuol portare alla conoscenza e all'amore di Dio »¹⁰, anzi, « la Chiesa è Cristo, come Egli, dopo la sua resurrezione, è presente presso di noi e qui ci viene incontro sulla terra. Nella sua Parola e nei suoi sacramenti è Cristo stesso presente nella sua Chiesa e la Chiesa, secondo la sua essenza, non è altro che questa presenza di Cristo; essa è il Cristo presente: Ecco, io sono con voi ogni giorno fino alla fine del mondo (Mt. 28, 20) »¹¹. La Chiesa è il corpo di Cristo; a questa espressione la teologia protestante non vuole dare il significato di una organizzazione visibile degli uomini credenti, ma quello di comunità di credenti in unione con il Cristo.

Con queste definizioni si vuol mettere in risalto l'aspetto oggettivo della Chiesa, ossia quel fondamento e quella consistenza che essa ha nella volontà divina e nella presenza del Cristo che chiama i suoi alla salvezza; il radunarsi dei credenti non è possibile senza l'azione del Cristo che li raduna. La Chiesa poi considerata come la risposta che gli uomini danno nella storia a questo appello di Dio su di loro, è *congregatio fidelium*, ossia è l'insieme degli uomini che accolgono la Grazia di Dio in una testimonianza reciproca. Questo secondo aspetto è complementare al primo, è l'aspetto soggettivo e personalistico della Chiesa: all'appello di Dio che chiama e raduna i suoi corrisponde nella storia la risposta dei suoi radunati da questo appello e perciò costituenti una comunità, perché tutti accoglienti lo stesso Cristo. Perciò è vero che non c'è Cristo senza la Chiesa, ossia non è concepibile il Cristo senza coloro che rappresentano il frutto della sua venuta ed azione in mezzo a noi; come è

⁹ Riportata da W. NIESEL, *Bekennnisschriften...* pp. 335-336. Questa confessione di fede emessa il 31 maggio 1934 a Barmen in Germania è importante, perché rappresenta la risposta che il Protestantismo tedesco ha dato al nazismo, al quale si oppose.

¹⁰ F. J. LEENHARD, *Réalité et caractères de l'Église* in « La Sainte Église Universelle », p. 127.

¹¹ A. NYGREN, *Christus und seine Kirche*, pp. 61-62.

altrettanto vero che non c'è Chiesa senza il Cristo, ossia non è concepibile una comunità di cristiani senza la presenza in essi del Cristo che li tiene uniti. Perciò la Chiesa per la teologia protestante non è fatta di cose o di istituzioni, ma di persone, non però isolate tra di loro, ma che hanno presente ed operante in esse una medesima realtà, il Cristo, e che accettano e testimoniano la loro fede in una comunità di servizio e di fraternità vicendevole, ossia in una comunità.

Ma appunto perché il vero fondamento e la vera essenza della Chiesa sta nell'azione di Cristo che in esso è presente e opera, consegue che la Chiesa « è una cosa profondamente nascosta, che nessuno può vedere e conoscere, ma che può essere espressa soltanto nel battesimo, nel sacramento e nella Parola ed essere creduta »¹². Anche la stessa appartenenza a questa Chiesa è spirituale ed invisibile, perché fondata sull'atto con cui Dio conosce¹³ — e questo atto è invisibile — oppure perché fondata sull'azione dello Spirito Santo nei cuori e sulla fede¹⁴, pure essi invisibili e non direttamente sperimentabili. Anche la vera unità della Chiesa è pure invisibile, anche se non solo invisibile, e ciò ha un'importanza notevolissima nella concezione protestante dell'ecumenismo. Perciò far parte ed essere nella Chiesa non coincide affatto con il far parte di una forma ecclesiastica esteriore, come se fosse in potere di questa che uno sia nella Chiesa o no, anche se il protestante con ciò non vuol affatto

¹² LUTERO, WA. LI, 507.

¹³ Lo stesso Lutero scrive: « Con le parole di Cristo 'Io conosco i miei' egli va contro... il giudaismo con la sua legge e il suo sacerdozio, ma va ancor di più contro il nostro Papato, con tutta la sua essenza, e porta via a tutti costoro il potere di governare ed inoltre di giudicare il suo gregge, non vuol essere assolutamente padroneggiato con la sua Chiesa, rifiuta e condanna ogni giudizio con cui essi vogliono stabilire quale sia cristiano o no e quale sia il popolo di Dio », (WA. XXI, 333).

¹⁴ Lutero, dopo aver affermato che l'Eucarestia è un segno che ~~si~~ fa *X ci* parte della comunità di tutti i credenti, dice: « Questa comunità è interiore, spirituale, invisibile nei cuori, cosicché con la retta fede, con la speranza e con l'amore uno è incorporato nella comunità di Cristo e di tutti i santi, la quale viene significata e data in questo sacramento; e questo è l'opera e la forza del sacramento. Questo essere in comunità non può essere dato o portato via da nessun uomo, sia esso vescovo, papa, anche un angelo o tutte le creature, ma solo Dio stesso con il suo Spirito Santo deve metterla nel cuore dell'uomo che crede », (WA. VI, 64).
Donde l'invalidità della scomunica.

sostenere un individualismo, perché l'essere credenti non è possibile se non in una chiesa e porta necessariamente a testimoniare in una comunità, insieme con altri, l'unità che tutti i credenti hanno in Cristo. L'essere cristiano di un uomo non è in potere di nessuna autorità, né di una Chiesa esteriore, e dell'appartenenza ad essa¹⁵, anche se non si è cristiani se non in una chiesa particolare in cui si predichi la Parola di Dio e si testimoni la propria fede: il nostro essere cristiani è soltanto in potere di Dio. Comprendere questo principio è estremamente importante per poter comprendere tutta l'ecclesiologia protestante.

2. La Chiesa visibile

La Chiesa, pur essendo invisibile in ciò che essa ha di più essenziale e di più profondo, cioè nell'atto di Dio che la crea e la sostiene, e nella fede degli uomini suscitata da questo atto, è anche necessariamente visibile. Infatti la *Confessio Augustana* definisce la Chiesa come « la congregazione dei fedeli nella quale viene predicato il Vangelo nella sua purezza e vengono amministrati rettamente i sacramenti¹⁶ ». Dio ha voluto scegliere dei segni con i quali gli uomini sono certi di essere nella Chiesa e di avere con sé la Parola di Dio; questi segni sono appunto il battesimo, l'Eucarestia e la predicazione della Parola di Dio¹⁷, i quali costituiscono, insieme alle comunità in cui essi vengono usati, la Chiesa nella sua visibilità. Dove ci sono questi tre segni visibili si è certi che qui è la Chiesa. « Infatti in questi segni, e

¹⁵ P. ALTHAUS scrive: « Nessuna forza ecclesiastica esteriore può disporre a suo piacimento dello stato cristiano di un singolo », (*Die Theologie Martin Luthers*, p. 253).

¹⁶ *Conf. Aug.* VII, 1: BS. 61.

¹⁷ I segni con cui si può esternamente osservare dove sia questa Chiesa nel mondo sono il battesimo, il Sacramento e il Vangelo, non Roma », (WA. VI, 301); *Quo ergo signo agnoscam Ecclesiam? oportet enim aliquod visibile signum dari, quo congregamur in unum ad audiendum verbum Dei. Respondeo: signum necessarium est quod et habemus, Baptismum scilicet, panem et omnium potissimum Evangelium: tria haec sunt Christianorum symbola, tesserae et characteres. Ubi enim Baptisma et panem et Evangelium esse videris, quocunque loco, quibuscunque personis, ibi Ecclesiam esse non dubites*, (WA. VII, 720).

Vine
 soltanto in essi, Cristo ci vuol unificare, raccogliere e radunare, come vien detto in *Eph.* 4: Una fede, un battesimo, un Signore. Dove c'è un unico Vangelo, lì c'è anche la fede ed invero una medesima fede, una medesima speranza di cristiani, un medesimo Spirito e con Lui in realtà tutto »¹⁸. Si tratta, come amano esprimersi gli antichi riformatori, di « tessere », di « caratteri », possedendo i quali il cristiano sa di far parte della Chiesa. Il calvinismo antico [anche se quello attuale non sempre, a questi segni] aggiunge un altro come essenziale, perché voluto dal Cristo; il ministero ecclesiastico¹⁹. A questa Chiesa visibile Calvino dà il titolo di « madre », perché in essa il cristiano ha entrata alla vita²⁰.

2. La Chiesa della Parola

9
 Il segno principale attraverso il quale la Chiesa si rende visibile nella storia è la Parola predicata. Questo concetto e dottrina della Parola è uno dei punti chiave per comprendere la dottrina protestante della Chiesa. Innanzitutto la Parola è la Parola potente e creatrice di Dio dalla quale tutto dipende: essa infatti « fa ogni miracolo, rende tutto giusto, tutto raddrizza, caccia tutti i demoni »²¹, in essa è ogni speranza dell'uomo. Ora anche la Chiesa ha la sua origine e la sua essenza nella Parola di Dio che convoca gli uomini alla salvezza, inserendoli nel suo piano. Infatti « la Chiesa è nata, viene fatta crescere, conservata e fortificata dalla Parola di Dio »²², onde la Chiesa c'è solo dove questa Parola viene annunciata, è all'opera e viene accolta²³. La Chiesa nasce dalla Parola di Dio, non solo perché Dio in Cristo l'ha istituita, ma perché in essa è ancora presente questo appello, che non può non essere efficace, in quanto là Parola di

¹⁸ WA. VII, 720; cfr. CALVINO, *Inst. Chr. Rel.* LV, 2, 9.

¹⁹ Cfr. CALVINO, *Inst. Chr. Rel.* IV, 2, 1 ss. La *Confessio Scotica* parla di *syncera verbi praedicatio, Sacramentorum legitima ministratio et disciplina convenienter verbo Dei exercita* come di *certa et minime fallacia verae ecclesiae indicia*, W. NIESEL, *Bekennnisschriften...* p. 115.

²⁰ Cfr. CALVINO, *Inst. Chr. Rel.* IV, 2, 4.

²¹ WA. L, pp. 627-630.

²² WA. XII, 191.

²³ Lutero scrive: « Ora questa Chiesa è là dove la Parola di Dio è predicata e confessata rettamente con questa fede » (WA. XXXVIII, 375).

Dio è, in questo caso, creatrice di una risposta, donde nasce il popolo di Dio, radunato da questa Parola che fa, di uomini dispersi e perduti, un popolo unito dalla presenza in esso del medesimo appello alla salvezza²⁴. Perdono, Grazia, autorità, valore dei sacramenti, Eucaristia, tutto nella Chiesa è dato dalla presenza della Parola di Dio, onde « tutta la vita e la sostanza della Chiesa sta nella Parola di Dio »²⁵. Questa Parola non è una Parola nuova, ma è quella di Cristo, esistente attualmente nella Chiesa attraverso la predicazione degli apostoli²⁶, come essa è testimoniata dalla S. Scrittura. Inoltre la Parola di Dio è Vangelo. Con questa espressione, che nella teologia protestante assume una grande ricchezza e profondità, si vuol indicare non solo l'annuncio della salvezza, ma « la forza di Dio che libera dai peccati; nel Vangelo e per il Vangelo Dio è all'opera per risvegliare la fede in mezzo agli uomini »²⁷. In questo senso si può dire, per usare una espressione molto comune nel Protestantesimo, che la Chiesa è la Chiesa della Parola, non solo perché nata dalla Parola, ma in quanto in essa è operante la Parola, che sola può dare consistenza agli atti della Chiesa. Perciò la Parola nella Chiesa è « la cosa più alta e più santa, in base alla

²⁴ « Infatti la Parola di Dio non può essere senza popolo di Dio, al contrario il popolo di Dio non può essere senza Parola di Dio », (WA. VII, 722; cfr. WA. L, 629 s.).

²⁵ *Evangelium enim prae pane et baptismo unicum, certissimum et nobilissimum Ecclesiae symbolum est, cum per solum Evangelium concipiatur, formetur, alatur, educetur, armetur, servetur, breviter: tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei*, (WA. VII, 721); « Dove la Parola di Dio è certamente pura, lì ci deve essere tutto: regno di Dio, regno di Cristo, Spirito Santo, battesimo, l'ufficio di parroco e di predicatore, la fede, l'amore, la croce, la vita e l'eternità e tutto ciò che la Chiesa deve avere », (WA. XXXVIII, 237; cfr. WA. XXII, 309).

²⁶ *Qui credit in Christum per apostolorum verbum, hoc fiet ei, ut sint unum corpus* (WA. XXVIII, 182); « Noi abbiamo l'ufficio della predicazione e la ricca e pura Parola di Dio e la dottrina esatta e la presentiamo senza tutte le aggiunte di nuove dottrine puramente umane... Noi non aggiungiamo nulla di nuovo, ma teniamo e restiamo all'antica Parola di Dio, come l'ha posseduta la Chiesa antica. Perciò noi siamo con queste cose la vera Chiesa antica, come l'unica Chiesa », (WA. LI, 578).

²⁷ H. OLSSON, *Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche nach Luther*, in « Ein Buch von der Kirche », p. 358. Vangelo significa la promessa della remissione gratuita dei peccati data a coloro che disperano della propria salvezza: cfr. LUTERO, *Gross Katechismus* (III, 55-56: BS., p. 658) e MELANTONE, *Apol.* LV, 19-20: BS, p. 184.

quale il popolo di Dio è chiamato santo »²⁸ e diventa anche l'unico strumento che nella Chiesa e attraverso la Chiesa media la Redenzione²⁹. Dalla presenza di questa Parola si conosce se in quella comunità esiste ed è all'opera la Chiesa; infatti, « dove tu odi una tale Parola o vedi predicare, credere o professare o, conformemente a ciò, fare, qui non c'è dubbio che ci deve essere una santa Chiesa cattolica, un popolo cristiano, anche se si è in pochi, perché la Parola di Dio non è mai vana »³⁰: essa crea il popolo, fa predicare e fa nascere nel cuore anche la fede che l'accoglie. Quindi per il protestante saranno Chiesa tutte le diverse chiese in cui si predica la Parola; sarà maggiormente Chiesa quella comunità in cui l'annuncio della Parola viene predicato nella sua maggior purezza, ossia appare più Vangelo, in quanto esso afferma con maggior vigore che Dio solo salva e che il Cristo è l'unico salvatore; saranno meno chiesa quelle chiese le quali, con la dottrina del merito o con quella della mediazione della Madonna e dei santi, sembreranno togliere a questa unica e sufficiente mediazione del Cristo qualche cosa della sua esclusività.

Questa Parola di Dio annunciatrice e portatrice della salvezza diventa visibile nella Chiesa attraverso la predicazione visibile, che deve essere conforme alla S. Scrittura. La predicazione della Parola diventa il segno decisivo, dalla cui presenza si viene a conoscere se una comunità è una comunità qualsiasi oppure se in essa è all'opera la Chiesa di Dio³¹. Anzi, perché la Chiesa

²⁸ WA. L, 629.

²⁹ E specialmente il Luteranesimo che afferma che la Parola è strumento: *Verbum Dei est instrumentum, quo operans efficit istam creaturam*, (WA. IV, 18), ossia la Chiesa; MELANTONE: *Cum verbum Christi, cum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt* (Apol. VII, 28; BS. 240). Per il Calvinismo è invece solo segno che accompagna l'azione di Dio non data da esso, ma solo con esso.

³⁰ WA. L, 629; cfr. pure WA. XXII: « Dove c'è la Parola lì c'è anche la Chiesa, poiché dove c'è la dottrina pura, lì può conservarsi puro anche il battesimo »; « Perciò nella Chiesa null'altro può essere predicato se non la certa, pura ed unica Parola di Dio; dove questa manca, lì non c'è più Chiesa » (LI, 518). Anche per Calvino « la Chiesa non può edificarsi che con la predicazione esterna » (*Inst. Chr. Rel.* IV, 2, 5), l'unico legame che tiene legati i cristiani tra di loro.

³¹ « La Chiesa è la schiera radunata dal Vangelo e quindi intorno al Vangelo. E se la comunità viene radunata e conservata dalla Parola, questa Parola è necessariamente il segno decisivo in cui questa raccolta di

esista come società visibile non occorre altro segno al di fuori della Parola predicata: non occorre papato, né episcopato; gli stessi sacramenti non sono altro che forme della Parola³². Il solo vincolo e segno visibile richiesto perché una comunità possa dirsi Chiesa e popolo di Dio è la predicazione in essa della Parola di Dio, il rapporto con la quale è essenziale. La Parola di Dio quindi fa nascere la Chiesa in un luogo e diventa per il Protestantesimo il segno o il mezzo supremo attraverso il quale opera ed è presente la Redenzione³³.

Se la Chiesa nasce dalla Parola di Dio annunciata, vera fonte dalla quale prende efficacia lo stesso battesimo e la stessa Eucaristia, consegue che la Parola è al di sopra della Chiesa³⁴. Perciò la Chiesa non ha alcun potere sulla Parola di Dio, come essa è giunta a noi attraverso la Sacra Scrittura e deve essere predicata in conformità ad essa; non può mutarla né accrescerla a suo arbitrio, non è in suo potere interpretarla, tanto meno giudicarla vera o falsa; la vita della Chiesa deve trovare nella

uomini viene riconosciuta come comunità, come il cristiano santo popolo di Dio » (P. ALTHAUS, *Theologie Martin Luthers*, pp. 240-250).

³² « Parola di Dio e popolo di Dio: la Chiesa vive della Parola di Dio annunciata e questo è il suo legame essenziale; ma non occorre nient'altro che la predicazione della Parola, perché la Chiesa esista: questa è la sua libertà. Essa non è legata ad una singola forma ecclesiastica come tale, per esempio non è legata a Roma, ma solo alla predicazione della Parola (P. ALTHAUS, *op. cit.*, p. 251); cfr. WA. VI, 300.

³³ *Verbum facit Ecclesiam et non Ecclesia ordinat Verbum*, (WA. XV, I, 100); *Ecclesia enim est filia nata ex verbo, non est mater verbi. Qui igitur verbum amittit et ruit in acceptatione personarum, desinit ecclesia esse*. (WA. XLII, 334); lo stesso Lutero nello spiegare: « Credo nello Spirito Santo » scrive: « Tale è la terza luce; essa ci insegna dove questo Creatore, e questo Salvatore, può essere trovato ed incontrato esteriormente sulla terra e dove queste cose, in definitiva, rimarranno. Vi sarebbe molto da dire a questo riguardo. Si può dirlo in breve: là dove c'è la santa Chiesa, là si trova Dio creatore, Dio Redentore e Dio Spirito Santo o, per dirla diversamente, colui che là, ogni giorno, santifica per la remissione dei peccati, ecc. Ora questa Chiesa è là dove la Parola di Dio è predicata e correttamente confessata con questa fede. Qui tu, ancora una volta, avrai molto da pensare riguardo a tutto ciò che lo Spirito Santo compie, ogni giorno, nella Chiesa », (WA. XXXVIII, 374-5).

³⁴ *Ecclesia enim nascitur verbo promissionis per fidem, eodemque alitur et servatur, hoc est, ipsa per promissiones Dei constituitur, non promissio Dei per ipsam. Verbum Dei enim supra Ecclesiam est incomparabiliter in quo nihil statuere, ordinare, facere, sed tantum statui, ordinari, fieri habet, tamquam creatura. Quis enim suum parentem gignit? quis suum auctorem prior constituit?* (WA. VI, 564).

Parola di Dio l'unica norma, in base alla quale viene regolata la sua professione di fede, il culto, la disciplina, la vita morale individuale dei credenti e la vita comunitaria; la Chiesa di fronte alla Parola di Dio deve soltanto ubbidire, in quanto questa è la regola suprema della fede e della vita³⁵. Come si certifica e si autenticizza questa Parola di Dio? A questa domanda il Protestantismo risponde che la Parola di Dio si fa fede da sè, ossia è *autopiston*, come afferma Calvino³⁶, in quanto ha in sè la forza d'imporci da se stessa. Perciò la Parola non ha nessuna autorità su di sè né ha bisogno di un magistero ecclesiastico che l'interpreti³⁷. Essa è Vangelo, ossia annuncio della Grazia libera e sovrana di Dio, che in Cristo ha salvato, ed essa soltanto, il mondo; onde una dottrina è vera o falsa se esprime o non esprime questo annuncio. Anche lo stesso ministero ecclesiastico ha la sua autorità solo nella Parola e non viceversa, onde l'Eucaristia è tale non perché è celebrata da un ministro che l'autorità di fare ciò, ma perché il ministro la celebra come la Parola di Dio gli comanda di celebrarla e la predicazione è Parola di Dio non perché è tenuta da un ministro autorizzato, ma il ministro diventa tale perché predica la Parola di Dio³⁸.

La Chiesa è quindi veramente creata dalla Parola di Dio (*creatura verbi*), per cui essa, in fin dei conti, non è altro che il miracolo della potenza di questa Parola, la quale, attraverso la predicazione, prende nella storia sempre una forma nuova³⁹. Si costituisce così, al dire di E. Wolf, un'equiparazione tra *Regnum Christi, Ecclesia e viva vox evangelii*⁴⁰: il regno di

³⁵ *Ecclesia Dei non habet potestatem approbandi articulos aut praecepta seu scripturas sacras more majoris vel auctoritate judiciali, nec id unquam facit aut faciet... Ecclesia Dei potius contra per scripturas sacras seu articulos fidei est approbata et confirmata tamquam a majore et auctoritate judiciali*, (WA. XXX, II, 420). Si confronti pure la citazione precedente.

³⁶ *Inst. Chr. Rel.* I, 7, 5.

³⁷ A torto i Protestanti affermano che la dottrina cattolica affermerebbe che sarebbe l'autorità umana a giudicare la Parola divina; invece i Cattolici dicono che è Dio che fa autenticare la sua Parola per mezzo del magistero, come usa della parola umana per esprimersi.

³⁸ Cfr. WA. XXXVIII, 237 s.

³⁹ « La Chiesa non è altro che il miracolo della potenza di Dio che prende sempre una forma nuova » (P. ALTHAUS, *op. cit.*, p. 251).

⁴⁰ H. WOLF, *Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation*, Stu-

Cristo è all'opera dove c'è la Chiesa e la Chiesa esiste dove c'è il Vangelo predicato a viva voce. Perciò il ministero della predicazione, ossia il mandato di Cristo di predicare, diventa il vero « istituto » della Chiesa. Insieme alla predicazione della Parola, l'altro segno con cui la Chiesa diventa visibile, è il sacramento, nella forma del battesimo e in quella dell'Eucarèstia. Questi segni con cui la Chiesa diventa visibile nella storia sono voluti dal Cristo e non emanazioni della fede dell'uomo: il Cristo ha assicurato la presenza della sua Redenzione solo là dove sono celebrati i segni che Egli ha stabilito. Perciò « dove è esercitato il ministero della predicazione, dove viene annunciato il Vangelo, dove viene amministrato il battesimo e viene celebrata l'Eucarèstia, là nasce e viene edificata la Chiesa »⁴¹. Il vero criterio quindi, con cui si conosce se una comunità religiosa è la Chiesa di Cristo, è la presenza di questi segni visibili voluti dal Cristo stesso. Non è richiesto nessun altro segno visibile, perché si sia sicuri della presenza della Chiesa di Cristo. Tutte le chiese nelle quali si predica il Vangelo, si amministra il battesimo, e si celebra l'Eucarèstia possono dirsi di essere la Chiesa di Cristo. Perciò non solo la Chiesa protestante, ma anche quella anglicana, quella ortodossa e la Chiesa cattolica romana sono la Chiesa di Cristo, per la presenza in esse dei segni che costituiscono la forma visibile con cui il Cristo ha voluto che la sua Chiesa s'inserisse nella storia.

Ma prima ancora di divenire visibile nei segni stabiliti da Cristo la Chiesa diventa visibile nel radunarsi dei credenti: infatti è a questo radunarsi, comandato dallo stesso Cristo, che il Signore ha promesso di essere presente: « dove due o più sono radunati in mio nome, qui sono io in mezzo a loro » (*Mt.* 18, 20). La Chiesa di Dio quindi è presente e diventa visibile nel radunarsi degli uomini in nome di Cristo. Non si tratta però di un radunarsi qualsiasi: occorre che ciò avvenga nel modo che il Cristo ha voluto. I segni con cui si è certi che questo radunarsi

dio contenuto nel volume *Peregrinatio*, p. 157, che contiene una raccolta di studi del medesimo autore.

⁴¹ J. BECKMANN, *Von Einheit der Kirche nach reformatorischer Lehre*, in « Von Einheit und Wesen der Kirche », p. 12.

degli uomini in nome di Cristo e non un altro qualsiasi associarsi sono, come già si è visto, la predicazione e i sacramenti. Ma la comunità in quanto tale, nella quale sono presenti questi segni, e non gli individui, è la portatrice dell'azione di Dio, della quale è forma visibile e storica, in modo che solo in essa l'uomo diventa credente. La Chiesa invisibile di Cristo, divenuta visibile come comunità di uomini, nel segno della predicazione della Parola di Dio, diventa sempre più visibile nella testimonianza cristiana e nella professione della fede⁴². Il credente riceve dalla stessa predicazione con la quale Dio si rivolge a lui il mandato di predicare a sua volta, perchè il Vangelo di Cristo non solo deve essere udito, ma testimoniato⁴³. Si può quindi giustamente affermare che gli uomini stessi, con la loro testimonianza, cooperano a dare alla Chiesa di Cristo una presenza ed una forma visibile nella storia.

Che rapporto esiste tra questa Chiesa invisibile e quella visibile? Questo è sempre stato uno dei problemi fondamentali della teologia protestante sulla Chiesa. Innanzitutto non si tratta di due chiese esistenti separatamente una dall'altra; si tratta piuttosto di due volti, due modi di essere della stessa Chiesa, la quale, invisibile perché costituita dalla stessa volontà ed azione salvifica di Dio, assume il suo volto terrestre, che non la esprime mai adeguatamente. La Chiesa rimane sempre un mistero da credersi, ma « ciò che costituisce la realtà propria della Chiesa è presente ed è all'opera *in, con, sotto* la sua forma storica, senza però identificarsi adeguatamente, ma nascosta in essa e in essa conoscibile solo dalla fede »⁴⁴. La Chiesa non è quindi confinata nella sfera dello spirituale: essa è anche necessariamente visibile, anzi la Chiesa invisibile è presente soltanto

⁴² Lutero scrive: « Il ceto della Chiesa diventa visibile attraverso la professione di fede. Anche se noi non possiamo vedere nell'interno, ossia la fede, tuttavia noi vediamo i credenti. La Chiesa viene conosciuta dalla professione di fede », (WA, XII, II, 161).

⁴³ « La comunità di Cristo riceve nella predicazione l'incarico di predicare dalla testimonianza verso la testimonianza. Il Vangelo è dato non solo per essere udito, ma anche per essere testimoniato » (J. BECKMANN, *op. cit.*, p. 12).

⁴⁴ E. KINDER, *Der evang. Glaube und die Kirche*, p. 96. Anche J. BECKMANN nell'opera citata a p. 11 scrive: « Non si può in nessun modo identificare la Chiesa visibile con la Chiesa di Cristo ».

nella visibile, però vedere questo aspetto ugualmente necessario della Chiesa non equivale a vedere la Chiesa, quale essa è. Non è sufficiente essere nella Chiesa visibile per credere di appartenere anche alla Chiesa invisibile, però « i credenti esistono soltanto dove vengono amministrati questi segni, perché la fede viene soltanto dall'operare di Cristo nei suoi mezzi di grazia. Perciò non deve porsi separazione tra la Chiesa invisibile e la comunità di credenti. Infatti fuori della Chiesa visibile non esiste nessuna comunità di credenti »⁴⁵. La Chiesa vera rimane sempre essenzialmente « nascosta ». Nel Protestantesimo questo termine non significa invisibile: esso vuol soltanto significare che la visibilità della Chiesa non è di tale natura da far conoscere la stessa natura divina e spirituale della Chiesa. La Chiesa si rende visibile non sotto le sue sembianze proprie, ma velandosi sotto le sembianze di un'altra cosa, come sotto una « maschera », in un involucro che è bene lontano da far conoscere ciò che in esso è racchiuso e che tuttavia solo attraverso di esso viene conferito. Perciò si può con ragione affermare che la Chiesa si visibilizza rimanendo nascosta, perché le sembianze con cui appare nella storia non sono le sue, ma quelle che essa prende a prestito, per così dire, dalla natura materiale ed umana sempre peccatrice, essenzialmente inadeguata ad esprimerla. Però si deve dire che la Chiesa, pur rimanendo nascosta, è visibile, perché l'uomo non la può trovare se non sotto i poveri segni, sotto i quali il Signore ha voluto come velarla. La Chiesa quindi partecipa dell'essere paradossale del Cristo, della sua *forma servi*. Infatti, come il Cristo non appare a noi nella sua maestà, ma solo nella sua forma di servo, di debolezza, di povertà, pur essendo Dio, così la Chiesa è « nascosta », « velata nella carne ». Come non si può dire che il Cristo fosse invisibile, perché nella povertà della natura umana all'uomo si rendeva visibile Dio stesso, così la Chiesa assume nella storia una forma materiale, di debolezza, che la vela agli occhi dei non credenti. Lo Spirito Santo fa vedere all'uomo la Chiesa di Cristo nascosta sotto l'apparenza di una qualsiasi comunità umana, che, all'occhio umano, come appare in se stessa e nei segni che usa, non si distingue per nulla dalle

⁴⁵ J. BECKMANN, *op. cit.*, p. 11.

altre società terrestri. Proprio perché la Chiesa di Cristo appare sotto la forma umana, la quale è anche sempre una forma in cui subentra necessariamente il peccato, il volto che la Chiesa prende nella storia è sempre e necessariamente quello di una società divisa. Perché Dio ha voluto che la Chiesa appaia così velata? Il Signore vuol sempre apparire il Signore, che, anche nella sua manifestazione, rimane tuttavia sempre trascendente e nel suo donarsi rimane sempre libero, mai prigioniero dell'uomo, come fosse un oggetto di cui si possa disporre a piacimento. L'uomo pio, secondo l'antropologia protestante, è sempre un uomo peccatore, anche quando è giusto: Dio fa grazia all'uomo che contemporaneamente è da lui giudicato peccatore, onde l'uomo è sempre sotto la Grazia di Dio e sempre sotto il suo giudizio. Anche la Chiesa è una Chiesa sempre « sotto il giudizio ultimo e definitivo di Dio »⁴⁶.

4. *L'unità della Chiesa*

L'unità appartiene all'essenza stessa della Chiesa, onde la Chiesa non può essere tale senza essere una: perciò questa unità essa non l'ha mai perduta nel corso della storia⁴⁷. La Chiesa quindi continua ad essere una anche quando esternamente essa appare divisa, perché il suo essere una ha il suo vero fondamento al di sopra dell'unità visibile, che mai può esprimerlo a sufficienza. Con ragione E. Kinder afferma che « l'unità della Chiesa è fondata nell'azione salvifica di Cristo in quanto quella che crea la Chiesa come tale »⁴⁸. Perciò il fondamento dell'unità della Chiesa è al di sopra della Chiesa visibile, anche se si esprime e non opera se non in essa; esso si identifica in nessun modo storico con cui la Chiesa appare una.

⁴⁶ W. NIESEL, *Theologie Calvins*, p. 191. Nella stessa opera, quando spiega il senso analogico che hanno i termini « invisibile » e « visibile » scrive: « Il materiale con cui sono fatti questi concetti deve aiutarci a rendere chiaro che Dio è veramente il Signore della Chiesa e perciò la Chiesa in cui viviamo, nella sua essenza, non s'identifica senz'altro con il corpo di Cristo », (p. 191).

⁴⁷ La *Confessio Augustana* afferma: *Ita docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura* (VII, 1: BS. 61).

⁴⁸ E. KINDER, *Der evang. Glaube und die Kirche*, p. 199.

um
xxx alcuni

Come la natura della Chiesa non è data dalla somma degli individui, ma è data dalla potenza dell'amore di Dio che chiama gli uomini ad essere in comunità con lui e contemporaneamente ad essere, sempre in nome suo, in comunità con gli altri uomini, così l'unità della Chiesa è data dalla volontà di Dio di far partecipare agli uomini la misteriosa unità che esiste tra il Padre e il Figlio (*Io. 17, 21*), costituita come la fonte e l'esemplare dell'unità di tutti i credenti. Si può indifferentemente affermare che il fondamento dell'unità della Chiesa sta in Dio, come pure sta nella presenza dell'unico Signore, Gesù Cristo (*Eph. 4, 4-6*) o nello Spirito Santo, che, sempre il medesimo, comunica a tutti la stessa opera di salvezza. Infatti l'amore di Dio viene portato nel mondo dalla presenza in esso del Cristo, la cui opera viene comunicata a tutti i credenti e quindi alla Chiesa, dallo Spirito Santo. L'unità della Chiesa è posta al di sopra del modo con cui la Chiesa appare nella storia: essa ha il suo vero centro nella volontà di Dio di chiamare in Cristo tutti gli uomini alla salvezza, che viene comunicata a tutti nella potenza dello Spirito di Dio⁴⁹. Proprio perché questa unità ha il suo vero fondamento e centro dinamico fuori delle forme visibili d'unità questa permane anche quando la Chiesa può apparire esternamente divisa.

L'unità della Chiesa è unità in Cristo come essa vien presentata con chiarezza dal teologo luterano E. Schlink: « L'unità della Chiesa in primo luogo non è l'unità dei suoi membri, ma l'unità del Cristo che opera in tutti loro ed in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. C'è un solo e medesimo Cristo, che, attraverso la Parola e il sacramento, ha chiamato tutti e si è donato a tutti, un unico e medesimo Cristo che opera presente nella molteplicità dei doni dello Spirito »⁵⁰. Un unico e medesimo Cristo che, sem-

⁴⁹ Lutero dice che *nos in Ecclesia sumus unum corpus Christi, sed externum non natura*, (*WA. XXXIX, II, 299*). L'espressione « corpo esterno » deve essere intesa alla luce della dottrina protestante della giustificazione: come l'uomo viene giustificato in base ad un principio, l'atto libero di Dio, il quale rimane esterno all'uomo, in quanto gli viene solo appropriato, senza identificarsi nel modo di essere dell'uomo stesso, così, anche l'unità della Chiesa è un'azione di Dio che opera in lei, ma non s'identifica in nessun modo col suo esistere storico.

⁵⁰ E. SCHLINK, *Christus und die Kirche*, relazione contenuta in « *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen* », p. 95. Anche MELANTONE nella sua *Apologia Confessionis* scrive che la Chiesa non è *politiam*

pre il medesimo, opera in tutti gli uomini il medesimo piano di salvezza, alla quale, con un medesimo appello, sono chiamati a partecipare. Perciò « l'unità che noi dobbiamo cercare è l'unità che sorge dall'inabitazione di Cristo in mezzo al suo popolo e dalla vita che Egli vi vive »⁵¹. Quando i Protestanti dicono « unità in Cristo » vogliono affermare che l'unità della Chiesa non è qualche cosa che deve essere creato dagli uomini »⁵² ma « qualche cosa che va al di sopra del piano della dottrina »⁵³, pur dovendosi esprimere e manifestare in essa, al di sopra anche della fede dei credenti e della comune partecipazione a questa fede, al di sopra del sentimento di fraternità e di carità che deve animare tutti i cristiani, infine al di sopra di ogni unità esteriore che trova nell'organizzazione unitaria la sua più forte espressione. L'unità della Chiesa è una realtà oggettiva che esiste e permane indipendentemente dal modo come gli uomini la accolgono e la realizzano nella vita e nella storia. La Chiesa rimane una nonostante gli abusi e i fraintendimenti degli uomini non possono distruggerla, perché la sua è un'unità in Cristo, data dal fatto reale della presenza in essa del Cristo capo, ossia fonte della Redenzione, e dalla presenza efficiente di questa in mezzo agli uomini, che vengono con ciò inseriti nell'unità del medesimo piano di salvezza⁵⁴. Questa unità non perde la sua realtà e la sua efficacia per il fatto che i cristiani l'accolgono necessariamente da peccatori, cioè sotto forma di peccatori. Questo modo di accoglierla può nascondere l'unità, ma non

externam certarum gentium, sed magis homines qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem Spiritum Sanctum et eadem sacramenta (Apol. VII, 10: BS., pp. 255-256).

⁵¹ W. A. VISSER'T HOOFT, *Unter dem einen Ruf*, p. 93.

⁵² G. AULEN, *Die Einheit der Kirche*, in « Ein Buch von der Kirche », p. 474.

⁵³ G. AULEN, *ibid.*, p. 475.

⁵⁴ « Se si vuol parlare in modo giusto dell'unità della Chiesa, allora si deve partire da Cristo come capo della Chiesa e dalla Chiesa come corpo del Cristo. Ma se si vuol parlare rettamente del Cristo allora si deve parlare di lui come salvatore, riconciliatore, redentore, liberatore. Qui la Chiesa luterana ha il suo compito particolare d'indirizzare continuamente al centro. Il Cristo unisce proprio come liberatore. L'opera di Cristo è l'opera della salvezza e della redenzione e proprio per questo unisce, non in qualsiasi altro modo » (Relazione della terza assemblea plenaria dell'Alleanza Mondiale Luterana tenuta a Minneapolis nel 1957, ed. KINDER, *Theol. Berichtheft*, Berlino 1958, p. 18).

distruggerla, perché essa è opera di Dio. Per il fatto che c'è un Cristo solo, c'è anche un corpo solo, in quanto il corpo di Cristo è costituito da coloro sui quali s'irradia lo stesso Cristo.

Appunto perché fondata sull'azione salvifica di Dio già realizzata in Cristo, l'unità della Chiesa è un'unità già data, onde in ciò che essa ha di più essenziale non è un'unità che si debba cercare e raggiungere, magari attraverso trattative, ma una realtà che la Chiesa già possiede⁵⁵. Ai cristiani è dato solo il compito di scoprirla dove essa si trova e come deve essere in conformità alla mente del Cristo che l'ha stabilita. Il Cristo ha pregato per l'unità e « il Padre ha già ascoltato la preghiera di Gesù per l'unità della Chiesa. Anche in questo caso valgono le parole: Padre, io ti rendo grazie del fatto che tu mi hai ascoltato (Io. 41 s.). Noi dobbiamo parlare dell'unità della Chiesa all'indicativo e non solo all'imperativo. La Chiesa di Cristo è già una. E per questo motivo la collaborazione è ricca di promesse »⁵⁶.

Questa unità della Chiesa, appunto perché unità fondata sulla presenza stessa del Cristo e della sua azione salvifica, è una vera unità reale ed ontologica, più che un'unità morale; essa è un'unità fondata su una realtà comune che viene posseduta da tutti, pur rimanendo identica, più che un'unità che invece si limiti ad avere i medesimi sentimenti o i medesimi fini o ideali. Non si è uniti solo perché si ha una medesima volontà, una medesima intelligenza o una medesima fede, ma unisce ancor di più il medesimo Cristo che è presente ed opera in tutti lo stesso piano salvifico, attraverso l'azione di un medesimo Spirito, inserendo i credenti in una realtà oggettiva che precede l'azione comune dei cristiani, la quale anzi è resa possibile, perché tutti possiedono in se stessi operante questa medesima realtà comune a tutti. Perciò l'unità della Chiesa è anche concordia di animi e d'intelligenza, ma è anche di più della

⁵⁵ « L'unità della Chiesa non è affatto un ideale da realizzarsi dai suoi membri, ma una realtà alla quale si partecipa con la fede » (J. BECKMANN, *op. cit.*, p. 15).

⁵⁶ A. NYGREN nella conferenza tenuta nel 1954 alla conferenza del Consiglio Ecumenico delle Chiese tenuta ad Evanston; cfr. *Textes d'Evanston*, « Foi et Vie », 1954, p. 498.

Le
X
semplice concordia: i cristiani devono essere concordi proprio perché hanno operante in loro questa unità più profonda⁵⁷.

Se l'unità della Chiesa (un'unità fondata in Cristo e nella sua azione unificante nei credenti, consegue che l'unità della Chiesa è un'unità invisibile ed inconoscibile empiricamente, ma conoscibile soltanto nella fede. L'uomo infatti non può conoscere in se stessa l'azione di Dio, la quale non può oggettivarsi in nessuna realtà creata. Quindi si deve dire *Credo Ecclesiam*, come si deve dire di credere al Cristo. L'unità invisibile della Chiesa è veramente presente nell'unità sua visibile, come questa esiste nella storia, ma non coincide affatto con essa, onde « non può essere rappresentata adeguatamente su tutta la linea »⁵⁸.

⁵⁷ LUTERO, commentando *Giov. 17, 11: ut unum sint*, afferma che ciò non significa avere gli stessi pensieri e sentimenti ed essere concordi, ma essere una cosa: « Cristo non dice: perché abbiamo una volontà, un modo d'intendere, quantunque sia vero anche questo, che i cristiani sono di un medesimo sentimento, di un modo d'intendere, di una carità, fede, benché la diversità degli uffici sia esterna. Ma ciò non basta. Non parla di tale somiglianza, ma dice che noi dobbiamo essere una cosa, non soltanto avere sentimenti simili e simile animo e cuore. Che cosa significa questo essere uno? Non vediamo che è necessario che crediamo ». Poi, riferendosi a S. Paolo: « Noi siamo tutti un corpo solo » (*I Cor. 10, 17*; cfr. *12, 12 ss*; *Rom. 12, 5*), scrive ancora che, come « Padre e Figlio sono un Dio solo », « così i membri devono essere un corpo, una Chiesa ». Perciò « noi cristiani non soltanto abbiamo gli stessi sentimenti, ma siamo un corpo solo », per cui se si assale anche solo un cristiano, « tu assali tutto il corpo », « se si assale me si assale Pietro, Paolo, Maria, Isaia e Cristo; se (si assale) costui, (si assalgono) tutti gli angeli, le creature, il Padre » e se « viene conculcato uno, viene conculcato il Cristo, perché non solo siamo simili, ma una cosa cioè santa *communio*, non somiglianza ». Poi continua ancora affermando che *ut unum sint* non significa *concordes, unanimes*, ma « una res, una cosa che va al di là di ciò che si ottiene nella concordia... un corpo », (*WA. XXVIII*, pp. 146-152). E. WOLF in *Peregrinatio*, p. 178 s. dice che per Lutero non si tratta di unità basata solo sulla volontà, oppure, citando le parole di costui, di « un'unità esteriore o unità legale », ma « Cristo è veramente un corpo con noi », (*WA. XXXIII*, 38).

⁵⁸ E. KINDER, *op. cit.*, p. 208. E. WOLF afferma che « l'ecclesiologia è indissolubilmente legata alla cristologia e partecipa al mistero divino di questa » (*op. cit.*, p. 181). E. SCHLINK afferma che la « testimonianza dell'unità è la testimonianza della fede, che va al di là di ciò che vede ed aderisce al Cristo Gesù, che, sopra le nostre divisioni e al di là di ogni nostro modo di comprendere, è il Signore unico che regge il suo popolo e opera presente in esso » (*Relazione tenuta alla conferenza ecumenica di Lund, nel 1952, e pubblicata in « Der kommende Christus... », p. 207*).

Ma l'unità invisibile della Chiesa diventa visibile⁵⁹. E. Schlink dice che non si deve considerare che l'unità della Chiesa sia soltanto spirituale: pensare in tal modo sarebbe pensare da doceta; invece « il corpo di Cristo è sempre nello stesso tempo comunità visibile dei suoi membri nella Parola, nel sacramento e nel ministero »⁶⁰. La predicazione della Parola, il battesimo, la celebrazione della Eucarestia e, per molti protestanti, anche il ministero, che rendono visibile nella storia la Chiesa di Cristo, servono anche a rendere visibile la sua unità. La Chiesa è visibilmente una, perché in essa si predica la stessa Parola di Cristo, si amministra lo stesso battesimo e si celebra la stessa Eucarestia; per l'unità visibile della Chiesa non si richiede nient'altro, è sufficiente questo⁶¹. Abbiamo già visto che nella teologia protestante la Parola assume una parte predominante, in quanto gli altri segni sono operanti perché in essi è all'opera la stessa Parola. Per Calvino « infatti Gesù non regna che per questa santa Parola... per la quale solo governa »⁶². Perciò la Parola diventa come « l'unica nota, nella quale è essenzialmente l'unità

⁵⁹ J. LEUBA, *L'unité chrétienne* in « Verbum Caro », 1963, n. 66, pp. 139-140 scrive: « Si noterà in primo luogo che, come il Cristo fu visibile al tempo della sua epifania, l'opera con la quale egli, dopo l'Ascensione e la Pentecoste, si attesta è pure visibile. Ora questa opera è una e ciò equivale a dire che anche la sua unità è visibile. Riguardo all'unità non si potrebbe restare alle dichiarazioni, troppo frequenti, secondo le quali in fin dei conti basta credere all'unità *invisibile* del corpo di Cristo, nonostante la divisione visibile della Chiesa. Niente affatto. Il fatto cristiano stesso, l'essere e l'opera del Resuscitato, portano necessariamente con sé la visibilità dell'unità, la sua inserzione nelle categorie del mondo accessibili al nostro potere di conoscere: categorie « visibili » dell'ordine intellettuale (che è sempre un ordine espresso con immagini), d'ordine sociologico, d'ordine giuridico, per dirla in una parola d'ordine storico. In breve, categorie oggettive che pongono sotto i nostri occhi un oggetto che non è il prodotto di una qualche fede soggettiva ».

⁶⁰ E. SCHLINK, *op. cit.*, p. 209.

⁶¹ La *Conf. Augustana* afferma: *Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* (VII, 2: BS. 61). Calvino così definisce la Chiesa: *Saepe autem Ecclesiae nomine universam multitudinem in orbe diffusam designat, quae unum se Deum et Christum colere profitetur. Baptismo initiatur in ejus fidem, Coenae participatione unitatem in vera doctrina et charitate testatur; consensione habet in verbo Domini atque ad ejus participationem mysterium conservat a Christo institutum* (*Inst. Chr. Rel.* IV, 1, 7).

⁶² *Inst. Chr. Rel.* IV, 2, 4.

della Chiesa »⁶³. Si può dire quindi che la cristianità è « radunata spiritualmente in un unico Vangelo », che tiene tutti uniti; a questa unità si ha parte per il fatto che si ascolta la stessa Parola⁶⁴. Dove non c'è la Parola di Dio non c'è unità⁶⁵ e si è fuori della Chiesa. Quindi il criterio con il quale si sa se una singola chiesa fa parte dell'unità della Chiesa è la predicazione in essa della Parola di Dio. La Parola di Dio è il mezzo con cui Dio mantiene la sua unità alla Chiesa e la rende visibile attraverso la predicazione. Infatti, « per il motivo che l'incorporazione nel corpo di Cristo avviene attraverso la Parola creatrice di salvezza, la quale viene emanata con la predicazione del puro Vangelo e la retta amministrazione dei sacramenti, per questo motivo qui sono posti anche i veri criteri di unità della Chiesa e perciò da qui vengono emanati anche i criteri per un legittimo storicizzarsi dell'unità della Chiesa. Dove il Vangelo viene annunciato nella sua purezza, cioè secondo il canone apostolico, e i sacramenti vengono rettamente amministrati, cioè secondo l'istituzione di Cristo, qui ci sta veramente Dio che unisce in Cristo, creando con ciò l'unità della sua Chiesa, qui è dato il fondamento dell'unità della sua Chiesa. E dove gli uomini, professando insieme la loro fede, si radunano intorno a questo centro dinamico della vera unità della Chiesa, qui, secondo la convinzione che i riformatori avevano dell'unità della

⁶³ E. WOLF, *op. cit.*, p. 158.

⁶⁴ Lutero scrive che la cristianità è « radunata spiritualmente in un unico Vangelo e in una sola fede, sotto un capo, Gesù Cristo », (WA. VII, 722); « Infatti la Parola ci tiene insieme, cosicché tutti rimaniamo sotto un unico capo e a lui aderiamo..., poiché fuori della Parola non c'è nessuna unità, ma solo divisione e numerose sette », (WA. XXVIII, 251). Lo stesso Lutero nel *Gross Katechismus* afferma: *Credo in terris esse quandam sanctorum congregatiumculam et communionem ex mere sanctis hominibus coactam sub uno capite Christo, per Spiritum Sanctum convocatam, in una fide, eodem sensu et sententia multiplicibus dotibus exornatam, in amore tamen unanimem et per omnia concordem sine sectis et schismatibus. Horum me quoque partem et membrum esse constanter credo, omnium bonorum, quaecunque habent, participem et municipem, Spiritus Sancti opera eo perductum iisdem uno corpore unitum per hoc quod verbum Dei audierim atque etiamnum audio, quod principium est in hanc communionem ingrediendi* (III, 51: BS. 657).

⁶⁵ « Dio vuole più di ogni altra cosa che la sua santa Parola rimanga unica nella cristianità, senza aggiunta di dottrina umana... Dove ciò non accade, lì non esiste nessuna unità e ne dovrà certamente seguire una babelle », (WA. XXIV, 208).

Chiesa, sta l'elemento essenziale e decisivo per un autentico storicizzarsi della Chiesa (*satis est*: CA, VII) »⁶⁶. Calvino, non seguito in questo da tutti i calvinisti moderni, al segno della predicazione, dell'Eucarestia e del battesimo, aggiunge anche il ministero: per volontà di Dio la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti devono essere compiute secondo un ordinamento stabilito da Cristo⁶⁷. Al di fuori di questi segni con i quali l'unità della Chiesa viene mantenuta nell'esistenza, e resa visibile non sono richiesti per i Protestanti, altri segni. Non è quindi richiesta un'organizzazione unitaria della Chiesa stessa, la quale trovi nel sacerdozio, nel papato e nell'episcopato dei mezzi e dei segni richiesti necessariamente dalla volontà divina perché sia conservata alla Chiesa la sua unità e sia autenticamente manifestata. Perciò l'esistenza di altre chiese, che hanno organizzazioni diverse, sia quella papale ed episcopale come per la Chiesa cattolica romana, o quella episcopale soltanto, come per la Chiesa ortodossa orientale e per la Chiesa anglicana, non va affatto contro l'esistenza dell'unità della Chiesa. Le diverse chiese possono, secondo l'ecclesiologia protestante, coesistere le une accanto alle altre, ed anche le une contro le altre, senza che per

⁶⁶ E. KINDER, *op. cit.*, p. 205. Ancora per quanto riguarda l'azione della Parola come creatrice dell'unità Lutero afferma: « La Parola e la dottrina devono fare una comunità cristiana. Dove essa non è uguale ed unica, ne seguirà un'altra e non ci sarà più nessuna unità », (WA. XXXIV, 1, II, 387); CALVINO: *Symbola Ecclesiae dignoscendae, verbi praedicationem, sacramentorum administrationem posuimus. Nam haec nusquam esse possunt quin justificent, et Dei benedictione prosperentur*; indi continua affermando che se non appare subito il frutto, questo però c'è, poi prosegue: *Utcunque, ubi reverenter auditur Evangelii praedictio, neque sacramenta negliguntur, illic pro eo tempore neque fallax neque ambigua Ecclesiae apparet facies; cujus vel auctoritatem spernere, vel monita respuere, vel consiliis refragari, vel castigationes ludere, nemini impune licet; multo minus ab ea deficere, ac ejus obrumpere unitatem. Tanti enim Ecclesiae suae communionem facit Dominus, ut pro transfuga et desertore religionis habeat, quicumque se a qualibet christiana societate, quae modo verum verbi ac sacramentorum ministerium colat, contumaciter alienarit* (*Inst. Christ. Rel.*, IV, I, 10; cfr. IV, p. 119).

⁶⁷ Cfr. CALVINO, *Inst. Chr. Rel.* IV, 3, 4. 8 s. Calvino si domanda quali sono le *tesserae* di cui deve essere fornita *omnis congregatio quae nomen Ecclesiae obtendit. Si ordinem habet in verbo et sacramentis a Domino commendato non fallat. Secure illi honorem ecclesiis debitum deferamus* (IV, 1, 11).

questo sia distrutta quell'unità minima essenziale richiesta perché la Chiesa di Cristo sia una. Caso mai ciò può impedire la manifestazione nella storia di questa unità, però non può distruggerla. Per l'unità visibile della Chiesa è richiesto soltanto che nelle chiese, le quali non sarebbero che delle forme diverse della stessa Chiesa unica di Cristo, si predichi il medesimo Vangelo e si amministrino i medesimi sacramenti. Le diverse forme organizzative costituzionali, sia per quanto riguarda il magistero, sia la gerarchia, non sarebbero altro delle forme contingenti che le chiese avrebbero assunto liberamente nella storia; però non sarebbero affatto necessarie all'unità della Chiesa, in quanto non le avrebbe affatto istituite il Cristo. La Chiesa di Cristo è quella che si realizza e si manifesta una nella predicazione della Parola e nell'amministrazione dei sacramenti, attraverso i quali si rende presente alla comunità che è radunata in suo nome. Ma anche la visibilità della Chiesa deve essere creduta, perché solo la fede riesce a farcela vedere nelle differenze e nelle divisioni, che, data la natura dell'uomo peccatore, sono inevitabili.

Per l'unità della Chiesa sono necessariamente richiesti anche il possedere la stessa fede, il consenso nella conoscenza che si ha della Parola di Dio e la carità vicendevole, in modo che, mancando questi, la Chiesa di Dio non sarebbe più una? La *Confessio Augustana* quando afferma che «alla vera unità è sufficiente consentire sulla dottrina del Vangelo e sull'amministrazione dei sacramenti»⁶⁸, parrebbe richiedere il consenso. La Chiesa stessa infatti è definita «una comunità concorde in una fede»⁶⁹ e, per Melantone, abbraccia «uomini sparsi in tutto il mondo, i quali consentono al Vangelo»⁷⁰. Infine Calvino definisce la Chiesa universale come una *multitudine* che acconsente alla stessa verità di dottrina ed è collegata dallo stesso vincolo religioso⁷¹. Essa è certamente creata dalla predicazio-

⁶⁸ *Conf. Aug.*, VII, 2: BS. 61, già citata alla nota 61.

⁶⁹ *WA.* VI, 297.

⁷⁰ *Apol.* VII, 10: BS. 236.

⁷¹ *Ecclesiam universalem esse collectam ex quibuscunque gentibus multitudinem, quae intervallis locorum dissita et dispersa in unam tamen divinae doctrinae veritatem consensit et ejusdem religionis vinculo collegata est. Sub hac ita comprehendendi singulas ecclesias, quae oppidatim et vicatim pro necessitatis humanae ratione, dispositae sunt ut unaquaeque nomen et auctoritatem Ecclesiae jure obtineat* (*Inst. Chr. Rel.* IV, 1, 9).

ne, ma il vincolo con cui sono tenuti insieme i fedeli è il consenso nel professare l'ordinamento voluto da Dio⁷² e la carità fraterna⁷³, la quale però deve sempre dipendere dalla fede⁷⁴. Non si tratta quindi soltanto dell'unità oggettiva costituita dalla presenza dell'azione unificante di Gesù e dello Spirito Santo nella sua Chiesa: questa persiste nonostante le divisioni, in quanto il Signore ha promesso che la sua Chiesa permane sempre. Non basta ancora l'unità realizzata e resa visibile nella storia degli stessi segni che il Cristo stesso ha voluto stabilire come garanzia e pegno visibile dell'invisibile unità in Cristo; ci deve essere anche l'unità nell'accogliere insieme, in accordo e carità, quell'unità invisibile che viene data alla Chiesa attraverso i segni visibili della predicazione e della amministrazione dei sacramenti. Questi fanno parte del dono di Dio nella sua stessa oggettività in quanto solo attraverso di essi egli ha voluto che il dono della sua unità fosse parteggiato alla Chiesa, di modo che in mancanza di essi il dono di Dio non ci sarebbe più. Il consenso nella fede, la concordia e la carità degli animi, l'edificazione reciproca nella testimonianza e nel servizio reciproci fanno invece parte dell'unità in quanto questa è ricevuta dagli uomini; perciò essi sono l'aspetto soggettivo dell'unità della Chiesa: sono l'unità negli uomini e fatta dagli uomini, manifestata nell'unità dottrinale di un medesimo consenso, ma specialmente nel riconoscere insieme, in accordo di mente ed in fraternità di spiriti, quell'unità che, silenziosa ed invisibile, pervade tutti gli uomini e tutte le chiese: il Cristo tutto in tutti. Il protestantesimo afferma che la realizzazione ed espressione massima dell'unità della Chiesa si ha proprio in questo possedere insie-

26

⁷² *Nobis vero quod ex Paulo citavimus tenendum est, Ecclesiam non aliter aedificari quam externa praedicatione, nec alio vinculo inter se retineri sanctos, nisi, dum uno consensu et proficiendo ordinem Ecclesiae a Deo praescriptum colunt (IV, 1, 5).*

⁷³ *Haec (Ecclesiae communio) porro duobus vinculis continetur, sanae doctrinae consensione et fraterna charitate (LV, 2, 5).*

⁷⁴ *Verum id quoque notandum est, hanc charitatis conjunctionem sic a fidei unitate pendere, ut haec illius initium, finis, unica denique regula esse debeat. Meminerimus ergo quoties ecclesiastica unitas nobis commendatur, hoc quaeri ut dum mentes in Christo consentiunt, voluntates etiam nostrae mutua in Christo benevolentia inter se conjunctae sint. Itaque Paulus, dum ad illam nos hortatur, pro fundamento sumit unum esse*

me, in concordia di mente e di cuore, lo stesso Cristo, gli stessi segni di unità e la stessa fede,

xa
L'unità visibile della Chiesa per il Protestantesimo raggiungerebbe il suo compimento in una comunità di chiese che si riconoscono vicendevolmente come chiese di Cristo, in modo che questa comunità trovi la sua espressione visibile più perfetta nel partecipare da parte dei membri d'una chiesa alla comunione dell'altra. Ma tutto questo è necessario per l'essere uno della Chiesa o solo per la sua manifestazione? Il Protestantesimo a questa domanda risponde che la Chiesa è una anche senza questa manifestazione perfetta dell'unità. Gli uomini sono uniti nell'avere il Cristo operante in se stessi, ma non sono uniti nella presa di coscienza che essi hanno di questa presenza; sono uniti dalla Parola di Dio che agisce in loro, ma non sono uniti nella dottrina, ossia nell'intelligenza che essi hanno di questa Parola. Manca l'unità dottrinale, cioè manca il comune modo d'intendere la realtà della Chiesa in cui si vive, della Parola che ci raggiunge e del sacramento che ci viene donato. La mancanza di una comune intelligenza di queste realtà divine non pregiudica la presenza della loro azione, perché un conto è essere uniti nel possesso comune della stessa realtà, un altro è essere uniti nel modo di conoscere questa realtà e di relazionarsi ad essa. Perciò « l'unità della Chiesa è qualche cosa che sta al di sopra del piano della dottrina » ⁷⁵ e « la professione della fede della Chiesa non crea l'unità della Chiesa, la quale è piuttosto realizzata da Dio con la sua Parola di salvezza proclamata dalla predicazione e dai sacramenti. Ma nella professione di fede la Chiesa riconosce il vero fondamento della sua unità e si dichiara legata ad essa come al suo dover essere. Il professare insieme la fede, in accordo su ciò che veramente unisce è indispensabile alla storicizzazione dell'unità della Chiesa. Tale consenso però non

Deum, unam fidem et unum Baptisma. Imo ubicunque nos idem sentire et idem velle docet, continuo addit, in Christo, vel secundum Christum, significans impiorum esse factionem, non conspirationem fidelium, quae fit extra verbum Domini (IV, 2, 5).

⁷⁵ G. AULEN, *op. cit.*, p. 475; lo stesso autore poco sopra aveva affermato che « altrettanto poco l'unità della Chiesa si fonda sopra una dottrina unitaria ».

è un fattore costitutivo dell'unità della Chiesa, ma questa unità, data in Cristo, può storicamente realizzarsi soltanto attraverso il consenso che se l'appropria »⁷⁶. Anche l'unità di dottrina e l'unità nella carità vicendevole è necessaria per la Chiesa, ma non come è necessaria l'unità in Cristo. Questa è necessaria per lo stesso costituirsi dell'unità, l'altra invece è necessaria al perfetto manifestarsi storico della stessa unità. Infatti l'unità della Chiesa è un dono, ma l'unità della Chiesa è anche un compito dato da Dio per essere realizzato dagli uomini, in obbedienza al Cristo che l'ha comandata⁷⁷; ma la non perfetta realizzazione dell'unità come compito non pregiudica affatto la realizzazione oggettiva della prima unità, che precede l'azione umana, la quale l'accoglie ma insieme la vela e non la manifesta. Ecco perché l'unità della Chiesa permane nonostante le divisioni. L'unità della Chiesa è quindi unità in Cristo, unità già data, ma è anche unità come consenso nella stessa dottrina, come concordia, come servizio vicendevole e quindi unità da realizzarsi continuamente. Nella definizione dell'unità della Chiesa come unità di fede, di carità, di concordia, di consenso si mette in luce un aspetto solo dell'unità della Chiesa, quello soggettivo, personalistico. Altre volte invece si definisce l'unità nel suo aspetto oggettivo ed allora l'unità della Chiesa è data dalla presenza dello stesso Cristo e dello Spirito Santo. I due aspetti sono distinti, ma inscindibili. La teologia moderna protestante ha messo in luce le differenze tra i due modi di vedere l'unità ed anche i rapporti, in modo *si* possa comprendere che le Chiese hanno un'unità, anche se esternamente sono discordi.

Ma è possibile un'espressione perfetta, nella storia, di questa unità già data e già perfetta in Cristo? Il Protestantesimo a questa domanda risponde negativamente, data l'essenziale tensione che esso avverte nel cristianesimo tra ciò che è già stato compiuto e ciò che è ancora da compiersi, ossia tra il Cristo che,

⁷⁶ E. KINDER, *op. cit.*, p. 206.

⁷⁷ K. HOLL spiega molto bene i due piani dell'unità, l'unità come unità già data e quella da realizzarsi: « Come essa (unità della Chiesa) è creata dall'alto, dal Cristo, così è rigenerata dal basso dal sentimento che i credenti hanno di appartenere insieme » (*Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff*, in « *Gesammelte Aufsätze* », vol. I, p. 322).

per un aspetto, è già venuto, compiendo tutta e perfettamente la sua opera di redenzione, e il Cristo che, per un altro aspetto, deve ancora venire e quindi è ancora atteso. Sotto questo punto di vista la redenzione non è ancora compiuta, perché, pur essendo già tutta compiuta dal Cristo ed offerta agli uomini, da questi non è ancora stata tutta accolta e manifestata nella sua potenza santificatrice. La Chiesa, che secondo una felice espressione di O. Cullmann « è il centro da cui diviene visibile tutta la sovranità di Cristo »⁷⁸, non l'ha ancora resa visibile nella sua totalità. Così anche per quanto riguarda l'unità della Chiesa: essa è già reale, ma insieme è anche futura, anzi essenzialmente futura e quindi sempre da realizzarsi e sempre da attendere. Inoltre la perfetta manifestazione e realizzazione dell'unità della Chiesa non è ancora possibile, perché la Chiesa vive nella storia, tra uomini che sono sempre sotto il segno del peccato. Perciò anche la Chiesa « che vive e opera nel tempo di questo mondo, partecipa con ciò al peccato e alla colpa di questo mondo », anche se essa non è di questo mondo, in quanto è « portatrice della giustizia data da Dio ed è Chiesa una, santa e cattolica »⁷⁹. Da questa situazione di una Chiesa che vive ed agisce nella storia, sotto il segno del peccato, si spiega perché la Chiesa assume sempre il volto storico della divisione. Questa divisione però è soltanto nella manifestazione dell'unità, perché sotto le divisioni le chiese possiedono la vera unità in Cristo.

5. *L'unità della Chiesa come comunità di chiese.*

Il cristianesimo si presenta sotto una molteplicità di chiese, pur affermando che esiste soltanto una Chiesa di Cristo. Ora secondo la concezione che i Protestanti hanno della loro Chiesa l'esistenza di queste chiese diverse è giustificata e non è in contraddizione con l'unità della Chiesa. Si tratta di una Chiesa in una molteplicità di chiese. Ciò che costituisce la Chiesa come tale, come Chiesa di Cristo, è la presenza dell'azione salvifica

⁷⁸ O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, p. 136.

⁷⁹ G. AULEN, *op. cit.*, p. 486.

dello stesso Cristo nei credenti; ciò che costituisce la visibilità essenziale dell'unità della Chiesa sono la predicazione della stessa Parola e l'amministrazione dei medesimi sacramenti, con il comando di manifestare e testimoniare questa unità nella verità posseduta insieme nella carità. Unione in Cristo, predicazione della parola e sacramenti costituiscono i fattori incondizionatamente richiesti per l'esistenza stessa della Chiesa e per la sua unità e per la manifestazione di essa. Questa Chiesa una è esistente in tutti i credenti e in tutte le chiese che accolgono, attraverso i mezzi e i segni voluti dal Cristo stesso, l'azione salvifica di Costui e la testimoniano nella fede, nel culto e nella carità⁸⁰. A costituire questa Chiesa una e a renderla visibile come tale

⁸⁰ G. AULEN così definisce la Chiesa una: « Questa Chiesa una, cattolica non deve essere vista come un'idea astratta o come una Chiesa invisibile o come una specie di Chiesa essenziale in opposizione alla chiesa concreta, empirica. Essa è la Chiesa, che proviene da Cristo e dai suoi apostoli e si costruisce sulla Parola e sui sacramenti. Questa Chiesa è detta la Chiesa di Pasqua e di Pentecoste... L'unità di questa Chiesa è primaria in rapporto alle diverse comunità ecclesiastiche, e l'unità che non può venire annientata da nessuna diversità ha il suo fondamento nella Parola e nei Sacramenti » (*op. cit.*, p. 477). E. BRUNNER definisce così la Chiesa una, che lui chiama Ekklesia, esistente nelle singole chiese: « L'Ekklesia è dunque nella sua stessa essenza, come noi abbiamo visto nel Nuovo Testamento, una comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo e, in virtù di questa, una comunità umana, una comunione fraterna. Questa unità della comunione con Cristo e della comunione fraterna costituisce l'essenza della Chiesa. In secondo luogo, l'Ekklesia è anche contemporaneamente comunità del servizio divino (nel senso di culto) e del servizio di Dio nell'attività quotidiana di ciascuno dei suoi membri ». Poi continua dicendo che questa comunione con Cristo e con i fratelli è fondata sulla Parola di Cristo, « Parola che testimonia innanzitutto dell'azione di Dio e del dono di Dio, prima di tutto della riconciliazione avvenuta attraverso la Croce del Cristo e dell'eredità celeste, della vita eterna. Parola che requisisce colui che l'ascolta e lo vuole tutto per sé per fare la volontà di Dio, il Signore, e ricevere la grazia di Dio il Padre... E/una Parola data dallo Spirito Santo, creatrice di vita e di obbedienza. E per conseguenza sempre legata alla testimonianza della vita creata come nuova da Gesù Cristo e non potrebbe mai essere separata dalla realtà della comunione con Cristo e dalla comunione fraterna. Questa comunione con Cristo ha il suo fondamento nella Parola, ma, innanzitutto, profondamente nella azione dello Spirito Santo in quanto potenza, dinamica e sopralogica, che non ha bisogno di parola per essere efficace quando essa si esprime nella testimonianza dell'amore e della pace interiore del riscattati, della loro gioia in mezzo alla sofferenza » (E. BRUNNER, *Le malentendu de l'Église*, pp. 134-135). La Chiesa vera è quella che Cristo ha fondato sugli apostoli; attualmente le chiese sono la Chiesa solo in quanto in esse continua l'insegnamento degli apostoli espresso nella Sacra Scrittura; non è richiesta la continuazione dell'ufficio.

nella storia non è richiesta un'organizzazione unitaria visibile, come è quella data dal papa e dal collegio dei vescovi, né è richiesta un'unità di gerarchia e di magistero, onde la Chiesa una « permane in ogni spezzettamento di diverse comunità ecclesiastiche, in mezzo a ciò che è peccaminoso e manchevole nella vita e nella dottrina della Chiesa. Peccati umani e false interpretazioni non possono annientare questa unità anche se possono velarne un po' la visibilità. Ciò non può far andare in rovina l'opera continua di Cristo, la quale vien data attraverso la Parola e i sacramenti e quindi attraverso la Chiesa »⁸¹. L'unità visibile è data dall'accogliere, attraverso gli stessi mezzi e segni, la medesima azione salvifica e unificante di Cristo, testimoniando nel consenso dottrinale e nella carità questa appartenenza comune allo stesso piano di salvezza. Il fatto che gli uomini esprimano e realizzino storicamente questa comune appartenenza al Cristo, attraverso gli stessi mezzi e segni istituiti da lui, in chiese diverse, ciò non è di ostacolo all'unità. A far sì che una chiesa singola, storicamente diversa, sia la Chiesa o, per dire più esattamente, a far sì che in una chiesa singola sia presente e operi la Chiesa una di Cristo, è sufficiente che in essa sia presente il Cristo stesso, che comunichi la sua redenzione, attraverso la predicazione della parola e la amministrazione del Battesimo e dell'Eucarestia.

In che rapporto sono queste chiese con la Chiesa una? Esistono chiese che sono soltanto l'espressione locale di una data Chiesa, avendo con altre chiese la stessa professione di fede e lo stesso tipo di realizzazione storica. Al contrario, altre chiese sorgono da una diversa professione di fede, pur ammettendo e realizzando in se stesse i medesimi segni visibili di salvezza creduti da tutti come sufficienti per l'espressione visibile dell'unità della Chiesa, ossia la predicazione della Parola e l'amministrazione dei sacramenti. Si può quindi parlare di chiesa luterana, riformata-calvinista, metodista, battista, ecc., le quali sono dominate dal medesimo modo protestante di vedere la Chiesa. Infine ci sono chiese alla base della fede delle quali esiste una

⁸¹ G. AULEN, *op. cit.*, p. 486.

differenza fondamentale, in quanto, pur ammettendo tutte che la Chiesa deve la sua esistenza e la sua unità alla presenza dell'azione salvifica ed unificante del Cristo, non sono d'accordo sul modo con cui il Cristo realizza e manifesta nella storia questa sua unità della Chiesa. Infatti, oltre ai fattori d'unità dati dalla predicazione della Parola di Dio e dal Battesimo e dall'Eucarestia, ammettono che il Cristo ha dato alla sua Chiesa anche altri criteri e mezzi d'unità, che perciò sono necessari perché la Chiesa sia una. La chiesa anglicana ritiene necessario all'essere uno della Chiesa anche l'ufficio dell'episcopato; la chiesa ortodossa pure, aggiungendo all'episcopato anche la necessità che questo sia ottenuto attraverso una trasmissione che sia in continuità visibile con gli apostoli. La Chiesa Cattolica Romana ritiene come fattore necessario di unità, oltre l'episcopato, anche lo stesso Papato, con il suo potere di giurisdizione e di magistero; il Papato diventa così il segno e il mezzo con cui Cristo conserva in unità l'episcopato e la Chiesa stessa. Per il Protestantismo invece, come già si è visto, gli unici fattori incondizionatamente indispensabili, in quanto richiesti dall'atto fondatore di Cristo stesso, per la visibilità dell'essere uno della Chiesa, sono la predicazione della Parola e l'amministrazione dei sacramenti. Tutte le chiese, anche la Chiesa Cattolica Romana, sono vere solo in quanto in esse si predica la Parola di Dio e c'è l'uso dei sacramenti istituiti dal Cristo. Perciò esiste una Chiesa sola in tante chiese diverse. Queste diverse chiese poi sono il modo con cui gli uomini, in risposta alla promessa di Cristo che ci dice di essere presente dove due o più si radunano in suo nome, accolgono insieme la Parola di Dio, esprimendo questa comune appartenenza al Cristo con una comune dottrina, con un reciproco riconoscimento e con la carità vicendevole. Esse sono la realizzazione sul piano orizzontale della storia, attraverso la libertà della risposta umana, dell'azione salvifica di Dio realizzata in Cristo, la quale costituisce l'aspetto verticale della Chiesa; sono delle forme diverse, storiche dell'unica Chiesa. La diversità di queste chiese non sta nel fatto che esse possiedono diversi segni oggettivi di salvezza: tutte hanno operante in se stesse la medesima azione salvifica espressa attraverso i medesimi

segni; la diversità sta nel fatto che « esse si relazionano in modo qualitativamente diverso a ciò che è identico »⁸², ossia con un modo diverso di associarsi.

Le Chiese devono necessariamente essere diverse. Dio infatti affida la realizzazione della sua Chiesa, sul piano orizzontale, all'intelligenza e alla libertà dell'uomo, lasciato da Dio libero di esprimere in modo libero la volontà di comunione fraterna che Dio gli comanda. Se la diversità di forma che la Chiesa assume nella storia porta a forme opposte, nemiche e contraddittorie, ciò dipende dal fatto che l'uomo, chiamato da Dio a dare espressione storica comunitaria alla sua Chiesa, è un uomo peccatore.

Le singole chiese non sono la Chiesa, ma siccome la Chiesa non ha un'esistenza al di fuori della storia, ma nella storia e nella storia e nella libertà degli uomini, le chiese singole sono la Chiesa nella sua espressione storica, dipendente dalla volontà degli uomini, che ubbidiscono liberamente al comando divino di accogliere insieme la salvezza. Le singole chiese sono quindi necessarie perché all'esistenza storica della Chiesa è richiesta da Dio anche la risposta della libera decisione dell'uomo che crede, anche se la Chiesa non è Chiesa e non è una perché c'è questa risposta. Per questo motivo « se la Chiesa di Cristo non può esistere storicamente in un altro modo che in forma di confessione, essa non può essere vista e raggiunta in nessun modo al di sopra di questa »⁸³. Perciò « noi non siamo incorporati al Cristo senza essere incorporati anche ad una delle confessioni che affermano di essere la Chiesa di Cristo. Noi non possiamo essere cristiani, né cattolici — nel pieno senso della parola —, senza essere o Ortodossi o Luterani o Riformati o Anglicani o Romani o Vecchi-Cattolici, ecc. »⁸⁴.

Anche se la Chiesa non può esistere se non in una chiesa confessionale, « la dottrina evangelica della Chiesa non permette che una chiesa qualsiasi, né la chiesa cattolica romana, né l'ortodossa, né l'evangelica, s'identifichi con la Chiesa una, santa,

⁸² E. KINDER, *op. cit.*, p. 210.

⁸³ E. KINDER, *op. cit.*, p. 217.

⁸⁴ J. J. VON ALLMEN, *Die empirische Spaltung und die aufgetragene Einheit*, in *Begegnung der Christen*, p. 480.

cattolica. Non vi può essere nessuna immedesimazione di una determinata chiesa confessionale con la Chiesa di Cristo. Deve restare una differenza tra la Chiesa di Cristo e le chiese confessionali »⁸⁵.

Anche se la Chiesa non può esistere che nelle chiese, una chiesa singola, oltre che non essere, non può mai divenire la Chiesa, né le chiese come totalità non possono mai divenire la Chiesa, che quindi non è la somma di tante chiese particolari, ma, pur esistendo in esse, è al di sopra di ognuna di esse e di esse prese come totalità, come l'azione di Dio è al di sopra dell'azione dell'uomo. Tuttavia ogni singola chiesa « è Chiesa, non una parte, un pezzo, ma come tale è il radunarsi della Chiesa di Cristo »⁸⁶, che non si realizza se non in essa, anche se essa non si identifica con la Chiesa di Cristo.

I Protestanti sono convinti che nella loro chiesa, con la loro chiesa e sotto la loro chiesa evangelica è all'opera e si raduna la Chiesa di Cristo, in quanto si raduna nel nome di Gesù, tiene il culto, predica il vangelo, amministra il battesimo e celebra l'Eucarestia. Però « la dottrina evangelica della Chiesa lascia posto alla certezza che la medesima Chiesa cristiana, una santa e cattolica, è reale anche nelle altre Chiese, dove sempre vien predicato il Vangelo di Gesù Cristo, dove si crede nel Cristo come Signore, si celebra la sua Cena e si amministra il suo battesimo »⁸⁷. Che cosa manca allora perché queste chiese costituiscano l'unità voluta da Cristo? A questa domanda i protestanti rispondono che manca solo che questa predicazione della Parola ed amministrazione dei sacramenti siano fatte e ricevute insieme, in accordo. All'unità della Chiesa oggi mancano il ricevere e il testimoniare insieme, in concordia nella verità e nella carità, il possesso della stessa salvezza e dello stesso vangelo. L'unità, che già esiste e che non viene distrutta nemmeno nelle divisioni, perché data solo dall'azione di Dio in Cristo attraverso i segni e i mezzi unificanti ~~uniti~~ da lui, non viene realizzata e testimoniata anche sul campo orizzontale, nella

xxxx
L'unità

⁸⁵ J. BECKMANN, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁷ J. BECKMANN, *op. cit.*, p. 20.

Xol
 concordia, nella confessione della propria fede, nella carità e nella fratellanza. Perché l'unità visibile voluta da Cristo sia raggiunta basterebbe che esistesse questa comunità di singole chiese che reciprocamente si riconoscano come chiese nelle quali si manifesta e si realizza la Chiesa una di Cristo, esprimendo questa comune appartenenza con la partecipazione di tutti alla comunione celebrata da tutte le singole chiese. Perciò per i protestanti l'unità non si ottiene eliminando le diverse chiese o affermando che una data Chiesa storica è, ed essa soltanto, l'unica forma storica della Chiesa di Cristo con l'obbligo di aderirvi; non si ottiene nemmeno creando una nuova Chiesa, la quale sia la Chiesa una che tutti i cristiani dovrebbero accettare; l'unità si ottiene soltanto creando una vera comunità tra le chiese attuali, che non devono venire distrutte, ma restare tali. Quindi la forma e l'espressione storica che l'unità essenziale della Chiesa di Dio in Gesù Cristo dovrebbe assumere non è quella « di una chiesa unitaria, ma di una comunità ecclesistica tra chiese, la quale si fonda sopra una comunità nella predicazione e nel sacramento e si fa conoscere attraverso un professare insieme quale sia la pura predicazione del Vangelo e la retta amministrazione dei sacramenti »⁸⁸.

Lchi
 Ma oggi questa comunità di chiese non esiste, né è possibile, perché le chiese non solo sono divise in quanto tra loro non esistono rapporti di fraternità, ma sono divise nell'interpretare il contenuto della predicazione, nell'estensione da dare al sacramento nella Chiesa e, ciò che è ancora più grave, sono divise sui fattori che il Cristo ha stabilito come incondizionatamente necessari, perché sia donata alla sua Chiesa la sua azione unificante. Perché la Chiesa sia una, come il Cristo la vuole, sono sufficienti la predicazione della Parola e l'amministrazione dei sacramenti, oppure occorrono anche un ministero che predichi ed amministri i sacramenti, un magistero che sia norma per la predicazione, un Papato ed un episcopato, i quali pure sono voluti dal Cristo come mezzi e segni incondizionatamente richiesti perché la Chiesa abbia in sé la totalità dell'azione unificatrice

⁸⁸ E. KINDER, *op. cit.*, p. 208.

di Cristo? A questa domanda le chiese rispondono in modo essenzialmente diverso ed opposto, onde la disunione non c'è soltanto per la mancanza di fratellanza e di carità, ma perché i cristiani non sono concordi sui fattori di unità che il Cristo ha voluto per la manifestazione storica dell'unità della sua Chiesa. Le Chiese sono tra loro divise proprio sullo stesso concetto di unità. Ora è possibile un'unità tra chiese così profondamente ed inconciliabilmente divise? Se non è possibile, come le deve considerare un protestante? Qual è la via oggi per favorire una certa unione? Nasce così il problema ecumenico.

6. Il problema ecumenico nella teologia protestante

Per il Protestantismo il vero problema non nasce dal fatto che « in genere esistono diverse chiese: ciò può assolutamente darsi senza che venga pregiudicata l'unità essenziale della Chiesa »⁸⁹. Infatti, come abbiamo già lungamente considerato, la Chiesa rimane sempre una nelle diverse chiese, purché in esse si predichi sempre il Vangelo di Cristo, si amministri il battesimo e si celebri l'Eucarestia. Le diverse forme di organizzazione autonoma con cui le chiese si presentano non ledono l'unità, perché il Cristo non ha stabilito che le sue chiese assumano una forma centralizzata d'autorità e si arroghino il potere di magistero e di giurisdizione. Papato ed episcopato, per i Protestanti, hanno solo un valore storico, non necessario per l'unità della Chiesa: corrispondono alla libertà che il Cristo ha lasciato ai suoi fedeli di organizzarsi come vogliono. Ma, ha ragione E. Kinder, « la maggior gravità e difficoltà del problema ecumenico sta in questo che i criteri riguardo a ciò che viene richiesto dall'essenza della Chiesa come assolutamente necessario per l'au-

⁸⁹ E. KINDER, *op. cit.*, p. 209. Lo stesso Kinder: « La vera problematica nell'ecumenismo non sta nel fatto che esistano diverse chiese, le une accanto alle altre. Ciò può realizzarsi senza che si rompa l'essenziale unità della Chiesa. Il plurale di Chiesa non è (anche là dove esso non viene usato soltanto per assemblee locali cristiane) in se stesso illegittimo. La pluralità e molteplicità di chiese come tali non sono ancora il vero problema teologico. L'essenziale unità della Chiesa non ha necessariamente bisogno di esprimersi come unità di amministrazione in un'organizzazione dell'unità che sia uniforme e centralizzata ». (« Theol. Lit. Zeit. », 80 [1955], p. 391).

tentico rendersi visibile del suo necessario essere uno, da alcune comunità religiose ed ecclesiastiche vengono visti diversamente »⁹⁰. Onde qualche fattore che da una chiesa viene considerato come non necessario, ma solo di valore storico, da altre viene considerato come necessario e richiesto dal Cristo, perché si realizzi nella storia, come la vuole lui, l'unità della sua Chiesa. La Chiesa cattolica romana, ad esempio, crede che il Papa sia il principio ed il segno visibile supremo voluto dal Cristo, perché i fedeli conoscano di essere nell'unità. Perciò « non le diversità come tali, ma piuttosto *il diverso giudizio sulle diversità* e, corrispondentemente, i diversi criteri per il superamento di queste costituiscono la vera problematica ecumenica »⁹¹.

Cattolici e Protestanti non sono d'accordo nello stabilire i mezzi e i segni sotto i quali il Cristo vuol venire in rapporto con la sua Chiesa e dare a questa la sua unità: ora un ecumenismo realistico e reale deve partire da questo dato di fatto. Con ragione O. Cullmann osserva: « Noi non possiamo non dolerci profondamente della radicale incompatibilità tra la concezione cattolica e la concezione protestante ecumenica dell'unità della Chiesa, dobbiamo tuttavia ammetterne l'esistenza. Altrimenti ogni dialogo e ogni tentativo di riavvicinamento divengono impossibili in partenza »⁹². Mai Protestanti e Cattolici dovranno pensare che il rifiuto che essi oppongono ad accettare la posizione reciproca è dovuto a malanimo o a imperialismo: esso è imposto dal diverso e, qualche volta, anche opposto concetto di unità, al quale sentono il dovere di essere legati per essere fedeli alla volontà del Cristo e alla propria coscienza. I sacrifici che certamente si devono fare per l'unità trovano in questa fedeltà al proprio concetto di Chiesa il limite insuperabile, superato il quale il protestante cesserebbe di essere protestante e il cattolico di essere cattolico. Oggi il protestante lavora per l'unione non volendo però assolutamente cessare di essere protestante. I protestanti affermano che il loro desiderio di unione non vuole

⁹⁰ E. KINDER, *Worum geht es eigentlich in den ökumenischen Bestrebungen*, in *Gott in Welt, Festschrift für Karl Rahner*, Freiburg - Basel - Wien 1964, vol. II, 466.

⁹¹ E. KINDER, *Der evang. Glaube und die Kirche*, p. 212.

⁹² O. CULLMANN, *Cattolici e Protestanti*, p. 45.

affatto significare per loro che sono sulla via di un ritorno a Roma: « Non sempre i cattolici comprendono che non è ostinazione da parte nostra, né orgoglio generato da eccesso di individualismo che ci costringe a dire *non possumus*, quando ci invitano a sottometterci al magistero e alla giurisdizione di Roma. Anche per noi è una questione di fedeltà a Cristo. Sappiamo che nelle stesse chiese protestanti non tutto è perfetto, tutt'altro. No, ciò che impedisce ai Protestanti di ritornare a Roma, bisogna rendersene conto, è la concezione stessa della Chiesa, dell'infallibilità, dell'unità »⁹³. Perciò « bisogna saper guardare in faccia questa situazione dolorosa. Farsi delle illusioni al proposito non serve a nulla. Nel giro dei prossimi decenni, l'unità della Chiesa, per quel che riguarda Protestanti e Cattolici, non è possibile; a meno che i Cattolici non ammettano la concezione protestante o che i Protestanti accettino la concezione cattolica, il che verrebbe a significare la sparizione degli uni e degli altri »⁹⁴. Appunto perché la Chiesa cattolica romana ha riaffermato in questo Concilio la sua convinzione che essa sola è la forma autentica dell'unità visibile della Chiesa di Cristo nella storia, onde le diverse chiese separate per essere considerate valide devono essere viste in qualche modo legate con la Chiesa romana, nel mondo protestante si è avvertita una certa delusione; insieme però si è sentito il dovere di essere grati per questa chiarezza. Il riformato L. Vischer scrive: « Noi dobbiamo essere riconoscenti che questa convinzione sia stata affermata così chiaramente, perché noi, come cristiani non romani, non abbiamo nessun interesse a vedere la Chiesa dissimulare una delle sue convinzioni »⁹⁵.

Quindi l'ecumenismo protestante non vuole « un'unità a tutti i costi, ma una unità che cerca di essere fedele all'essenza dell'essere uno della Chiesa già antecedentemente data da Dio »⁹⁶.

⁹³ *Ibid.*, p. 44.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁵ L. VISCHER, *L'Église communauté de l'Esprit - Réflexions sur la seconde session du Concile Vatican*, in « *Lumière et Vie* », 13 (1964), n. 67, p. 35.

⁹⁶ E. KINDER, *Worum geht es eigentlich in den ökumenischen Bestrebungen*, in *Gott in Welt*, vol. II, p. 459.

L'unità non deve esserle ottenuta a detrimento della verità, con dei compromessi, ma nella fedeltà assoluta al modo di conoscere il Vangelo, come esso viene a noi imposta dalla coscienza⁹⁷. Quindi la teologia protestante non vuole affatto affermare che per risolvere il problema dell'unità è sufficiente la carità: la Chiesa sarebbe una perché i cristiani si amano, non avendo importanza che poi si pensi diversamente; perché l'unità della Chiesa sia raggiunta sarebbe sufficiente che le chiese si amassero di più.

Questo era il pensiero delle prime conferenze ecumeniche, le quali erano guidate dal motto che « la teologia divide, la carità unisce » e davano solo un valore relativo alla verità. Attualmente l'ecumenismo protestante esplicitamente afferma che « l'amore... non è senza la verità, anche se da parte sua la verità non è senza l'amore »⁹⁸. Perciò è assolutamente ingiusto da parte dei cattolici accusare di relativismo l'ecumenismo protestante: se esso vuole un'unione in cui il Papato e l'episcopato potrebbero venire sacrificati, non è che essi invitino a sacrificare la verità per l'unità della Chiesa, ma perché la loro nozione di Chiesa non considera queste due istituzioni tra i fattori e segni di unità incondizionatamente richiesti, ma solo il prodotto di una particolare condizione storica e psicologica, alla quale si può rinunciare.

⁹⁷ « Alcune delle nostre divisioni hanno la loro ragion di essere in un'autentica volontà di fedeltà. Noi falsaremmo la nostra ricerca dell'unità se noi volessimo raggiungerla a detrimento della verità che noi crediamo e professiamo sul fondamento delle Scritture » (*Recommandations et conseils en vue du dialogue avec le Catholicisme romain*, emanate dalla Fédération Protestante de France).

⁹⁸ K. E. SKYDGAARD, *Das Konzil und die evangelisch-lutherischen Christen*, in *Konzil und Evangelium*, p. 142. Anche A. NYGREN scrive che il rifiuto del magistero non significa affatto indifferenza riguardo al problema della verità; indi continua: « Non si ha nulla a che fare con il relativismo. Con ciò viene aperta la via a prendere sul serio il problema della verità. Nella discussione ecumenica l'esigenza della carità spesso fu contrapposta a quella della verità: la carità dovrebbe esigere che noi ci riconosciamo vicendevolmente come fratelli cristiani; l'esigenza della verità, ossia la volontà di tener fermo alla verità del Vangelo, porrebbe nel frattempo impedimenti sulla via. Se si tiene questo modo di pensare, il problema della verità verrà più o meno affievolito. Se si parte dall'unità che Cristo ha creato, l'esigenza della verità e della carità coincidono. Se una parte della Chiesa si allontana dalla verità del Vangelo, allora non è soltanto la verità, ma

Anche « il cosiddetto " metodo della sottrazione " di un minimalismo ecclesiologico, secondo il quale si dovrebbe astrarre da tutto ciò che ci divide e, in quanto " satis est ", si dovrebbe tenersi unicamente a ciò che si può stabilire essere comune a tutti, nel lavoro ecumenico è da lungo tempo riconosciuto come impossibile, perché con ciò si giungerebbe soltanto ad una unità senza sostanza »⁹⁹.

Ma nello stesso tempo in cui si è coscienti che si è divisi e che non si è d'accordo nemmeno sul concetto di unità, ci si deve anche convincere che « questa divisione è superata dal Cristo uno nella sua opera riconciliatrice e nella promessa della sua venuta in gloria. La divisione del suo corpo uno è una contraddizione, perché il Cristo è l'unico Signore; ma per il fatto che egli si è affermato una volta per sempre come il solo Signore e perché resta e resterà eternamente tale, la divisione del suo corpo è già superata »¹⁰⁰. Ciò significa che da parte delle chiese sulla questione dell'unità « si è trovato un nuovo punto di partenza: non la nostra comunità di chiese, ma Cristo nel quale la unità della Chiesa è già data. Questo vuol dire tutto un nuovo programma ecumenico¹⁰¹. Infatti constatare che le chiese sono unite, oggettivamente, dalla presenza in esse del Cristo e della sua azione e, soggettivamente, dalla fede in lui ha una grande importanza ecumenica, perché equivale a prendere coscienza che, nonostante le loro divisioni, tutta la loro vita e la loro fede è centrata unicamente sul Cristo, nel quale esse concordemente pongono tutta la loro speranza. Prendere coscienza che si è d'accordo che il Cristo costituisce il centro della vita e della fede di tutte le chiese, le quali poi tutte hanno il medesimo segno visibile di sua istituzione, il Battesimo¹⁰², che lega a lui e alla sua azione, è aver scoperto da parte delle chiese, oltre al vero vincolo di unità, esistente in esse, anche la norma alla luce [quale esse pos-

/ della

anche la carità ad esigere che si corregga l'errore » (*Christus und seine Kirche*, p. 81).

⁹⁹ E. KINDER, *Der evang. Glaube und die Kirche*, p. 214.

¹⁰⁰ J. BOSCH, *Qu'est pour nous l'œcuménisme?* • *Verbum Caro* », 1964, p. 19.

¹⁰¹ A. NYGREN, *op. cit.*, p. 76.

¹⁰² A. NYGREN, definisce il battesimo come « lo specifico sacramento ecumenico » (*ibid.*, p. 79).

sono e devono confrontarsi nella loro teologia e nelle loro professioni di fede. Si tratta di lasciare agire nella Chiesa la Parola e la signoria del Cristo capaci di imporsi da sé. Per i Protestanti non si è cristiani se non inserendosi in una chiesa che ha la sua professione di fede; però il dialogo ecumenico non dovrà trovare in questa chiesa confessionale un impedimento, perché, facendo centro della propria ricerca dell'unità il Cristo e non la propria confessione di fede, si ha anche il modo, pur nella necessaria adesione ad esse, di essere anche disponibili ad un loro superamento.

Ma constatare che si è e si deve essere uniti in Cristo non equivale affatto a risolvere il problema ecumenico, il quale invece sorge dal constatare che, mentre la Chiesa di Cristo è una, esistono storicamente diverse chiese, che dell'unità hanno concezioni che si escludono a vicenda, pur appellando tutte allo stesso Cristo e allo stesso messaggio, cosicché delle chiese rifiutano ad altre chiese il carattere di essere vera Chiesa di Cristo. Ora tali chiese, così divise tra di loro, possono coesistere con l'unità in Cristo della Chiesa? Se possono coesistere, com'è la risposta protestante, quali sono i segni attraverso i quali questa unità si storicizza? È evidente che l'unità che storicamente si manifesta e si realizza nella divisione è una situazione di scandalo: qui sta il vero problema ecumenico; ora è possibile manifestare questa unità nelle divisioni e in che modo manifestarla?

Alla prima domanda il Protestantismo risponde positivamente. Abbiamo già visto infatti che, secondo la teologia protestante sulla Chiesa, la natura della Chiesa, in quello che essa ha di assoluto ed d'incondizionatamente necessario, è posta nell'agire di Dio, che chiama gli uomini alla salvezza, inserendoli con ciò nella sua unità ed impegnandoli sul piano storico a testimoniare insieme agli altri credenti, nell'uso comune dei medesimi segni unificanti. Questa Chiesa che nella sua essenza antecede la decisione degli uomini, nella sua realizzazione storica invece è legata ad una decisione religiosa che accoglie in se stessi, nella propria libertà di rispondere, questa azione divina che crea la sua Chiesa. Ora le diverse chiese storiche non sono altro che le diverse risposte che gli uomini danno all'azione di Dio in Cristo.

È necessario che le chiese siano diverse, perché l'azione di Dio non vuol agire se non attraverso e nella libertà degli uomini; questa libertà deve esprimersi poi in comunità, perché l'azione di Dio non vuol essere presente che negli uomini che si radunano con altri uomini, per accogliere insieme, sotto forma di unità e di comunità umana, l'azione divina che ci mette in comunità ed unità con lui. Queste « diverse confessioni non hanno qualche cosa d'*altro*, esse hanno piuttosto la stessa unica cosa rispettivamente in *altro modo*. Le diverse confessioni non sono *parti* diverse del Cristianesimo, le quali, secondo il metodo ecumenico dell'« addizione », potrebbero venir riunite insieme nell'unità; si tratta piuttosto di una maniera qualitativamente diversa di concepire il cristianesimo. Non si può lasciar da parte i diversi modi e le diverse maniere, nelle quali le singole confessioni attualizzano rispettivamente ciò che è comune al cristianesimo, perché ciò che c'è di comune nel cristianesimo non si trova mai « allo stato puro », ma sempre può venire *conosciuto* soltanto in una decisione della fede, cioè si può avere soltanto in una confessione »¹⁰³. Perciò tutte le diverse chiese sono uguali, tutte sono ugualmente vere; esse possono benissimo coesistere con l'esistenza dell'unica Chiesa di Cristo, perché realizzazioni essenzialmente imperfette, in quanto legate alla libera risposta dell'uomo esistente soltanto come peccatore, della Chiesa una di Cristo, la quale però non è una realtà astratta e invisibile, ma si realizza soltanto nelle diverse chiese anche se mai allo stato puro. Le diverse chiese non sono la Chiesa, ma la Chiesa non si realizza se non in esse. Ecco perché esistono tutte con la Chiesa, anche se nessuna di esse è la forma genuina ed unica della Chiesa di Cristo, escludendo perciò le altre chiese. Le chiese quindi sono delle realizzazioni concentriche della Chiesa una di Cristo, la quale però non è al centro, nel senso che si possa isolare o determinare esistente in una data forma storica, ma è in tutte le chiese poste concentricamente, in modo che nessuna di esse sia superiore alle altre. L'ecumenismo non consiste quindi nel cercare l'unità, perché essa c'è già, data « prima

¹⁰³ E. KINDER, *Worum geht es in den ökumenischen Bestrebungen*, in *Gott in Welt*, II, p. 464.

dei nostri sforzi »¹⁰⁴ e questa « unità data non può essere mai eliminata da una divisione esterna »¹⁰⁵. Questa convinzione che l'unità della Chiesa esiste già nonostante le divisioni attuali ed esiste già realizzata nelle diverse chiese, vuol dire che l'unità consentirà e si esprimerà solo in qualche cosa che le chiese hanno già, pur nello stato loro di divisione, l'unità non consiste in una unità di organizzazione visibile e gerarchica che possa essere raggiunta in seguito. Quindi il problema ecumenico non deve partire dalla convinzione che l'unità non esiste, ossia non deve partire dalla molteplicità delle chiese, onde esso starebbe tutto nel cercare e nel creare unità, la quale dovrebbe essere un'unità di organizzazione, proprio quella che manca alle chiese attuali; il problema ecumenico deve invece partire dall'unità già esistente pur nella molteplicità delle chiese. Si tratta certamente di un'unità visibile, già esistente e significata nella comune predicazione della Parola e nel comune uso dei sacramenti. Perciò « questa visibilità oggettiva non è indipendente dalla fede », non nel senso che essa sia creata dalla fede, ma nel senso che l'unità visibile non è discernibile che da essa » e « il fatto poi che l'opera del Cristo ci appare divisa non proviene dunque dal fatto che essa sarebbe realmente divisa, ma dal fatto che noi non abbiamo la fede necessaria a discernere la visibilità dell'unità »¹⁰⁶. Appunto perché l'unità della Chiesa può essere vista soltanto dalla fede, secondo la concezione ecclesiologicala protestante moderna, « è necessario » alla stessa esistenza della Chiesa che essa nella storia non possa assumere altro volto visibile che quello della divisione¹⁰⁷. Perciò « paradossalmente l'unità della Chiesa non può esser raffigurata senza divisione delle chiese, non soltanto nella delimitazione contro il mondo, ma parimenti nella delimitazione di Chiesa contro Chiesa; essa è unità in spirito soltanto attraverso la divisione degli

¹⁰⁴ A. NYGREN, *op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁵ A. NYGREN, *op. cit.*, p. 79.

¹⁰⁶ J. L. LEUBA, *L'unité chrétienne*, in « Verbum Caro », 1964, n. 66, p. 140.

¹⁰⁷ Cfr. G. EBELING, *Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen*, Conferenza contenuta nel volume *Wort und Glaube* che raccoglie vari scritti dell'autore, il quale scrive che « differenze dottrinali di tale importanza da dividere la Chiesa appartengono necessariamente all'esistenza della Chiesa », p. 161.

spiriti, *consensus* che fa spicco soltanto contro un *dissensus*. L'unità della Chiesa può apparire soltanto sul piano di una *ecclesia particularis* e perciò soltanto come documentazione della separazione della Chiesa. Ma accanto a ciò deve restar valido anche l'altro punto: la Chiesa non può esistere altrimenti che lottando per la sua unità, la quale mai diventa visibile come unità particolare. Essa deve prendere sul serio le differenze dottrinali, benché i confini della Chiesa posti da essa mai si identifichino con i confini della Chiesa di Cristo, ma piuttosto la dividano con questo tracciare confini. Chi non vuol avere nulla a che fare con differenze dottrinali, va comunemente contro l'esistenza della Chiesa »¹⁰⁸. Quindi non unità della Chiesa nonostante le divisioni, ma unità proprio solo nelle divisioni, appunto perché unità che è vista solo dalla fede; se essa potesse esprimersi nella storia come essa è, essa non sarebbe più unità. Il volto storico dell'unità della Chiesa è quello della divisione: rifiutare di vederlo in questa equivale a rifiutare di conoscere la Chiesa di Cristo.

Se l'unità è già data nella Chiesa, anche se essa è nascosta sotto la forma storica della divisione, che cosa si deve fare per questa unità? Il Protestantesimo a questa domanda risponde che il vero problema dell'unità oggi non sta nel cercarla, appunto perché c'è già, né nell'iniziare trattative, ma solo di manifestarla proprio perché essa c'è già e non la si vede. A. Nygren scrive: « se si parte dall'unità della Chiesa come di un fatto già dato, da ciò consegue che questa unità deve essere manifestata nella vita presente della Chiesa »¹⁰⁹, « deve esprimersi anche attraverso qualche cosa di esterno e di percepibile »¹¹⁰ in tutta la vita della Chiesa e non soltanto in qualche parte di essa. Questo è proprio ciò che oggi manca alla Chiesa di Cristo e rispondere all'appello all'unità, come esso è contenuto nel Vangelo, « *ut unum sint* », è rispondere all'esigenza fondamentale della Chiesa stessa.

Ma in che modo deve essere manifestata visibilmente questa

¹⁰⁸ G. EBELING, *op. cit.*, p. 166.

¹⁰⁹ A. NYGREN, *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁰ A. NYGREN, *op. cit.*, p. 79.

unità che già esiste e che non è mai stata perduta nonostante le divisioni? Qui è il vero problema ecumenico. L'unità deve manifestarsi innanzitutto nell'uso dei medesimi segni di unità voluti da Cristo stesso, come la comune predicazione della Parola del Vangelo e l'amministrazione dei sacramenti, nel consenso dottrinale, nel culto in comune, nella preghiera, nell'azione, nella carità, nel servizio vicendevole e nella fraternità nella quale devono vivere sempre i cristiani e le chiese tra di loro. Tutto questo è essenziale alla manifestazione dell'unità della Chiesa, mentre invece non è essenziale, anche se può essere utile in qualche circostanza, una organizzazione unitaria che racchiuda in sé tutte le chiese, in dipendenza da una autorità suprema. Manifestazione suprema di questa unità esistente dovrebbe essere l'intercomunione, ossia il poter partecipare da parte dei membri delle diverse chiese all'Eucarestia delle altre. Alcuni protestanti vedono in questa intercomunione il mezzo o, addirittura, il fine di tutta l'azione ecumenica, come se essa fosse l'unità stessa, ma in questo caso si presupporrebbe che l'unità non esiste ancora, mentre invece essa esiste già. Invece « l'intercomunione non è né mezzo né fine dell'unità della Chiesa, ma l'unità che esiste già fin dall'inizio vive nella forma della comune Eucarestia »¹¹¹. Lo scandalo sta nel fatto che oggi le chiese non sanno manifestare nell'intercomunione la propria unità, perché le chiese s'escludono a vicenda.

Ma è appunto in questa manifestazione dell'unità che sorgono nelle chiese gravi difficoltà, perché delle chiese richiedono come elementi essenziali, per la realizzazione e la manifestazione dell'unità, dei fattori e delle istituzioni — come il primato per

¹¹¹ A. NYGREN, *op. cit.*, p. 80. Cfr. *Koinonia. Arbeiten des Oekumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft*, Berlino 1957; MAX THURIAN, *Intercommunion*, in « Verbum Caro », 1963, n. 66, p. 199-213. Per i Luterani condizione per una intercomunione è l'unità della fede nella presenza reale, onde essi non accolgono alla comunione se non coloro che credono alla presenza reale del Cristo nel suo corpo e nel suo sangue. L'intercomunione è possibile là dove le chiese si sono messe d'accordo sulla dottrina eucaristica. Invece per il Calvinismo la partecipazione all'Eucarestia non è condizionata ad un accordo sulla dottrina eucaristica, perché il Cristo invita tutti coloro che credono in Lui, senza che una diversa dottrina sull'Eucarestia possa impedire.

la Chiesa di Roma e l'episcopato per la Chiesa Ortodossa separata e per la Chiesa Anglicana — che altre chiese non richiedono necessarie o addirittura rifiutano come anticristiane. Inoltre su certe dottrine esiste un profondo dissenso, onde non è possibile oggi manifestare pienamente questa unità come un'unità già esistente. Quindi non è possibile manifestare allo stesso modo l'unità della Chiesa, perché le chiese hanno un diverso concetto di Chiesa. Ora il problema sta proprio qui, di sapere « in quale misura le diverse denominazioni sono in grado di considerarsi vicendevolmente come membri dell'unica Chiesa di Cristo »¹¹². Ma attualmente, proprio per rimanere fedeli alla Parola di Dio, come essa viene intesa dalle diverse chiese e dalle diverse coscienze, delle chiese non sono in grado, senza abbandonare la propria fede, di riconoscere che le altre chiese siano, per un uguale titolo ed in eguale diritto, la Chiesa di Cristo. Di questa situazione l'ecumenismo deve prendere atto; ma prenderne atto non vuol dire che si debba con questo rinunciare all'ecumenismo, ma che si deve adeguare l'ecumenismo ad essa. Onde con ragione O. Cullmann dice che « noi abbiamo questo dovere ecumenico immediato: ricercare insieme il riavvicinamento, senza attendere quella fine della discussione che forse non vedremo mai giungere. Si tratta dunque di operare in vista di questo riavvicinamento nella situazione *attualmente esistente*, nell'impossibilità, cioè, di vedere realizzata la unità della Chiesa »¹¹³. Perciò il problema ecumenico oggi, nelle attuali situazioni concrete, diventa il problema di come manifestare l'unità della Chiesa rimanendo fedeli alla propria fede che di questa unità ha un concetto diverso.

7. Il dialogo ecumenico secondo i Protestanti

A questo punto si afferma che il dialogo è la manifestazione dell'unità che sia possibile a tutti senza relativizzare la propria fede. Per il Protestantismo vero, come vera manifestazione dell'unità della Chiesa, dovrebbe essere innanzitutto un dialogo

¹¹² A. NYGREN, *op. cit.*, p. 80.

¹¹³ O. CULLMANN, *Cattolici e Protestanti*, p. 46.

tra chiese che si riconoscono sul piano di parità, partecipanti tutte alla realtà della stessa Chiesa universale. Per A. Nygren¹¹⁴ il passo più importante per l'unità della Chiesa sarebbe compiuto quando « tutte le comunità ecclesiastiche raggiungeranno una definitiva chiarezza su questo punto, che non è il compito di una comunità ecclesiastica di giudicare le altre, di riconoscere alcune e di rifiutare ad altre il loro riconoscimento »¹¹⁵. Nel dialogo ecumenico per i Protestanti non esiste una norma neutrale alla luce della quale ogni chiesa possa dire di essere nella vera Chiesa o no; né una data chiesa diventa essa stessa norma, in modo che il suo giudizio sia quello che condiziona la partecipazione di una chiesa alla Chiesa una di Cristo. Nel dialogo ecumenico le chiese, tutte uguali, non discutono una dell'altra, né una accanto all'altra come se fossero vicendevolmente estranee, ma una con l'altra della verità dell'unica Chiesa di Cristo, pronte a lasciarsi giudicare dall'azione, dalla Parola del Cristo, che non costituisce un principio neutrale, al di fuori delle chiese, ma un principio, l'azione di Dio in Cristo, operante in tutte le chiese. La norma dell'unità non è quindi fuori delle chiese, né in una chiesa singola, ma sta sovrana in tutte le chiese. Il dialogo ecumenico deve tener sempre presente uno dei grandi principi dell'ecclesiologia protestante, che da tutti i partecipanti deve essere accettato come condizione indispensabile per poter affermare l'uguaglianza di tutte le chiese di fronte alla Chiesa unica: l'azione di Dio che in Cristo unifica la sua Chiesa agisce da se stessa, senza legarsi, depositarsi o fissarsi ad una data chiesa o a una data istituzione, come, ad esempio, il magistero, in modo che all'azione di questa chiesa o al giudizio di questo magistero si sia sicuri che automaticamente corrisponde l'azione unificante e giudicante di Dio. L'azione di capo e di giudice che il Cristo esercita nella sua Chiesa avviene sempre attraverso

¹¹⁴ Perché ci sia un dialogo da una parte è necessario che gli interlocutori accettino di lasciarsi vicendevolmente interrogare, d'altra parte è necessario che essi si trovino sul piede di parità. In ciò che concerne il dialogo ecumenico, la concezione essenziale è che le chiese si considerino vicendevolmente come partecipanti alla realtà della Chiesa universale », R. MEHL, *Le point de la situation oecuménique*, in « Foi et Vie », 1963, p. 174.

¹¹⁵ A. NYGREN, *op. cit.*, p. 80.

l'annuncio e la predicazione della sua Parola, però non sarebbe mai conferita o delegata ad un capo visibile, il Papa, o ad una istituzione, ad esempio l'episcopato riunito in concilio, ma viene esercitata sempre direttamente da lui. Tutte le chiese devono essere in ascolto, sempre disponibili ed obbedienti all'azione unificante e giudicante di Dio che si serve di esse, ma non s'identifica in esse, in modo che esse ne siano le depositarie. Perciò « lo scopo che ci si deve prefiggere dalla discussione ecumenica non è quello di stabilire se questa o quella confessione « ha ragione », ma piuttosto se in esse e nei loro rapporti reciproci l'azione divina creatrice in Cristo nella Chiesa ottiene il suo posto »¹¹⁶.

Il dialogo ecumenico deve essere sempre un « dialogo tra le chiese »¹¹⁷; anche quando vien fatto da individui esso deve essere sempre un dialogo in comunione con la propria chiesa. Infatti il Protestantesimo è convinto « che non si può essere nella Chiesa se non si è in una chiesa e che soltanto nella nostra determinata chiesa e non in un'altra noi possiamo ascoltare l'Evangelo come Parola del Signore »¹¹⁸. Infatti il cristiano è tale solo se ubbidisce al comando di Dio di ascoltare la sua Parola in comunità con altri, senza di che il Cristo non è presente in mezzo ai credenti, e di esprimerla nella propria libertà e secondo il proprio modo di vedere la verità. Evidentemente questo modo di ascoltare e di realizzare la Parola di Dio è essenzialmente imperfetto ed inadeguato, perché l'uomo risponde sempre da peccatore. L'ecumenismo deve appunto insegnare a manifestare l'unità nella diversità delle chiese confessionali, che corrispondono al modo essenzialmente libero di rispondere all'appello di Dio. Per questo motivo il dialogo ecumenico non deve avere lo scopo di convincere gli interlocutori ad abbandonare la loro confessione religiosa per accettare la propria: si deve soltanto educare a manifestare l'unità della Chiesa nella diversità delle proprie chiese. Perciò il dialogo ecumenico deve

¹¹⁶ E. KINDER, *Der evang. Glaube und die Kirche*, p. 216.

¹¹⁷ *Recommandations et Conseils en vue du dialogue avec le Catholicisme*, p. 7.

¹¹⁸ V. SUBILIA, *Il movimento ecumenico*, Roma, p. 95.

essere sempre guidato da un profondo e convinto rispetto della diversa fede confessionale dei propri interlocutori, le cui chiese devono essere riconosciute come manifestazione della vera Chiesa. H. Roux così definisce il dialogo ecumenico: « Esso non ha per scopo di « fare l'unità », né di favorire l'indifferentismo dottrinale o ecclesiastico, né di suscitare un risveglio della polemica, ma deve permetterci una *testimonianza reciproca della fede* e per conseguenza esige un approfondimento di questa fede e una volontà di vita autenticamente cristiana, insieme ad una attenzione portata alle *questioni* che l'interlocutore ci pone »¹¹⁹.

L'ecumenismo per il Protestantismo non è la ricerca di un'unità che ancora non esisterebbe, né comprende delle trattative con le chiese per l'unione: esso è la testimonianza dell'unità della Chiesa nell'esistenza di molteplici chiese. Diventa problema proprio perché le chiese hanno nella loro ecclesiologia dei principi che escludono di alcune chiese la permanenza nell'unità della Chiesa, oppure che dissentono, fino ad escludersi, sul modo come questa unità della Chiesa deve essere manifestata nella storia. La partecipazione delle chiese protestanti al Consiglio Ecumenico delle chiese che ha sede in Ginevra vuol essere la presa di coscienza che le chiese non possono continuare a vivere separate, ma devono costituire una comunità fraterna di chiese « che permetta loro di rendere insieme testimonianza a Gesù Cristo. Esse hanno cominciato a fare insieme ciò che già fin d'ora può essere fatto insieme. Esse non hanno abbandonato la loro caratteristica. Ciascuna chiesa, nella comunità del Consiglio Ecumenico, confessa la verità, secondo l'incarico che le è stato conferito, e ciascuna attende dalle altre che anch'esse confessino fedelmente la verità. La comunità del Consiglio Ecumenico deve contribuire, non a dissimulare, ma a mettere in evidenza le opposizioni, perché le chiese, grazie a questo costante dialogo, possano progressivamente pervenire ad un'unità più profonda. Il Consiglio Ecumenico è lo specchio fedele della nostra situazione presente. Esso è una comu-

¹¹⁹ H. Roux, nel commento che egli ha fatto alla *Recommandations et Conseils en vue du dialogue avec le Catholicisme romain* edita dalla *Fédération Protestante de France*, p. 12.

nità provvisoria sulla via dell'unità, uno strumento al servizio dell'unità crescente, come Dio vuole che essa sia »¹²⁰.

Oggi il Protestantismo si pone il problema se attualmente le chiese possano manifestare concretamente e chiaramente agli occhi del mondo e dei propri fedeli la dimensione ecumenica del loro messaggio, in altro modo che non sia il partecipare a questa comunità di chiese autonome, che è il « Consiglio Ecumenico delle Chiese ».

Si è già visto che il dialogo è il minimo che oggi tutte le chiese possono fare per testimoniare la loro unità in Cristo, esistente nonostante le diversità. Questo dialogo fraterno di Chiese che si sentono tutte uguali nella Chiesa di Cristo deve essere condotto con molta pazienza. A. Nygren infatti afferma che « l'impazienza e la nervosità ecumenica si potrebbero ritenere come alcuni dei maggiori impedimenti per una reale unità della Chiesa »¹²¹. Questa pazienza si fonda sulla certezza che in fin dei conti l'unità già esiste; manca soltanto il clima in cui essa possa manifestarsi. Bisogna saper attendere, perché il cammino dell'unità è molto lungo.

Un pericolo attuale per il dialogo ecumenico è costituito dagli entusiasmi esagerati¹²², i quali portano a credere che l'unione sia prossima: è necessario frenarli, perché la delusione potrebbe poi avvelenare l'atmosfera dei rapporti tra le chiese, la quale attualmente è diventata molto più serena. È vero che questa atmosfera di serenità non è affatto la soluzione del problema dell'unione: però l'unione non si farà se non quando tra le chiese si sarà ristabilito un clima di fiducia e di stima reciproca. Perciò O. Cullmann nella conferenza tenuta alla stampa internazionale il 23 novembre 1962, dopo la prima sessione del concilio ecumenico Vaticano II, mette

¹²⁰ L. VISCHER, *L'Église, communauté de l'Esprit* in « Lumière et Vie », 1964, n. 67, p. 27.

¹²¹ A. NYGREN, *op. cit.*, p. 78.

¹²² J. BOSCH, scrive: « Non possiamo ignorare che anche quando per noi certi problemi sono risolti, una tensione effettiva sussiste da una parte e dall'altra. D'altronde inversamente esistono nelle nostre comunità degli entusiasmi precipitati che è bene frenare. In altri termini, l'ecumenismo esige accanto alla ricerca un lavoro lento di edificazione delle chiese nella prospettiva dell'unità » (*Art. cit.*, p. 22).

in guardia i Protestanti, i quali potrebbero pensare che la volontà di rinnovamento che si fa viva oggi nel Cattolicesimo equivalga all'abbandono da parte di esso di strutture che il Protestantismo non ritiene necessarie per l'unità: « Bisogna guardarsi da illusioni. Certamente noi di tutto cuore speriamo nella realizzazione di questo rinnovamento. Infatti siamo convinti che se esso si fa, faciliterà il dialogo tra cattolici e non cattolici, che continuerà soprattutto dopo il concilio. Ma non bisogna dimenticare che questo rinnovamento sarà realizzato nel quadro e sulla base del Cattolicesimo e noi avremo torto di rimproverare ciò ai nostri fratelli cattolici, perché ciò non sarebbe più l'ecumenismo, se noi domandassimo loro di divenire protestanti o ortodossi. Tuttavia bisogna ben guardare in faccia la realtà: anche se i progetti di rinnovamento fossero accettati, sussisterà una differenza importante tra noi e il Cattolicesimo, dunque anche con il cattolicesimo rinnovato da questo concilio. D'altronde i partigiani del rinnovamento lo sanno ed ecco perché il dialogo dovrà continuare, anche se in condizioni molto più favorevoli, con questo cattolicesimo rinnovato. Il vero problema ecumenico tra i cattolici e non cattolici mi pare essere questo: nelle conversazioni così fruttuose che noi abbiamo in questi giorni con i nostri fratelli, io constato sempre di nuovo che il cattolicesimo, che presenta degli aspetti così molteplici, così diversi, molto più diversi in ogni caso che questo nostro cristianesimo protestante, può dichiararsi completamente d'accordo con la maggior parte delle verità *positive* che noi crediamo e predichiamo basandoci sulla Bibbia. Questo accordo è certamente consolante in sé. Però, non bisogna dissimulare la grande difficoltà che questo accordo lascia sussistere, ciò che ci separa al di fuori dell'unità di cui abbiamo già parlato, non sono gli elementi positivi della nostra fede, è precisamente *ciò che c'è di più* nel cattolicesimo (visto nella nostra prospettiva: ciò che vi è di *troppo*), e viceversa ciò che noi abbiamo in meno (visto nella prospettiva cattolica: ciò che ci *manca*). Io credo che il dialogo farà progressi allorquando i nostri fratelli cattolici non considereranno in modo puramente negativo questo « meno » che essi constatano presso di noi, dunque allor-

quando essi non lo considereranno come un deficit, non come una limitazione arbitraria, ma come una *concentrazione* ispirata dallo Spirito Santo su ciò che ci pare dover restare l'unico centro della nostra fede in Cristo »¹²³. Ma se i cattolici facessero questo cesserebbero di essere cattolici, e se i protestanti facessero altrettanto verso i cattolici cesserebbero di essere protestanti. La concezione cattolica, pur uguale, sotto certi aspetti, a quella protestante, perché ambedue affermano che il Cristo è la fonte e il fondamento e centro dell'unità, sotto altri aspetti è differente da quella protestante, in quanto essa richiede che uno dei segni e dei mezzi essenziali, con cui il Cristo esercita nella Chiesa la sua funzione di fondamento, è il Papato insieme all'episcopato, che invece per i Protestanti ha solo un valore storico e relativo e, in certi casi e tempi, addirittura una funzione negativa. Su questi punti per Protestanti e Cattolici non sono possibili compromessi senza mancare di fedeltà al proprio modo di vedere la rivelazione, al quale bisogna essere coerenti, perché senza di esso non è possibile accogliere l'appello di Dio. Perciò « le vere divergenze nella questione di fede restano singolarmente profonde e gravi. Alcune delle nostre divisioni hanno la loro ragion d'essere in una volontà autentica di fedeltà » ed ogni apertura verso le altre chiese « deve essere dominata dalla referenza alla verità », anche se poi « la verità sarà sempre cercata e affermata nella carità »¹²⁴. Tutto questo dimostra che il cammino all'unione è ancora lungo ed ogni fretta potrebbe ulteriormente allungarlo. Dobbiamo almeno cominciare a formarci un linguaggio « che ci permetta di uscire dalle nostre prigioni concettuali » in modo che esso « sia uno strumento comune di ricerca »¹²⁵. Si deve ricreare la coscienza che i cristiani e le chiese sono unite tra di loro da una profonda realtà comune, alla quale però ci si relaziona in modo diverso e opposto, ciò che costituisce il vero problema ecumenico. Tuttavia nel vero dialogo ecumenico « la nostra

¹²³ Discorso riportato dalla rivista protestante francese « Foi et Vie », 1963, pp. 59-60.

¹²⁴ *Recommandations ecc.*, p. 7.

¹²⁵ J. Bosc, *art. cit.*, p. 21.

adesione o il nostro rifiuto hanno un altro tono e si situano su un altro piano; essi acquistano, l'uno e l'altro, una gravità fraterna e spirituale che ha un peso maggiore di quello che noi avremmo immaginato »¹²⁶. Lo stesso Jean Bosc conclude che « l'ecumenismo, tal quale è per noi, mi appare come una scoperta in profondità della cattolicità della fede e della Chiesa cristiana »¹²⁷. Rimangono le diversità, ma però nell'unità ecumenica, ossia con la possibilità di discernere, al di là e attraverso la coscienza cattolica e protestante, il mistero della cattolicità.

E qui si fa viva l'ultima dimensione dell'ecumenismo protestante, quella escatologica. Con ciò si vuol dire che la manifestazione dell'unità della Chiesa è una realtà che il credente deve sempre attendere e che la vera dimensione storica che la prima venuta di Gesù Cristo ha dato alla sua Chiesa noi la potremo vedere solo alla luce della seconda venuta. Con questo non si vuol dire che l'unità sia solo uno scopo da raggiungere, solo una speranza: l'unità deve sempre essere vista indietro nella storia, come già data dal Cristo prima che dagli sforzi umani. L'unità è contemporaneamente anche un imperativo divino e un compito umano, in quanto Dio ha dato alla sua Chiesa l'incarico di realizzare e di manifestare visibilmente nella storia quella unità che lui ha già dato¹²⁸. Per questo motivo è essenziale all'unità della Chiesa che si progredisca sempre nella realizzazione dell'unità, senza il qual progresso l'unità già data della Chiesa non diventa manifesta. La Chiesa è necessariamente il popolo di Dio in

¹²⁶ J. Bosc, *art. cit.*, pp. 20-21.

¹²⁷ J. Bosc, *art. cit.*, p. 21.

¹²⁸ Il teologo luterano E. SCHLINK, nel suo rapporto tenuto il 17 agosto a Lund durante la terza conferenza internazionale di « Fede e Costituzione » e riportato nel volume che raccoglie altri suoi scritti, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, afferma: « L'indicativo dell'unità riconosciuta contiene nello stesso tempo l'imperativo di portare a compimento questa unità. È a noi vietato voler trovare l'unità della Chiesa soltanto nella comune fede nell'unità. Tale sufficienza sarebbe un concetto docetistico di Chiesa e uno spiritualismo non permesso. Infatti il corpo di Cristo è nello stesso tempo sempre una comunità visibile dei suoi membri nella parola, nel sacramento e nel ministero » (pp. 208-209).

cammino¹²⁹, attendendo sempre il ritorno del suo Signore, dalla cui attesa e venuta soltanto si possono comprendere le testimonianze bibliche della prima venuta. Perciò anche l'unità che già esiste è sempre un'unità che si deve attendere dal continuo e dall'ultimo incontro che la Chiesa fa col suo Signore; onde l'unità della Chiesa ha due dimensioni ambedue necessarie ed ineliminabili: quella del passato già data in Cristo e quella proiettata nell'avvenire, la quale soltanto farà conoscere come il Cristo ha voluto l'unità. Da questo modo di vedere l'unità essenzialmente proiettata nell'avvenire segue che i modi che la storia ha visto come necessari per realizzare e manifestare l'unità della Chiesa devono sempre subire il giudizio di Dio e quindi potrebbero essere relativizzati, onde la via dell'unità può avere in serbo soluzioni imprevedibili attualmente, anche se pure queste dovranno subire il giudizio di Dio, fino a che la seconda e definitiva venuta del Cristo farà chiara e realizzerà, non creerà, l'unità che la Chiesa già possiede. Le chiese devono quindi essere nella disposizione di sempre attendere l'unità; in questa attesa si devono sempre superare le soluzioni antecedenti.

La via dell'unità che l'ecumenismo protestante ci mette dinnanzi è una via sempre aperta, aperta anche « all'eventualità che sia nella volontà di Dio rompere l'antico quadro delle chiese che conteneva l'Ekklesia, o almeno creare, come avviene ai giorni nostri, dei quadri completamente nuovi »¹³⁰. Per il Protestantesimo, a dire di V. Subilia, teologo valdese, « l'ecumenismo mostrerà le nuove vie della confessione di Cristo, che saranno in pari tempo le vie di nuovi e più ricchi ritrovamenti della grande realtà della Chiesa. Non possediamo la tecnica e non vediamo i modi e le concretizzazioni del ritrovamento ultimo. Non siamo dei creatori: siamo degli uomini che cercano e attendono, servono e pregano, credono e spe-

¹²⁹ « La Chiesa è il popolo di Dio peregrinante. Esso in questo modo si trova in via per andare incontro al Signore che viene. Tutto ciò che le capiterà su questa via essa non lo sa. Ma è certo che il Signore le viene incontro per radunare i suoi dispersi nel mondo, perché vivano uniti con lui nella gloria eterna » (*ibid.*, p. 209).

¹³⁰ E. BRUNNER, *Le malentendu de l'Église*, p. 147.

rano. La realtà della Chiesa è soltanto grazia e dono: la realtà ultima della Chiesa può essere soltanto oggetto di fede, nascosta e profondamente perduta com'è nella divisione e nell'infedeltà e nel peccato delle chiese e la sua manifestazione non può precedere il giorno di Cristo. L'escatologia, le realizzazioni ultime e sole autentiche del Regno di Dio, sono il limite di ogni lavoro ecumenico »¹³¹. Il Protestantesimo afferma, come si è visto, che non si è cristiani se non nelle chiese confessionali, ma « nell'ambito della propria confessionalità tutto è soggetto a ripensamento, tutto è messo in questione e mosso dalla Parola, tolto dalla sua gelosa rigidità tradizionale per vedere se è veramente, oppure no, fondato sull'Evangelo »¹³². L'autentica e perfettamente adeguata unità della Chiesa non può essere trovata nel corso della storia: essa è soltanto la speranza e la certezza escatologica, e sempre riferita alla seconda venuta del Cristo, ma per questo l'ecumenismo non perde senso e la sua impellenza, perché esso rappresenta la necessaria risposta dell'obbedienza umana che deve testimoniare tra le chiese quell'unità che, come è voluta dal Cristo, apparirà adeguatamente solo quando il Cristo ritornerà. Le chiese non possono non cercare e realizzare quell'unità che mai riusciranno a manifestare nella sua autenticità; ora è posseduta solo nella fede, mentre nella storia appare e apparirà sempre sotto forma di divisione: come essa è, nell'esperienza non apparirà mai. Però il cristiano non può non lavorare per manifestarla, se vuol essere obbediente alla Parola di Dio.

ALBERTO BELLINI

¹³¹ V. SUBILIA, *Il movimento ecumenico*, pp. 98-99.

¹³² V. SUBILIA, *ibid.*, pp. 99-100.

L'ECUMENISMO PRESSO GLI ORTODOSSI

1. *Mondo orientale*

Introduzione

Il mondo orientale, di cui qui si parla, è il mondo del Vicino Oriente, quello che geograficamente si stende al di là del nostro mare Adriatico, si allarga ed abbraccia tutte le terre che si affacciano sul Mediterraneo orientale, e di lì risale verso il Nord, lungo una linea che più o meno corrisponde a quella oggi tristamente famosa della cosiddetta «cortina di ferro», che divide l'Europa orientale dall'Europa occidentale, per discendere poi lungo il Caucaso verso le terre dell'Armenia, dell'Iran, dell'Irak e poi giù giù fino all'Egitto, all'Abissinia ed alle lontane contrade dell'India.

Fu qui, su queste terre ricche di storia e di gloria, su queste contrade che avevano visto affermarsi le più antiche civiltà del mondo, fu qui che il cristianesimo trovò la sua culla e di qui poi si diffuse vittorioso nel mondo.

Ecco perché questo mondo orientale ha per noi cristiani un fascino meraviglioso e la mente ed il cuore vi ritornano oggi con nostalgico rimpianto al pensiero di quello che oggi esso è divenuto.

Le terre dell'Asia Minore, del Ponto, della Cappadocia un giorno fiorenti di numerosissime comunità cristiane (basterebbe ricordare Efeso, Sardi, Pergamo, Tarso, Iconio per non nominare che le principalissime, i cui nomi imparammo a conoscere leggendo gli Atti e le Lettere degli Apostoli), oggi non sono che rovine, ed, eccettuata Efeso, dove ancora sopravvive una piccolissima comunità di qualche centinaio di cristiani, più non trovi una chiesa, un'immagine, un simbolo di fede cristiana.

Ed anche là, come in Palestina, in Siria, in Egitto, dove qualche comunità cristiana ancor sopravvive, queste non sono che piccole minoranze, appena tollerate, in mezzo a masse sempre più crescenti di musulmani e di arabi.

Ma più che tutto questo, quello che addolora maggiormente è il fatto delle divisioni cristiane che qui, più che altrove, appaiono in tutta la loro tragica realtà.

La veneranda cristianità orientale che nei Concili di Nicea (325) di Costantinopoli (381) e di Efeso (431) era apparsa unita e splendente come non mai, pur nella meravigliosa varietà e molteplicità dei suoi riti e dei popoli che la componevano, subito dopo quest'ultimo Concilio, cominciò a declinare ed a registrare le prime fratture alla sua veste inconsueta, con il distacco di importanti comunità cristiane, che si costituirono in chiese autonome e indipendenti.

La prima ad iniziare questo lento processo di sfaldamento dalla Chiesa universale fu la Chiesa di Persia. Ne fornì il pretesto l'eresia di Nestorio, che sosteneva esservi in Cristo due persone e quindi negava che la Madonna potesse dirsi « Madre di Dio ». Condannata questa eresia nel Concilio di Efeso, essa venne invece difesa dai cristiani di Persia, più che altro per solidarietà con Nestorio che era di origine persiana e per ostilità verso i Bizantini, contro i quali la Persia era allora in guerra. Da questione teologica l'eresia di Nestorio divenne questione nazionale, per cui per essere un vero persiano bisognava essere nestoriano, mentre chi si fosse mostrato « efesino » sarebbe stato considerato un « bizantino », cioè nemico dei Persiani. Così nacque la prima chiesa orientale separata, conosciuta anche oggi sotto il nome di Chiesa Nestoriana.

La seconda, in ordine di tempo, fu la Chiesa d'Egitto, la più illustre di tutte le chiese cristiane d'Oriente, resa celebre dalla santità e dalla dottrina di un sant'Atanasio, il vincitore dell'eresia di Ario e di un san Cirillo, debellatore dell'eresia di Nestorio. Essendo stato condannato nel Concilio di Calcedonia del 451 il suo patriarca Dioscoro, per aver sostenuto l'eresia monofisita insegnata dal monaco egiziano Eutiche, gli Egiziani,

che già per altri motivi erano in disaccordo con i Bizantini, specie dopo che la sede di Costantinopoli era stata elevata a prima sede dell'Oriente a danno della sede alessandrina, non vollero accettare la condanna inflitta al loro patriarca, decisero di rompere i rapporti con Bisanzio e diedero vita ad una chiesa nazionale, detta appunto « copta », che vuol dire « egiziana ».

Dall'Egitto il monofisismo si diffuse in Etiopia e quindi in Siria ed in Armenia, dando vita ad altrettante chiese separate, ancor oggi conosciute con i nomi di Chiesa monofisita etiopica, Chiesa giacobita di Siria, Chiesa monofisita Armena.

Così nello spazio di poco più di un secolo ben cinque grandi chiese orientali, comprendenti geograficamente oltre la metà dell'impero romano d'Oriente ed un numero immenso di fedeli, avevano finito per staccarsi dalla Chiesa universale per costituirsi in altrettante chiese particolari a sfondo prevalentemente etnico o nazionale.

Della grande cristianità orientale, l'unica chiesa rimasta ancora unita con la Chiesa universale e con Roma, agli inizi del sec. VII, era la Chiesa bizantina, che da questo momento assumerà il titolo di « ortodossa », cioè Chiesa che ha conservato la « retta dottrina ».

Purtroppo non doveva passare molto tempo che dolorosi avvenimenti avrebbero portato anche questa Chiesa a staccarsi da Roma ed a sfaldarsi successivamente in un numero sempre più crescente di chiese autocefale od autonome, anch'esse a sfondo etnico o nazionale.

Difficile dire le cause, indagare le ragioni, elencare i motivi che hanno portato a questa separazione che fu la più grave e la più irreparabile di tutte. Vi contribuirono dissensi dottrinali, rivalità religiose, antagonismi di razza, diversità di cultura, di mentalità, di organizzazione ecclesiastica e soprattutto contrastanti pregiudiziali politiche che finirono per avere il sopravvento sulle forze unionistiche di sola natura religiosa.

Non è qui il caso di rievocare, neppure sommariamente, le vicende, i fattori, le persone che portarono a questa rottura.

Tutto ciò ormai appartiene alla storia e il discorso ci porterebbe troppo lontano.

Diremo solo che la separazione, iniziata da Fozio nel sec. IX e resa definitiva da Michele Cerulario nel sec. XI, finì per staccare tutto l'Oriente Cristiano dalla vita e dalla storia della Chiesa Occidentale, coinvolgendo nel distacco anche le chiese slave di Bulgaria e di Russia che proprio allora si erano formate e più tardi anche quelle di Serbia, di Romania e degli altri paesi dell'Europa orientale.

Tutta questa lunga introduzione sull'origine delle varie chiese orientali e sulla storia della loro separazione è stato necessario premettere per poter meglio spiegare e comprendere le posizioni di ognuna di esse in rapporto al problema ecumenico.

2. Situazione attuale del mondo orientale cristiano

Sotto questo punto di vista dell'ecumenismo, cioè del rapporto delle singole chiese orientali tra loro, con la chiesa romana e con le altre comunità cristiane occidentali, quattro sono i principali gruppi di chiese cristiane attualmente esistenti in Oriente: 1) Chiese nestoriane; 2) Chiese monofisite; 3) Chiese ortodosse; 4) Chiese orientali cattoliche.

1) Le CHIESE NESTORIANE, costituiscono attualmente il gruppo più piccolo di tutte le chiese orientali separate. Hanno avuto origine, come s'è detto, nel sec. V, e contano in tutto appena 90.000 fedeli, di cui circa 70.000 in Irak, Iran e Siria; 10.000 negli Stati Uniti d'America e 10.000 in India. La gerarchia è costituita da un patriarca, Mar Simone XXI, che risiede a Chicago in America, un vicario patriarcale con il titolo di metropolita in Irak, un metropolita a Trichur in India e tre vescovi di cui due in Irak e uno in Iran, ad Urmia.

Dal punto di vista ecumenico la dottrina delle chiese nestoriane è la più povera di verità. Esse accettano, infatti, solo le verità proclamate nei due primi concili ecumenici di Nicea (325) e di Costantinopoli (381) e si distinguono da tutte le altre chiese

cristiane perché continuano a professare l'errore di Nestorio, da cui prendono il nome, delle due persone in Cristo.

Quanto all'unione con la Chiesa romana, in passato esse furono tra le prime ad intavolare rapporti con essa. Una buona parte di esse sottoscrisse all'unione in occasione del Concilio di Firenze nel 1445; altre unioni avvennero nel sec. XVI dando origine alla chiesa caldea cattolica e più recentemente fra il 1933 ed il 1950, in seguito alle gravi persecuzioni cui furono sottoposti dai Turchi, oltre 70.000 passarono alla Chiesa cattolica. Il movimento continua anche oggi, specie in Irak ed in India, tanto che nel 1960 fu necessario erigere altre due eparchie cattoliche caldee, una a Mossul ed una ad Alqoch.

2) Le CHIESE MONOFISITE contano oggi un totale di circa 13.500.000 fedeli e sono particolarmente localizzate in Egitto, in Etiopia, in Armenia, in Siria e nel Malabar nelle Indie. Formano quattro chiese distinte: a) la *Chiesa Copta*, con circa 2.500.000 fedeli, distribuiti in 23 eparchie, di cui 20 in Egitto, 2 nel Sudan ed 1 a Gerusalemme e con alla testa un patriarca che risiede al Cairo; b) la *Chiesa Etiopica* con circa 9.000.000 di fedeli, riorganizzati recentemente in 14 eparchie con a capo, dal 1959, un patriarca che risiede ad Addis Abeba; c) La *Chiesa armena* con circa 1.600.000 fedeli, di cui un milione residenti tuttora in U.R.S.S. e gli altri sparsi nell'emigrazione, e facenti capo a 4 diverse giurisdizioni con sede ad Ecmiadzin in U.R.S.S., ad Antelias nel Libano, a Costantinopoli ed a Gerusalemme; d) la *Chiesa Giacobita* con circa 1 milione di fedeli, di cui oltre 700.000 in India. Dal 1958 questi ultimi, che erano retti da un catholicos residente a Kottayam, hanno riconosciuto l'autorità del patriarca giacobita di Antiochia, per cui oggi la Chiesa Giacobita appare nuovamente unita. Non hanno aderito invece a questa unione il gruppo dei cosiddetti « Mar-Thomiti » che conta circa 250.000 fedeli con sede a Tiruvalla in India, né il gruppo dei cosiddetti « giacobiti riformati » con circa 50.000 fedeli di ispirazione protestante.

Tutte queste Chiese monofisite professano una dottrina quasi comune che ha come base le verità dogmatiche definite nei 3

primi concili ecumenici, mentre rifiutano le decisioni del concilio di Calcedonia (451) ed ignorano in gran parte le verità definite negli altri concili ecumenici posteriori.

Dal *punto di vista ecumenico* la posizione di ciascuna di esse rappresenta una situazione alquanto diversa: a) la *Chiesa Copta* ha avuto in passato varie relazioni con la Chiesa Cattolica, con il passaggio ad essa di numerosi copti monofisiti, per i quali nel 1895 venne eretto un patriarcato copto cattolico. Da allora il numero dei copti cattolici che era di 5.000, passò nel 1907 a 15.000, nel 1931 a 33.000 e nel 1963 ad 82.894. Purtroppo circa 60.000 copti monofisiti sono passati anche a far parte di varie comunità protestanti. Tuttavia buone sono le speranze di un ulteriore riavvicinamento con la Chiesa cattolica. Ne sono alla avanguardia alcuni laici colti e progressisti, che sono riusciti ad indurre la gerarchia ad inviare due delegati, come osservatori, al Concilio Ecumenico Vaticano II.

b) la *Chiesa Etiopica* ha avuto anch'essa in passato vari rapporti con la Chiesa Romana a cominciare dal sec. XVI e da allora continui sono stati i passaggi di gruppi isolati di suoi fedeli alla Chiesa Cattolica. Oggi questi gruppi sono stati riuniti in una gerarchia con a capo un metropolita residente ad Addis Abeba e due eparchie cattoliche ad Adigrat e ad Asmara. Quanto al movimento dei monofisiti etiopici verso l'unione, si spera che esso prenda nuovo vigore dalla nuova gerarchia ricostituita nel 1959, in seguito alla sua emancipazione dalla chiesa copta di Alessandria. Intanto ne è buon segno l'invio di due delegati della chiesa monofisita etiopica, come osservatori, al Concilio Vaticano II.

c) la *Chiesa Armena*, a causa della sua triste storia di persecuzione e di dispersione, ha subito parecchie fratture interne ed anche oggi essa si presenta divisa in quattro giurisdizioni. Nel 1963, a Gerusalemme ci fu un incontro fra i capi dei due principali gruppi di armeni monofisiti della emigrazione ed un accordo di unione fu sancito. Diversa invece è la situazione degli

armeni residenti in U.R.S.S. Quanto alle sue relazioni con la Chiesa Romana è noto come in passato gruppi isolati di armeni siano divenuti cattolici. Oggi essi ammontano a circa 100.000. Quanto al futuro esso è condizionato dalla libertà di azione che la Chiesa monofisita armena potrà avere.

d) la *Chiesa Giacobita di Siria* ebbe un vasto movimento d'unione al tempo del Concilio di Firenze, tanto che tutt'intera essa ritornò in seno alla chiesa cattolica (1444), ma poi a causa della forte opposizione interna e dell'invasione turca si distaccò nuovamente. Si riunì di nuovo nel 1662, ma poi le forze contrarie all'unione ebbero il sopravvento. Solo nel 1783 un buon gruppo di giacobiti siri passò definitivamente alla Chiesa cattolica e diede vita ad una gerarchia cattolica con a capo un patriarca. Il movimento unionistico è sempre vivo. Anche recentemente l'attuale patriarca cattolico, Card. Tappouni, ricondusse alla unione con Roma numerosi giacobiti residenti nel Libano. Qualcosa di simile è avvenuto e sta avvenendo fra i Giacobiti dell'India. Due vescovi, Mar Ivanios e Mar Teofilo con i loro fedeli si unirono alla Chiesa Romana nel 1930; nel 1937 si unì un terzo vescovo: Mar Severios, e nel 1939 un quarto: Mar Dioscoros. Da allora il numero dei fedeli riunitisi a Roma è in ascesa: 5.000 nel 1932; 65.000 nel 1950; 100.000 nel 1957; 124.433 nel 1962. Purtroppo forte è qui anche il lavoro protestante che portato alla formazione di comunità a base protestante, come la Chiesa giacobita aderente alla Chiesa anglicana dell'India del Sud dal 1957; la comunità dei Mar Thomiti pur essa a sfondo anglicano ma con rito siro e da ultimo la Chiesa evangelica di S. Tommaso costituitasi nel 1961.

3) Le CHIESE ORTODOSSE costituiscono il blocco più compatto e più numeroso, tanto che molti occidentali quando si parla di chiese orientali le identificano con le chiese ortodosse. In realtà esse abbracciano il 90% dei cristiani orientali. Praticano tutte uno stesso rito che dalla città ove ebbe origine si chiama « bizantino » e professano tutto uno stesso credo teologico. Solo per quanto riguarda la loro organizzazione esteriore esse si presen-

tano come un gruppo di « chiese sorelle », aventi ciascuna una certa indipendenza. Attualmente il loro numero complessivo è di 16. L'ordine di dignità, che corrisponde più o meno all'ordine di anzianità della loro ottenuta autocefalia, è il seguente:

- Patriarcato ecumenico di Costantinopoli (1.350.000 fedeli, 30 eparchie);
- Patriarcato ortodosso di Alessandria (100.000 fedeli, 11 eparchie);
- Patriarcato ortodosso di Gerusalemme (60.000 fedeli, 3 eparchie);
- Patriarcato ortodosso di Mosca (60.000.000 di fedeli, 74 eparchie);
- Arcivescovado di Cipro (450.000 fedeli, 4 eparchie);
- Chiesa sinodale di Grecia (8.000.000 di fedeli, 66 eparchie);
- Patriarcato ortodosso di Belgrado in Serbia (7.000.000 di fedeli, 25 eparchie);
- Patriarcato ortodosso di Romania (14.000.000 di fedeli, 12 eparchie);
- Catholicosato o Patriarcato di Georgia (URSS) (2.650.000 fedeli, 8 eparchie);
- Patriarcato di Sofia in Bulgaria (6.500.000 fedeli, 11 eparchie);
- Chiesa autocefala di Polonia (400.000 fedeli, 4 eparchie);
- Chiesa autocefala di Cecoslovacchia (400.000, 4 eparchie);
- Chiesa autocefala di Albania (250.000 fedeli, 4 eparchie);
- Chiesa autonoma di Finlandia (72.000 fedeli, 3 eparchie).

A queste chiese gerarchicamente costituite sono da aggiungersi alcune chiese in formazione, come quella di Cina con circa 20.000 fedeli, del Giappone con 36.000 fedeli ed inoltre le chiese cosiddette della diaspora ortodossa, formate di profughi e di emigrati per un totale complessivo di oltre 2.000.000 di fedeli, per la massima parte russi e ucraini.

4) Le CHIESE ORIENTALI CATTOLICHE sono formate da quei gruppi di cristiani di rito orientale, che pur conservando il loro rito e le loro tradizioni, si sono riuniti in date diverse con la Chiesa Romana, dando vita ad una gerarchia cattolica validamente da questa riconosciuta. Esse abbracciano attualmente

oltre 10 milioni di cattolici di rito orientale, contano circa 130 eparchie ed esarcati; numerano 5 patriarchi ed oltre 200 vescovi e rappresentano nella Chiesa Cattolica tutte le comunità separate d'Oriente. Non v'è infatti chiesa separata d'Oriente che non abbia attualmente un gruppo di fedeli passato alla Chiesa Cattolica e da questa ufficialmente riconosciuto con una sua propria gerarchia.

3. Le Chiese orientali separate di fronte al problema dell'unità

Parlando delle chiese nestoriane e monofisite abbiamo già accennato alla loro posizione dottrinale ed ecclesiale in rapporto all'unità della Chiesa. Si tratta di chiese per le quali l'ostacolo teologico costituisce il principale ostacolo all'unione. Anche se, come sostengono molti teologi cattolici, l'eresia nestoriana e monofisita può essere considerata oggi in loro più nominale che reale, resta sempre il fatto che questa loro concezione teologica deve essere da loro chiarita ed uniformata con quella della teologia cattolica. Fatto questo, occorre che esse aggiornino la loro teologia ed ammettano nel loro credo tutte quelle verità che furono esplicitamente definite dopo la loro separazione e ripudino le eventuali deviazioni in cui fossero incorse. Meno difficile rimarrà per esse il problema ecclesiale, in quanto la loro gerarchia è riconosciuta da tutti valida e di origine apostolica e sarà perciò sufficiente un atto esplicito di essa che riconosca la sua comunione con la gerarchia della chiesa universale cattolica, cui presiede per mandato di Cristo, il Vescovo di Roma.

Le Chiese ortodosse si trovano invece in un'altra posizione rispetto al problema dell'unità della Chiesa. Più che questo o quel punto particolare di teologia, ciò che pone le Chiese ortodosse su un piano diverso da quello della Chiesa cattolica di fronte al problema dell'unità, è una diversa prospettiva teologica. Si tratta, secondo noi, in definitiva di due modi diversi di concepire e spiegare la stessa verità, per cui la negazione da parte dell'Ortodossia di certe verità cattoliche è dovuta in gran parte alla difficoltà d'inquadrare queste verità nella particolare

prospettiva della propria teologia. Così, per es. la negazione del Primato del Papa, che costituisce attualmente la difficoltà maggiore all'unione tra ortodossi e cattolici, è dovuta ad una diversa concezione della Chiesa. Mentre infatti i teologi cattolici insistono nel considerare la chiesa come « una società » (secondo la nota definizione del Bellarmino), gli Ortodossi concepiscono la chiesa come « una comunità ». Ne consegue che gli uni insistono più all'aspetto giuridico, visibile ed esterno di essa, gli altri invece sul suo aspetto interiore, spirituale, invisibile. Lo stesso termine *corpus*, pur usato da entrambi i teologi per definire la Chiesa « corpo mistico di Cristo », non ha lo stesso significato in latino ed in greco. Il greco *soma* può essere usato soltanto per indicare un organismo vivente, mentre il latino *corpus* può essere invece riferito anche ad oggetti inanimati o ad istituzioni. Riferendo alla chiesa la parola « corpo », l'Ortodosso la immagina sotto l'aspetto di una comunità vivente creata dallo Spirito Santo; l'Occidentale invece vi aggiunge l'idea della chiesa come istituzione legalmente fondata e quindi regolata come ogni società da particolari leggi che ne regolano l'appartenenza o la espulsione. Una volta concepita la chiesa come « comunità », nella quale tutte le chiese locali, mediante il proprio vescovo, possiedono tutta l'essenza della Chiesa e godono della stessa partecipazione al sacramento dell'Eucaristia, che è il *signum unitatis*, è più difficile trovare posto per un primato di giurisdizione universale e di diritto divino.

Esiste quindi una difficoltà teologica, esistono dei veri e propri punti dottrinali di divergenza, come quelli sulla processione dello Spirito Santo, sul purgatorio, sulle parole consacrate della Messa, ecc., ma questi non devono essere avulsi da tutto il contesto della teologia ortodossa. La difficoltà teologica dovrà essere superata non in chiave polemica od apologetica, ma in chiave di serena ed obiettiva esposizione del dogma fatta alla luce di una teologia comparata, che tenga conto della differente visuale nella quale le verità della fede vengono esposte.

Quanto s'è detto della teologia si può ripetere per tutte le altre peculiarità rituali, liturgiche, spirituali ed ecclesiali, che fanno apparire queste chiese ortodosse su un piano diverso e

talvolta troppo lontano dalla nostra concezione latina ed occidentale. Si tratta dei cosiddetti « dissensi silenziosi », che sono ben più numerosi dei dissensi teologici e che spesso colpiscono di più e sono causa di meraviglia, di sospetto e di intolleranza da una parte e dall'altra. Valga l'esempio di Fozio, il quale quando volle acuire il dissenso fra le due chiese, oltre che a motivi teologici, fece ricorso a diversità liturgiche disciplinari e rituali, elencandone circa una ventina nella sua famosa Lettera Enciclica ai patriarchi orientali circa gli errori dei latini. Fra queste poneva per es. il fatto che i sacerdoti latini si radevano la barba, serbavano il celibato, che i vescovi portavano l'anello, che i fedeli digiunavano il sabato, e mangiavano carne il mercoledì, ecc.

Oltre però al fattore teologico e liturgico, occorre tener conto delle difficoltà di carattere storico-psicologico che costituiscono per le chiese ortodosse un vero e proprio ostacolo ad una riunione con la Chiesa Romana. Valga a mo' di esempio l'argomentazione fattami dal patriarca ortodosso di Antiochia, Teodosio, quando andai da lui a Damasco nello scorso mese di Luglio. « Vede, mi diceva, io non sono contrario all'unione, ma la difficoltà principale per me sta nel giustificare la mia posizione di fronte ai miei fedeli. Fino a ieri s'era detto loro che solo la chiesa ortodossa era la chiesa vera e che la chiesa latina era eretica; che il papa era un usurpatore che voleva imporre il suo dominio su tutte le chiese; che i latini anche politicamente erano sempre stati nostri nemici perché al tempo delle Crociate ci avevano sottomesso con la forza,.. Tutto questo ha creato un clima di avversione e di diffidenza verso la Chiesa Romana... Si tratta di fatti storici, di motivi psicologici che non si possono cancellare in un giorno. Ed io devo stare molto attento nel presentare ai miei fedeli il problema dell'unione per non ingenerare confusione. Mi condannerebbero come un « papista ». L'unione si farà, certamente, ma ci vorrà del tempo e molto, prima che questi pregiudizi storico-psicologici siano eliminati... ».

Conchiudendo: le Chiese ortodosse sono sulla via dell'unione, ma le difficoltà che incontrano sono molteplici. Occorre comprendere queste difficoltà ed appianare il più possibile la via alla loro soluzione.

4. *Le prospettive ecumeniche del mondo orientale*

Anche l'Oriente Cristiano separato sente oggi il richiamo ecumenico all'unità cristiana e da qualche tempo anche le chiese separate d'Oriente sono in stato di dialogo con il resto della cristianità. Questo dialogo si svolge attualmente in quattro direzioni: a) tra le stesse chiese d'Oriente; b) in seno al Consiglio ecumenico delle Chiese; c) con la chiesa anglicana; d) con la chiesa cattolica romana.

a) Il dialogo interno tra le chiese separate d'Oriente mira a due scopi: 1) la riunione all'Ortodossia delle antiche chiese nestoriane e monofisite e 2) il rassodamento dell'unità fra le varie chiese ortodosse autocefale.

Quanto al primo obiettivo, già nel 1951, il Prof. Karmiris dell'Università di Atene, in occasione del XV centenario del concilio di Calcedonia, scrivendo una serie di articoli sulla storia delle chiese monofisite, nella rivista «*Ekklesia*», organo ufficiale della Chiesa Ortodossa di Grecia, aveva proposto al patriarca di Costantinopoli di rivolgere un appello a queste chiese per l'unione con l'Ortodossia ed aveva avanzato l'idea di creare una commissione mista di teologi greci e copti per studiare la questione. La proposta veniva poco dopo fatta propria dall'organo del patriarcato ecumenico «*Apostolos Andreas*» il quale pure dedicava una serie di articoli alla chiesa copta di Alessandria e conchiudeva: «*Bisogna tendere con tutti i nostri sforzi verso l'unione*». Nel 1956 un primo contatto con queste chiese veniva compiuto dal metropolita Jakovos, rappresentante allora del patriarcato ecumenico presso il Consiglio Ecumenico delle chiese, il quale fece visita alle principali chiese monofisite. Nel 1959 lo stesso patriarca Athenagoras, in occasione della sua visita alle chiese ortodosse del Medio Oriente, volle avere contatti diretti con esponenti delle varie chiese monofisite, e nel 1960 la medesima cosa fece anche il patriarca di Mosca Alessio, in occasione del suo giro nel Medio Oriente. Primo risultato pratico di questi contatti fu l'invio da parte di queste chiese di osservatori ufficiali alla conferenza panor-

todossa di Rodi nel 1961. Il dialogo quindi fra l'Ortodossia e le chiese « non calcedoniane » sembra bene avviato e le prospettive sono abbastanza favorevoli, data l'affinità della loro struttura ecclesiale e la possibilità di una chiarificazione teologica.

Quanto al rinsaldamento dell'unità interna tra le chiese ortodosse, essa è vista come un presupposto indispensabile, prima d'ingaggiarsi a fondo nel dialogo con il protestantesimo e con la Chiesa Cattolica. L'autocefalia pur avendo avuto il vantaggio di provvedere meglio ai bisogni spirituali delle singole comunità locali, a lungo andare ha mostrato anche lo svantaggio di spezzare e di isolare sempre più queste comunità, a causa di circostanze storiche, di rivalità etniche e di interessi politico-religiosi. Le sedici Chiese Ortodosse autocefale, indipendenti di diritto e di fatto, hanno finito per vivere isolate le une dalle altre, incapaci di intraprendere un'azione comune.

E siccome manca un'autorità centrale, in quanto il patriarca ecumenico non gode che di un puro primato d'onore, fin dal 1902, in una lettera indirizzata a « tutte le chiese sorelle », il patriarca ecumenico Gioacchino III le invitava a cercare con lui dei mezzi adatti per stabilire una maggiore unità tra di loro e proponeva loro l'idea di raccogliere un concilio panortodosso. La stessa idea veniva riproposta nel 1923 dal patriarca ecumenico Gregorio VII e se ne indicava come data del raduno l'autunno del 1925, in occasione del 16° centenario del concilio di Nicea, ma varie difficoltà ne impedirono l'attuazione. Si poté solo tenere una ristretta riunione al monte Athos nel 1930 ed un congresso di teologia ortodossa ad Atene nel 1936. Subito dopo la guerra nel 1945 vi fu un tentativo da parte del patriarcato di Mosca di riunire in quella città un convegno panortodosso con l'evidente proposito di mettersi alla direzione di tutto il mondo ortodosso. Ma il tentativo riuscì solo in parte, in quanto il patriarca di Costantinopoli fu il grande assente. Fu solo a partire dal 1951 che il nuovo patriarca ecumenico Athenagoras riprese nuovamente in mano il progetto e, dopo dieci anni di preparazione, lo poté finalmente vedere realizzato nella Conferenza panortodossa di Rodi, svoltasi dal 24 settem-

bre al 1 ottobre 1961. Fu quella la prima volta, dopo il VII Concilio ecumenico del 787, in cui tutte le chiese ortodosse intervenivano al completo ad una comune riunione. I risultati furono ottimi, tanto che due anni dopo nel 1963, sempre a Rodi, si potè tenere una seconda conferenza panortodossa. Una terza sarà tenuta entro il corrente anno e sarà una delle più importanti dal punto di vista ecumenico. Secondo quanto mi disse lo stesso patriarca Athenagoras in una lunga udienza concessami il 17 luglio scorso nella sua residenza estiva di Halkis presso Costantinopoli, verrà deciso in questa conferenza l'invio a Roma di una commissione di metropoliti ortodossi per iniziare le conversazioni preliminari per la riunione delle due chiese. Membri di questa commissione saranno metropoliti rappresentanti di tutte le chiese. L'unità dell'Ortodossia apparirà così completa. Era questo il presupposto che si attendeva per iniziare un dialogo costruttivo per la riunione delle due chiese.

b) La partecipazione delle chiese ortodosse al movimento ecumenico occidentale protestante, iniziatosi ufficialmente a Stoccolma nel 1925, fu dapprima solo sporadica e più spesso a titolo personale. In sede dottrinale v'erano troppe divergenze per poter andar d'accordo ed in sede pratica c'erano molte diffidenze ed incertezze. Nel 1948, proprio un mese prima che si aprisse ad Amsterdam la prima grande Assemblea del Consiglio ecumenico delle Chiese, su iniziativa della Chiesa russa, venne sottoscritta da tutti i capi e rappresentanti delle chiese ortodosse, convenuti a Mosca per celebrare il IV centenario dell'autocefalia di quella chiesa, una mozione contro il movimento ecumenico protestante « nel suo stato presente », in quanto, si diceva, esso aveva abbandonato la via dogmatica dell'unione nella santa Chiesa, per prendere la via più facile delle attività sociali. Fu così che le chiese ortodosse rimasero ufficialmente assenti alle conferenze di Amsterdam (1948), di Lund (1952) e di Evanston (1954). Solo nel 1961 alla terza Assemblea del Consiglio ecumenico tenuta a Nuova Delhi l'Ortodossia si presentò al completo, compresa anche la Chiesa russa, in forma ufficiale e non più a titolo personale. Da allora

i contatti fra le chiese ortodosse ed il Consiglio ecumenico delle Chiese andarono facendosi sempre più stretti, tanto che alla IV Conferenza mondiale di « Fede e Costituzione », tenuta a Montreal nel 1963, il gruppo delle chiese ortodosse è apparso come il gruppo più numeroso e compatto. Attualmente fanno parte del Consiglio ecumenico delle Chiese, come membri permanenti, ben 13 Chiese ortodosse: i patriarcati di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme; quelli di Russia, di Romania e di Bulgaria; le chiese ortodosse di Cipro, Grecia e Polonia; la chiesa russo-americana indipendente; l'eparchia rumena d'America e la chiesa siro-ortodossa melchita d'America. Restano fuori le chiese ortodosse di Georgia, d'Albania e di Serbia, ma quest'ultima ha già inoltrato domanda di ammissione al principio del corrente anno 1964.

c) Oltre al dialogo con le confessioni cristiane del Consiglio ecumenico delle chiese, gli Ortodossi fin dalla conferenza di Lambeth del 1888, avevano iniziato relazioni particolari con la chiesa anglicana. Nel 1920 delegazioni ortodosse ufficiali erano state invitate a presenziare come osservatori alla Conferenza di Lambeth, tenutasi a Londra in quell'anno, e, nel 1931 era stata istituita una Commissione teologica mista, incaricata di preparare una dichiarazione comune sui punti d'accordo e di disaccordo tra Ortodossi e Anglicani. Da parte anglicana si era insistito molto sul riconoscimento da parte degli Ortodossi della validità delle loro ordinazioni, ma nel 1948, nella riunione tenutasi a Mosca, quasi tutte le delegazioni presenti, ad eccezione di quelle di Costantinopoli e di Grecia, sottoscrissero una dichiarazione nella quale si diceva apertamente che nello stato attuale delle cose era impossibile per gli Ortodossi riconoscere la validità del sacramento dell'Ordine, così come la successione apostolica nella chiesa anglicana. Nonostante tale atteggiamento le relazioni tra Ortodossi ed Anglicani continuarono a progredire e recentemente anzi hanno segnato una forte ripresa. Ne è stata una prova il viaggio compiuto nel 1960 dall'arcivescovo di Canterbury d'allora, S. E. il Dott. Fisher e quello compiuto nel 1962 dal suo successore il

Dott. Ramsey, i quali ambedue hanno soggiornato ad Istanbul e ad Atene e nel 1963 anche a Mosca.

d) Più importante per noi cattolici è il contatto ecumenico iniziatosi da qualche anno fra le Chiese Ortodosse e la Chiesa Cattolica Romana. Veramente anche in passato non erano mancati tentativi di riunione fra le due chiese. Basterebbe per questo ricordare i concili di Bari del 1098, quello di Lione del 1274 e quello di Firenze del 1439 e soprattutto, testimoni viventi di quest'ansia da parte della chiesa cattolica di riprendere il dialogo con le chiese separate d'Oriente, sono gli oltre 10 milioni di cattolici orientali, di tutti i riti, che sono ritornati in comunione con essa.

Ma fu con l'ascesa alla cattedra di Pietro di papa Giovanni XXIII che il movimento di riavvicinamento s'è andato facendo sempre più intenso, così da creare un nuovo clima, fatto di vicendevole rispetto, di mutua comprensione e di più viva carità. Nessuno può misurare quanta parte abbia avuto in tutto questo la personalità di papa Giovanni. Penso che quando si farà la storia della ripresa ecumenica con gli Orientali separati si dovrà cominciare dal suo primo radiomessaggio del 29 ottobre 1958. Furono quelle parole riboccanti di carità, che risuonarono in tutto l'Oriente come un richiamo, ridestarono energie, abbattono muraglie secolari e diedero avvio al grande movimento ecumenico, culminato qualche mese fa con l'incontro e l'abbraccio del Patriarca Athenagoras con il papa Paolo VI. Fu in risposta a quell'invito che nel marzo 1959 venne a Roma l'arcivescovo greco-ortodosso delle due Americhe, Mons. Jakovos per fare visita al Papa. Erano secoli che questo non avveniva. Quasi contemporaneamente il Delegato Apostolico a Costantinopoli, Mons. Testa, si recava a far visita al patriarca Athenagoras. Erano secoli che anche questo non avveniva. Il dialogo veniva così ripreso dopo secoli fra le due chiese. Era ancora un dialogo di cortesia, ma era dal cuore che papa Giovanni voleva partire per arrivare alla mente. Era la carità che doveva preparare la via alla verità, secondo il monito dell'Apostolo: *Veritatem facientes in caritate.*

Le tappe di questo dialogo con la Chiesa Cattolica da parte delle Chiese Ortodosse hanno segnato un crescendo continuo, anche se non sono mancate difficoltà. All'atteggiamento aperto, sincero e deciso del patriarca Athenagoras, non sempre hanno risposto gli atteggiamenti dei capi di tutte le chiese ortodosse. Qualcuna, come la Chiesa ortodossa di Grecia, ha preso spesso una posizione negativa, quasi di intransigenza; un'altra, come la Chiesa russa, ha saltato ad un certo momento le sue posizioni e da intransigente si mostrava all'improvviso condiscendente e, sola fra tutte, inviava i suoi osservatori ufficiali al Concilio Vaticano II. Tutto questo segnò certamente uno smacco per l'unità interna dell'Ortodossia e un « insuccesso momentaneo », come disse il Card. Bea per certe attese dei cattolici. Ma sarebbe errato concludere da queste momentanee tappe d'arresto che l'ecumenismo non sia in marcia o segni il passo in seno alle chiese ortodosse. È un travaglio che deve necessariamente precedere ogni nuova rinascita ed è dovere di cattolici seguire con simpatia il travaglio interno di queste chiese, rendendoci conto di quanto sia difficile il cammino che mena all'unità.

Conclusione

Ci piace chiudere questa nostra esposizione sull'ecumenismo presso gli Ortodossi riportando a mo' di conclusione le parole pronunciate da Paolo VI nell'indirizzo da lui rivolto nell'incontro di Gerusalemme al patriarca Athenagoras:

« Certo da una parte e dall'altra, le vie che conducono all'unione possono essere lunghe e piene di difficoltà. Ma le due strade convergono l'una verso l'altra e giungono alle sorgenti del Vangelo: e non è di buon auspicio che l'odierno incontro si compia su questa terra, dove il Cristo ha fondato la sua Chiesa e versato il suo sangue per essa? Questa è in ogni caso una manifestazione eloquente della profonda volontà che, grazie a Dio, ispira sempre più tutti i cristiani degni di questo nome: cioè la volontà di lavorare al fine di superare le divisioni ed

abbattere le barriere: la volontà d'impegnarsi risolutamente sulla via che conduce alla riconciliazione.

Le divergenze d'ordine dottrinale, liturgico, disciplinare, dovranno essere esaminate a tempo e luogo, in uno spirito di fedeltà alla verità e di comprensione nella carità.

Ma ciò che fin d'ora può e deve progredire è questa fraterna carità che, traendo ammaestramento dal passato, sia disposta a perdonare, incline a credere più volentieri al bene che al male, premurosa anzitutto di conformarsi al Divin Maestro e di lasciarsi attirare e trasformare da Lui».

L'ecumenismo indicatoci in queste parole da Paolo VI concorda con quello illustratomi dal patriarca Athenagora nella udienza concessami il 17 luglio scorso:

«Vede, mi diceva il patriarca, la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa sono due chiese sorelle; fondate da due fratelli: Pietro e Andrea. Siamo quindi fatti gli uni per gli altri e dobbiamo perciò collaborare come fratelli... Camminare insieme, con la mano nella mano, scambiandoci lungo il cammino i nostri doni. Voi cattolici avete molte cose da dare a noi, perché fortunatamente la vostra Chiesa ha potuto svilupparsi di più... Ma anche noi pensiamo di poter dare qualcosa a voi... Non si tratta quindi di mutare qualcosa di noi, ma di scambiarci i doni migliori. Non fusione, ma unione; non assorbimento, ma completamento; non due Credo ma un solo Credo, quello cantato a Nicea ed a Costantinopoli e che, grazie a Dio, possiamo ancora cantare insieme, anche se la lingua che useremo sarà diversa... Ho tanto desiderio di venire a Roma per restituire la visita fatta dal Papa in Oriente. Mi si fanno tante difficoltà, ma io spero che prima o poi potrò compiere questo mio dovere... Al Papa ripeterò ciò che già gli dissi a Gerusalemme: «Voi siete il primo Vescovo della Chiesa, tocca a voi indire una conferenza fra tutti i capi delle chiese cristiane del mondo, per trovare la maniera di farla finita con queste divisioni...».

Le parole dei capi delle due chiese sorelle concordano quasi alla lettera; l'ecumenismo da essi indicato è quello della carità che, senza nulla ledere alla verità, porta necessariamente all'unità. Non è un sistema che deve trionfare su un altro

sistema, non è una Chiesa che deve sottomettere un'altra chiesa, ma è l'incontro di Cristo con la Sua Chiesa, liberata dalle sovrastrutture non necessarie e resa incandescente dalla santità e dalla carità dei suoi membri.

Facciamoci tutti apostoli e collaboratori di questo ecumenismo, sentiamone urgente e irresistibile la vocazione, tendiamo la mano fiduciosa ed amorosa ai nostri fratelli separati d'Oriente, uniamo la nostra preghiera a quella che essi innalzano nella loro Liturgia:

« Sorgi, o Signore, sorgi e ricongiungi all'unità della tua Chiesa le due nobilissime genti che Tu hai redente. Questo, infatti, è un miracolo riservato a Te solo, chè sei Onnipotente. A Te gloria, Amen! ».

ARISTIDE BRUNELLO

PICCOLA BIBLIOGRAFIA

- AFANASIEF. N., *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Paris 1960.
- BRUNELLO A., *I nostri fratelli separati d'Oriente*, Torino S.E.I., 1942.
- *Uni in Cristo*, Milano, Vita e Pensiero, 1945.
- *Le Chiese Orientali*, Roma, Oikoumenikon, 1963.
- CLEMENT O., *L'Église Orthodoxe*, Paris, Presse Univ., 1961.
- *L'essor du christianisme orientale*, Paris 1964.
- COLOMBO D., *Le Chiese separate d'Oriente*, Milano P.I.M.E., 1964.
- *Le Chiese cattoliche di rito orientale*, Milano, P.I.M.E., 1964.
- DE VRIES G., *Oriente Cristiano, ieri ed oggi*, Roma 1949.
- EVDOKIMOV P., *L'Orthodoxie*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1959.
- KOKKINATI E., *Christian Orthodoxy and Roman Catholicism*, New York, 1956.
- LE GUILLOU M. J., *Lo spirito dell'ortodossia greca e russa*, Catania 1962.
- LESOURD P.-RAMIZ J. M., *Le Pape et le patriarche: Dossier des points communs et des divergences*, Perspectives d'avenir, Paris 1964.
- HAJJAR J., *Les chrétiens uniates du Proche Orient*, Paris, Seuil, 1962.
- MEYENDORF J., *La Chiesa Ortodossa ieri ed oggi*, Brescia 1962.
- ORTHODOXY 1964 - *A Pan-Orthodox Symposium*, Atene 1964.
- Oriente Cattolico, Cenni Storici e Statistiche*, Città del Vaticano 1962.
- Regards sur l'Orthodoxie 1054-1954* (en collaboration) Tournai-Paris 1954.
- SANCHEZ V., *El Oriente proximo y la unidad Christiana*, Barcellona 1962.
- SANTOS H. A., *Iglesias de Oriente: vol. I: Puntos específicos de su Teología; vol. II: Repertorio Bibliográfico*; Santander 1959-1963.
- SCHULTZE B., *Teologia Latina e Teologia Orientale*, Milano 1963.
- SIMONET A., *L'Oriente Chrétien au seuil de l'Unité*, Namur 1962.
- TIMIADIS E., *La spiritualità ortodossa*, Brescia 1962.
- ZANANIRI G., *Papes et Patriarches*, Paris 1962.
- ZERNOV N., *Il cristianesimo Orientale*, Milano 1962.
- ZOGHY E., *Uniatisme et Oecuménisme*, La Caire 1963.

L'ECUMENISMO PRESSO I RUSSI

Una relazione ufficiale tenuta all'apertura dell'anno accademico presso l'Accademia Ecclesiastica di Mosca (14-10-1963) rifacendo la storia dei rapporti della Chiesa Ortodossa Russa colle chiese occidentali « eterodosse » fa risalire già agli anni 70 del secolo XI gli sforzi ecumenici della Chiesa Russa, quando il metropolita Ioann II di Kiev inviò una missiva a Papa Clemente III. Dopo averne citati alcuni passi, il relatore osserva: « Salta subito agli occhi la chiara differenza di questa missiva dagli attacchi rabbiosi e pieni di fuoco dei polemisti greci i quali ricoprivano Roma di ingiurie, chiamavano eretici i cattolici e li mettevano addirittura sullo stesso piano degli infedeli »¹.

Il 24-9-1964 il Patriarca ortodosso russo Alessio visitando la sede centrale del Consiglio Mondiale delle Chiese affermò che l'ingresso della Chiesa Ortodossa Russa nel CMC e la sua attività ecumenica « non rappresentano una trasformazione improvvisa della sua vita ed attitudine, ma sono invece l'espressione assolutamente naturale e normale della sua adesione profonda alla causa dell'unità fin dall'inizio della sua storia »².

Questo l'arco entro il quale oggi i Russi ortodossi presentano l'attività ecumenica della loro Chiesa. Lo storico può avanzare riserve su tale presentazione, l'ecumenista la registra come sintomo importante del pensiero attuale di questa Chiesa. E in realtà se per ecumenismo s'intende almeno *interesse* per i cristiani delle altre confessioni, esso ha nella Chiesa Ortodossa Russa precedenti antichi e numerosi. Il primo Concilio ecumenico di Lione e quello di Firenze videro una rappresentanza russa. Dopo Firenze i Russi si chiudono in se stessi, proclamano l'autocefalia a dispetto dei Greci e si met-

¹ « Giornale del Patriarcato di Mosca » (GPM), in russo, n. 11, 1963.

² « S.OE.P.I. », n. 35, 1964.

Le le

tono in polemica perfino con loro. Questa chiusura troverà una forma esasperata nella dottrina di Mosca-Terza Roma. Massimo il Greco, venuto dagli studi italiani, rinfocolerà a Mosca la polemica antiromana, ma parlerà con ammirazione del monachesimo occidentale. Pittresco l'incontro-scontro tra Ivan il Terribile e il gesuita Possevino (1582), piuttosto odiosa e serrata la polemica tra ortodossi russi e cattolici polacchi intorno all'Unione di Brest (1596). Uscita dall'epoca dei torbidi, la Chiesa Russa giungerà alle posizioni estreme di anticattolicesimo dichiarando perfino invalidi i sacramenti amministrati dai cattolici (1620). Una fase che venne superata molto presto. Anzi la creazione dell'Accademia teologica ortodossa di Kiev (1639) introduce tutto un atteggiamento che durerà con fortuna alterna quasi due secoli. Kiev, allora parte del regno di Polonia-Lituania, viene a trovarsi a contatto diretto coll'occidente eterodosso e sente la necessità di una teologia professionale. L'accademia adotta il latino, incarica dell'insegnamento professori che hanno studiato nelle università cattoliche occidentali, si appoggia alla scolastica tardiva. Posizioni tipicamente cattoliche occidentali come la dottrina sulla transustanziazione mediante la parola di Cristo, l'Immacolata Concezione ecc. vengono accettate e sostenute. Solo molto più tardi (1686) Mosca tenta di creare una specie di controaltare colla scuola dei greci Likudi e appena un secolo dopo istituirà un'accademia che si chiamerà ancora Slavo-greco-latina. Intanto col regno di Pietro il Grande (+ 1725) guadagna terreno in Russia l'influenza della teologia protestante che complica ancora il gioco delle scuole e delle tendenze in seno all'ortodossia russa. Così va affermandosi il costume di combattere i cattolici prendendo a prestito gli argomenti dai protestanti e combattere quest'ultimi servendosi degli argomenti dei cattolici. Una fase eminentemente polemica, di imitazione e di scarsa creatività, ma importante per aver aperto gli orizzonti ecumenici della già chiusa Mosca-Terza Roma. Anzi già alla base delle scuole teologiche di Russia sta il desiderio di elaborare una scienza teologica valevole per l'ortodossia intera e la coscienza di una responsabilità per tutta l'ortodossia.

Gli slavofili

Generalmente si fa risalire al movimento slavofilo l'inizio di una teologia ortodossa russa indipendente. Un'affermazione che bisognerebbe differenziare, ma che possiamo utilizzare nella presente schematizzazione necessariamente sbrigativa.

Sono dei laici dilettanti che iniziano questa corrente. Kireevskij (1806-1856) passa attraverso le esperienze hegeliane e schellinghiane, « riscopre » i Padri orientali, rigetta il pensiero occidentale perché « razionalista », va alla ricerca di un principio cristiano « ortodosso » per la *gnoseologia* e crede di scoprirlo enunciando che bisogna tendere alla verità « integrale » che possono attingere soltanto tutto il complesso delle facoltà spirituali illuminate dalla fede.

L'amico Chomjakov (1840-1860) lavorando anch'esso per gettare le basi di un pensiero russo ortodosso originale, accetta l'impostazione gnoseologica di Kireevskij, intensifica la critica all'occidente « razionalista », cerca un principio *ontologico* per il pensiero ortodosso russo e proclama che la conoscenza della verità (nel senso di Kireevskij) non è una funzione della coscienza individuale ma bensì è affidata alla Chiesa. E qui s'innesta la teoria della « sobornost' » che vuole dare una base assolutamente originale e inconfondibile all'ecclesiologia ortodossa e che in effetti ha influenzato e continua a influenzare profondamente tutto il pensiero ortodosso, non solo quello russo. Per Chomjakov la vera Chiesa è un organismo vivo la cui nota specifica è la *sobornost'* o sintesi di unità e di libertà nell'amore. Essa ha in se stessa il principio sufficiente dell'infallibilità, non dalla gerarchia e nemmeno dai Concili ecumenici che per essere obbliganti hanno bisogno dell'accettazione da parte del popolo cristiano. Inoltre solo restando in questa comunità ecclesiale è possibile la conoscenza vera. Solo la Chiesa Ortodossa realizzerebbe questo ideale della *sobornost'*, perché presso i cattolici ci sarebbe unità senza libertà — e presso i protestanti libertà senza unità. Ogni chiesa ortodossa locale avrebbe in sé tutta la ricchezza della vera chiesa e per il fatto di aver come principio supremo l'amore manterrebbe i contatti

LX
V, V,

e l'unione colle altre chiese locali. Chomjakov credette di trovare conferma delle proprie teorie nella lettera dei Patriarchi orientali (1848)³.

La gerarchia ortodossa russa scorse subito i pericoli insiti in queste teorie che alcuni discepoli di Chomjakov portarono poi a conseguenze estreme. In queste teorie è difficile collocare il concetto di gerarchia, di successione apostolica e di tradizione patristica, così essenziali per l'ortodossia. Ma dopo molte resistenze LX vennero parzialmente accettate, perché sembravano fornire una base finalmente indipendente all'ecclesiologia ortodossa.

La « libera » teologia russa meno legata agli istituti teologici ufficiali andò sviluppando sempre più le idee chomjakoviane e le fece penetrare anche nel resto del mondo ortodosso dove tuttora hanno grande seguito.

Non si può negare che le innovazioni di Chomjakov abbiano avuto un significato per tutto il mondo cristiano (non dimentichiamo la affinità col pensiero del cattolico Moehler da cui il russo dipende). Oggi è normale cercare l'essenza della Chiesa più nella sua vita interiore che nelle strutture giuridiche. E nel Corpo Mistico è più facile scoprirsi vicini che nelle organizzazioni antagonistiche. D'altra parte la teologia russa attuale (in un teologo più e nell'altro meno) non ha lasciato perdere l'intenzione anticattolica di Chomjakov e continua ad ispirarsi ad alcuni suoi principi per la disputa controversiale con i cattolici. Vi resta soprattutto l'impostazione fondamentale chomjakoviana che proclama esistere una differenza specifica tra occidente (cattolici e protestanti insieme) e oriente, razionalista nelle questioni di fede il primo, antirazionalista il secondo.

Partecipazione al movimento ecumenico

L'attività teologica in Russia ebbe un continuo crescendo dalla metà del secolo XIX al 1917 e non vi mancò l'interesse per le altre confessioni cristiane. Ci furono incontri e discus-

³ cfr. LUIGI PEANO, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Morcelliana, 1964.

sioni cogli anglicani e soprattutto con vecchi-cattolici, venne apprezzata e compresa meglio la dottrina cattolica. La sintesi filosofico-teologica ecumenica di Solov'ev non ebbe però risonanza: le sue idee erano troppo nuove ed ardite ed i tempi non maturi⁴.

La rivoluzione del 1917 segnò una cesura radicale nella vita della Chiesa Ortodossa Russa. Essa dovette rinunciare a tantissime attività, venne privata di tutti gli istituti d'insegnamento teologico e costretta a impiegare tutte le energie per sopravvivere. Ma la rivoluzione bolscevica provocò anche l'emigrazione di una folta schiera di filosofi e teologi russi eminenti, i quali ripresero l'attività accademica in parecchie università d'Europa e d'America e soprattutto fondarono l'Istituto Teologico Ortodosso di san Sergio (Parigi). La presenza nel mondo occidentale di tante menti ortodosse di primo piano fornì al pensiero ortodosso russo una « pubblicità » vastissima e facilitò gli incontri ed il dialogo. Anche la Chiesa Ortodossa di Russia, pur nella sua tristissima situazione, non dimenticò la cristianità oltre i confini e intervenne con documenti significativi nelle questioni teologiche e disciplinari.

Costretti a sintetizzare, veniamo subito al secondo dopoguerra. Nel 1948 ad Amsterdam viene creato il « Consiglio Mondiale delle Chiese » (CMC). La Chiesa Russa vi viene invitata, ma risponde negativamente. Anzi organizza una specie di conferenza panortodossa a Mosca, la quale ha parole durissime di condanna del CMC e del Vaticano. Nota interessante di tale documento poco « ecumenico » è la volontà della Chiesa Russa di non lasciarsi strumentalizzare in seno al CMC per la costituzione di un blocco anticattolico.

Non si può ignorare il condizionamento forzato di tale Chiesa da parte del governo sovietico~~4~~ se si vuol comprendere certi suoi atteggiamenti allora e nel presente, ma riteniamo che questo non sminuisca il valore dell'apporto ecumenico recente di cui vogliamo parlare. LX

Dopo la morte di Stalin la Chiesa Russa incomincia grada-

⁴ cfr. VLADIMIR SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa Universale*, Ed. di Comunità, 1960.

G.P. M.

comincia

dei singo
li.

Lo

comprende
la

tamente a intervenire all'estero nei contatti colle altre chiese. Il « G.M.P. » ~~comincia~~ a riferire dell'attività ecumenica all'estero e il tono si fa più obiettivo prima e poi decisamente favorevole. Le punte polemiche (anche anticattoliche) si smorzano e finiscono per scomparire o quasi. Questa nuova attività esterna si svolge soprattutto in seno ai diversi organismi « per la pace », dove la Chiesa dell'URSS appoggia naturalmente il punto di vista sovietico. Ma un po' alla volta i suoi interessi si allargano e abbracciano il campo strettamente teologico ecumenico. Si moltiplicano le visite di delegazioni ecclesiastiche protestanti nell'URSS e la Chiesa Russa le restituisce. Iniziano contatti privati anche con dei cattolici, affidati alla buona intenzione e alle conoscenze personali ~~di privati~~. Nella prospettiva di un avvicinamento col CMC i gerarchi della Chiesa Russa cercano di documentarsi sulle tappe raggiunte dai cattolici nel dialogo coi protestanti.

Nel 1958 avviene il primo contatto ufficiale ad alto livello tra il CMC e la Chiesa Moscovita. Uno scambio nutrito di delegazioni e di documenti prepara l'ingresso di questa Chiesa nel CMC, sanzionata a New Delhi nel 1961. Si tratta di una tappa importantissima per lo stesso CMC. L'allargamento della base teologica, che ormai si estende a ~~una formulazione della~~ Trinità e ~~della~~ Chiesa, non è avvenuto senza l'influsso di Mosca. ~~la~~ Questo ingresso aumenta enormemente l'importanza dell'apporto ortodosso in seno al CMC, dove ormai gli ortodossi sono il gruppo unitario più numeroso. L'ingresso di Mosca apre le porte all'ingresso di tutte le Chiese Ortodosse d'oltrecortina. ~~(vi manca ancora la Chiesa Serba)~~. Il Patriarca russo Alessio nomina un proprio rappresentante stabile presso la sede centrale del CMC a Ginevra. Alle feste giubilari in onore di Alessio (1963) il dr. Leslye Cook, vicesegretario del CMC, ha definito la Chiesa Russa « membro graditissimo del CMC » e ha detto che il suo ingresso « ha cambiato tutta la vita del CMC ed è stato un momento importante nel cambiamento del clima dei rapporti tra le Chiese membri del CMC ed i nostri fratelli della Chiesa Cattolica Romana » ⁵.

⁵ ~~XGPM X~~ numero giubilare, 1963.

Per i cattolici è particolarmente interessante seguire l'evoluzione dei rapporti tra la Chiesa di Mosca e la Chiesa Cattolica. Nell'immediato secondo dopoguerra gli inizi non furono molto promettenti. In Europa Orientale avvenne la soppressione violenta da parte di quei governi comunisti, dei cattolici di rito bizantino colla collaborazione delle rispettive chiese ortodosse, prima fra tutte quella di Mosca. La gerarchia russa e il GPM ripetutamente si pronunciarono in senso anticattolico con linguaggio della più aspra guerra fredda, dove non mancarono le insinuazioni ingiuriose e le accuse aperte. Poi la tensione diminuì, come già accennato, anche se non ci furono degli episodi spettacolari. V

L'annuncio del Concilio Vaticano II segnò anche per « l'ecumenismo » della Chiesa Ortodossa Russa una svolta decisiva, provocata dalla necessità di prendere posizione. Dopo un lungo silenzio iniziale, registriamo anzitutto una dichiarazione di disinteresse. Poi si moltiplicano le affermazioni sfavorevoli culminate nel documento del maggio 1961⁶, dove, rispondendo a una prima *avance* del Card. Bea, si dice tra l'altro: « ...Inoltre non si può non tener conto che il prossimo concilio convocato nella situazione difficile di un mondo diviso e di una corsa agli armamenti, a mala pena sarà in grado di elevarsi tanto al disopra delle contraddizioni dell'epoca da pronunciare le parole di pacificazione necessarie all'umanità. Data tale situazione di cose, al noto *non possumus* della Chiesa romana si contrappone il *non possumus* della Chiesa ortodossa... Non l'autorità ma l'amore deve unire i cristiani. E in forza di questa convinzione che esclude qualsiasi partecipazione nostra ai lavori del nuovo Concilium Vaticanum, il Patriarca di Mosca risponde al Card. Bea: *Non possumus!* ». L*

Sembrava troncata ogni possibilità di dialogo. Il GPM dei mesi seguenti ebbe un rigurgito di polemica antiromana, espressa nelle forme meno ireniche. Nel primo sinodo panortodosso di Rodi fu di nuovo Mosca a contrapporsi ai piani di Atenagora che già allora cercava il dialogo colla Chiesa Cat- L*

⁶ *GPM* n. 5, 1961.

tolica. Molti temevano che anche in seno al CMC Mosca volesse insistere sull'anticattolicesimo.

Invece nel maggio del 1962 il metropolita Nikodim, capo dell'ufficio delle relazioni esteriori del Patriarcato, in un'intervista lasciava intendere che la Chiesa Ortodossa Russa avrebbe potuto inviare osservatori al Concilio Vaticano II se avesse ricevuto l'invito e a determinate condizioni: il Concilio non avrebbe dovuto intraprendere nulla contro la Chiesa Ortodossa e contro la Russia. Intanto l'indecisione di Mosca faceva temporeggiare anche quelle Chiese Ortodosse che avrebbero voluto essere presenti a Roma; evidentemente non si voleva rompere quella specie di fronte unico ortodosso con fatica costituito alla conferenza di Rodi.

Inaspettata e sensazionale quindi si rivelò la presenza degli osservatori moscoviti al Concilio, quando le altre Chiese Ortodosse che avrebbero voluto parteciparvi vi avevano ormai rinunciato per rispetto a Mosca. I particolari delle ultime trattative, dei viaggi di Mons. Willebrands a Mosca non sono noti, ma non è il caso di lanciarsi a fare congetture: molto più semplice e rispondente alla realtà mi sembra dire che Mosca ha ceduto perché la parte cattolica è riuscita a convincerla della sua buona volontà e dei fini esclusivamente spirituali ed ecumenici del Concilio. La presenza di Mosca al Vaticano II è di una portata incalcolabile: per essa il Concilio registra una rappresentanza ortodossa e proprio di quella chiesa che per tanto tempo fu praticamente alla testa dell'ortodossia, che ne ispirò il lavoro teologico e che anche oggi resta la chiesa ortodossa numericamente più forte. Anche la Chiesa Russa dell'emigrazione inviò fin dal principio rappresentanti e inoltre l'Istituto teologico ortodosso di san Sergio di Parigi vi fu rappresentato nella persona del rettore magnifico, il ~~vescovo~~ Casiano ospite personale del Segretariato per l'Unità. Li Li

I rappresentanti ortodossi venuti da Mosca seguirono e seguono i lavori conciliari col massimo interesse, intervengono con relazioni apprezzate alle riunioni organizzate dal Segretariato per l'Unità, hanno ripetutamente espresso la loro soddisfazione per quanto il Concilio sta facendo. Il { GPM } più

volte ha riportato articoli elogiativi sul Concilio e tratta sempre con molta deferenza la Chiesa Romana.

Nel frattempo si sono moltiplicati i gesti di benevolenza tra queste due Chiese. Mosca ha inviato condoglianze per la morte di Papa Giovanni XXIII e ha mandato una delegazione ai funerali. La nomina di Paolo VI è stata accompagnata dagli auguri di Mosca che ha inviato una delegazione anche per la cerimonia dell'incoronazione. Lo scambio di telegrammi augurali tra Papa e Patriarca di Mosca in occasione delle grandi feste non è più una sorpresa. Il Vaticano ha inviato a Mosca una delegazione ufficiale costituita da un vescovo e un archimandrita per le feste giubiliari del Patriarca Alessio. Il metropolita Nikodim ha fatto visita a Papa Paolo VI. Il numero unico del ~~«GPM»~~ ^{Lx Lx} dedicato alle celebrazioni giubiliari di Alessio riporta il discorso commemorativo ufficiale tenuto dal metropolita Nikodim che dice tra l'altro: « L'epoca del Patriarcato di Sua Santità il Patriarca Alessio è segnata anche da un altro avvenimento importante: l'inizio dei contatti colla Chiesa Cattolica Romana. Dopo aver ricevuto invito conveniente, due [√]osservatori furono mandati dal Patriarca di Mosca al Concilio Vaticano II. I rappresentanti della nostra Chiesa assistono anche ai funerali del Papa Giovanni XXIII di felice memoria e all'incoronazione di Sua Santità Paolo VI. Lo scambio di telegrammi augurali tra il capo della Chiesa Ortodossa Russa e il capo della Chiesa Cattolica Romana e la presenza di rappresentanti della Chiesa Romana a queste celebrazioni crea un'atmosfera fraterna, cristiana, ecumenica » ^{√ 6^b} 7. Lo stesso organo del Patriarcato commentando la ripresa dei contatti tra Roma e Mosca dice: « La Chiesa Ortodossa (russa) ha sempre sofferto per le divisioni ecclesiastiche. Pur non essendo in comunione liturgica e canonica colla Chiesa Romana, essa ha sempre riconosciuto la validità dei sacramenti di quella, la continuità in essa della successione apostolica e la presenza in essa della Grazia divina la quale si è manifestata in molti esempi di santità e di fedeltà in tanti dei suoi figli » ⁸.

⁷ ~~«GPM»~~ numero giubilare, 1963.

⁸ ~~«GPM»~~ n. 7, 1963.

Lx Lx

Lx Lx

6^b) Gli osservatori delegati di Mosca sono saliti a tre durante la quarta sessione.

Teologia ecumenica

Ma quale è l'apporto della Chiesa Ortodossa Russa nell'attuale momento ecumenico? Per ragioni molto comprensibili la Chiesa di Russia in mezzo alle gravissime difficoltà in cui si trova, dopo la cesura violenta avvenuta nel 1917 e l'assenza totale di qualsiasi scuola teologica fino al 1944, non può aver prodotto molto in questo settore. Sembra che nelle due Accademie teologiche di Mosca e Leningrado si dia importanza allo studio del mondo cristiano non ortodosso. In seno a queste accademie sono avvenuti più volte incontri tra i teologi russi e quelli di altre confessioni cristiane. Però la fonte (quasi) unica d'informazione di cui disponiamo è soltanto il ГПМ che non dedica e non può dedicare tutto lo spazio necessario a tali problemi. Dagli articoli di detto organo vogliamo rilevare alcune posizioni dottrinali fondamentali di questa Chiesa:

- la Chiesa Ortodossa Russa è autocefala ma allo stesso tempo è solo una chiesa locale dell'unica vera Chiesa Ortodossa, Una Santa Cattolica e Apostolica; la Chiesa Russa mantiene la comunione con tutte le altre chiese ortodosse;
- la Chiesa Russa è basata sulla gerarchia di successione apostolica e sui sette primi concili ecumenici;
- la Chiesa Ortodossa Russa è solidale col suo popolo, ne condivide successi e difficoltà, lavora per la pace;
- la Chiesa Ortodossa Russa riconosce la necessità di una collaborazione tra le varie confessioni per la ricerca dell'unità di tutti coloro che credono in Gesù Cristo;
- la Chiesa Ortodossa Russa riconosce la validità dei sacramenti e la presenza della Grazia nella Chiesa Cattolica;
- la Chiesa Ortodossa Russa intensifica i contatti colle Chiese precalcedonesi per giungere a un'unione;
- la Chiesa Ortodossa Russa apprezza ed appoggia il movimento ecumenico e il CMC.

I teologi russi ortodossi che si sono maggiormente impegnati nella ricerca ecumenica, abitano all'estero. Essi furono i primi a salutare senza riserve l'idea di convocare il Concilio e si dichiararono disposti a riconsiderare i punti controversi tra

cattolici ed ortodossi dimenticando tutte le ragioni non teologiche della divisione. La convocazione del Concilio, un istituzione così sentita e vantata dagli orientali, li ha spronati a ristudiare i problemi del Primato. La scuola di Parigi ha pubblicato un insieme di studi sul primato di San Pietro nella Chiesa Ortodossa⁹. Ciascuno dei teologi che vi hanno collaborato fornisce una sua soluzione del problema, ma comune è la sensibilità per il problema stesso e la volontà di dialogare col cattolicesimo. Anzi alcuni (in specie Afanassieff) proprio davanti alla difficoltà di risolvere il problema negando la presenza e la continuità del primato di San Pietro nella Chiesa, rimette in questione tutta l'ecclesiologia. Dopo aver scartata l'ecclesiologia cosiddetta universale, estensiva, che sarebbe comune alle teologie tradizionali tanto ortodossa che cattolica, e che proprio per questo renderebbe impossibile ogni intesa, egli propone la ecclesiologia cosiddetta eucaristica. Quest'ultima vede la Chiesa più completa e autosufficiente là dove la comunità si raduna attorno al proprio vescovo per celebrare l'Eucarestia. In uno studio posteriore Afanasief ritorna sull'argomento, moltiplica le testimonianze storiche che dovrebbero avvalorare tale ecclesiologia e cerca attraverso di essa di arrivare alla concezione di una comunità cristiana mondiale, differenziata ed autonoma nelle singole comunità eucaristiche, che pratica l'intercomunione e attraverso di essa cerca e trova anche l'unità delle posizioni dottrinali tuttora divergenti¹⁰.

Altri teologi russi sono severi verso la Chiesa Cattolica, rigettano in modo assoluto il Primato, vedono l'eresia radicale del Cattolicesimo nel *filioque*, insistono sull'inconciliabilità delle due concezioni fondamentali orientale e occidentale, stendono un lungo elenco di differenze dogmatiche (dove la dottrina romana è qualificata come eretica) vedono la differenza ultima e più radicale in una diversa teologia dello Spirito Santo, insistono sul fatto che l'unica « incarnazione » lecita e definitiva del cristianesimo sarebbe quella ellenistica e quindi nella linea

⁹ N. ~~AFANASSIEFF~~ ecc., *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, 1961.

¹⁰ N. ~~AFANASSIEFF~~, *Una Sancta*, in « *Irenikon* », n. 4, 1963.

L Afanassieff

L ff

L ssiieff

L Afanas
sieff,

dei Padri orientali. Le posizioni rispettive sono quindi ancora lontane, ma nuovo è l'interesse ecumenico e la volontà di dialogare.

Abbiamo fatto una rapida scorsa necessariamente frammentaria ed incompleta. Sappiamo che la formulazione di questa materia delicata domanderebbe un'esposizione più sfumata. Volevamo soltanto tracciare i precedenti dell'attuale attitudine ecumenica della Chiesa Ortodossa Russa, farne rilevare la tradizione antica, l'impegno attuale. Chiudiamo colle ultime parole che il vescovo Charrière, capo della delegazione pontificia alle celebrazioni giubilari di Mosca, rivolse al Patriarca Alessio: « La straordinaria vicinanza della nostra fede, l'identità di struttura gerarchica delle nostre Chiese, la memoria di oltre mille anni trascorsi insieme nella piena comunione della fede e dei sacramenti, sono il pegno sicuro che questa nuova era che si dischiude vedrà la realizzazione della preghiera del Signore: ' Che tutti siano una sola cosa ', per la maggior gloria di Dio e la salvezza di tutta l'umanità »¹¹.

PIETRO MODESTO

¹¹ [GPM], numero giubilare, 1963.

↓ x ↓ x

PROBLEMATICA DELL'ECUMENISMO STATO ATTUALE E PROSPETTIVE

Anche nell'ecumenismo si presenta, imponente ed inevitabile, quello che per ironia vien detto « il problema della problematica ». E qui già una limitazione si rende necessaria: tralasciando le questioni aperte dall'ecumenismo spirituale, pastorale, organizzativo, vogliamo considerare soltanto i *problemi teologici* dell'ecumenismo. Ma cos'è più precisamente una « teologia ecumenica? ». Secondo Thils¹ essa è, nello stesso tempo, una *riflessione* critica, una *dimensione* nuova della teologia e una *disciplina* particolare. Nel nostro caso ci limiteremo a rilevare alcuni aspetti principali che emergono autorevolmente nell'ampilissimo panorama dell'ecumenismo teologico. Faremo in qualche modo come il geografo davanti ad una collana di isole in mare aperto: egli si chiede se queste rocce affioranti dalle acque non siano le punte più elevate di una catena montuosa sottomarina e se questa catena si ricollegli al continente da cui è partita la sua esplorazione.

Un'immensa montagna di difficoltà teologiche e pratiche si è innalzata nel corso dei secoli tra le varie confessioni cristiane, particolarmente tra i cattolici e gli evangelici. Dove sta la principale difficoltà teorica e pratica? Il noto ecumenista Hans Küng risponde: « Non nella interpretazione della cristologia, né in quella della giustificazione del peccatore o nella teologia dei sacramenti, bensì nella *comprensione della Chiesa*. Ed è precisamente questa diversa comprensione della Chiesa che ha avuto le sue ripercussioni sulle diverse interpretazioni dei sacramenti, della giustificazione e della cristologia ».

¹ G. THILS, *La théologie œcuménique. Notion, formes, démarches*, Lovanio 1960, p. 81. Per una teologia ecumenica come considerazione della unità e della cattolicità della Chiesa, v. P. WACKER, *Was ist und was will ökumenische Theologie?*, in « *Catholica* » 2/18 (1964) pp. 81-89.

Siamo così davanti al crocevia di tutte le difficoltà ecumeniche: ogni problema dell'unità cristiana s'interseca con quello della Chiesa. « La Chiesa e le chiese », questo è il problema ecumenico per eccellenza². Tuttavia uno dei grandi meriti della teologia ecumenica sta nell'aver messo in luce più chiara i termini di un *consensus* delle confessioni cristiane sulla nozione stessa di Chiesa. Cattolici, ortodossi ed evangelici possono oggi unitamente riconoscere che

« la Chiesa è il Popolo di Dio, regale, sacerdotale e profetico, per mezzo del Cristo chiamato dal mondo ed inviato nel mondo. Essa è costruita sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti e viene retta dal Cristo mediante la molteplicità dei doni dello Spirito e dei servizi e ministeri ordinati. Essa ha il suo centro nell'assemblea riunita nel culto divino, attraverso la predicazione della Parola di Dio e la Cena del Signore. Siamo incorporati ad essa per il Battesimo. La Chiesa è la comunità una, santa, universale ed apostolica di coloro che credono in Cristo; è la Sposa di Cristo che attende e che tuttavia già possiede; è il Corpo di Cristo e il Tempio dello Spirito Santo, allo stesso tempo visibile ed invisibile a questo mondo. E come popolo di Dio peregrinante, credente, militante, sofferente ed anche peccatore, la Chiesa muove attraverso il tempo verso il Giudizio ed il compimento di tutte le cose »³.

Il consenso ecumenico circa la Chiesa è pertanto molto rilevante. Esso è più grande e più importante di quello che ci divide. Dove stanno allora i confini che ci separano? « Questi muri divisorii trovano il loro fondamento nella questione teologica e pratica dell'organizzazione concreta della Chiesa e si cristalliz-

² B. LAMBERT nel suo ottimo *Le problème œcuménique*, 2 voll., Paris 1962, presenta a questo modo la tematica dell'ecumenismo: 1) il problema storico: dalla Chiesa alle Chiese; 2) il problema dei rapporti tra le confessioni: dalle Chiese alla Chiesa; 3) il p. dogmatico; 4) il p. missionario; 5) il p. strutturale: apostoli-gerarchia; 6) il p. culturale; 7) il p. psicologico; 8) il p. sociologico; 9) il p. dell'Oriente; 10) il p. d'Israele. Y. CONGAR, nel suo studio *Glaubensspaltung und Einheitsproblematik*, pubblicato da ROESLE-CULLMANN, *Begegnung der Christen* (opera in collaborazione interconfessionale) Stuttgart-Frankfurt 1959, elenca come temi richiedenti una più profonda verifica ecumenica: la cristologia; i rapporti tra redenzione e creazione (*analogia fidei - analogia entis*); l'economia della salvezza; la signoria del Cristo nei rapporti col mondo e con la Chiesa; la teologia del Popolo di Dio e del Corpo Mistico; la Chiesa: visibilità, apostolicità, Tradizione, sacramenti, « istituzione e avvenimento » (ivi, pp. 428-429).

³ H. KÜNG, *Kirche im Konzil*, Freiburg i. B., 1963, pp. 174-175.

zano nel problema teologico-pratico del *ministero ecclesiale*⁴. Tra cattolici e ortodossi la difficoltà si limita praticamente al Primato; tra cattolici ed evangelici invece gli ostacoli sono di tale vastità e complessità da riflettersi ancora sulla interpretazione delle concordanze sopra citate ».

Partendo allora dalla prospettiva della Chiesa, come orizzonte teologico che ambienta ed inquadra la grande varietà dei problemi posti dall'ecumenismo, ci muoveremo secondo varie direzioni: 1) la teologia ecumenica « ufficiale » delle varie Chiese; 2) la teologia « non ufficiale » dei ricercatori. A sua volta, noi potremmo: 3) fare il punto (*status quaestionis*) della situazione teologica attuale; 4) per intravedere in seguito alcune linee di sviluppo aperte verso il futuro. Evidentemente non si può, nella trattazione di un materiale così fluido qual'è la problematica ecumenica, tenere sempre distinti questi momenti: ogni descrizione di un tema ecumenico isolata dall'insieme è come un fotogramma di un film, l'irrigidirsi di un movimento.

I

I PRONUNCIAMENTI UFFICIALI DELLE CHIESE

Sarebbe certo molto più allettante seguire direttamente i problemi posti allo studio nei laboratori di ricerca ecumenica (opere universitarie, circoli interconfessionali di studio, ecc.). Ci troveremmo davanti ad una teologia sicuramente più avanzata, ma anche meno autorevole e, in definitiva, meno comunitaria. Ora, la grande acquisizione del Movimento ecumenico — almeno dalla prima Assemblea del Consiglio Mondiale delle Chiese,

⁴ « Già in questo tempo si può affermare che, in rapporto alla maggior parte delle dottrine di fede, esiste un ampio consenso ecumenico. Il dissenso regna principalmente nei riguardi della Chiesa, del ministero (episcopalismo) e dei sacramenti. I nuovi metodi proposti a Lund nel 1952 (Conferenza di Fede e Costituzione) cominciano lentamente a produrre i loro effetti su questi rigidi contrasti. Questi metodi consistono essenzialmente nel distaccarsi dal terreno delle distinte concezioni e nel volgersi ex novo alla ricerca di una base comune, ad es., procedendo nell'esame della nozione di Chiesa dalla cristologia e dalla pneumatologia ». Così W. MARSHALL HORTON in *Weltkirchenlexikon* (il miglior lessico ecumenico di intonazione protestante), Stuttgart, 1960, col. 1045.

Amsterdam 1948 — è che la ricerca dell'unità è innanzitutto un *affare di Chiese* e non dei singoli teologi o di gruppi di specialisti. Per una conoscenza obiettiva dei problemi attuali dell'Ecumene hanno quindi una grande importanza i pronunciamenti ufficiali delle Chiese cristiane. Questi infatti sono risultato e fonte di riflessione teologica, punto di arrivo di una lunga evoluzione e punto di partenza di una nuova tappa verso l'unità. Per ciascuno dei tre settori di Chiese che si muovono nell'ambito della ricerca ecumenica (il termine di Chiesa va qui inteso, almeno per il momento, in senso sociologico), si son voluti presentare i rispettivi documenti di « magistero ecumenico » espressi in due momenti solenni e recenti della loro vita ecclesiale: New Delhi e Montreal (1961-1963) per il Consiglio Mondiale delle Chiese e per le Chiese della Riforma; la duplice riunione (1961-1963) della Conferenza di Rodi per l'Ortodossia; e — per la Chiesa cattolica — il Concilio Vaticano II seguito dal pellegrinaggio di S.S. Paolo VI in Terrasanta.

a) *Chiese della Riforma e Consiglio Mondiale delle Chiese*

Può sembrare strana questa connessione tra il Consiglio Mondiale delle Chiese, per costituzione aperto ad ogni confessione cristiana che ne accetti la « base » dottrinale, e la grande varietà delle denominazioni protestanti. La realtà è che il movimento ecumenico attuale, sia nel suo primigenio impulso teologico che nella sua organizzazione pratica, è sorto per merito delle Chiese della Riforma. La storia del movimento ecumenico contemporaneo si confonde a tal punto con quella del protestantesimo del XX secolo, che non è lecito separare (se non per certi casi limitati) questi due aspetti complementari di una stessa realtà: « i cristiani cercano UNA Chiesa »⁵.

1) *New Delhi 1961: Allargamento della Base e approfondimento dogmatico dell'Unità*

⁵ È il titolo del libro di J. P. MICHAEL, *Christen suchen EINE Kirche*, Freiburg i. B. 1958; trad. ital.: *I cristiani alla ricerca dell'unità*, Brescia, Morcelliana, 1961.

Riassumendo le consegne delle precedenti Assemblee mondiali del *World Council of Churches*, il pastore Potter così indicava il compito della terza Assemblea: « Ad Amsterdam noi ci siamo impegnati a *restare insieme*. Ad Evanston abbiamo ringraziato Iddio di averci concesso la grazia di rimanere insieme e ci siamo proposti di *crescere insieme*. Possiamo ora ricevere la grazia di consacrarci a Dio per *avanzare insieme*, a partire da Nuova Delhi, verso l'unità visibile che noi abbiamo già ricevuto e che riceveremo ancora dal Cristo, Luce del mondo ». A Nuova Delhi si raccolgono i frutti di una progressiva maturazione teologica del movimento ecumenico: si allarga la « base » e si propone una importante descrizione dell'unità. D'ora in poi l'ingresso di nuove Chiese nel Consiglio richiederà l'accettazione di un primo articolo (la « base ») che afferma: « Il Consiglio Mondiale delle Chiese è un'associazione fraterna di Chiese che *confessano* il Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore *secondo le Scritture e si sforzano di rispondere insieme alla loro comune vocazione per la gloria del solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo* »⁶. I tre temi dell'Assemblea, testimonianza — servizio — unità (*martyria diakonia koinonia*), sono contenuti in questa base. Integrando la vecchia base (Amsterdam 1948) con altri elementi essenziali della fede cristiana, aggiungendo al dominio redentore di Cristo la normatività della Scrittura, il dogma trinitario, l'apostolato comune della Chiesa, la base s'incammina a diventare una *confessione di fede*. Pertanto, agli occhi di molti ecumenisti protestanti, il Consiglio mondiale può presentarsi come il luogo nel quale « si manifesta » la realtà della Chiesa universale.

Il secondo avvenimento di Nuova Delhi è l'adozione all'unanimità di una *descrizione dell'unità* della Chiesa, che rappresenta un *climax* della teologia ecumenica:

Noi crediamo che l'unità, la quale è nel contempo volontà di Dio e dono di Dio alla sua Chiesa, viene resa visibile quando

⁶ *Nouvelle Delhi 1961, Rapport de la Troisième Assemblée*, Neuchâtel 1961, p. 391 s. Sono state sottolineate le aggiunte accettate dall'Assemblea per ampliare il contenuto dogmatico della precedente Base di Amsterdam 1948.

tutti coloro che, in ciascun posto, sono battezzati in Gesù Cristo e lo confessano come Signore e Salvatore, vengono condotti dallo Spirito Santo a formare una comunità totalmente impegnata (*one fully committed fellowship*), ritenendo l'unica fede apostolica, predicando l'unico Vangelo, spezzando l'unico pane, unendosi in preghiera comune, e conducendo una vita corporativa che si irraggia nella testimonianza e nel servizio verso tutti, mentre, nello stesso tempo, sono uniti in tal modo con la intera comunità cristiana in tutti i posti e in tutte le età che il ministero e i membri sono accettati da tutti, e tutti possono agire e parlare insieme secondo che le circostanze lo richiederanno affinché siano assolti quei compiti ai quali Dio chiama il suo popolo⁷.

Molto è stato scritto attorno a questa descrizione dell'unità, che tuttavia — a detta di P.C. Rodger, segretario aggiunto di Fede e Costituzione — va considerata non come un tentativo di formulare una definizione perfetta, intemporale, irreformabile dell'unità, ma come una « ipotesi di lavoro », un pungolo alla riflessione e un trampolino che permette di fare un salto in avanti. Ma quando si pensa alla prudenza con cui la dichiarazione di Toronto (1950) insisteva sul fatto che il Consiglio ecumenico non aveva e non poteva avere una concezione propria sulla natura dell'unità, non c'è che da restare impressionati dall'immenso progresso realizzato. Il Consiglio non soltanto si è pronunciato in favore di una unità visibile in generale, ma si è anche impegnato a lavorare in vista di una certa forma di visibilità *locale*, affermazione di grande rilievo per il futuro dell'Ecumene. Non può sfuggire tuttavia la molteplicità di interpretazioni cui andrà necessariamente soggetta la dichiarazione di Nuova Delhi: che s'intende per fede apostolica, unico Vangelo, sacramenti (quali?), ministero?⁸. Ad ogni modo, sembra che Nuova Delhi segni la fine della « neutralità ecclesiologica » del Consiglio Mondiale delle Chiese. Si comincia a disegnare, sia pure a grandi tratti, una carta nautica per la navicella dell'Oikoumene.

⁷ *New Delhi Speaks*, World Council of Churches, London 1962, p. 55; trad. ital.: C. BOYER-D. BELLUCCI, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, Testi e documenti (delle varie confessioni, dal 1864 al 1961), Roma 1963.

⁸ G. THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement Oecuménique*, II ed., Paris-Louvain 1962, p. 180.

Un terzo avvenimento ha caratterizzato l'Assemblea: *l'integrazione del Consiglio Internazionale delle Missioni* con il Consiglio Ecumenico delle Chiese, testimoniando così il legame fondamentale tra il dovere della Chiesa di manifestare la sua unità essenziale e la sua vocazione di farsi dei discepoli in tutte le nazioni. Perché l'ecumenismo è missionario e la missione è ecumenica: i cristiani devono essere uniti affinché il mondo creda. Missione e Unità: diastole e sistole del cuore della Chiesa.

2) *Montreal 1963*: Tradizione, Ministero, Liturgia

La IV Conferenza mondiale di *Fede e Costituzione*⁹, tenuta lo scorso anno a Montreal (Canada), si è conclusa con un messaggio delle Chiese che riassume i cinque temi esaminati e li propone alla riflessione dei cristiani.

Volete sottoporre con noi al giudizio di Cristo, nostro Signore comune, tutto ciò che le nostre proprie Chiese rappresentano per noi e ciò che noi possiamo comprendere delle altre? Questo modo di considerare il nostro compito scendendo *insieme* nel profondo è nuovo e pieno di promesse.

Questa domanda ricalca il tema della prima sezione: *la Chiesa nel disegno di Dio*. La prima impressione è quella di uno scacco sul punto essenziale: qual è la natura della Chiesa? Uno sforzo tuttavia è stato compiuto per proporre una affermazione che tenga conto del doppio polo della vita della Chiesa: Avvenimento e Istituzione, (termine il primo che esprime la concezione puntuale-verticale-carismatica della Chiesa secondo la corrente evangelica, mentre il secondo esprime la concezione storica-orizzontale-istituzionale della corrente « cattolica »). Tenuto conto che spesse volte la posizione cattolica e quella protestante

⁹ « Faith and Order »: movimento glorioso nella storia dell'ecumenismo, divenuto in seguito alla fondazione del WCC una commissione del dipartimento studi dello stesso Consiglio. Le precedenti conferenze vennero tenute a Losanna 1927, Edimburgo 1937, Lund 1952. I dati circa la conferenza di Montreal sono desunti da « Istina », Nr. 4, 1963; « Nouvelle Revue Théologique », Nr. 8, 1963; « The Ecumenical Review », Nr. 1, October 1963; « Irénikon », Nr. 3, 1963; « Herder-Korrespondenz », settembre e ottobre 1963.

vengono tra di loro opposte come se la prima non vedesse nell'azione di Dio nient'altro che un *dono* ricevuto, e la seconda niente altro che una *promessa* cui credere, si può restare soddisfatti della seguente formulazione: « Tale è la natura del dono di Dio e della nostra fede che ciò che ci è dato una volta per tutte, ci viene costantemente ridonato e deve essere costantemente ricevuto di nuovo nell'atto del dono gratuito che Dio fa di se stesso e nella risposta di una fede viva ».

Volete sforzarvi di comprendere la storia delle altre Chiese altrettanto profondamente quanto la storia della vostra? A questo modo noi conosceremo una comunione con gli altri cristiani di tutti i tempi e in tutto il mondo. Così la Chiesa che si estende a tutte le età e a tutti i luoghi possiederà una rivelazione più piena di Colui che è il Dio dell'eternità (II sezione: *Scrittura, Tradizione e tradizioni*).

Si precisano anzitutto alcuni significati del termine tradizione. Col T maiuscolo: « è il Vangelo stesso trasmesso di generazione in generazione nella Chiesa e mediante la Chiesa ». Col t minuscolo: « il processo di tradizione ». Al plurale, tradizioni ha due significati: « diversità delle forme di espressione » e « tradizioni confessionali ». A seguito delle amichevoli osservazioni fatte in precedenza da P. Congar, non si è affermata esclusivamente la Tradizione dello Spirito Santo nella testimonianza, ma la si è anche ricercata nelle forme liturgiche e culturali. « Chiesa e Tradizione sono inseparabili ». Ad un certo punto si è anzi verificato un colpo di scena: il prof. Leuba propose e fece accettare immediatamente come base di lavoro la formula *sola Traditio*, abbandonata poi non tanto in seguito ad obiezioni teologiche quanto per il timore di una reazione psicologica sfavorevole da parte dei non competenti. « È così che noi possiamo dire che esistiamo come cristiani per la Tradizione del Vangelo (la *paradosis* del *kerygma*) che è attestata nella Scrittura e trasmessa nella Chiesa e dalla Chiesa e, per essa, dallo Spirito Santo. Presa in questo senso la Tradizione è attualizzata nella predicazione della Parola, nell'amministrazione dei sacramenti, nel culto, nell'insegnamento cristiano, nella teologia, nella missione, nella testimonianza resa al Cristo attraverso la vita dei membri

della Chiesa ». Quando però si parla della necessità di un commento, oppure di un « criterio » della Tradizione originale e della sua retta interpretazione, allora ci si riferisce unicamente allo Spirito, senza accennare alla funzione subordinata del Magistero ecclesiastico. Le divergenze sono ancora considerevoli, ma una possibilità di ulteriore avvicinamento si trova nell'intensificazione dello studio in comune della Scrittura, come pure dei Padri e della loro comprensione del testo sacro.

Volete riconoscere che il Cristo chiama la Chiesa intera ad assicurare tutto il suo ministero, in modo tale che noi abbiamo una comprensione completamente nuova dei diversi ministeri ch'Egli suscita nel seno del ministero totale? (III sezione: *il Ministero della Chiesa*).

La relazione riconosce « che non esiste una terminologia unanimemente accettata per mezzo della quale possiamo distinguere il ministro particolare (dei 'consacrati' o degli 'ordinati' - das besondere Amt) da quello che la Chiesa tutta intera esercita. Non siamo d'accordo sui rapporti e sulla distinzione da fare tra di essi, né su ciò che deve o non deve essere compreso in questo ministero particolare ». Il documento ricorda in seguito che l'esercizio del ministero particolare, se dipende sempre da una vocazione divina, richiede però sempre anche il riconoscimento e la conferma della Chiesa. Questa conferma è data dall'ordinazione, la quale consiste — secondo il Nuovo Testamento — nella preghiera e nella imposizione delle mani. Ma le Chiese divergono tra di loro quanto all'interpretazione esatta da dare a questa ordinazione ed alla « successione apostolica »; meno ancora si accordano sulla natura dell'autorità spirituale dei ministeri: uno studio ecumenico di questi problemi sarebbe di grande utilità.

Quando voi rendete a Dio il vostro culto, volete cercare di apprendere dalle altre tradizioni culturali ciò che una vera adorazione deve essere in tutta la sua profondità e dimensione, come riflesso della presenza del Signore nel ricordo, nella comunione e nell'attesa, magnificandolo nella gloria e nel lavoro della sua creazione? (IV sezione: *il culto e l'unità della Chiesa*).

Dopo lo stimolante rapporto della II sezione, questo è senza dubbio il migliore quanto all'ampiezza dei consensi raggiunti. La riscoperta del culto cristiano viene salutata come il rinnovamento religioso primordiale per servire il dialogo ecumenico, perché « la liturgia è l'atto centrale e determinante della vita della Chiesa ». Nel culto Dio viene verso di noi nel Cristo mediante lo Spirito Santo; e noi andiamo a Dio attraverso il Cristo unico adoratore che ci fa vivere i suoi misteri. Questa sezione studia particolarmente i due sacramenti del *battesimo* e dell'*eucaristia*. Sul primo si registra l'accordo più sostanziale. Quanto al secondo, malgrado i numerosi disaccordi, si è raggiunto un consenso quasi miracoloso su questo testo:

La Santa Cena, dono di Dio alla sua Chiesa, è un sacramento della presenza del Cristo crocifisso e glorificato finché egli venga, un mezzo attraverso il quale il sacrificio di Cristo che noi proclamiamo agisce nella Chiesa. Nella S. Cena, i membri del Corpo di Cristo sono rafforzati nella loro unità con il loro Capo e Salvatore che si è offerto sulla croce: per mezzo di lui, con lui e in lui, che è il nostro sommo sacerdote e intercessore, noi offriamo al Padre, nella potenza dello Spirito Santo, la nostra lode, la nostra azione di grazie e la nostra intercessione. Noi offriamo noi stessi con cuore contrito in sacrificio vivo e santo che deve esprimersi nella totalità della nostra vita quotidiana. Così, uniti a nostro Signore e alla Chiesa trionfante, e in comunione con tutta la Chiesa sulla terra, noi siamo rinnovati nell'Alleanza stipulata nel Sangue di Cristo. Nella S. Cena noi anticipiamo così il banchetto di nozze dell'Agnello nel Regno di Dio.

Dopo questa visione eucaristica, quant'è doloroso constatare come il problema dell'*intercomunione* abbia cristallizzato in sé tutte le divergenze confessionali di fronte al sacramento dell'unità!

Siete disposti a riconoscere umilmente che molti doni che Dio accorda alla sua Chiesa non diverranno patrimonio delle nostre comunità locali, se non quando noi formeremo in ogni luogo un sol popolo di Dio e quando noi saremo pronti a manifestarlo con delle iniziative nuove e ardite, promosse da una fede viva? (V sezione: « *Tutti in un sol luogo* »: *la nostra strada comune*).

Questa sezione avrebbe dovuto approfondire la riflessione sulla descrizione di unità adottata a Nuova Delhi. Non si può dire che il risultato sia stato un successo. Francamente ci si aspettava di più; e sta forse qui una delle ragioni della parziale delusione con cui è stata giudicata la Conferenza di Montreal. Una affermazione tuttavia merita di essere ritenuta, perché sottolinea uno dei compiti ecumenici che il futuro renderà ancora più urgente:

Il movimento ecumenico ci spinge a risolvere il problema dell'unità *sul piano locale*. È nella comunità locale che lo scandalo della divisione dei cristiani è particolarmente stridente e nefasto; ed è proprio là dove gli uomini vivono, lavorano e adorano il Signore in uno stesso luogo, che noi dobbiamo rendere visibile la nostra appartenenza comune al Corpo di Cristo.

b) *Chiese ortodosse*

Due fatti recenti hanno rappresentato per le Chiese ortodosse un avvenimento di portata veramente storica: le due Conferenze Panortodosse di Rodi (1961 e 1963). Dopo l'ultimo Concilio ecumenico della Chiesa indivisa, vale a dire da circa dodici secoli, le Chiese sorelle dell'Ortodossia trascinate dal corso della storia per vie diverse, si sono finalmente ritrovate, oltre che nell'ininterrotta unità di fede, anche per concordare in una certa unità di azione, le linee preparatorie di un futuro Sinodo (Concilio) dell'intera ortodossia.

1) *Rodi 1961: Impegno per una testimonianza moderna della Ortodossia*

Il messaggio conclusivo afferma, a nome delle dodici Chiese partecipanti: « Questa nostra riunione è un grandissimo avvenimento... Abbiamo mirato a rendere cosciente la responsabilità delle nostre singole Chiese locali, a sottolineare i problemi della vita dei nostri fedeli e dell'umanità intera, e possiamo assicurare tutti che l'ortodossia è pienamente consapevole delle sue responsabilità e dei suoi obblighi verso tali problemi ». All'apertura della Conferenza, l'arcivescovo Nikodim, capo della rappre-

sentanza della Chiesa patriarcale di Mosca, aveva ricordato alcune difficoltà che impediscono una testimonianza comune dell'ortodossia:

Noi troviamo nella S. Ortodossia la genuina pienezza della verità. Questo non deve confonderci né impedirci di vedere le insufficienze storiche della vita locale ecclesiastica dell'ortodossia nelle sue diverse manifestazioni: nell'innaturale rapporto (*neestestvennoe otnošenie*) della Chiesa verso lo Stato, che conduce ad un asservimento della Chiesa da parte di questo; nel nazionalismo ecclesiastico, nel ritualismo settario; nel chiudersi in sé di fronte agli altri cristiani; in un frazionamento isolazionistico, talvolta persino in un rapporto non fraterno verso i confratelli di fede, ortodossi sì, ma di altra nazionalità o appartenenti ad altra giurisdizione ecclesiastica¹⁰.

Indicativo dei problemi che occupano attualmente l'ortodossia è il catalogo dei temi che vennero proposti per il futuro prosinodo, tra i quali ad es.: « le *fonti della Rivelazione* (Scrittura e Tradizione; di questa si cercherà di definire il significato e l'estensione); significato e autorità della *Chiesa*; l'*infallibilità* della Chiesa, espressa dalla sua gerarchia costituita in *Sinodo* (Concilio) ecumenico; più stretta partecipazione dei fedeli al culto e a tutta la vita della Chiesa; il *laicato* nella Chiesa ortodossa ». Quanto al problema dei rapporti con le altre Chiese cristiane e il movimento ecumenico, l'ordine del giorno specifica: « Ortodossia e *Chiesa cattolica* romana — studio dei punti positivi e negativi tra le due Chiese, riguardanti la fede, il governo, le attività della Chiesa (particolarmente la propaganda, il proselitismo e l'uniatismo), sviluppo di reciproche relazioni nello spirito della carità cristiana... Ortodossia e *Movimento ecumenico*: presenza e partecipazione della Chiesa ortodossa nel Movimento ecumenico, nello spirito della enciclica patriarcale del 1920; studio delle questioni teologiche e d'altro genere, riguardanti le condizioni della partecipazione della Chiesa ortodossa al movimento ecumenico; significato e contributo della partecipazione comune dell'ortodossia nell'orientamento del pensiero e dell'azione ecumenica »¹¹.

¹⁰ « *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* », Nr. 11, 1961, pp. 11-12.

¹¹ L'elenco completo dei temi si trova in « *Istina* », Nr. 1, 1963, pp. 49-53.

2) *Rodi 1963*: Come iniziare un dialogo comune con la Chiesa cattolica?

A due anni esatti dalla prima, Rodi accoglie nel settembre 1963 la seconda Conferenza Panortodossa. Vi partecipano dieci Chiese (particolarmente avvertita l'assenza della Chiesa di Grecia), accettando all'unanimità, su proposta del patriarca Atenagora, di « iniziare un dialogo, a pari condizioni, tra la Chiesa ortodossa d'Oriente e la venerabile Chiesa cattolica romana. Siamo venuti a questa decisione dopo aver guardato a Cristo, la guida comune, il perfezionatore della nostra fede, la cui volontà è ' che tutti siano uno ', e dopo aver rivolto il nostro sguardo più lontano, al comune tesoro dello Spirito della Chiesa indivisa ». La *Chiesa indivisa!* Gran cosa averla ricordata, perché ciò significa la proposizione di un modello comune all'Oriente e all'Occidente. Non mancano però, nemmeno da parte ortodossa « ecumenizzante », delle riserve. L'arcivescovo ortodosso di Bruxelles (giurisdizione moscovita) si chiede: « Come sarà organizzato il dialogo con Roma, chi lo guiderà, che significa precisamente la formula ' a pari condizioni '? Non è del tutto chiaro il modo col quale da parte ortodossa si realizzerà la preparazione teologica comune, indispensabile per iniziare il dialogo »¹².

Molto cammino tuttavia è stato percorso da quando Leo Zander, uno dei migliori ecumenisti dell'ortodossia russa dell'emigrazione, non poteva indicare altro compito al movimento ecumenico che quello di promuovere una *Unità senza Unione*¹³. La formula preferita dal patriarca Atenagora è invece: *dalla Unità verso l'Unione*, dove unità significa quel complesso di relazioni fraterne che conducono ad una stretta collaborazione, senza tuttavia che sia realizzata la unificazione completa delle rispettive strutture gerarchiche, mentre l'unione rappresenta il termine finale, il *consummati in unum* della preghiera di Cristo. Da parte cattolica è necessario conoscere questa distin-

¹² Arcivescovo VASILIJ, in « *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* », Nr. 4, 1964, p. 38.

¹³ L. A. ZANDER, *Einheit ohne Vereinigung*, Stuttgart 1959. Questa opera suggestiva, già tradotta in italiano, non ha ancora avuto il riconoscimento di una pubblicazione.

zione di termini per non equivocare sul contenuto delle affermazioni e dei gesti che ci sono rivolti da parte ortodossa.

c) *Chiesa cattolica*

« *Actualiser* la catholicité de l'Église est un des propos majeurs, sinon le propos majeur, de l'oecuménisme catholique » (Thils)¹⁴. E questo ecumenismo raggiungerà il suo fine solo nella sintesi vitale di purezza e di pienezza, nell'equilibrio dinamico della unità del corpo e della diversità delle membra. La lunga via che conduce alla mèta passa attraverso la conversione (intesa come ritorno a Cristo), il pentimento e il rinnovamento. *In oecumenicis* non si può mai disgiungere ricerca dell'unità e volontà di rinnovamento. Così il rinnovamento del protestantesimo contemporaneo è legato all'ecumenismo¹⁵; altrettanto lo slancio ecumenico della Chiesa cattolica è legato al rinnovamento proposto da papa Giovanni XXIII come tema del Concilio Vaticano II.

Un secondo fatto può manifestare con maggiore immediatezza questa volontà cattolica di ritorno alle origini, di riconoscimento delle proprie colpe, di novità di vita: il pellegrinaggio di S.S. Paolo VI in Terrasanta nel gennaio di quest'anno.

1) *Vaticano II*: l'ecumenismo del Concilio ecumenico

Proposto inizialmente, così sembra, come Concilio di unione da Giovanni XXIII, declassato subito dopo a « fatto interno della Chiesa cattolica », iniziato in un'atmosfera di rassegnazione come di fronte ad un fatto compiuto, il Concilio è stato salvato proprio dalla coscienza ecumenica ridestatasi (« come un forte inebriato ») quasi d'improvviso nell'intimo della Chiesa. Ogni schema prima, ogni dibattito oggi, ogni decreto poi, sono costantemente riferiti al *princeps analogatum*: l'unità cristiana. Que-

¹⁴ G. THILS, *Histoire etc.*, p. 275.

¹⁵ Cfr. W. A. VISSER'T HOOFT, *The Renewal of the Church*, London 1956, in particolare l'ultimo capitolo: « Renewal and Unity », p. 117 ss. La costatazione di un rinnovamento parallelo operante nella Chiesa cattolica spiega la risonanza dell'articolo di K. BARTH, *Thoughts on the Second Vatican Council*, in « The Ecumenical Review », Nr. 4, July 1963, pp. 357-367.

sto Concilio — coraggioso ed aperto — non permette oggi che un *bilancio dinamico*, secondo l'espressione dell'abbé Laurentin¹⁶. Dal punto di vista teologico, sei problemi meritano di essere considerati particolarmente per la loro prospettiva ecumenica.

1. - *Il rapporto Scrittura-Tradizione*. Lo schema è stato rinviato ancora nella prima sessione per una rifusione orientata verso il principio *sola Scriptura in ore Ecclesiae*. La teoria delle « due fonti », che fa della Rivelazione quasi una vasca riempita dai due rubinetti d'acqua calda e fredda¹⁷, teoria di formulazione controversistica e tanto ostica ai cristiani riformati, sembra ormai avviata a sicuro declino. Il problema dei rapporti tra Scrittura e Tradizione è ancora aperto, ma l'atmosfera è molto più serena.

2. - *La costituzione liturgica*, mettendo in primo piano l'azione sovrana di Cristo negli atti di culto, sottolineando l'insostituibile apporto del sacerdozio dei fedeli nella celebrazione del mistero cristiano, collegando più strettamente e più chiaramente la Parola al Sacramento, ha gettato sicuramente un ponte verso le attese dei fratelli separati.

3. - *La presentazione della Chiesa come sacramento*. È questa una delle maggiori acquisizioni della seconda sessione, « un punto di estrema importanza, passato però inosservato dai giornalisti e quindi dal grande pubblico »¹⁸. Il Concilio è passato da una definizione quasi esclusivamente giuridica della Chiesa ad una concezione veramente dogmatica, in cui il mistero di Cristo nello Spirito definisce l'essenza stessa della Chiesa. Del resto già il discorso papale all'apertura della seconda sessione, con la

¹⁶ R. LAURENTIN, *Bilan de la deuxième session*, Paris 1964; v. soprattutto i capp. IV e VII.

¹⁷ Così, consacrando una espressione di Ch. Moeller, J. R. GEISELMANN, lo specialista cattolico dei problemi riguardanti la Tradizione, in ROESLE-CULLMANN, *op. cit.*, p. 143.

¹⁸ G. MARTELET, *Horizon théologique de la deuxième session du Concile*, in « Nouvelle Revue Théologique », Nr. 5, 1964; studio di valore, utilizzato per la presentazione dei punti che seguono.

sua potente accentuazione cristologica, aveva proposto all'assemblea il tema e ne aveva prospettato lo svolgimento: *le strutture della Chiesa devono essere subordinate al mistero di Cristo*. La Chiesa è un segno visibile di una realtà invisibile che la trascende, la anima e la governa: il Cristo nella missione dello Spirito Santo. Nobiltà e povertà del segno (*sacramentum*): la Chiesa tanto più è ricca quanto più è trasparente — nella povertà dei suoi strumenti umani e visibili — alla parola, alla grazia, alla azione del Cristo in essa. È in questo quadro che il tema della *povertà* della Chiesa supera il semplice limite economico e sociale per iscriversi nel piano della sua natura stessa, della sua vocazione e della sua testimonianza. La Chiesa è povera per continuare nel mondo la « kenosi » del suo Signore.

4. - *Il popolo di Dio*. Da secoli il cattolicesimo si presentava (teologicamente e sociologicamente) come la Chiesa dell'autorità e della gerarchia. Ed ecco il Concilio anteporre, nella tradizione della Chiesa, il capitolo sul Popolo di Dio al capitolo sulla Gerarchia! Perché se è vero che la gerarchia gode sul popolo di Dio di una priorità ministeriale di origine, in quanto compete ad essa di convocare la Chiesa mediante la predicazione e i sacramenti, è altrettanto vero che questa priorità di origine viene ad essere rovesciata se si considera il fine. Come i figli non esistono per i genitori, il popolo di Dio non esiste per la gerarchia. È vero il contrario. Di più, la gerarchia, come Mosé nel deserto, guiderà il popolo di Dio fino alle soglie della Terra Promessa. Ma non vi entrerà « come gerarchia », essendo questa essenzialmente transitoria, com'è transitoria nella Chiesa tutta la struttura sacramentale. La diaconia dell'autorità cesserà laddove « Dio sarà tutto in tutti », il sacramento della rappresentanza del Cristo scomparirà laddove « saremo sempre col Signore ». « Le ripercussioni di una simile riscoperta hanno in sé qualcosa di incalcolabile, e la Chiesa sembra già uscirne ringiovanita » (Martelet).

5. - *Episcopato e Primato*. Nella prospettiva fondamentale in cui l'episcopato è riconosciuto come il *segno efficace della suc-*

cessione apostolica, e dunque come il sacramento che aggrega al collegio episcopale, la sacramentalità appare intrinsecamente legata alla *collegialità*. Con il Vaticano II sembra iniziare un terzo millennio della vita della Chiesa, dal punto di vista della struttura gerarchica. Il primo millennio (pagando il doveroso tributo alle semplificazioni) fu un millennio di prevalenza orientale e conciliare, un millennio di collegialità episcopale. Il secondo fu il millennio latino del primato. Ed ecco che oggi, sulla base della Scrittura e della Tradizione, il primato e l'episcopato riscoprono le forme gerarchiche della loro comunione, nella complementarità delle loro funzioni reciproche. È l'alba cattolica del terzo millennio: millennio di complementarità esplicita tra Pietro e i suoi fratelli, tra collegio e primato.

6. - *Ecumenismo*. Il dibattito sullo schema *De Oecumenismo* ha dato luogo ad acquisizioni che anche solo qualche anno fa sarebbero state impensabili per l'insieme della gerarchia cattolica. Riaffermata, com'è necessario, l'unità e l'unicità della Chiesa voluta da Cristo, l'importanza di bandire ogni sincretismo ed ogni indifferentismo, l'assemblea ha poi respinto una concezione strumentale dell'azione ecumenica, per aprirsi al sincero e lieto riconoscimento di quanto vi è di autenticamente cristiano al di fuori della propria Chiesa. Anzi molti Padri hanno chiesto che anche le confessioni uscite dalla Riforma venissero riconosciute come « Chiese » o « comunità ecclesiali »¹⁹. Si è pure ammesso che alcune verità cristiane si trovano più sviluppate e sono meglio praticate presso altre Chiese e comunità cristiane. Si è rivolto ai membri della Chiesa l'invito a cercare la verità dappertutto, anche presso i fratelli separati, e a rendersi conto della « radicale incapacità di raggiungere una perfetta ed esauritiva conoscenza della verità » (Card. Léger). P. Martelet riassume magnificamente l'orientamento teologico del dibattito conciliare sull'ecumenismo: partiti dai diversi punti del *signum*

¹⁹ Per la discussione teologica del problema, v. E. STAKEMEIER, *Das Konzilsschema De Oecumenismo in den Diskussionen der Zweiten Sitzungsperiode*, in « Catholica » 1-18 (1964), pp. 4-18.

(le varie confessioni cristiane nella loro *significatio* di Chiesa) per scoprire la *res* (Cristo è la *res* significata), occorre adesso ripartire insieme dall'unità della *res* per riscoprire la unità del *signum*. La comprensione sacramentale della Chiesa diventa così, per un cattolico, una delle norme più sicure dell'ecumenismo. Una cosa è certa, in ogni caso: ciò che fonda l'ecumenismo conciliare della seconda sessione non è tanto la coscienza di una priorità sovrana della Chiesa di Roma sulle altre Chiese, sul piano del *signum*, quanto piuttosto la coscienza della priorità sovrana del Cristo su tutta la Chiesa, sul piano della *res*.

2) *Gerusalemme 1964*: Paolo VI presenta al Cristo la Sua Chiesa

Paolo VI che, pur implorato, aveva sempre taciuto durante il Concilio e trattenuto studiatamente ogni gesto, al termine della seconda sessione, rotto il riserbo dovuto al rispetto della libertà dei Vescovi, parla e agisce. È un fatto-parola, un *dabhar* e un *semeion*: andrà pellegrino ai luoghi della Redenzione, per presentare a Cristo la Sua Chiesa in stato di Concilio. Sarà il segno di un ritorno alle sorgenti del Vangelo e alle origini della Chiesa, una marcia verso l'Oriente e una discesa verso i poveri. Pochi mesi prima Leo Zander, parlando del Concilio come « incontro » aveva quasi profetizzato: « La cristianità ne sarebbe probabilmente molto avvantaggiata se i suoi Capi supremi — Papa e Patriarchi — seguendo l'esempio del Signore e degli Apostoli, si mettessero in viaggio, visitassero personalmente le loro Chiese, e all'occasione, si incontrassero tra di loro »²⁰. Nell'impossibilità di riportare per esteso i vari passi di timbro ecumenico dei discorsi pontifici in Terrasanta, seguiamone la elencazione presentata da Mons. E. Galbiati²¹: 1. coscienza di essere il Capo della Chiesa universale (discorso di Betlemme); 2. esistenza di legittime diversità nell'unità cattolica (agli orientali uniti); 3. rispetto dei valori positivi delle Chiese separate, con

²⁰ L. ZANDER, *Il Vaticano II alla luce dell'Ortodossia*, in « Humanitas », Nr. 11, 1963, p. 1135.

²¹ E. GALBIATI, *Paolo VI nella terra di Gesù*, in « Oriente Cristiano », Nr. 1, 1964, pp. 13-16.

le quali anzi già esiste una unità non perfetta (ancora alla gerarchia cattolica d'Oriente); 4. dovere della Chiesa cattolica di compiere qualche passo per andare incontro al desiderio di unità dei cristiani (al patriarca Atenagora); 5. rifiuto dello zelo indiscreto e del « proselitismo » (a Betlemme); 6. impegno a non rinfacciarsi reciprocamente le responsabilità del passato (al patriarca armeno); 7. allargamento della prospettiva ecumenica verso il mondo non cristiano, cominciando dai monoteisti (a Megiddo e a Betlemme). Oltre a tutto questo vorremmo sottolineare la nota di *pentimento* ecumenico, premessa ad ogni dialogo con i fratelli separati, risuonata con voce d'irrefrenabile pianto sotto la cupola del S. Sepolcro: « Adesso si riassumano in sincero dolore tutti i nostri peccati, quelli dei nostri padri, quelli della storia che fu... Noi siamo venuti come chi ti ha seguito, ma ti ha anche tradito, fedeli infedeli tante volte siamo stati... Conferma il proposito della nostra conversione e della nostra fedeltà ».

L'incontro di Gerusalemme tra Paolo VI e Atenagora, oltre che un gesto carismatico fu anche un segno, una vera « ecclesiofania » secondo l'espressione dell'archimandrita Scrima²², in quanto ha messo in luce — con lo splendore dell'avvenimento — qualcosa della visibilità della Chiesa come Corpo di Cristo e Comunione dei cristiani. Il corale e gioioso saluto del popolo romano al suo Vescovo di ritorno dalla terra di Gesù ha dimostrato ad evidenza quanto l'ideale ecumenico abbia conquistato d'impeto il cuore del gregge di Pietro.

II

PROSPETTIVE TEOLOGICHE DEL DIALOGO ECUMENICO

I pronunciamenti ufficiali delle Chiese ci hanno offerto un panorama abbastanza ricco dello stato attuale dell'ecumenismo. Eccone un sommario bilancio: 1. il punto sul quale « si manife-

²² « Herder-Korrespondenz », maggio 1964, p. 392.

sta »²³ più aperto e più profondo il dissenso tra i cristiani è l'*ecclesiologia*. 2. Il movimento ecumenico, dopo aver affermato la *visibilità* dell'Una Sancta, si sforza di definire i tratti essenziali dell'*unità* e di preconizzarne le tappe (Nuova Delhi). 3. Si avverte un forte ricupero della idea di *Tradizione*, mentre ci si impegna ad approfondire il senso del *Ministero* generale e particolare nella Chiesa (Montreal). 4. La situazione attuale delle singole Chiese ortodosse, combattute tra la necessità di una autentica « leadership » e la difesa della propria autonomia, ripropone il tema teologico dei rapporti tra *Collegio e Primato*, tra Chiesa d'Oriente e Chiesa dell'Occidente romano (Rodi). 5. Il Concilio Vaticano II e il pellegrinaggio evangelico di Paolo VI hanno, da parte cattolica, rimesso in evidenza i temi precedenti, alla luce di una concezione della Chiesa più legata al « *Mysterium absconditum et revelatum* » e di una interpretazione dell'*autorità* più rispondente al modello evangelico di servizio nell'amore.

Disponendo in un certo ordine i principali argomenti affioranti dalla visione dell'ecumenismo teologico contemporaneo, rifacciamo adesso l'opera del geografo che ha rilevato una successione di isole nel grande mare: esiste tra loro una continuità? Geologicamente si possono ricondurre ad una sola entità? Quale?

²³ La dottrina sulla Chiesa è il momento rivelatore di contrasti che sembrano risalire da profondità ancor maggiori. Se con l'ortodossia l'origine della separazione sembra essere stata la differenza delle mentalità (cfr. G. DEJAIVE, *Orient et Occident chrétien: deux théologies?*, in « Nouvelle Revue Théologique », Nr. 1, 1960) che col tempo si sono esclusivizzate e contrapposte, creando sulla stessa teologia del mistero della Chiesa due diverse strutture canoniche (è la tesi di Y. CONGAR, *Neuf cents ans après*, Chevetogne 1954, p. 62), ancor meno facile è l'identificazione della radice ultima del dissenso con il protestantesimo. È la dottrina della giustificazione (Lutero), o il rifiuto della concezione cattolica di sacramento (J. Glapion), o l'insieme dell'antropologia (Möhler), o l'analogia entis (Barth), o una diversa cristologia (von Loewenich)? B. LAMBERT, *op. cit.*, vol. I, p. 192, riassume l'anima della Riforma 1. nell'autorità suprema della Parola di Dio, 2. nell'immediatezza e trascendenza dell'azione di Cristo sulla Chiesa, l'anima e il mondo, 3. nella natura testimoniale della Chiesa. Una cosa è certa: l'*ecclesiologia incarna* e acuisce le varie divergenze preesistenti tra le confessioni cristiane.

Per quanto possa sembrare paradossale, il primo ostacolo all'unità è la *diversa concezione dell'unità*. E questo dipende direttamente dal *diverso concetto di Chiesa*. Possiamo anzi precisare: noi ci distanziamo maggiormente gli uni dagli altri nella determinazione della forma visibile che deve assumere tra gli uomini la Chiesa di Cristo. A diverso concetto di unità corrisponde un *modo diverso di pensare l'ecumenismo*²⁴. « Vi è un *problema* ecumenico appunto perché vi è questo disaccordo. E v'è un *movimento* ecumenico perché lo si vuol superare » (Lambert), operando una crescita continua nell'unità.

« *In che modo cresce l'unità?* ». È la domanda che il segretario generale del Consiglio Mondiale delle Chiese, past. Visser't Hooft, si pone all'inizio del suo libro per « una teologia del movimento ecumenico »²⁵. Non si tratta in questo caso di definire le caratteristiche dell'unità, ma di intuire le linee di sviluppo verso il fine cercato da tutti i cristiani. La storia dell'ecumenismo ci insegna che dobbiamo distinguere tra l'unità già esistente e la unità perfetta in Cristo. La prima è unità di via, la seconda unità del fine. Esiste quindi una reale unità, già posseduta dai cristiani che rispondono all'appello ecumenico; tuttavia non è identica a quella che appartiene all'essenza della Chiesa di Cristo, secondo il Nuovo Testamento. Manca infatti nella presente fase del movimento ecumenico la piena comunità di sacramenti, di fede, di predicazione, di autorità. Nel Nuovo Testamento l'unità non è presentata come qualcosa di statico, ma di dinamico, che sprona ad una sempre più intima comunione con la sorgente prima dell'unità, il Dio uno e tripersonale. Molte confusioni sono sorte per non aver tenuto conto di questa dinamica del processo ecumenico e per aver così confuso diverse nozioni di unità. Visser't Hooft ne distingue quattro fasi:

1. - *L'unità data dalla comune vocazione*. È il punto di partenza: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos*. Siamo già uniti

²⁴ Per la differenza tra ecumenismo protestante ed ecumenismo cattolico, v. A. BELLINI, *Il Movimento Ecumenico*, Padova 1960, pp. 122-136.

²⁵ W. A. VISSER'T HOOFT, *Unter dem einen Ruf*, Eine Theologie der ökumenischen Bewegung, Stuttgart 1960, capp. I e V.

perché siamo tutti oggetto dell'amore e della grazia divina, nel fondamento incrollabile che è Gesù Cristo. Questa unità non è ideale, è già realtà.

2. - *L'unità crescente nell'adempimento della comune chiamata* alla testimonianza, al servizio, alla comunità (*martyria, diakonia, koinonia*). Questa unità in lievitazione è già visibile nel movimento ecumenico. A questa forma di unità si potrebbe riallacciare quella che Max Thurian chiama « unità visibile attuale », data dal comune patrimonio della Scrittura, del Battesimo, del Pater e del Credo, e dalla comune partecipazione delle Chiese al movimento ecumenico²⁶.

Per l'ecumenismo cattolico è di grande importanza l'esortazione di Paolo VI alla gerarchia cattolica in Terrasanta (4.1.64): « *Manifestiamo quanto più è possibile anche l'unità che, benché incompleta e ferita, esiste già con gli altri nostri fratelli cristiani, fratelli vostri di sangue e di tradizione* ». Pur riferendosi direttamente ai cristiani dell'ortodossia, questo invito non intendeva certamente escludere quell'unità, dolorosamente ancor più incompleta e ferita, esistente con i nostri fratelli protestanti.

3. - *L'unità ecclesiastica nella Fede e nella Costituzione*, unità che dev'essere necessariamente visibile. Come è eresia negare che Cristo si sia incarnato, è eresia negare che la Chiesa debba incarnarsi. Occorre quindi unità di fede comune, dei comuni sacramenti, del comune ministero, della vita comune in ogni luogo dove la Chiesa è piantata. È questa la « unità visibile da ritrovare », secondo Thurian, in tre momenti essenziali sia dal punto di vista ontologico che cronologico: nel ricupero della *fede* conciliare, nel riconoscimento del *ministero* unico e nella perfetta *intercomunione* eucaristica. Ritroviamo qui i tre elementi fondamentali della visibilità della Chiesa (fede, regime, culto), cosicché — a nostro avviso — la dinamica dell'unità deve portare i cristiani

²⁶ M. THURIAN, *L'unité visible des chrétiens et la Tradition*, Neuchâtel, s.d., pp. 7-27.

- per la fede: dal Cristo Capo al Suo Corpo Mistico
- per l'autorità: dalla Scrittura alla Tradizione
- per i sacramenti: dal Battesimo all'Eucaristia.

Naturalmente questa unità visibile per l'ecclesiologia cattolica è già presente ed è già manifesta — anche se in parte offuscata — nella Chiesa cattolica vivente nel tempo e nello spazio.

4. - *L'unità definitiva in Cristo.* « Come tu, Padre, sei in me e io in te ». Questa consumazione dell'unità, proiettata sulla scena dell'Eschaton, è però già presente in tutti coloro che si amano l'un l'altro come Cristo li ha amati. « Nel cammino verso l'unità nessuno dei cristiani deve perdere di vista questa mèta. Perché se noi ci sforzeremo di giungere a questa unità, certamente otterremo anche le altre ». In queste ultime parole risuona lo spirito dell'indimenticabile Abbé Couturier.

a) *Dinamica della fede:* dal Cristo Capo al Suo Corpo Mistico

1. - *Ricapitolare in Cristo.* Diversi teologi moderni indicano l'oggetto primordiale della fede cristiana nella *persona di Cristo*. L'accettazione di Cristo come Dio e Salvatore investe tutta la complessità dell'atto umano, tutto il nostro essere, diventando così l'atto con cui una persona (la nostra) si lega ad un'altra persona (quella di Cristo), riconoscendola ed accettandola in tutta l'estensione che il suo mistero comporta ed impegna. Ora, « ciò che comporta il mistero della persona di Cristo, è la realtà dell'unione ipostatica, cioè la dualità delle sue nature, divina ed umana, nell'unità della persona del Verbo, nella sua Incarnazione redentrice; ciò che impegna (come conseguenza) è la Chiesa, il suo Corpo, nel cui seno e per il cui ministero egli continua ad esercitare sulla terra la sua triplice missione d'insegnamento, di governo delle anime e, mèta finale, di santificazione »²⁷. L'accettazione del mistero totale del Cristo è l'*arché*

²⁷ C. J. DUMONT, *Les voies de l'unité chrétienne*, Paris 1954, pp. 164-165.

dell'ecumenismo: non inutilmente da una dozzina d'anni (Lund 1952) si va proponendo di studiare l'ecclesiologia alla luce della cristologia. Questo implica un triplice sforzo: di purezza, di ordine e di chiarificazione delle proposizioni di fede. Una più armoniosa articolazione di *tutte* le verità della fede, in un più proporzionato equilibrio, nella purezza di una formulazione più profondamente cristologica: questo è il tracciato ecumenico che dalla Chiesa porta a Cristo e da Cristo deve ricondurre, con maggior luce, alla Chiesa. Si passerebbe così dall'attuale « guerra fredda degli ecumenismi » alla coesistenza fraterna del dialogo, per giungere all'unità della fede. Oggi purtroppo — e Cullmann l'ha tanto ben ricordato in una sua conferenza durante il Concilio — noi vediamo nel protestantesimo un « impoverimento » laddove esso vuol affermare una « purezza », mentre il cattolicesimo indica come « pienezza » quello che gli altri trovano un « arricchimento ». La via sicura non sarebbe allora quella di un ritorno comune al Cristo, al *Christus totus*? E che si voglia battere questa strada è stato riaffermato con vigore e commozione da Paolo VI all'inizio della seconda sessione conciliare: *Te Christe solum novimus*.

2. - *Integrare le figure bibliche di Chiesa*. La grande difficoltà, per il protestantesimo, sta nell'accettazione della Chiesa come *proseguimento dell'incarnazione*²⁸. Ora uno dei compiti immediati nella prospettiva ecumenica è quello di illuminare il mistero della Chiesa in tutte le sue dimensioni bibliche. Perché la Chiesa è Cristo e non lo è, secondo aspetti diversi. L'identità di Cristo e della Chiesa è ben marcata dall'analogia del *Corpo*. La distinzione del Cristo e della Chiesa è accentuata invece dal-

²⁸ Una trattazione magistrale di questa difficoltà si trova nell'opera, sotto tanti aspetti ancora insuperata, di Th. SARTORY, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955, pp. 159-166: 1. il protestantesimo sminuisce l'importanza dell'umanità di Cristo nell'opera della salvezza; 2. limita il valore d'incarnazione alla persona di Cristo oppure spiritualizza l'incarnazione; 3. restringe la cristologia alla soteriologia (*christologische Engführung*), soprattutto con Barth, il quale rifiuta appassionatamente di considerare la Chiesa come proseguimento dell'incarnazione. Ma questa concezione non porta ad una *limitazione della Presenza di Cristo* ai suoi e alla Chiesa? Oltre alla presenza nella fede e nella grazia non c'è una presenza del Signore anche (e soprattutto) nel sacramento?

l'immagine della *Sposa*. È necessario cogliere insieme il carattere complementare, anzi antitetico, di queste due figure... Siamo così ricondotti alle divergenze confessionali. Schematizzando un poco le cose, si potrebbe dire che nella teologia della Riforma l'immagine della *Sposa* è la più familiare. Essa afferma in modo vigoroso la distinzione di Cristo e della Chiesa e permette più facilmente la proclamazione della trascendenza divina. Il mancato rilievo dato alla figura biblica del Corpo — e quindi all'identità tra Cristo e Chiesa — espone però il protestantesimo a ridurre ad un semplice occasionalismo il realismo della istituzione sacramentale.

I nostri fratelli ortodossi non sfuggono del tutto, così sembra, alla tentazione contraria. Essi sono portati a sottolineare, a detrimento di una certa distinzione, l'identità del Cristo e della Chiesa. Non partono infatti dalla figura del *Corpo* per rifiutare il principio del primato romano, non potendo un corpo avere due teste, una invisibile e l'altra visibile (il papa)? La loro obiezione dovrebbe, logicamente, condurli anche alla negazione del primato stesso del Concilio... La figura della *Sposa* viene qui ad integrare necessariamente quella del *Corpo*: la *Sposa* infatti, come lo *Sposo*, ha una testa. « Sembra difficile negare che la teologia cattolica mantenga generalmente in questo campo una posizione più comprensiva. Ma nella valutazione di questa pienezza vi è un equilibrio difficile da conservare, nella pratica indubbiamente più ancora che nella teoria »²⁹.

3. - « *Chiese ferite?* ». La crux oecumenica getta la sua ombra sul rapporto Chiesa cattolica - comunità cristiane separate. Può sembrare che la Chiesa cattolica, affermando di essere la vera ed unica Chiesa di Cristo, professi un nichilismo teologico nei riguardi delle altre confessioni cristiane. Al contrario; essa, pur non relativizzando se stessa — anzi, proprio per questo — apprezza altamente le realtà ecclesiali (professione di fede, sacramenti, predicazione, ministeri ecc.) espresse nelle comunità da lei separate. Ma nel contempo sostiene che « nelle Chiese

²⁹ C. J. DUMONT, *op. cit.*, pp. 134-138: *L'Église, Corps et Épouse du Christ*.

dissidenti sono presenti ed operano elementi della vera e unica Chiesa, quella cattolica, onde per ciò che esse hanno di autenticamente ecclesiale esse sono la Chiesa unica che opera anche al di fuori del possesso pieno e perfetto della sua pienezza... L'ecumenismo cattolico innanzitutto deve accettare che le Chiese dissidenti, appunto proprio in quanto Chiese, hanno qualcosa di autenticamente cristiano e di autenticamente Chiesa »³⁰. P. Gregory Baum le ha indicate come « wounded churches », chiese ferite, termine che mentre richiama la « unità incompleta e ferita » evocata da Paolo VI, esprime bene la situazione dolorosa della nostra cristianità.

L'altra faccia della medaglia: il problema si pone, in senso inverso, anche per il giudizio della Riforma sulla Chiesa cattolica. Ci sembra di grande valore, a questo riguardo, e aperto a nuove prospettive ecumeniche, uno studio dell'osservatore luterano al Concilio George Lindbeck (Yale Univ.), dedicato ad una interpretazione protestante dello status ecclesiologico della Chiesa cattolica³¹. Vi si svolgono due tesi complementari: a) una Chiesa di tipo cattolico, come la romana, possiede un carattere ecclesiologico che la rende, sotto importanti aspetti, una manifestazione della Chiesa più completa delle Chiese protestanti; b) una Chiesa che presenta questo stato ecclesiologico più elevato può tuttavia essere meno fedele al Vangelo di quei movimenti di riforma che essa ha ripudiato. Farà certamente fortuna l'allegoria usata dall'autore, secondo cui la Chiesa cattolica si potrebbe paragonare ad un governo che, restando nella madrepatria, accetta di collaborare con l'invasore, mentre i movimenti della Riforma rappresenterebbero il governo della « resistenza » formatosi in esilio: a quale dei due spetta la legittimità, la rappresentanza della nazione, il riconoscimento del popolo? La storia della salvezza ci offre il *precedente di Israele*, popo-

³⁰ V. A. BELLINI, *op. cit.*, p. 142 s., 166; a p. 144: « Le chiese dissidenti non sono chiese imperfette accanto alla Chiesa perfetta; non sono nemmeno parte della Chiesa; sono una *partecipazione imperfetta alla Chiesa perfetta*, una partecipazione incompleta alla Chiesa completa, la cui realizzazione storica s'identifica e si esaurisce nella Chiesa cattolica ».

³¹ G. A. LINDBECK, *Eine protestantische Ansicht über den ekklesiologischen Status der römisch-katholischen Kirche*, in « Una Sancta », Nr. 2, 1964, pp. 101-124.

lo eletto ed insieme popolo infedele, senza cessare di essere l'oggetto continuo della fedeltà di Dio alle sue promesse. « Questa preminenza nella continuità dell'ordinamento ecclesiastico esige che le Chiese alle quali manca possano ottenerla soltanto unendosi a quelle che già la possiedono. Al contrario, cattolici e ortodossi possono essere riformati nei riguardi della loro dottrina e sperimentare nuove testimonianze di vitalità carismatica, senza una effettiva riunione con le altre comunità di fede. Ma in realtà anche queste « Chiese-madri » si sono impoverite a causa delle divisioni nell'interno della Chiesa. Ed è del tutto possibile che talvolta il « Resto fedele » si possa ritrovare piuttosto fuori che dentro di esse. Se (queste comunità staccate dalla Madre-chiesa) volessero raggiungere mediante la riunione il fine della Chiesa, che è quello di manifestare la grazia di Dio, esse guadagnerebbero più di quelle Chiese dalle quali si sono separate. Le « Chiese-madri » infatti, nella continuità visibile degli ordini sacri, possiedono un elemento importante per la piena visibilità, sacramentale e simbolica, della Chiesa ».

4. - *La Chiesa Epifania del Cristo*. Al fondo di ogni contrasto sulla Chiesa noi troviamo la polarità rivelata *purezza - pienezza*. Le Chiese della Riforma hanno fatto della verginità della verità divina la loro stessa ragione di vita, mentre la Chiesa « cattolica » d'Oriente e d'Occidente ha sempre attinto con fiducia all'inesauribile pienezza del Mistero di Cristo. Ora, « la Chiesa ecumenica è l'unione sulla croce della Purezza e della Pienezza » (Guitton). La teologia ecumenica cattolica è debitrice ai protestanti di una giustificazione della Chiesa come Pienezza del Mistero di Cristo. A questo proposito ci sembrano di estrema rilevanza i tentativi intrapresi da P. Le Guillou O.P. per riproporre il *Mysterium* sia come categoria intellettuale e spirituale, sia come realtà profonda che adegui — per estensione ed intensità — tutto l'essere della Chiesa ³². « Plenitudo Ecclesiae », « die Fülle der Katholizität », « pléromisation de l'Église » ³³,

³² M. J. LE GUILLOU, cap. *L'Église et le Mystère*, in *L'Église en plénitude*. Paris 1962, pp. 11-53.

³³ B. LAMBERT, *op. cit.*, vol. II, p. 515 ss.

sono le varie espressioni che richiamano una dottrina, ma che richiedono ancor più un impegno, una sofferenza e un'ansia. Perché oggi, agli occhi di tanti fratelli cristiani, il cattolicesimo appare ancora come il trionfo del particolare e dell'umano, invece che la manifestazione dell'*omnia versa in unum*.

b) *Dinamica dell'autorità*: dalla Scrittura alla Tradizione

1. - *Il primato della parola che aduna e fonda la Chiesa*. Il Verbo eterno ha chiamato l'umanità al dialogo prima come Verbo parlato, poi come Verbo scritto, per sempre come Verbo incarnato. In questo quadro nessuno potrà mai contestare il primato della Parola di Dio: « che la Parola di Dio dimori in voi in tutta la sua ricchezza » (Col. 3, 16). La ricchezza della Parola genera anche una ricchezza di rapporti verso di essa: ascoltare, ricordare, annunciare, attuare la Parola. È la *Traditio Verbi*. Il rapporto di « Fede e Costituzione » (Montreal 1963) su la *Tradizione e le tradizioni* invita le Chiese protestanti a riconsiderare positivamente la nozione di Tradizione. Secondo questo rapporto l'idea di Tradizione ha un fondamento scritturistico e cristologico: Dio ha rimesso (*tradidit*) tutte le cose a suo Figlio, che si è donato (*tradidit*) sulla croce per la salvezza degli uomini. Il Cristo affida (*tradidit*) dei talenti ai suoi servi, cioè confida loro (*omnia mihi tradita sunt*) la predicazione della Buona Novella. Il termine di questa *paradosis* è il compimento della redenzione, la perfezione del Regno che sarà rimesso (*cum tradiderit*) dal Cristo al Padre. Il contenuto della Tradizione non è altro che il Verbo, Gesù Cristo. Così che — scrive un moderno teologo ortodosso russo — « attraverso le molteplici forme della Chiesa, attraverso tutti gli elementi della tradizione, è il Cristo stesso che commenta le sue proprie parole... La Chiesa è il Cristo totale, che mette nel contesto sempre vivo del Cristo le parole che egli ha pronunciato durante la sua vita terrena; Dio ha parlato ed egli continua a commentare le sue proprie parole ³⁴. Ripensando in prospettiva ecumenica il binomio Scrittura-

³⁴ P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1959, pp. 189-190.

Tradizione, il calvinista J.P. Gabus riconosce che il protestantesimo deve rivedere la sua nozione di rapporto tempo-eternità e la sua teologia della storia. « Nella misura in cui noi decidiamo di abbandonare — almeno in parte — questo schema puramente puntiforme dell'eternità che penetra sempre di nuovo, come una perforatrice, il tempo umano (schema che non ci è né imposto né ispirato dalla Scrittura), dovrebbe esserci possibile concepire la Tradizione come storia umana e storia divina. Ormai il nostro pensiero è libero per accettare l'idea che la Tradizione, la vita della Chiesa nel suo insieme, non è una semplice linea orizzontale che non ha nulla di particolarmente edificante, ma ch'essa è piuttosto questa dialettica viva del tempo e dell'eternità che merita tutta la nostra attenzione... La Tradizione correttamente intesa esprime la *dimensione orizzontale*, temporale e storica, della nostra fede, la continuità della marcia della Chiesa che si pone tra la prima e la seconda venuta di Cristo. Essa comporta anche una *dimensione verticale*, che ne è insieme il Soggetto e l'Oggetto: il Cristo vivente, presente con il suo Spirito nella nostra storia umana »³⁵.

2. - *Traditio verbi per Ministerium verbi*. Ma come si trasmette il Verbo, il Cristo vivente? Qual è l'autorità abilitata a trasmetterlo? Un consenso generale si va delineando nella teologia dell'Ecumene: è il *Ministero*. Noi conosciamo il Cristo attraverso la *testimonianza* e la *rappresentanza* dei suoi Apostoli. Le Chiese della Riforma riconoscono prevalentemente la funzione testimoniale del ministro, mentre per le Chiese « cattoliche » il ministro testimonia perché rappresenta il Cristo che lo ha mandato e ancor più perché ripresenta il Cristo negli atti liturgici. Se la Tradizione è la vita della Chiesa, la *liturgia* é — secondo Congar³⁶ — il luogo privilegiato nel quale si preserva e si comunica la Tradizione. La liturgia infatti è la prima delle cose che si fanno nella Chiesa, e di gran lunga la principale: essa è la celebrazione attiva e operante del Mistero

³⁵ J. P. GABUS, *Comment repenser dans une perspective protestante le rapport Écriture-Tradition?*, in « Istina », Nr. 3, 1963, pp. 305-318.

³⁶ Y. CONGAR, *Tradition et vie ecclésiale*, in « Istina », Nr. 4, 1961-62, pp. 411-436.

cristiano. In più, essa ci dona la totalità del Mistero nella più trepida difesa della sua purezza e della sua ricchezza, perché la liturgia è per sua natura conservatrice, comunitaria e gerarchica. Ma la Tradizione è conservata e comunicata sia dall'altare che dalla cattedra. La « congiuntura ecumenica » non potrebbe prospettare il sincero riconoscimento del ministero della cattedra, qual è praticato dai ministri protestanti? La Chiesa è stabilita, ci dice san Paolo, « sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti » (*Eph.* 2, 20). Se la Chiesa « cattolica » d'Oriente e di Occidente afferma per se stessa la *successione apostolica* (per quanto non sia né assurdo né eretico supporre che anche alcune Chiese della Riforma vi partecipino *aliquo modo*)³⁷, non si può a sua volta riconoscere che le Chiese della Parola possiedono *una successione profetica*? In realtà la Chiesa nei suoi ordinamenti visibili vive in parte di ministeri che rilevano da una vocazione profetica. Inoltre la profezia non è qualcosa che cada sempre a perpendicolo dal cielo. C'è anche una successione profetica (Elia che getta il mantello sulle spalle di Eliseo), ci sono delle scuole profetiche, di modo che anche i ministeri di carattere profetico sono in grado di assicurare una continuità e un rapporto con le origini della storia della Chiesa³⁸. La questione

³⁷ Cfr. H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Quaestiones Disputatae, Freiburg i. M. 1962, pp. 189-190: « Un giorno si aprirà una porta a delle vie straordinarie del Ministero ecclesiastico? Attualmente non si può prevedere. È certo che le prescrizioni dei decreti tridentini hanno pieno valore per il caso di normalità... C'è voluta la nuova situazione dell'incontro esistenziale (e non solo ipotetico) con uomini di altri continenti nell'epoca delle grandi scoperte, per considerare in tutta la sua ampiezza la via straordinaria per l'ingresso nella condizione cristiana (*baptismus in voto*)... Ci vuole forse la nuova situazione dell'incontro esistenziale (e non solo ipotetico) con cristiani di altre confessioni nel secolo del movimento ecumenico, per mettere sotto gli occhi il problema di una via straordinaria nel Ministero (*ordo in voto*, come lo si potrebbe chiamare in forma un po' equivoca)? In questa luce non appare più così « ingenua » per un teologo cattolico la dottrina ortodossa della *oikonomia ecclesiastica*, secondo la quale la vera Chiesa può convalidare anche ciò che è in sé privo di validità (battesimo, cresima, ordine...) quando lo postuli il bene delle anime. Cfr. S. STRAGORODSKIJ († Patriarca Sergio), *Značenie apostol'skogo preemstva v inoslavii*, (Il significato della successione apostolica nella eterodossia), in « Žurnal Moskovskoj Patriarchii », Nr. 10, 1961, pp. 30-45.

³⁸ A. AHLBRECHT, *Der ökumenische Ertrag des II. Vatikan Konzils*, in « Una Sancta », Nr. 1, 1964, p. 58. Analoga presentazione in TH. SARTORY, *op. cit.*, pp. 172-173.

porta direttamente ad una visione più carismatica della Chiesa. Fondandosi sui più recenti studi biblici e sulle affermazioni della enciclica « *Mystici Corporis* », Karl Rahner mostra come, oltre al carisma della gerarchia (*Charisma des Amtes*), vi siano altri « carismi non istituzionali » i quali costituiscono, accanto alla struttura gerarchica della Chiesa, una struttura carismatica della stessa. « La Chiesa viene giustamente compresa solo quando la si considera come *unità di gerarchia e di carisma*, governata adeguatamente soltanto da Dio; da nessuno dei due componenti si può richiedere totalmente ciò che spetta come compito all'altro »³⁹.

3. - *L'autorità custode del verbum traditum*. La riflessione sulla Chiesa come Popolo di Dio e conseguentemente sull'autorità come missione di servizio, esige in quest'ora un pratico rinnovamento della struttura concreta della Chiesa, in particolare dei *Ministeri ecclesiastici*. Se un protestante come Thurian ha potuto auspicare, con magnifiche espressioni, il rinnovamento del ministero episcopale, un cattolico non può non cercare di esplicitare, nel profondo della sua adesione all'ufficio di Pietro (*amoris officium!*), il mistero del primato pontificio rinnovato alle sue stesse sorgenti evangeliche. Quali sono allora i titoli al primato della sede di Pietro? Immediatamente, la proclamazione di una *fedè* inconcussa: « Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio Vivo » e per conseguenza, la salvaguardia dell'unità contro le eresie. Questa purezza della fede è legata alla pienezza dell'*amore*: Pietro che ama più degli altri — e il Maestro lo sa — dovrà guidare la « Chiesa che presiede alla carità ». Il primato comporta certamente un aspetto giuridico; ma non è il diritto che è alla base dell'amore, bensì l'amore che è alla base del diritto. Un terzo titolo che fonda il primato della sede di Pietro è quello dell'*Eucaristia*. In ogni Chiesa diocesana, anche scismatica, riunita con il suo vescovo che celebra l'eucaristia, è certo realmente presente l'essenza salvifica del cristianesimo, il Mistero

³⁹ V. K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg i. B. 1958, pp. 38-73.

di Cristo. Ma *la Chiesa* nella sua pienezza non esiste che nel legame con colui che presiede all'eucaristia come testimonia, ministro e principe della comunione tra le Chiese. Alla sede di Pietro compete ancora il primato come *vincolo e centro della comunione*. Il papa è sul piano della Chiesa universale il centro e il legame visibile della comunione dei vescovi tra di loro. Se si rifiuta questo compito al papa, bisogna logicamente rifiutarlo ai vescovi. Su questo punto la Riforma si è mostrata di una logica assoluta. Invece la grande, immensa difficoltà nella Chiesa ortodossa sta nella ricerca di una universalità interiore che dispensi dall'universalità esteriore legata a un primato⁴⁰.

4. - *Ekklesia=Concilium*. Le difficoltà e le opposizioni in sede di Concilio all'accettazione del principio della collegialità episcopale partivano propriamente da una impostazione giuridica del rapporto primato-episcopato, ben lontana dalla prospettiva biblica e liturgica della *Communio* nella fede e nella carità. È stato invece vivendo con ispirata semplicità questo primato dell'amore che Giovanni XXIII ci ha offerto il modello concreto di un papato speso come servizio di carità, ci ha dato un esempio insuperabile di personale armonia tra istituzione e carisma, mentre ha spinto con il Concilio la Chiesa a riequilibrare i rapporti tra Pietro e i suoi fratelli nell'apostolato⁴¹.

La convocazione del Concilio Vaticano II ha rivelato, nella luce dello Spirito, la profonda necessità di riabilitare le *strutture*

⁴⁰ B. LAMBERT, *op. cit.*, vol. II, pp. 578-589.

⁴¹ « Esiste nella Chiesa un supremo depositario della pienezza dei poteri comunicati da Cristo alla Chiesa stessa: l'episcopato universale (*sub et cum Petro*) il quale forma un insieme collegiale che non può a priori essere scomposto in due distinti detentori del potere, dei quali uno si possa contrapporre all'altro come un'autorità che comandi, controlli e limiti. Questo unico soggetto di unità collegiale ha però nel papa il suo vertice dotato di capacità autonoma di azione, senza che il collegio possa costituire un'autorità contrapposta a quella del papa... L'unità del collegio episcopale, raccolto con il papa e sotto di lui, ha — secondo la natura di un collegio — la possibilità di agire in forma *diversa*, senza che venga dissolta l'unità del soggetto agente: o nel papa che agisce come capo del collegio, oppure in una forma nella quale la collegialità di azione, senza che il collegio si manifesti in modo più immediato e concreto, vale a dire, con un'azione risultante dall'insieme dei singoli vescovi (il Concilio) ». K. RAHNER, *Zur Theologie des Konzils*, in « Stimmen der Zeit », Nr. 5 (Februar), 1962, pp. 325-326.

conciliari della Chiesa. Di qui parte la visione di una *Communio* articolata ed attiva, nel pieno rispetto del principio di sussidiarietà, di qui muove la risposta alle istanze che da secoli l'Oriente cattolico — con voce e destino da profeta — rivolgeva al centralismo curiale, di qui finalmente può iniziare un dialogo più aperto con l'ortodossia, la Chiesa dei sette concili. Col Concilio la Chiesa si è aperta alla dimensione orientale della cattolicità, ha riaperto la coscienza « sinodale » dell'ortodossia (v. le conferenze di Rodi) e ha ridestato nel protestantesimo l'apprezzamento della conciliarità: « Noi (protestanti) dobbiamo ricordarci di quello che la storia ci insegna sull'accettazione dei decreti conciliari nella Chiesa antica... (Le Chiese) devono riunirsi in veri Concili, pregando Dio di guidarle. Dobbiamo imparare ad attribuire un grande valore ai Concili, generali o ecumenici, come hanno fatto Lutero e Calvino, poi dobbiamo metterci al lavoro per stabilire nella Chiesa le strutture conciliari che rispondono alla situazione presente » ⁴².

c) *Dinamica dei sacramenti*: dal Battesimo all'Eucaristia

1. - *Battesimo « sacramento ecumenico »*. Il principio primo della teologia ecumenica è il riconoscimento del battesimo come fondamento dell'unità ecclesiastica, in quanto il carattere sacramentale del lavacro della rinascita « fa la Chiesa » (Schmaus: « kirchenschöpferisch »). Dovunque il battesimo è validamente amministrato, *ivi è la Chiesa* che dona al neofita l'unione con Cristo e la comunione con i fratelli. Nel battesimo la Chiesa impegna se stessa, anche quando il sacramento viene conferito agli infanti incapaci ancora di un atto di fede personale o ai membri di una comunità cristiana dissidente. *Unum baptisma, una ecclesia*. L'azione di Dio nell'acqua e nello Spirito non può essere annullata, la rete di pesca dell'unica Chiesa non può essere strappata. Il problema della incorporazione di tutti i battezzati nell'unica Chiesa voluta da Cristo, problema la cui formulazione

⁴² G. A. LINDBECK, *Helsinki, Rome et Montreal*, in « Istina », Nr. 4, 1963, p. 492. Cfr. anche M. THURIAN, *op. cit.*, pp. 27-35 e P. MEINHOLD, *Der evangelische Christ und das Konzil*, Freiburg i. B. 1961.

ha suscitato oneste difficoltà e sereni approfondimenti in questi ultimi anni, pare risolto con la nozione di *partecipazione perfetta e imperfetta*. Della prima godono coloro che, battezzati, professano la stessa fede sotto il magistero e l'autorità pastorale della Chiesa; della seconda tutti quanti sono stati validamente battezzati in Cristo. In un cerchio più ampio si iscrive la partecipazione di Israele al mistero della Chiesa, secondo la dottrina di san Paolo. Infine anche i non battezzati sono potenzialmente incorporati, come membri dell'umanità che Cristo è venuto a salvare nella sua interezza. A questo proposito dobbiamo ricordare che ci si salva per la *carità*: essa traduce in noi l'abitazione dello Spirito di Cristo e correlativamente la nostra incorporazione a lui, vale a dire, l'appartenenza al suo Corpo Mistico che è la Chiesa (la Chiesa cattolica), anche se questa appartenenza non riveste la complessità dei modi che normalmente le convengono. Se in un « pagano » noi troviamo la carità autentica che è irradiazione dello Spirito, potremo negare la sua appartenenza *attuale* al Corpo di Cristo? E chi potrà allora negare l'appartenenza attuale al Corpo di Cristo di un cristiano separato, il quale in buona fede non riconosce nella Chiesa cattolica la vera Chiesa di Cristo? « Di tutti i modi che la nostra appartenenza al Corpo di Cristo deve rivestire, il vincolo d'incorporazione mediante la carità è il più intimo, l'unico che sarà pienamente rispettato dalla morte, mentre il titolo di « membro » — inteso secondo i legami esteriori — si vedrà applicare il principio: « Se io non ho la carità, a nulla mi giova » (1 Cor. 13, 3)⁴³. E di questa carità l'eucaristia è la perfetta irradiazione.

2. - *Eucaristia, espressione della Chiesa*. Se il battesimo è il sacramento iniziale dell'unità, l'eucaristia ne è il sacramento finale e perfettivo. Consapevoli della tragedia cristiana: un solo battesimo — molte eucaristie, uniti nella Parola e nella preghiera — separati nella Cena del Corpo del Signore, i cristiani sembrano voler caritatevolmente evitare il tema riguardante il sa-

⁴³ J. LEBOURLIER, *L'appartenance au Corps du Christ*, in *L'Église en plénitude*, Paris 1962, pp. 117-118.

cramento della carità. L'unità invece deve crescere dal battesimo alla eucaristia; questa invece sembra essere la grande assente della teologia ecumenica. Si è insistito spesso — e con ragione — sulla comunità battesimale che ci unisce al Cristo. Il Card. Bea (il *Doctor Baptismi* tra i Padri dell'Ecumene) vi ha visto, a buon diritto, il fondamento ultimo dell'ecumenismo cattolico. Ma forse la nostra riflessione sul posto dell'eucaristia nella Chiesa è ancora piuttosto in ritardo. « Il battesimo rende membri del Corpo di Cristo, ma *in riferimento all'eucaristia*: è nell'atto della celebrazione eucaristica che si realizza sulla terra la Chiesa nella sua pienezza, vivendo la sua comunione al Mistero di Cristo »⁴⁴. L'eucaristia che svela e condanna le nostre divisioni, non potrebbe essere anche il principio risolutore della nostra lacerazione? C'è qualcosa che va facendosi strada nella ricerca teologica attuale: la concezione (non certo nuova ma più meditata e coerente) di una *ecclesiologia « eucaristica »*, sviluppata particolarmente nella moderna scuola ortodossa dell'emigrazione russa. Secondo questa teoria ogni Chiesa locale, in quanto comunità eucaristica, è la Chiesa di Dio, la « *Catholica* » nella sua pienezza. La Chiesa è nella celebrazione del sacrificio unico, nella comunità radunata in vista dell'eucaristia e per l'eucaristia, retta concretamente da Cristo, capo del suo Corpo. Ogni Chiesa locale ha alla sua guida un vescovo, vicario di Cristo in quanto pontefice. Il vescovo appartiene al collegio episcopale, ma questa comune appartenenza non esclude una *priorità* (vi è una « Chiesa che presiede nell'Agape ») di una Chiesa sulle altre. L'unità delle Chiese tra loro consiste nell'identità di fede, manifestata nell'eucaristia e nella trasmissione dall'una all'altra della grazia dell'episcopato. Questa dottrina ecclesiologica, sostenuta con impegno e acutezza da N. Afanasiev⁴⁵, presenta molti spunti per un ripensamento della ecclesiologia cattolica che voglia tener

⁴⁴ M. J. LE GUILLOU, *Réflexions sur l'Assemblée de New Delhi*, in « Istina », Nr. 3, 1963, p. 343.

⁴⁵ N. AFANASIEV, *L'Église qui préside dans l'Amour*, in *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, pp. 9-64; id., *Una Sancta*, in « Irénikon », Nr. 4, 1963, pp. 436-475. Ricordiamo pure il rilievo dato all'unità di « tutti nello stesso luogo », cioè alla chiesa locale, secondo la formula di Nuova Delhi.

conto del rapporto Chiesa locale — Chiesa universale, primato di giurisdizione — primato di amore.

3. - *Intercomunione: mezzo o fine dell'unità?* Mentre, ad opera dello Spirito di Dio e del movimento ecumenico, va crescendo l'unità tra i battezzati, non potrebbe contemporaneamente dilatarsi il cerchio dei partecipanti alla mensa eucaristica anche a quei fratelli cristiani che più sono vicini alle convinzioni di fede della propria Chiesa? Questo è una dei problemi maggiori posti alle Chiese dalla crescita dell'Ecumene e che non ha avuto finora (né potrebbe averla) una risposta decisiva ed univoca. Presentando la « situazione ecumenica » a Montreal, il past. Roger Mehl ha sottolineato la gravità della questione, ma ha pure aggiunto: « È un errore prospettare il problema dell'intercomunione in forma di alternativa: o come *mezzo* per ottenere l'unità, o come *mèta* finale, da considerarsi solo quando si fosse raggiunto un pieno accordo dottrinale. Tutti e due gli atteggiamenti mi sembrano errati. È chiaro che noi non dobbiamo considerare l'eucaristia come un mezzo in nostro potere, ma come una grazia che ci è offerta. D'altra parte, nemmeno l'idea di voler raggiungere un completo accordo sulla dottrina prima di praticare l'intercomunione mi sembra giusta, perché un consenso dottrinale nella Chiesa non può essere ottenuto sul piano puramente intellettuale, come fosse un consenso tra concezioni filosofiche diverse. Un accordo dottrinale presuppone l'esistenza di una *koinonia* di credenti. E l'eucaristia è precisamente il sacramento di questa *koinonia* »⁴⁶.

« Certamente — pensa M. Thurian — il sacramento dell'unità per eccellenza non può mentire e nascondere delle divergenze importanti, ma d'altra parte, se il Cristo è realmente presente e comunicato, non v'è nella comunione eucaristica un dinamismo ecumenico che deve essere utilizzato? »⁴⁷. Anche qui è permesso vedere nell'atteggiamento cattolico una intonazione nuova. A questo riguardo, il dono di un calice fatto da Paolo VI al patriar-

⁴⁶ R. MEHL, *The ecumenical situation*, in « The Ecumenical Review », Nr. 1, October 1963, pp. 11-12.

⁴⁷ M. THURIAN, *op. cit.*, p. 45.

ca Atenagora, ricambiato da questi con l'offerta del vino per la celebrazione del Sacrificio e con l'augurio che le future generazioni possano comunicare nello stesso calice del Signore, vale più di un trattato di teologia ecumenica.

Il cammino dell'ecumenismo verso la perfetta comunione nel Cristo può essere idealmente raffigurato nello svolgimento di una *Missa pro unitate ecclesiae* cui partecipino tutti i cristiani. In questa liturgia della « Ecumene ventura » (*Ebr.* 2, 5: *oikoumene mellousa*), con i fratelli protestanti siamo giunti insieme *dal Vangelo all'offertorio*. Così ci sembra di interpretare il riconoscimento comune del primato della Parola e le « collette ecumeniche » proposte da Cullmann nello spirito di *Mt.* 5, 23 s.: « se stai facendo la tua offerta sull'altare, e ti ricordi che il tuo fratello... ». Con i fratelli ortodossi invece, dopo l'abbraccio tra il vescovo di Roma e di Costantinopoli, siamo giunti *al bacio di pace che precede la comunione* nella stessa eucaristia. Questa distinta situazione pone l'ecumenismo cattolico di fronte a nuovi e non facili problemi. Tener conto quindi delle evidenti diversità, mantenendo nel cammino il ritmo spirituale dato dalla fondamentale unità in Cristo, per *crescere insieme* dal Battesimo all'Eucaristia: questa è la prospettiva finale di ogni ecumenismo, sia esso protestante, ortodosso o cattolico.

GIANNI CAPRA

ISRAELE NELL'ECONOMIA DELLA SALVEZZA

La storia d'Israele, considerato come popolo storicamente costituito, cominciò nelle steppe desertiche del Sinai, quando intorno all'anno 1.500 a.C. Israele ricevette ad un tempo, per tramite di Mosé, la rivelazione di Dio e la rivelazione della sua elezione a popolo di Dio.

Ma la funzione d'Israele nell'economia della salvezza aveva avuto inizio molto prima con la Vocazione di Abramo, padre dei credenti, e con la sua incondizionata accettazione del disegno divino. A questa generosa corrispondenza Dio rispose con la Promessa di fare della discendenza di Abramo un grande popolo, per virtù del quale tutte le genti della terra saranno benedette, vale a dire, condotte a riconoscere e adorare il Dio-Unico.

Questa promessa, con cui Dio affida ad Israele una missione, viene sigillata con un Patto, il cui segno esterno è la circoncisione, « segno eterno » tra Dio e gli Ebrei.

Vocazione, Promessa, Patto sono un insieme che costituisce la prima rivelazione storica del Dio-Unico, del Dio-Vivo, alla quale rispondono la fede e il monoteismo d'Israele, via obbligata per arrivare a Cristo.

Da questo momento Israele sa di essere un Popolo, Popolo di Dio, Popolo Peculiare: sa di avere un Dio, che è il Dio-Unico, e di aver ricevuto da Lui una missione, per compiere la quale Dio gli ha fatto il grande dono della legge: la Thora.

Dio non ha manifestato le cause per cui ha eletto Israele ma ci ha dato le prove dell'elezione, e queste prove uomini ispirati e profeti hanno proclamato, quasi ininterrottamente, per un millennio. Sono: ora strabilianti vittorie, ora vergognosi insuccessi, ora diviene ricompense, ora drammatici castighi, ma sempre, in ogni caso, prove dell'intervento di Dio nella storia di un popolo, cui Egli ha concesso la sua Alleanza. Una

parola, questa, che indica il forte legame che tra Dio e gli ebrei, costituì una redenzione divina, da quando « il Signore si è compiaciuto di loro e con mano potente li ha tratti fuori e li ha redenti dalla casa di schiavitù, dalla mano di Faraone, re d'Egitto » (*Dt.* 7, 7-8) per farne « la primizia del suo raccolto » (*Ier.* 2, 3), il suo « figlio primogenito » (*Ex.* 4, 22).

Israele, si voglia o no, è ancora oggi una realtà e ci pone di fronte ad un « popolo eletto », ad una « legge rivelata », ad una « perennità » del tutto singolare.

Un popolo che Dio ha eletto ad essere la prima « ecclesia », la prima riunione dei figli di Dio dispersi dopo il peccato originale (*Dt.* 4, 10; 19, 10; 18, 16) e l'organo della rivelazione, ossia il mezzo di comunicazione tra Dio e l'umanità.

Una legge, che è dono gratuito ed unico, che ha validità per tutte le genti, di tutti i tempi, sebbene speciali destinatari ne fossero gli ebrei. Per essi, infatti, contiene una parte che li riguarda in modo particolare ed intimamente. Ed è l'insegnamento della santità: « Poiché io sono il Signore Iddio vostro, santificatevi e siate santi, perché Io sono santo... Io sono il Signore che vi ho tratto dall'Egitto per essere vostro Dio: siate santi, perché io sono santo » (*Lev.* 12, 44-45).

Ne segue che la missione d'Israele è, innanzitutto, quella di santificarsi per stare degnamente al cospetto di Dio e degnamente, sacerdotalmente, tributargli un'adorazione perfetta, rendendo, per questa via, testimonianza a Dio del suo intervento salvifico e meraviglioso, dell'unione indissolubile stabilita nel sangue col suo popolo.

Questa nazione, popolo sacerdotale, sacerdozio di tutta l'umanità; questa prima assemblea ecclesiale dei figli di Dio fu destinata a far giungere Dio tra le genti mediante l'esempio efficace.

Le genti lo avrebbero veduto ed avrebbero esclamato, vedendolo: « Grande è il Dio di questo popolo, onore e gloria al suo nome! » e, perciò, avrebbero adorato il nome santo di Dio e gli avrebbero reso il culto degno ed a loro modo si sarebbero salvate: così il regno di Dio su tutti i popoli si sarebbe realizzato » (T. Federici).

La missione affidata da Dio a questo popolo non è ancora

compiuta: lo testimonia la sua perennità.

Israele non è un popolo-ricordo! È troppo vivo, troppo frememente di dolore e di speranza per poter essere considerato un morto, semplicemente un ricordo.

Piuttosto un miracolo.

Miracolo fu l'antico Israele, perché mentre tutti i popoli che nell'antichità furono deportati in massa si perdettero, rapidamente assimilati ai popoli in mezzo ai quali furono trasferiti, solamente Israele tornò da Babilonia simile a se stesso.

Miracolo è l'attuale Israele, perché il fatto che questo popolo senza un territorio proprio, senza un'autorità centrale abbia potuto sopravvivere così a lungo e superare indicibili persecuzioni appare contrario alle leggi naturali.

Per esso, dopo l'avvenimento del Sinai, le nazioni del mondo non furono più delle masse senza colore, senza rilievo, senza direzione, ma divennero delle linee nettamente orientate in rapporto ad un asse, che è l'asse di Dio, e che, in virtù della sua elezione, passa per Israele, perché Israele è la garanzia del senso dato da Dio al mondo: « Voi sarete miei testimoni » (*Is.*, 43, 10).

Ecco perché Israele ha una storia « santa », che è santa perché è la storia eccezionale di un popolo nel quale e per il quale si compie il congiungimento tra l'uomo e Dio; una storia che per gli ebrei non si è fermata, perché Israele « è » sempre il popolo della storia « santa », ossia, il popolo per cui in tutti i tempi continua il congiungimento dell'umano col divino, cosicché, per l'ebreo, l'asse di intersezione che congiunge i due piani, del divino e dell'umano, passa ancora e sempre attraverso il suo popolo, che in ogni momento della sua storia deve vivere la sua missione con tutto lo sforzo che essa comporta e con tutta la drammaticità che impone (R. Neher-Bernheim).

Per i cristiani il congiungimento del divino con l'umano, iniziatosi con Israele e in Israele, si corona e si compie, invece, definitivamente nella persona di Gesù, il Messia d'Israele, di fronte al quale ed a motivo della fede in Lui, il popolo di Dio si divide.

I fratelli si separano dai fratelli!

E così, con una separazione, quella dei credenti nel Cristo-Messia dal popolo della promessa, comincia la storia della Chiesa, la storia del Nuovo Testamento, come già con un'altra separazione, quella di Abramo e della sua posterità dal resto delle nazioni, era paradossalmente cominciata l'opera della Redenzione, che è opera di unità.

Il Vecchio Testamento, infatti, prepara al Nuovo Testamento; il Nuovo non sostituisce il Vecchio, né lo abolisce, ma lo perfeziona e il Cristo non separa i due Testamenti ma li congiunge, fondendoli nell'unità.

Questa verità, nonostante la sua primaria importanza, di solito non è messa sufficientemente in luce. La venuta di Cristo sulla terra mediante la sua incarnazione è per noi cristiani il più grande fatto di tutta la storia santa d'Israele, eppure troppo spesso lo presentiamo come un avvenimento staccato, al di fuori della sua reale e concreta cornice storica. Per lo più si passa direttamente dal peccato di Adamo alla Redenzione operata da Gesù, trascurando del tutto, o illuminando insufficientemente, gli avvenimenti intermedi, la conoscenza dei quali è, per contro, molto importante per la comprensione della stessa opera del Salvatore Gesù.

Millenni di storia che la Divina Provvidenza ha pazientemente intessuto nel seno del popolo eletto, per preparare il popolo di Dio ad accogliere il suo Messia e a testimoniare degnamente nel mondo vengono del tutto, o quasi, taciuti e del popolo d'Israele o non si parla affatto o se ne parla unilateralmente e, quando si vuol giudicarlo, lo si giudica soltanto in base agli avvenimenti della passione di Gesù. Avvenimenti insufficienti per il giudizio che si presume di dare perché riguardano appena una piccolissima minoranza del popolo e si riferiscono ad un breve momento della sua storia.

Probabilmente non ci si avvede che facendo così si finisce col non presentare Gesù, né la sua opera, in modo concreto, ossia nel suo paese e nel suo popolo, e che, quindi, non si dà all'Incarnazione tutta la sua realtà tangibile, tutta la sua inserzione nella storia — che è poi, principalmente, la storia d'Israele — e si nega, o almeno non si afferma, in Gesù la linea di

continuità essenziale tra l'Antico e il Nuovo Testamento.

Questo separare arbitrariamente il Nuovo Testamento dall'Antico porta ad una visione falsa della storia, che non permette di comprendere in modo esatto il piano di Dio nell'economia della salvezza, e, nello stesso tempo, pone fuori dalle grandi linee della catechesi di Gesù e degli Apostoli.

Le parole di Gesù a questo riguardo sono chiare e perentorie: Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti. Non sono venuto ad abolire, ma a completare. In verità vi dico che fino a quando il cielo e la terra non passeranno non scomparirà dalla Legge neppure un jota o un apice » (Mt. 5, 17-18).

Fino alla venuta di Cristo l'ebraismo era la forma perfetta della religione rivelata. Questa sua perfezione con la venuta di Cristo e con la proclamazione della Nuova Legge è divenuta è vero, inadeguata e le sue istituzioni sono state abrogate, ma solo in rapporto ad una maggiore perfezione e senza perdere nulla del proprio valore ~~relative ed imperfetto~~. Esse rimangono e conservano, per chi non ha ancora incontrato Gesù, tutta la loro sufficienza e costituiscono la via normale della salute.

Mosè, il legislatore dell'Antica Alleanza, non è in opposizione a Cristo, autore e legislatore dell'Alleanza Nuova; ne è il precursore e la sua vecchia Legge è ancora all'interno del Vangelo.

Il Tempio e la Sinagoga non sono all'opposto della Chiesa: sono una tappa verso la Chiesa. Tipo e simbolo della Chiesa.

considerare Non si può, quindi, ~~conservare~~ il Vecchio e il Nuovo Testamento come se fossero opposti l'uno all'altro; né come se fossero due linee parallele simili ai binari di un treno. Il Vecchio Testamento sfocia nel Nuovo e il Nuovo continua e corona l'Antico.

È il vecchio Israele che porta la Chiesa, l'Israele nuovo. Esso è il vecchio tronco d'olivo sul quale sono stati innestati i rami novelli: i gentili, i cristiani. Grazie ad Israele, grazie a questo innesto, « quello che non era il suo popolo (popolo di Dio) fu chiamato suo popolo; chi non era l'amato divenne amato

e nel luogo dove fu detto a costoro: « Voi non siete il mio popolo, li saranno chiamati figli di Dio vivente » (Rom. 19, 25-36).

Non è giusto, quindi, presentare la Legge Antica e la Legge Nuova come in contrasto fra loro ed affermare, per esempio, che la Legge evangelica è legge d'amore, mentre — ecco il contrasto — la Legge Antica era legge di timore. Non è vero. La Legge Antica è soltanto la prima tappa verso la legge dell'amore; un primo abbozzo della rivelazione della legge d'amore, che avrebbe avuto con Cristo la sua piena proclamazione; che ha per fondamento l'illimitata confidenza in un Dio infinitamente misericordioso e come primo precetto quello di amare Dio con tutto il cuore e con tutte le forze, come nel Vecchio Testamento era già conosciuto e comandato.

Non è giusto presentare la religione del Vecchio Testamento come un puro formalismo esteriore, misconoscendo tutte le ricchezze spirituali che essa comporta e tutti gli sforzi compiuti dai profeti per interiorizzarla sempre più.

Del resto, se il formalismo fu una costante tentazione del popolo di Israele, possiamo forse dire che non sia altrettanto del nostro popolo?

Non si deve dire che l'Eucarestia rimpiazza l'Agnello Pasquale. È l'Agnello Pasquale che prepara all'Eucarestia. Il discorso della Montagna non prevale sulla Legge di Mosè, ma la Legge di Mosè è semplicemente una tappa verso il Discorso della Montagna.

Il popolo dei gentili non soppianta né ~~sostituisce~~ ^{SOSTITUISCE} il popolo d'Israele, ma, unendosi alla parte d'Israele che ha creduto nel Cristo, forma e costituisce con questa ~~l'unico~~ ^{il} popolo di Dio.

Il metodo della contrapposizione non è conforme né alla storia né al disegno divino. L'una e l'altra richiedono che si mostri come il Nuovo Testamento si allaccia all'Antico e lo corona.

Un procedimento di opposizione si poteva comprendere e spiegare agli inizi della Chiesa, all'epoca, cioè, in cui la Chiesa si staccava da Israele e doveva affermarsi di fronte ad esso, o, tutt'al più, nel IV secolo, quando il proselitismo ebraico competeva con l'apostolato cristiano. In quel tempo si sarebbero

potuti comprendere i motivi psicologici di un tale modo di procedere e di argomentare. Comprendere, anche se non sempre giustificare. Ora non più!

Il Vecchio e il Nuovo Testamento sono, in realtà, due tappe della medesima, unica opera di salvezza, quasi l'infanzia e l'età adulta. Non si può né raffrontare né contrapporre l'adulto al fanciullo!

Israele e la Chiesa non possono essere posti l'uno contro l'altro.

Fino alla venuta di Cristo l'unico popolo di Dio era Israele. Soltanto Israele. Ora, agli occhi del cristiano, il popolo di Dio è la Chiesa.

Un nuovo popolo, dunque, si è sostituito all'antico? o vi fu una trasformazione nello stesso popolo di Dio?

L'esatta risposta a questo interrogativo è della massima importanza tanto per la comprensione dell'opera di Dio, quanto del rapporto tra Israele e la Chiesa. E in relazione a quest'ultimo aspetto essa ha un valore particolare per la ripercussione che suscita sull'atteggiamento dei cristiani verso gli ebrei.

Nel Nuovo Testamento la questione della trasformazione, del « passaggio » Israele-Chiesa è presentata chiaramente e come un fatto essenziale.

Quando apparve Cristo, chiese a tutti gli uomini, e in particolare a coloro che si trovavano faccia a faccia con Lui, ossia ai figli d'Israele, un nuovo e supremo atto di fede e di adesione. Coloro che credettero in Lui e aderirono alla sua richiesta realizzarono pienamente quella che era la missione di Israele e costituirono il « nuovo » popolo di Dio, ossia il « resto fedele » d'Israele e grazie a questo l'antico Israele si è elevato ed è passato nell'Israele nuovo, la Chiesa, senza infrangere la propria unità, l'unità d'Israele nel tempo, vale a dire la propria continuità, perché l'unità del popolo eletto nell'Antico Testamento è un'unità dinamica, è un annunzio, un esodo verso una Terra più alta.

Del resto, in ogni fase della storia sacra Dio si riservò sempre un « resto fedele », di fronte al quale manifestare la propria fedeltà al suo disegno di misericordia, e grazie al quale

preservò la sua opera dalla rovina, conducendola progressivamente al compimento.

L'intelligenza di questa economia è indispensabile. San Paolo la sottolinea con forza per spiegare e far comprendere la storia evangelica e il destino del popolo ebraico.

L'opera di Dio non può non compiersi e tutte le sue promesse permangono per coloro che restano fedeli.

Il compito dei profeti fu proprio quello di riunire coloro che erano rimasti fedeli. Isaia li chiama precisamente, « il piccolo resto » d'Israele, perché ne sono la parte minore. Essi sussisteranno anche dopo il castigo, essi soltanto, ma basteranno al proseguimento dell'opera di Dio, perché Egli farà di loro un popolo, un regno secondo il suo cuore.

Anche Ezechiele prevede che soltanto un « piccolo resto » sarà risparmiato e che sarà proprio da questo resto che verrà la salvezza. E gli altri profeti?

Dice Geremia: « Voi (cattivi pastori d'Israele) avete disperso il mio gregge... ma io radunerò le mie pecore da tutti i paesi dove le ho disperse e le farò tornare ai loro pascoli, dove cresceranno e si moltiplicheranno » (23, 2-4).

« Radunerò le (pecore) zoppicanti — si legge in Michea — e riunirò le disperse e quelle che ho percosso. Delle zoppicanti farò un *resto* e delle afflitte una nazione robusta » (4, 6-7).

Radunerò tutto insieme Giacobbe e riunirò i *resti* d'Israele: lo raccoglierò come un gregge nell'ovile, come una mandria dentro il suo recinto » (2, 12).

Nella nuova ed ultima fase della storia della salvezza, che si inaugura con la morte e la resurrezione di Gesù, si attua un ~~combattimento~~ radicale del regime del Popolo di Dio. Le sue antiche istituzioni si trasformano e i suoi limiti si estendono fino ai confini del mondo per accogliere nel suo seno tanto il « resto fedele » d'Israele quanto coloro fra i pagani che, venendo a Cristo, divengono, per la fede, discendenti di Abramo.

Orbene, la Chiesa non è altro che l'Israele fedele trasformato nelle sue strutture e allargato per l'inserimento in essa dei pagani che hanno creduto.

Trasformazione e allargamento che Cristo stesso aveva pre-

*cambiamen-
to*

*per noi
cattolici*

parato e fatto presentire e che gli apostoli, dopo la venuta dello Spirito Santo, a poco a poco, compresero che dovevano avvenire per corrispondere all'immensa novità dell'Incarnazione e ad una ineluttabile esigenza dell'opera di Cristo, senza costituire una rottura tra Israele e la Chiesa.

Se si disconosce che una parte d'Israele — quella che costituisce il resto fedele — ha accolto Cristo ed è divenuta così il primo nucleo della Chiesa, si stacca la Chiesa stessa dalle sue radici, la si rende estranea ad Israele e, sopprimendo ogni continuità tra Israele e la Chiesa, si sopprime anche l'unità del disegno divino che richiede l'unicità del Popolo di Dio in una continuità storica attraverso le due grandi fasi della sua esistenza avanti e dopo Cristo.

Ed è contro questa unità che si va allorché si stabilisce una rottura tra Israele e la Chiesa, immaginando una vera e propria sostituzione di un popolo nuovo e diverso al posto dell'antico popolo di Dio. E, nello stesso tempo, l'attuale Israele viene a sembrarci estraneo alla Chiesa, anziché essere considerato una parte *provvisoriamente* separata del popolo di Dio — dei fratelli separati — legata alla Chiesa da una comune discendenza spirituale e alla quale deve essere riunita perché il disegno di Dio abbia il suo completo compimento.

La Chiesa è veramente cominciata con Abramo.

Se non si accetta la tesi della continuità d'Israele nella Chiesa si deve accettare quella opposta, di una irrimediabile rottura, ed in questo caso risulterebbe che il primitivo disegno di Dio, di realizzare il suo regno mediante il popolo d'Israele, è completamente fallito. Cosicché Dio avrebbe dovuto cambiare progetto, creando di sana pianta un popolo nuovo da sostituire all'antico, il quale, per altro, continua a sopravvivere (ma perché?) senza alcun significato e, in ogni caso, completamente estraneo al nuovo popolo, che è la Chiesa.

La posizione esplicita o implicita che attribuisce il rigetto di Cristo a tutto Israele è falsa, ed, inoltre, gravida di conseguenze.

Il rigetto d'Israele viene prospettato sullo stesso piano della vocazione dei gentili, ossia, su un piano di reciprocità, in tal

modo che l'una non avrebbe potuto avvenire senza l'altro.

Questa stessa enunciazione manifesta la falsità dell'asserto: se il rigetto d'Israele fu la condizione necessaria perché le nazioni potessero entrare, gli ebrei dovevano necessariamente essere scacciati perché i gentili potessero essere chiamati! E se fosse ~~Yeshù non sarebbe~~ essenziale per la cattolicità della Chiesa quella « riunione dei due » popoli, ebrei e gentili, di cui parla san Paolo nelle Lettere ai Romani (cap. XI) e agli Efesini. Ma ciò è falso!

*così si
dovrebbe
concludere
che
non è!*

Scrivete, infatti, san Paolo: « Voi (gentili) eravate senza il Cristo, separati dalla comunanza d'Israele, estranei ai patti della promessa, privi della speranza e senza Dio in questo mondo. Ora, invece, in Cristo Gesù, voi che eravate lontani, siete diventati i congiunti mediante il sangue di Cristo. Egli, infatti, è la nostra pace, colui che ha fatto di due (popoli) uno solo, colui che ha abbattuto il muro di separazione, d'inimicizia... per riconciliare ambedue con Dio in un sol corpo » (2, 11-18).

La tesi della sostituzione non si può accettare! Non ha alcun fondamento nel N. Testamento e l'interpretazione in favore di essa delle parabole dei cattivi vignaioli (*Mt.* 21, 33-43) e delle nozze reali (*Mt.* 22, 1-14) è del tutto infondata e apertamente contraria al testo evangelico.

L'ansia di Dio di fronte alla divisione del suo popolo è l'unità, e questo — dell'unità — è, in realtà, il tema fondamentale e dominante sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento. E esso si traduce concretamente nella storia e nelle speranze d'Israele. In tutta la storia biblica la prova-tipo che corrispose ai peccati del popolo di Dio fu la dispersione, la separazione, sia sotto forma di divisione intestina (come al tempo della rottura tra le tribù del nord e quelle del sud, dopo Salomone), sia sotto forma di deportazione, di prigionia, di esilio (come all'epoca della caduta del regno del Nord e della perdita di Gerusalemme al tempo del grande esilio). Di fronte a queste prove, che profondamente penetrano nella sua anima, Israele contrappone sempre la propria speranza di salvezza e di redenzione, che riveste essenzialmente la forma di una attesa della liberazione

dei prigionieri, del ritorno dall'esilio, della riunione dei dispersi.

Questa speranza di riunione è una dei tratti fondamentali e dominante della predicazione profetica, soprattutto a partire dall'esilio, e resterà un tema capitale della preghiera d'Israele, come testimoniano numerosi salmi e molte belle preghiere sinagogali.

Il Nuovo Testamento riprenderà questo tema di riunione messianica, ponendolo nella sua prospettiva escatologica, che è quella della seconda venuta, quando il Figlio dell'Uomo « manderà i suoi angeli con la trombe e con gran voce a radunare i suoi eletti dai quattro venti, da una estremità all'altra dei cieli » (*Mt.* 24, 31; *Mc.* 13, 27).

E san Giovanni preciserà che « Gesù doveva morire per la nazione; e non soltanto per la nazione, ma anche per raccogliere in un sol corpo i figlioli di Dio che sono dispersi » (*Io.* 11, 52).

Il carattere universale di questa « unità » nel Nuovo Testamento, e specialmente in san Paolo, è concepito in relazione all'universalità della promessa fatta da Dio ad Abramo ed in riferimento alla divisione fondamentale, ma provvisoria, tra Israele e le Nazioni, introdotta nell'umanità dall'elezione di Abramo e della sua discendenza (Cfr. *Gal.* 13, 6-29; *Rom.* 4, 1-25). L'unità cattolica della redenzione si tradurrà, quindi, e soprattutto nella soppressione di questa primordiale divisione: « Siete tutti figli di Dio per la fede in Cristo Gesù (scrive san Paolo ai Galati), quindi quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo.

Non vi è più ebreo né greco, non v'è più né schiavo né libero, non maschio né femmina, ma tutti voi siete uno in Gesù Cristo. E se voi siete di Cristo, siete « seme di Abramo, eredi della promessa » (3, 26-29).

Il Cristo è venuto « nostra pace » per « fare di due (popoli) uno solo, abbattendo il muro di separazione... Abolì la legge delle prescrizioni (giudaiche) per creare in se stesso dei due (giudei e gentili) un unico uomo nuovo e riconciliarli con Dio. (*Eph.* 2, 14-16).

Sia per san Paolo che per l'Antico Testamento questa riu-

nione del Popolo di Dio nell'unità è una manifestazione essenziale dell'unità di Dio, dell'unità del suo disegno di salvezza e della sua fedeltà nel realizzare questo disegno.

La forza di divisione delle nostre infedeltà non potrà vincere la fedeltà di Dio.

« Che, dunque? Se alcuni non credettero — scrive san Paolo ai Romani — forse, la loro incredulità renderà vana la fedeltà di Dio? No, certamente. Dio è verace » (3, 3).

« I doni e la vocazione di Dio non sono soggetti a pentimento » (*Rom.* 11, 29).

D'altra parte, l'unità è il segno distintivo dell'origine divina dell'opera di Gesù ed espressione di un solo, unico amore divino:

« Prego non solamente per essi, (i miei discepoli), — disse Gesù — ma anche per quelli che mediante la loro parola crederanno in me, affinché siano tutti una cosa sola; come Tu, Padre, sei in me e io sono in Te, così anch'essi siano in noi, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato... Siano una sola cosa, come noi siamo uno... la loro unione sia perfetta e il mondo riconosca che Tu mi hai mandato, e che li hai amati come hai amato me » (*Io*, 17, 20-23).

A questa preghiera sembra far eco la preghiera sinagogale del mattino: « Riconosci il tuo popolo disperso... Tutti i popoli riconoscano che Tu sei l'Eterno nostro Dio ».

L'ideale di unione, tanto nell'Antico Testamento che nell'ebraismo post-biblico si riferiva ad una riunione limitata ai dispersi d'Israele, dal momento che era Dio stesso a volere la separazione tra Israele e le Nazioni. Tuttavia i profeti dell'esilio, nella loro visione profetica dell'unione, non poterono non fissare lo sguardo anche su i popoli in mezzo ai quali vivevano gli esiliati dispersi:

« Io sono il Signore che parla con giustizia... Si radunino e vengano — si legge in Isaia — si avvicinino tutti i superstiti dei popoli... Annunziate, avvicinatevi e tenete consiglio insieme... Volgetevi a me e sarete salvi, voi tutti dalle estremità della terra » (*Is.* 49, 19-22).

Non si tratta, tuttavia, né poteva trattarsi, di un universa-

lismo completo e totale: esso non poteva manifestarsi che come una tendenza e una speranza da realizzarsi nei futuri tempi messianici. Ma, fino a che punto si estende questo concetto di universalismo? In altre parole: Qual'è la visione ecumenica (e attuale) degli ebrei rispetto alle altre nazioni?

Il loro concetto di universalismo arriva fino al punto di pensare ad un solo ed unico popolo, che riunisca ebrei e gentili, ed in cui non vi sia più distinzione tra giudeo e greco (*Rom.* 9, 12)?

Secondo i testi più decisamente universalistici, tutte le nazioni, essendo state chiamate ad essere riunite nel regno messianico, sembra debbano restare fino alla fine distinte dal solo, vero popolo di Dio: Israele. Vi sono, tuttavia, degli indizi che potrebbero far credere ad un universalismo più avanzato, ma rimane sempre da sapere se si tratta di una specie di progressiva conversione dei gentili, che a poco a poco li farebbe passare tutti in Israele, o, invece, di un incontro dei gentili e degli ebrei su un piano di eguaglianza nell'unico popolo di Dio.

Se una soluzione in questo senso fosse realtà di fatto, potrebbe contribuire, indubbiamente, a far convergere la speranza ebraica e la speranza cristiana e ad unire più intimamente la preghiera degli ebrei alla nostra per la riunione del Popolo di Dio nell'unità.

Ma, è possibile sperare da Israele — e, se mai, in quale misura — una comunione nella nostra speranza di unità e la sua unione alla nostra preghiera per l'unità?

Può essere solo possibile tanto quanto la nostra concezione cristiana dell'unità del popolo di Dio coincide con la concezione ebraica, ossia, nella misura in cui questa visione di unità è fedele ai dati della rivelazione tanto del Vecchio che del Nuovo Testamento.

Una risposta concreta al nostro interrogativo da parte dell'ebraismo come tale non l'abbiamo e, d'altra parte, l'insieme della tradizione ebraica, forse, non può darcela in modo determinato.

Possiamo, tuttavia, avere un'indicazione assai attendibile, perché rappresenta la posizione classica del pensiero ebraico sul

problema dell'unità dei popoli e proviene, inoltre, da persona molto attaccata alla tradizione ebraica.

Scrivono il rabbino Andrea Neher: « Con la visione collettiva del mondo che ha l'ebraismo, esso non vede alcun male in questa separazione dei popoli. Ogni male viene dal peccato individuale: è questo che colpisce e abbatte il trono di Dio. Tutto il male sta nella non-conoscenza di Dio.

Orbene, il ruolo d'Israele è proprio quello di insegnare agli altri l'esistenza di Dio Creatore. Tuttavia, la sua missione non è di condurre i popoli ad Israele, ma a Dio. Israele « figlio caro, figlio di predilezione » (*Jer.* 31, 20) ha in contraccambio la difficilissima missione di propagare la conoscenza di Dio. Popolo di sacerdoti, esso attesta con la sua stessa esistenza e con la sua sottomissione ai comandi divini, l'infinita sovranità di Dio. Ma a questo punto la sua missione si arresta. Se gli uomini venuti da altri popoli vogliono associarvisi, tanto meglio. Ma Israele non farà nulla per ottenere da questi popoli che si fondino con lui. Farà, invece, di tutto perché si uniscano a Dio su un cammino di verità, anche se differente dal suo. Ciascuna voce dei settanta popoli deve farsi intendere fino alla fine dei tempi nel concerto dei mondi. Israele non vuole, non deve, farne necessariamente un coro all'unisono. Israele vuole farne un coro polifonico, ma in cui non vi sia alcuna voce falsa o alcuno che inneggi a un falso Dio ». (« Cahiers Sioniens », 2-3-1953, p. 183).

Bisogna osservare che la posizione classica espressa dal rabbino Neher non è l'unica. Ne esistono altre, ugualmente autorevoli, che sembrano avvicinarsi maggiormente all'orientamento del pensiero cristiano intorno all'unità del Popolo di Dio, ma per potersi pronunciare su di esse occorre attenderne eventuali ulteriori sviluppi.

Dopo aver considerato la posizione ecumenica degli ebrei rispetto alle altre nazioni viene spontaneo e conseguente passare all'esame del pensiero ecumenico della Chiesa rispetto agli ebrei.

Innanzitutto è necessario precisare che le relazioni tra

Israele e la Chiesa possono essere considerate sotto due angoli visuali differenti.

Se si considera la Chiesa nella sua forma definitiva di Chiesa-Corpo mistico di Cristo, a rigore di termini, Israele, separato da essa nel momento stesso in cui questa si costituiva, non ha nulla a che vedere col problema dell'unità della Chiesa.

Se, invece, si considera la Chiesa in quanto Popolo di Dio, non si può non situare Israele — parte separata di questo Popolo — nella prospettiva dell'unità essenziale del Popolo di Dio.

Delle due considerazioni la seconda è più fondamentale e più completa perché corrisponde alla dimensione storica di Cristo e della Chiesa e spiega sufficientemente i dati della rivelazione, quelli della storia e la situazione concreta.

Gli avvenimenti che definiscono la relazione tra Israele e la Chiesa ci vengono presentati dal Nuovo Testamento considerato nella sua continuità col Vecchio, ed è solo in esso che noi afferriamo chiaramente l'origine e la natura della dualità: Chiesa-Israele.

Nel momento in cui Cristo chiese al suo popolo l'adesione alla sua parola sulla stessa linea delle antiche fedeltà d'Israele e il passaggio interiore dalle antiche fedeltà all'accettazione di un rinnovamento profondo nella struttura stessa del popolo di Dio e nel concetto di regno di Dio, nel seno del popolo si operò una discriminazione, una divisione, tra quelli che accettarono di credere al Cristo e di seguirlo fino in fondo e quelli che non vi credettero.

Questo fatto determinò uno scisma nell'interno d'Israele.

Veramente, a rigore di termini, non si può dire che quella parte di Israele che non credette nel Cristo abbia fatto uno scisma in rapporto agli ebrei che accettarono il cristianesimo, perché uno scisma è tale solo in rapporto ad un valore precedentemente accettato. Comunque, è all'interno di Israele, nei giorni decisivi della Redenzione, che si differenziano, da una parte, il « resto fedele », ossia la comunità dei discepoli di Cristo, e, dall'altra, il resto del popolo con le sue istituzioni e la maggior parte dei suoi capi. Nei primissimi tempi il fatto non appare ancora in superficie, ma, in realtà, le due branche

del popolo, in rapporto a Cristo, sono già separate e le loro strade non tarderanno a differenziarsi.

La piccola comunità dei discepoli rapidamente si ingrandisce, prima in Israele e poi fra le nazioni, rimanendo sempre il « piccolo resto » di Israele, cresciuto a motivo della vocazione dei gentili, ma ancora e sempre la continuità dell'Israele fedele della prima Alleanza e, perciò, sempre congiunto con la radice santa dei Patriarchi.

Il resto del popolo, ossia, coloro che non sono entrati nella Chiesa continueranno semplicemente il loro cammino, custodendo immutata, e perpetuando nei secoli, l'identità storica, palpabile, del popolo dell'Alleanza del Sinai e conservando fedelmente il proprio antico patrimonio.

Ai loro occhi la Chiesa nascente appare necessariamente come uno scisma, ma per la Chiesa Israele non può e non potrà mai apparire come un popolo estraneo, esso è e sarà sempre per essa solamente una branca separata del popolo di Dio, la cui immobilità, in rapporto all'opera divina, che ha compiuto un passo decisivo, equivale, tuttavia, ad uno scisma.

È una separazione dolorosa, ed altresì anormale e inaccettabile, ma destinata a scomparire, perché Cristo lo ha promesso ed assicurato.

Frattanto, tra queste due parti separate del popolo di Dio non vi potrà mai essere una giustapposizione, come è possibile tra estranei. Esse, purtroppo, sono inevitabilmente rivali, perché ciascuna ha la pretesa di essere il vero popolo di Dio, l'erede della Promessa. Rivali, ma fratelli separati da un doloroso conflitto, che i secoli o addolciscono o non possono fare a meno di inasprire.

L'Israele separato dalla Chiesa continua tuttavia ad avere un valore propriamente religioso e testimoniale, che è giusto e necessario affermare e riconoscere.

Infatti, se è vero, per i cristiani, che la proclamazione della Legge evangelica ha resa caduca l'istituzione del Tempio e della Sinagoga, si deve altresì considerare e riconoscere che tale abrogazione è avvenuta non per via di una pura e sem-

plice soppressione, ma per passaggio o elevazione ad una istituzione superiore. Per questi motivi quelli che antecedentemente erano dei segni e dei simboli sacri della Chiesa futura — la nuova Istituzione —, dei « sacramenti naturali » (san Tommaso), non cessarono di sussistere e di conservare il proprio valore anche dopo l'incarnazione, perché l'orientamento verso la Chiesa che essi contenevano originariamente non possono aver perduto dopo l'incarnazione.

La venuta di Cristo ha reso quei simboli imperfetti, ma ha lasciato integro tutto il valore relativo e tendenziale che è loro proprio anche se ignorano la pienezza alla quale, nei disegni di Dio, erano destinati.

Non si può quindi disconoscere da parte nostra il valore religioso, reale e sacro delle istituzioni ebraiche e la legittimità di entrare in relazione con esse su un piano generale, né disconoscere nell'attuale ebraismo i molti valori che possiede.

Noi cristiani crediamo che Cristo è la luce del mondo, ma l'avvento di questa luce non ha spento ogni luce nell'Antico Israele, allo stesso modo che la scissione di una parte della comunità cristiana, quando avvenga, non spegne ogni luce, nella parte che si separa.

Dio non spegne mai una luce che egli stesso ha acceso!

Unica è la Chiesa, perché unico è il popolo di Dio, e sarà così per sempre, ma accanto ad essa altre comunità hanno in quanto tali, pur non essendo la Chiesa di Cristo, valore ecclesiale. Tale valore si deve riconoscere ad Israele.

Israele è, come la Chiesa, una comunità religiosa e l'una non può essere all'altra estranea, perché sono due parti separate del solo, unico popolo di Dio. E questo fatto porta con sé conseguenze di enorme importanza.

La prima è che non si può porre la questione dei rapporti tra Chiesa e Israele in termini di « missione », intendendo come azione missionaria quella che ha per obiettivo di piantare la Chiesa e le sue istituzioni nei paesi e nei popoli che le sono estranei.

Israele non può essere messo sullo stesso piano dei popoli non cristiani in quanto all'annuncio del Vangelo, perché Israe-

le è per la Chiesa il luogo della sua nascita, nel quale essa ha ancora, profondamente piantate, sebbene appena visibili, le proprie radici, né si possono considerare estranei alla Chiesa il genio, la lingua, le tradizioni d'Israele.

Israele, inoltre, è tendenzialmente cristiano perché il fine dell'incarnazione è proprio quello di unire nel Cristo Israele e i gentili. Appare con chiarezza dalle parole di *Giov. 11, 52*: « Gesù doveva morire per la sua Nazione (Israele). E non per la sua Nazione soltanto, ma anche per riunire assieme i dispersi figli di Dio (i gentili) ».

Nel piano divino questi due popoli sono concepiti come un'unità in un disegno che prende forma e si realizza nella Chiesa. Sul Sinai Iddio convocò e riunì ciò che Gesù — venuto per perfezionare e non per abolire — perseguirà come fine principale della sua incarnazione. L'Evangelista Giovanni ce ne ha assicurato poco fa (*Io. 11, 52*).

La forma dell'Alleanza proclamata da Dio sul Sinai si sviluppa nella storia dinamicamente ed ogni popolo deve trovare in essa il cammino verso Dio. Israele antico è il veicolo, il simbolo, l'anticipazione: è una tappa nel piano della salvezza stabilito da Dio e da Dio sviluppato gradatamente, attraverso i « piccoli resti » d'Israele, fino all'incarnazione, alla pentecoste, alla Chiesa... Fino all'attesa unità, da Gesù stesso invocata, dei due grandi popoli, gli ebrei e i gentili, in una umanità novella.

Il problema d'Israele, quindi, è un problema essenzialmente ecumenico e non missionario. Si tratta di riconciliare e riunire due parti dello stesso popolo, le due parti dell'umanità. Infatti, agli effetti della salvezza, non è che questa la divisione fondamentale del genere umano.

Tra Israele e i gentili vi è la distanza della « elezione », e nei piani di Dio la riconciliazione fondamentale non è quella tra ortodossi, cattolici, protestanti, ma tra ebrei e gentili, ossia, tra ebrei e cristiani. In altre parole, tra le due parti che costituiscono l'umanità e debbono formare l'*unum* dell'elezione: l'elezione per natura (gli ebrei) l'elezione per grazia (i gentili).

L'ecumenismo, inteso come azione, non può non cominciare

che con un atto positivo, che è il riconoscimento dell'esistenza degli altri e, nel caso nostro, degli ebrei come realtà organica e, insieme, religiosa, sociologica e psicologica. E, quindi, si deve pensare, piuttosto che alla conversione delle persone, a stabilire un atteggiamento di reciproca considerazione tra i due complessi umani e allo sviluppo di ciascuno verso la pienezza della propria credenza; pensare a rimarginare e guarire le ferite ricevute e inflitte. Tra la Chiesa e Israele vi sono da superare ostacoli antichi e gravi: il ricordo amaro di una rottura aspra, evoluzioni divergenti, l'abitudine di una lunga separazione; anzi: mille conflitti, polemiche, accuse, rivalità, malintesi, pregiudizi profondamente penetrati nella psicologia e nelle abitudini degli uni e degli altri.

Dove si trovano, infatti, opposizioni più inveterate, antagonismo più esteso e feroce che tra cristiani ed ebrei?

I cristiani, dunque, come ho detto ora, debbono assolutamente assumere, rispetto al mondo ebraico nel suo complesso, un atteggiamento ecumenico e, quindi, cessare di considerare gli ebrei come oggetto di proselitismo e il territorio d'Israele come terra di missione.

Con ciò non s'intende negare la possibilità di pensare alla riunificazione del popolo di Dio attraverso la via delle conversioni individuali. Ma questa strada porterebbe all'insensibile assorbimento, alla sparizione pura e semplice di una delle branche del popolo di Dio e, con essa, di tutti i valori che le sono propri, anziché ad una integrazione, che, per altro, arricchirebbe, senza dubbio, la Chiesa di tutto l'apporto complementare che l'ebraismo può dare e porterebbe alla rivalutazione di ricchezze bibliche troppo a lungo rilegate, da parte cristiana, in secondo piano, talvolta, purtroppo, anche per partito preso contro l'ebraismo.

Non si deve dimenticare che il mondo ebraico chiede di essere considerato per quello che fu e che è attualmente e con il senso del ruolo e della missione che esso ritiene sua propria. Solo partendo da questa posizione si può arrivare a qualche cosa di buono per i cristiani e per gli ebrei.

Per parte nostra, nella situazione attuale, l'unica via che

può portare alla riunificazione del popolo di Dio la vedo nella preghiera e nella santità, in adempimento delle parole di Dio al suo popolo: « Santificatevi e siate santi, perché io sono santo... ».

A questo si deve aggiungere lo sforzo che ci porti su un piano di azione: ad una azione di avvicinamento.

Le due parti del popolo di Dio, da lungo tempo separate, non si può pensare possano avvicinarsi miracolosamente, né da un giorno all'altro. Occorrono sforzi lunghi e pazienti, intesi innanzitutto ad eliminare tutti i giusti motivi di risentimento tra cristiani ed ebrei e a raggiungere, nel rispetto e nella stima vicendevole, una maggiore conoscenza reciproca su un piano quanto più vasto è possibile, mediante « l'aiuto di studi teologici e di fraterne conversazioni ».

Questa è la raccomandazione espressa nella ~~la schema sul Documenismo~~ ^{Dichiarazione sugli Ebrei} proposto ai Padri del Concilio Vaticano II dal Segretariato per l'unità dei cristiani.

Uno dei motivi più gravi di risentimento degli ebrei verso i cristiani, e di fronte al quale i cristiani debbono fare ammenda ristabilendo la verità e deplorando l'ingiusta ^{r offesa} varrecata, è l'affermazione del ripudio totale degli ebrei da parte di Dio e l'accusa di deicidio. È falso che il popolo ebraico sia stato ripudiato da Dio.

Come è falsa l'accusa di deicidio, lanciata contro chi non ha mai creduto che Cristo fosse Dio e che, quindi, non poteva né condannarlo né ucciderlo come tale.

Nel presentare il dramma della passione, quasi comunemente o, almeno, molto spesso, si manca di prospettiva cristiana in quanto si invita ad indignarsi non contro il peccato, che è anche in noi, ma contro gli uomini che ne furono i rappresentanti di fronte a Dio.

Bisogna tener presente ciò che San Paolo scrive ai Romani: Or, se la primizia è santa, anche la massa; e se la radice è santa, anche i rami. Ma se alcuni dei rami sono stati recisi e se tu, che eri oleastro, sei stato innestato fra loro e sei diventato compartecipe della radice e del succo dell'olivo, non ti vantare di fronte ai rami. Che se ti vanti, sappi che non sei tu che porti la

radice, ma è la radice che porta te. Ma tu dirai: i rami sono stati recisi, affinché io fossi innestato. È vero: per incredulità sono stati recisi, mentre tu rimani per la fede. Tuttavia non ti abbandonare all'orgoglio, ma temi; perché se Dio non ha risparmiato i rami, tali per natura, potrebbe non risparmiare anche te. Considera, dunque, la bontà e la severità di Dio: severità su i caduti, bontà di Dio su di te, se rimarrai nella bontà, altrimenti anche tu sarai reciso. Ma anch'essi se non persistono nella incredulità saranno innestati poiché Iddio ha il potere di innestarli di nuovo.

Se tu sei stato tagliato da un olivo per natura selvatico e, contro natura, sei stato innestato in un olivo domestico, quanto più essi che sono rami della stessa natura, potranno essere innestati sul proprio olivo? (*Rom.* 11, 16-24).

Il popolo ebraico ha pagato con immense sofferenze la sua vocazione di popolo eletto, la vocazione ad essere l'olivo domestico che porta innestati i rami d'oleastro, che sono i gentili.

Nel mistero della sofferenza d'Israele c'è un aspetto di relazione vicaria per i gentili, che dovrebbe profondamente commuoverci. Noi non sappiamo in qual misura la nostra vocazione alla salvezza sia dovuta alla sofferenza degli ebrei!

Israele nella sua notte di dolore e di sofferenza porta sulle sue spalle il peso della miseria e della cattiveria altrui. Questo peso si chiama sofferenza, lacrime, eccidi... E il dramma in questa realtà sta nel fatto che Israele porta un fardello che non è il suo e adempie un obbligo che Dio gli ha imposto; mangia un frutto acerbo ed amaro che non è maturato su una pianta che gli appartiene.

Qui il mistero d'Israele! Ma, forse, non tanto un mistero, quanto, più semplicemente, l'adempimento di una legge, la legge della miseria e della misericordia. La miseria degli uni ha bisogno della misericordia degli altri. È la legge che deve regolare, sul piano della salvezza, i rapporti tra le due parti separate del popolo di Dio perché raggiungano la salvezza: « Fratelli, sopportate gli uni i pesi degli altri e così adempirete perfettamente la legge di Cristo » (*Gal.*, 6, 2).

GIOVANNI CAPRILE

JUSTER J., *Les juifs dans l'Empire Romain*, 2 voll. Paris, 1914.

POLIAKOV L., *Du Christ aux juifs de Cour*, Calmann-Lévy, Paris, 1955.

TOULOT J., *Juifs mes frères*, Edit. Guy Vistor, Paris, 1962.

« ISRAEL ET NOUS » - Rivista semestrale (aprile-ottobre). Direzione: 61, rue N. D. - des - Champs, Paris, (VI).

« VERITÉ » - Opuscolo trimestrale destinato agli educatori per aiutarli a presentare l'ebraismo nell'insegnamento cristiano. Direzione: 61, rue N.D. des Champs, Paris, (VI).

« THE JEWS AND OURSELVES ». *Judaism and christianity in the world of today*. Rivista quadrimestrale. Redazione: 61, rue N.D. des Champes, Paris (VI).

ECUMENISMO E MONDO SPIRITUALE NON CRISTIANO

Il tema dei rapporti dei cristiani e i non cristiani, impostato in termini rigorosi, rientra non tanto nella prospettiva dell'ecumenismo, quale comunemente la intendiamo, quanto nella prospettiva missionaria, nella vocazione missionaria della Chiesa. Guardata, questa vocazione missionaria, non tanto come uno dei compiti, una delle funzioni, una delle cose di cui si occupa la Chiesa, e di cui in particolare si occupano, per conto della Chiesa, certi suoi uffici, certi suoi organismi, come la Congregazione di Propaganda Fide o il clero missionario; ma guardata, questa vocazione missionaria, come inerente all'essenza stessa della Chiesa, come nota determinante della sua natura, come riconoscimento della sua ragion d'essere, della sua destinazione essenziale, che è quella di annunciare la salvezza a tutti gli uomini, fino agli estremi confini della terra, battezzandoli nel nome del Padre, del Figliolo e dello Spirito Santo. Per questo la Chiesa è stata mandata: in questa sua caratteristica di destinazione universale a tutti gli uomini, in quanto testimone e portatrice dell'unica vera fede (portatrice, non semplicemente depositaria) si riconosce che essa è la Chiesa fondata da Cristo, e quindi la Chiesa del Nuovo Testamento, della nuova alleanza; ma si riconosce, in questa vocazione missionaria, che essa è anche la Chiesa che continua e raccoglie la promessa dell'Antico Testamento, essa è la realizzazione in cammino delle promesse messianiche, essa è il « santo monte » la « casa di orazione per tutti i popoli », che Isaia (56, 7) ha preannunciato a tutti gli uomini, oltre i confini di Israele. Essa, la Chiesa, è la nuova Gerusalemme, i cui figli saranno più numerosi dei figli della vecchia Gerusalemme, del popolo eletto; è per lei che dalla profonda lontananza dei secoli, Isaia, il profeta del Signore ha detto: « allarga lo spazio della tua tenda, distendi i teli dei tuoi padiglioni senza risparmio, allunga le tue corde

e rinforza i tuoi piuoli! Perché andrai penetrando a destra e a sinistra e il tuo seme occuperà i luoghi delle genti e ripopolerà le città deserte... Perché tuo sposo sarà il tuo creatore; il suo nome è Signore degli eserciti; e il tuo redentore, il Santo d'Israele, sarà chiamato Dio di tutta la terra » (Is. 54, 2-5); per lei, per la Chiesa, fu scritto: « mi hanno cercato quelli che prima non domandavano di me, mi hanno trovato quelli che non mi cercavano » (Is. 65, 1).

La prospettiva missionaria e messianica del rapporto con i non cristiani, è dunque sostanzialmente e qualitativamente diversa dalla prospettiva ecumenica, anche se ne costituisce la proiezione e il prolungamento; l'ecumenismo è, come è stato detto, un problema di famiglia, un problema di rapporti tra battezzati, tra uomini, cioè, che, attraverso la porta del Battesimo, sono entrati irrevocabilmente nella Chiesa, sono diventati, una volta per tutte — *semel*, come dice il testo « De Poenitentia » (sess. XIV) del Concilio di Trento — membri del corpo di Cristo, sono stati costituiti, come dice il Codice di diritto canonico (can. 87) *persone* nella Chiesa, anche se non godono in essa di tutti i diritti e della perfetta unità garantita dalla fedeltà al successore di Pietro; il rapporto con i non cristiani è invece il rapporto dei battezzati con i non battezzati, tra quelli che hanno riconosciuto il Santo d'Israele, hanno ascoltato l'annuncio del Regno, e quelli che non hanno ascoltato e non conoscono, o non riconoscono o rifiutano Cristo.

Non battezzati e cristianizzati

Quando però poniamo il problema dei non cristiani, quando cioè poniamo il problema missionario della Chiesa, dobbiamo distinguere due grandi categorie umane con cui entriamo in rapporto.

Da un lato, infatti, ci sono i popoli e gli uomini non evangelizzati, i non battezzati, appartenenti ad una o all'altra delle grandi religioni storiche non cristiane: buddisti, musulmani, confuciani e così via.

Dall'altro lato ci sono gli uomini, anche battezzati, che appartengono ai popoli di tradizione cristiana, che oggi cono-

scono un ritorno al paganesimo; uomini che lasciano il loro battesimo infecondo, realtà sussistente ma ignorata e contraddetta, e vivono come non credenti, come non cristiani, come se non fossero stati segnati per sempre dal sangue di Cristo. Sono le grandi masse umane che vivono nell'ateismo, ideologico o pratico, o almeno pongono ai margini, in un atteggiamento di passività e di disinteresse, la realtà religiosa, il problema di Dio. Sono i frutti della civiltà materialistica, e non solamente marxista, ma anche liberale-occidentale, i frutti della società del benessere, del paganesimo pratico; più che ai non-cristiani, ci troviamo qui di fronte alla realtà della scristianizzazione, che determina uno stato di implicita apostasia.

Ora vorrei dire che noi cristiani siamo messi in causa direttamente, nella esperienza sociale di ogni giorno, da questa realtà di non cristianesimo e di scristianizzazione, più di quanto non sia mai avvenuto in passato.

Dai non cristiani, dai non battezzati, siamo messi in gioco a causa della estrema mobilità sociale di oggi, a causa del superamento delle distanze, a causa della realtà di universalismo in cui oggi viviamo, anche in virtù della rapidità e della efficienza dei mezzi di informazione scritti e visivi, che ci fanno essere presenti in ogni luogo del mondo, in America quando parte la sonda per la luna, nel Vietnam quando si bruciano i bonzi buddisti, in Russia quando si rilancia la campagna ateistica. Prima, nella compattezza civile e religiosa della società cristiana, o cosiddetta cristiana, l'uomo di altre religioni era anche l'uomo di un'altra società, di un altro spazio geografico, di un'altra storia; la fede non era solo una fede, era una realtà sociologica; l'uomo di altre religioni era anche lo straniero, colui dal quale si era diversi in tutto, non solo nella fede. Oggi non è più così. L'uomo di altre religioni oggi ci è consueto, lo conosciamo, ci può essere spiritualmente, politicamente, umanamente vicino più del nostro correligionario; e anche se ci è geograficamente lontano, non è più per noi un ignoto, uno straniero.

Dagli scristianizzati, dai battezzati dimentichi del loro battesimo, poi, siamo messi in gioco perché li abbiamo accanto,

viviamo in mezzo a loro, costituiscono il nostro mondo quotidiano. E nonostante che nella nostra società nazionale il cristianesimo sia ancora formalmente garantito, e benché crediamo di essere ancora noi, i cristiani, i più forti, coloro che detengono le leve del potere e informano le strutture della società, la grande massa degli scristianizzati, dei nuovi pagani, degli indifferenti ci fa accorgere invece che noi cristiani siamo solo una minoranza, per giunta assai debole, perché siamo una minoranza con l'illusione di essere invece maggioranza. E quanto più presto ci convinceremo di essere minoranza, tanto meglio sarà, perché allora verrà il momento del grande esame di coscienza, saremo consapevoli che la nostra presenza cristiana è messa in gioco ogni giorno, e dovremo ritrovare le vere radici e la vera fecondità della nostra fede, della nostra testimonianza di diaspora, come già avviene in Polonia, in Jugoslavia e in Cecoslovacchia.

L'influenza dell'ecumenismo

Ora il nostro problema è di vedere in che modo l'ecumenismo, questa nuova grande realtà cristiana dei tempi che viviamo, influisce sul nostro rapporto con i non cristiani, o con quanti non sono più, o non si sentono o non si riconoscono cristiani; in che modo l'ecumenismo è un fatto provvidenziale che ci rimette in corsa, non solo nei rapporti intercristiani, cioè con tutti gli uomini, di ogni fede e senza fede; in che modo la prospettiva ecumenica influisce sul rapporto della Chiesa con tutti gli uomini e con tutti i popoli.

Nell'affrontare qui questo problema avremo soprattutto presente il rapporto dei cristiani col mondo spirituale degli appartenenti e dei seguaci delle altre religioni, ma in gran parte il discorso che faremo è applicabile anche per quel che riguarda il nostro rapporto con il mondo scristianizzato, con gli indifferenti, i tiepidi, i dimentichi del messaggio cristiano ricevuto.

Il problema è dunque questo: questa coscienza ecumenica, che si fa strada nella Chiesa, questo cercarsi dei cristiani tra loro, introduce qualcosa di nuovo nel rapporto tra la Chiesa

e il mondo, tra i cristiani e il mondo spirituale non cristiano o scristianizzato?

Io credo che l'influenza dell'ecumenismo sul rapporto con i non cristiani sia grandissima.

Che questo rapporto ci sia, e sia determinante, lo possiamo intuire anche da una semplice constatazione storica. Non può essere infatti per un caso che il rapporto del Cristianesimo con le religioni non cristiane, e in genere col mondo, sia venuto oggi, all'ordine del giorno della Chiesa, nello stesso momento in cui la prospettiva ecumenica del dialogo con i fratelli separati ha cessato di essere una prerogativa di minoranze cattoliche illuminate, per divenire un impegno ufficiale, un patrimonio di tutta la Chiesa; non può essere un caso che il Segretariato per le religioni non cristiane, venga costituito ora, nel clima del Concilio, di quello stesso Concilio che Papa Giovanni convocò per avviare il cammino della ricomposizione dell'unità cristiana; non può essere un caso che il testo conciliare sulla libertà religiosa — la quale libertà fonda il rapporto non solo dei cristiani tra loro, ma anche dei cristiani con i seguaci di ogni altra religione — sia stato pensato come congiunto allo schema conciliare *de oecumenismo*; non può essere un caso che Paolo VI, da Betlemme, si rivolga ai discendenti di Abramo, ai popoli monoteisti, e a tutti gli uomini di buona volontà, il giorno stesso in cui abbraccia il Patriarca Atenagora, e dice il « Pater noster » con lui. Tutto questo dice il rapporto strettissimo, quale emerge dalla lettura dei fatti, tra unità cristiana e missione universale della Chiesa.

Non c'è dubbio che questa scoperta, così fondamentale, del rapporto tra ecumenismo e presenza della Chiesa nel mondo, e missione universale della Chiesa, deve essere ascritta, come tante altre, all'intuizione profetica di Giovanni XXIII; ecumenismo e rapporto col mondo sono anzi le due caratteristiche essenziali del suo pontificato; il quale mi sembra abbia segnato, nella storia moderna della Chiesa, l'inversione della tendenza della fuga dal mondo, cioè di quella tendenza di difesa, di ripiegamento su se stessa, che si era andata affermando nella Chiesa, negli ultimi decenni, come reazione all'edificarsi della

società e della civiltà moderna al di fuori del Cristianesimo e contro di esso.

Papa Giovanni rinuncia ad identificare senz'altro il mondo col male, ad identificarlo con quel mondo per cui Gesù non volle pregare; rinuncia al pessimismo inevitabile in ogni atteggiamento di fuga dal mondo, come se esso fosse irredimibile, immodificabilmente maligno, così che la Chiesa null'altro potrebbe fare che chiudersi in se stessa, nei suoi possedimenti temporali e spirituali, per difendere la verità dall'assedio nemico, rassegnandosi a rivolgere al mondo moniti inascoltati. Papa Giovanni riporta la Chiesa nel cuore del mondo, vi riporta una Chiesa che spera, una Chiesa che nutre una tranquilla fiduciosa certezza nella forza espansiva del bene; ed è in questa linea di ritorno nel mondo, di assunzione redentiva di tutta la realtà umana, che Papa Giovanni propone, contestualmente, alla Chiesa il grande tema ecumenico, dell'unità cristiana, e il grande tema del rapporto e dell'incontro con tutti gli uomini di buona volontà.

Ma se l'esistenza di uno strettissimo legame tra ecumenismo e rapporti con i non cristiani si può intuire anche solo guardando a questi avvenimenti, a queste significative coincidenze, ancor più importante è verificare quale nesso tra i due problemi vi sia o vi possa essere sul piano sostanziale.

Un nesso sostanziale

Cerchiamo di enucleare solo alcuni degli aspetti più rilevanti dell'influenza che l'ecumenismo può avere sul nostro rapporto con i non cristiani, sul nostro rapporto col mondo.

C'è una prima ragione per cui il crescere dell'ecumenismo si ripercuote positivamente sul rapporto con i non cristiani. Ed è quella che è stata denunciata in Concilio da tanti Vescovi operanti in terre di missione: lo scandalo della divisione tra i cristiani, la concorrenza nella evangelizzazione, rendono estremamente più difficile la trasmissione del messaggio alle popolazioni non cristiane: come credere a un Dio annunciato da profeti diversi, in polemica e in contestazione tra loro? Non

invano aveva parlato il Signore, quando aveva detto: « da ciò tutti riconosceranno che siete miei discepoli, se vi amerete l'un l'altro » (*Io. 13, 35*); e quando aveva pregato il Padre dicendo: « che essi siano uno in noi, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato » (*Io. 17, 21*). Quando questo amore non c'è, quando questa unità è infranta, non può che essere vero il contrario, cioè non si può essere riconosciuti come discepoli di Cristo, e il mondo non crede che Cristo è stato mandato dal Padre. Dunque l'ecumenismo, se prima che un risultato significa un atteggiamento, prima che un approdo significa una tensione, prima che una ricomposta unità significa uno sforzo d'amore tra cristiani, rimette i cristiani in regola con questa condizione preliminare dell'evangelizzazione; possiamo dunque dire che lo spirito ecumenico è il presupposto dello spirito missionario; e siccome la missione è essenziale alla Chiesa, possiamo dire che senza l'ecumenismo del cuore, non c'è una Chiesa pienamente riconoscibile, che possa presentare al mondo non cristiano le credenziali di Cristo.

Ma c'è un'altra ragione per cui lo spirito ecumenico rimette in termini nuovi il problema del rapporto col mondo spirituale non cristiano, sia che per mondo spirituale non cristiano intendiamo i seguaci di altre religioni, sia che intendiamo gli atei, il mondo paganizzato, gli ex cristiani, i dimentichi del loro battesimo.

Ed è che lo spirito ecumenico, costringe i cristiani ad un processo di riscoperta del nucleo essenziale della loro fede, al di sotto della corteccia di tutte le maggiorazioni storiche e sociologiche che si sono sovrapposte nella vita secolare della Chiesa; l'ecumenismo costringe a riscoprire quel nucleo essenziale che è appunto quello che va proposto prima di tutto al mondo da evangelizzare, al mondo dei non cristiani.

L'ecumenismo, infatti, non può non passare attraverso uno sforzo di essenzializzazione, di distinzione tra tutto ciò su cui è assolutamente necessario convenire, ritrovarsi d'accordo, nella professione della stessa fede, nella partecipazione agli stessi sacramenti, nel recupero della stessa disciplina ecclesiastica, e ciò su cui è possibile riconoscere una legittima diversità, una

pluralità di riti, di tradizioni teologiche e filosofiche, di realtà sociologiche diverse; l'ecumenismo presuppone la riscoperta della distinzione tra ciò che nella Chiesa è di istituzione divina, ciò che fa parte del patrimonio rivelato, e ciò che invece è frutto della vita storica della Chiesa, ciò che attiene alla dimensione umana della Chiesa, a consuetudini consolidatesi, e magari non senza validissime ragioni, ma che non sono necessariamente immodificabili, che non possono essere imposte agli altri cristiani come condizione dell'unità da riformare; ci sono infatti delle forme di vita della Chiesa, che fanno parte del tempo storico della Chiesa, non della sua essenza: così, per esempio, il potere temporale, che pur fu ritenuto irrinunciabile, in una certa stagione della vita storica della Chiesa, fu senza dubbio una delle cause della rottura dell'unità cristiana, e fu anche un potente ostacolo all'universale colloquio della Chiesa con tutti i popoli; esso oggi è caduto, ed ha finito di essere un ingombro sulla strada dell'unità, sulla strada della missione; ed oggi noi vediamo come fosse uno sbaglio, un rischio di inefficacia, proporre agli uomini non solo una Chiesa sacerdotale, sacramentale, profetica, ma anche una Chiesa potenza terrena, istituzione politica, Stato tra gli Stati, per cui gli uomini che non accettavano e combattevano la seconda, dovevano fatalmente finire per respingere e combattere anche la prima.

Così, su altri piani, vediamo oggi come ai fini dell'ecumenismo e della testimonianza universale, non solo non si possa considerare essenziale, nella proposta che la Chiesa fa di sé al mondo, ogni residua forma di temporalismo, ma nemmeno si possano considerare essenzialmente inerenti alla Chiesa, da prendere o lasciare in blocco, con la fede, valori come quelli di un certo suo patrimonio giuridico, derivante dal diritto romano e occidentale, valori come quelli della lingua latina, come quelli della liturgia romana, come quelli di una certa speculazione teologica figlia della filosofia e della civiltà occidentale, o come quelli di una certa struttura ecclesiastica, che va dalla organizzazione dei dicasteri romani, alla diplomazia pontificia, alla Azione Cattolica, che sono strutture rispondenti a certe esigenze e a certi tempi, ma non sono permanenti e necessariamente immodifica-

10
 offrire non tanto un sistema, teologico, filosofico, sociale, politico; dobbiamo offrire una storia di salvezza, una promessa messianica; dobbiamo dire anzitutto l'annuncio fondamentale, da cui tutto il resto poi discenderà; dobbiamo dire innanzitutto, semplicemente, che Cristo è nato, è morto, è risorto; che il Figliuolo di Dio si è fatto uomo per liberare l'uomo dal male, per chiamare ogni uomo alla salvezza.

Cristo ha voluto che questo i suoi apostoli, i suoi discepoli, andassero a dire ai quattro angoli della terra; questo è l'annuncio fondamentale che deve fare la Sua Chiesa. Sembra ovvio, e non è. Se fosse ovvio il chiamarci cattolici non farebbe oscurare o trascurare l'altro nome da cui siamo essenzialmente definiti, che è il nostro nome di cristiani; se fosse ovvio, non ci sarebbe stato bisogno che Paolo VI impostasse tutto il suo discorso di apertura della II sessione del Concilio, e quindi tutto il « suo » Concilio, su questa riscoperta di Cristo, su questo confronto della Chiesa con Cristo, su questa immedesimazione della Chiesa a Cristo; non ci sarebbe stato bisogno che per dare maggiore forza rappresentativa e programmatica a queste sue parole, andasse in Palestina, nella terra di Cristo, sulla culla e sul sepolcro di Cristo per dire a tutto il mondo che la Chiesa non ha altro interesse che quello di annunciare questa nostra fede: che Cristo è il Verbo di Dio fatto carne, l'uomo figlio di Maria la Vergine Santissima, nostro fratello, primogenito dell'umanità, il Messia, il Cristo, il mediatore unico e indispensabile tra Dio e l'uomo, il Sacerdote, il Maestro, il Re, Colui che era, che è e che verrà.

È dunque su Cristo, su questa proclamazione di Cristo che costituisce l'essenza della fede da annunciare, che deve essere fondato il nostro rapporto con i non cristiani. Noi siamo infatti testimoni di Cristo, della persona di Cristo, prima che propugnatori di un'etica, di una dottrina sociale, di un modo di vita; e anche prima, vorrei dire, che testimoni di una Chiesa. Ai non credenti, infatti, annunceremo Cristo, prima che la Chiesa; perché è solo se si crede in Cristo, che si crede la Chiesa. Paolo, l'apostolo delle genti, annunciava Cristo, non Pietro. La Chiesa è la mediatrice e la garante della Rivelazione divina; ogni fede

si riconosce come fede nella Chiesa e della Chiesa. Tuttavia, come scrive Karl Rahner (*Sentire Ecclesiam*, scritti raccolti da Daniélou e Vorgrimler, Ed. Paoline, 1964, vol. II, p. 736) « sia per motivi di pura teologia fondamentale vale a dire teorici, e oggi, presso la maggior parte degli uomini, anche per motivi esistenziali, possiamo affermare che la Chiesa non è il primo oggetto di fede ma che la fede in essa è basata su un'altra fede, che non si riferisce già a lei, ma a Cristo e a Dio... È il caso di dire che si crede la Chiesa perché si crede al Vangelo ». È infatti « proprio perché Cristo fonda la Chiesa e affida ai suoi incaricati i pieni poteri, che l'uomo si affida alla Chiesa ».

È dunque Cristo che annunzieremo ai non cristiani, e ai cristiani che l'hanno dimenticato; ed è provvidenziale che l'ecumenismo ci stimoli a questa visione cristocentrica. Perché tutto il resto verrà, la fede nella Chiesa verrà, se Cristo sarà riconosciuto.

Un metodo di incontro

Questo fatto porta delle conseguenze di grandissima portata. E soprattutto ci pone al riparo da una tentazione e da un rischio che oggi mi appaiono molto gravi, sull'orizzonte della Chiesa; il rischio cioè di accettare, di assimilare dal mondo un metodo di incontro che è validissimo, ed è buono, sul piano umano, ma che la Chiesa non può non superare e trascendere: il rischio e la tentazione, cioè, di impostare i nostri rapporti con i non cristiani su un piano *semplicemente naturale*, di rispetto delle persone, di discussione filosofica e razionalistica, di dialogo, di cooperazione temporale. Certo, tutto questo è necessario: è necessario che sappiamo riconoscere le virtù naturali dei non cristiani, è necessario che sappiamo accettarli e rispettarli come sono, è necessario che rispettiamo e onoriamo la loro buona coscienza di non credenti, che professiamo nei loro confronti il valore della libertà religiosa, fondata sulla libertà di coscienza; è necessario che sappiamo incontrarci con loro, cooperare, dialogare, promuovere la loro simpatia; ma tutto questo certamen-

te non basta. Forse il fatto che sul piano naturale il cattolico, in passato, non sia stato sempre capace di un leale, di un rispettoso, di un pacifico e cordiale rapporto con gli altri, ci può far pensare che sia una già grande conquista che oggi si ammetta questa possibilità di un fecondo incontro naturale, di un dialogo, di una collaborazione umana. Ma questa non è che la premessa; male abbiamo fatto se finora non abbiamo per caso riconosciuto il valore delle virtù naturali presenti in ogni uomo, anche nel « nemico »; male abbiamo fatto se non abbiamo vissuto umanamente, accettando il pluralismo delle esperienze, e delle idee, sfuggendo il dialogo, rinunciando a cooperare con gli altri, sul piano naturale, per il bene e per opere riconducibili al bene. Ed è tempo quindi che lo facciamo.

Ma deve essere chiaro che non si esaurisce qui la nostra testimonianza, il nostro annuncio. Non è sul piano naturale che possiamo attenderci la messe. Non è, normalmente, con la dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio che riusciremo a convincere gli atei. Le prove razionali dell'esistenza di Dio, sono certo necessarie e importanti, ma non sono esse, generalmente, che possono accendere la scintilla della fede; non è attraverso la confutazione ideologica del marxismo che riusciremo a convertire i comunisti; non è attraverso la collaborazione governativa con i socialisti che riscatteremo il laicismo italiano dalla sua incredulità; non è attraverso la proposizione delle forme democratiche occidentali che riusciremo a farci seguire dai popoli del terzo mondo. Il mondo ha certo bisogno di giustizia, di civiltà, di benessere, di sviluppo culturale, sociale, economico, civile: e i cristiani senza dubbio debbono impegnarsi fortemente per questi obiettivi, per questi ideali, perché essi vivono nel mondo, sono responsabili nel mondo, sono giudicati dal mondo; e probabilmente dal loro impegno in queste opere, dalla loro capacità di collaborazione con gli altri in queste opere, dipende lo stabilimento del primo contatto, l'abbassamento dei ponti levatoi, attraverso cui può passare la Chiesa. Lo si è visto con Kennedy; abbiamo visto quale risonanza ha avuto la sua opera, quali speranze ha acceso, quali barriere ha infranto, e come abbia creato alla Chiesa, come abbia creato all'opera di

pace, all'epifania di Papa Giovanni, condizioni preliminari più favorevoli, più aperte. Ma questa opera naturale, questo esercizio delle virtù umane, questo dialogo, questa collaborazione non possono bastare; anche perché non è affatto detto che su questo piano umano, naturale, noi siamo migliori degli altri, più capaci degli altri, migliori filosofi, migliori politici, migliori sociologi, migliori tecnici, degli altri; questo non ce l'ha affatto promesso il Signore, che anzi ha detto a Nicodemo: «Ciò che è generato dalla carne è carne, e ciò che nasce dallo spirito è spirito». (Io. 3, 6).

Dato quindi il giusto posto all'impegno temporale, umano, alle virtù naturali, è chiaro che l'essenza della manifestazione cristiana al mondo non cristiano non è sul piano naturale, non è nella esibizione delle nostre capacità naturali, ma è l'annuncio di Cristo, che noi facciamo non semplicemente in virtù della nostra accettazione della filosofia di Cristo, ma in virtù della nostra trasformazione sacramentale in lui, del nostro sacerdozio profetico, del nostro battesimo, a mezzo del quale noi siamo rinati, consepolti e conresuscitati in Lui. In ragione di questo battesimo, chiamando in causa questo battesimo, noi faremo non le opere nostre ma le opere di Dio, le opere del Padre; perché questo Gesù ha detto: «Il Padre che è in me compie le opere... Chi crede in me, farà anch'egli le opere che faccio io, anzi ne farà anche di maggiori, perché io vado al Padre... ed egli vi darà un altro Paraclito perché rimanga in eterno con voi» (Io. 14, 10-16 passim).

Il clima dell'ecumenismo, ci sta aiutando a riscoprire la realtà sacramentale della Chiesa, che gli aspetti visibili, organizzativi, giuridici della Chiesa avevano rischiato di far apparire meno evidente nel corso dei secoli; abbiamo capito che è proprio nella realtà sacramentale della Chiesa che potremo ritrovare l'unità tra tutti i cristiani, e principalmente in quel sacramento fontale, in quel sacramento di unità che è l'Eucarestia; stiamo riscoprendo che l'Episcopato non è una investitura di poteri delegati, ma è un sacramento, una generazione da Dio; stiamo riscoprendo che la Chiesa stessa, come Cristo è un sacramento, il sacramento primordiale, ed è per questo

che chi tocca la Chiesa, vive. Ora non c'è dubbio che questa riscoperta sacramentale, di cui l'ecumenismo è complice, è quella che fonda anche il nostro rapporto con i non cristiani. Il battezzato che parla di Cristo, che lo annuncia, non può non coinvolgere la partecipazione di Cristo, in questo suo annuncio, la presenza del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo, che hanno fatto « dimora presso di lui » (Io. 14, 23). E come Cristo, egli, il battezzato, fa le opere del Padre, che sono appunto le opere destinate a trarre il mondo alla salvezza. Se poi questo annuncio di Cristo, si rivolge a chi è battezzato, anche se incredulo, anche se paganizzato, anche se si proclama ateo, questo annuncio essenziale non può non provocare risponderne misteriose: perché, per chi è battezzato, *semel*, una volta per tutte, la voce, l'invito di Cristo è, anche se non lo vuole, la voce del sangue; non è una voce straniera, non è una voce sconosciuta: potrà ascoltarla o respingerla; ma non può non essere messo in gioco da quella voce.

Se poi questo annuncio si rivolge a chi battezzato non è, il rapporto che si stabilisce, ugualmente, non può essere risolto solo sul piano naturale, non è solo una sollecitazione alla buona volontà; perché anche nel non battezzato c'è una testa di ponte di Cristo, c'è una presenza soprannaturale di grazia, che bisogna dissotterrare, portare alla luce.

A questo proposito è utile citare un passo di un discorso tenuto l'anno scorso a Firenze dal Cardinale Suenens, che esprime molto bene il concetto che qui è necessario affermare.

Diceva il Cardinale: « Occorre affermare il rapporto con tutti gli uomini di buona volontà — con quelli cioè che sono o credono di essere al di fuori da tutte le grandi religioni storiche — certo come un rapporto di rispetto e di libertà, ma tuttavia non come un puro rapporto naturale, affidato esclusivamente al così detto dialogo.

« È assai importante non equivocare su questo dialogo di cui tanto si parla. Noi possiamo benissimo convenire su di esso come metodo: ma non possiamo più convenire quando si tende a farne l'assoluto, cioè l'unico principio e quasi la causa di ogni verità ».

« Nel pensiero e nella speranza della Chiesa il suo rapporto con tutti gli uomini di qualunque razza e cultura, non può evolvere e crescere solo per le energie naturali di buona volontà e di razionalità investite in esso dalla coscienza personale, ma — pur sempre nella massima libertà di questa coscienza da ogni pressione *ab extrinseco* — deve evolvere ben più per l'intima e invisibile sollecitazione operata dallo Spirito, cioè dallo Spirito Santo, dallo Spirito effuso da Gesù Glorificato.

« Per questo possiamo richiamare una parola di Papa Giovanni, una parola che si trova in un punto nodale della *Pacem in terris* e che dobbiamo attentamente rilevare e meditare se non vogliamo stravolgere il significato della intera Enciclica (riducendola appunto a pura « filosofia del dialogo »):

« Dice Papa Giovanni: « In ogni essere umano non si spegne mai l'esigenza congenita alla sua natura, di spezzare gli schemi dell'errore per aprirsi alla conoscenza della verità. *E l'azione di Dio in lui non viene mai meno.* Per cui chi in un particolare momento della sua vita non ha chiarezza di fede o aderisce ad opinioni erronee, può essere domani illuminato e credere nella verità ».

« L'ultimo fondamento del rapporto non è la pura metodologia del dialogo, ma è la certezza dell'incessante e illuminante azione di Dio in ogni anima: « Il Padre mio opera sempre, ed io pure » (*Io. 5, 17*).

Irenismo ed esclusivismo

Ma qualche cosa c'è da aggiungere per quanto riguarda più in particolare il rapporto del cristiano con gli appartenenti alle grandi religioni storiche non cristiane, e all'influenza che l'ecumenismo esercita su questo rapporto.

Mi pare che l'ecumenismo da un lato rende più evidente, più chiaro, che cosa distingue il Cristianesimo dalle altre religioni, e quindi evita il pericolo dell'irenismo, del sincretismo; dall'altro invita a ricercare gli elementi di affinità, di contatto, i germogli seminati da Dio, l'estensione della grazia di Dio,

anche fuori della vera Chiesa, e quindi concorre ad evitare l'esclusivismo.

Nel primo senso, si può dire che l'ecumenismo, riunendo i cristiani tra loro attorno a ciò in cui ugualmente credono, cioè intorno a Cristo, unico Salvatore, rende più chiara la distinzione di fondo tra il Cristianesimo e tutte le altre religioni, evitando una unità confusa e indifferenziata dei cristiani, dei « Christi-fideles » con tutti gli altri uomini, sia pure di buona volontà, o seguaci di altre religioni. Ciò che infatti essenzialmente differenzia il Cristianesimo dalle altre religioni mono-teiste, compresa quella che potrebbe essere figurata come una eresia cristiana, quale è la religione musulmana, è il fatto dell'Incarnazione, dell'intervento personale di Dio nella vita umana; cioè precisamente il fatto della nascita, morte e resurrezione di Cristo, mediante il quale l'uomo conosce la vita intima di Dio, ed entra in comunione filiale con lui fin da questo mondo, per godere poi di una felicità eterna nella partecipazione totale alla vita divina in Paradiso.

Nel secondo senso, nel senso cioè di evitare l'esclusivismo, l'ecumenismo, stimolandoci a trovare le tracce di Dio presenti anche al di fuori della sua vera Chiesa, ci aiuta a porre il rapporto del cristiano con i seguaci delle altre religioni e delle altre grandi culture e civiltà storiche sorte prima o fuori del Cristianesimo, non come un puro rapporto naturalistico, fondato esclusivamente o principalmente sulla identità di natura e sull'impiego comune della ragione, ma anche e prima come rapporto fondato su elementi sia pure remotissimi e parziali di una rivelazione comune.

Anche questo diceva il Card. Suenens nella citata Conferenza di Firenze, quando ricordava un enunciato di Papa Giovanni, contenente « un principio sinora assai trascurato e persino contraddetto da molti teologi, ma che invece appare fecondissimo di conseguenze teoriche e pratiche ».

« Come tante altre cose di Papa Giovanni — proseguiva il Card. Suenens — esso è stato da lui pronunziato quasi per *incidens*, con una sublime semplicità, che però non deve lasciarci disattenti o inerti ».

« Nel discorso tenuto il 2 febbraio 1963, benedicendo secondo la tradizione i ceri a lui offerti e dichiarando le intenzioni con le quali destinava i ceri in omaggio alle cattedrali delle nuove diocesi di più recente formazione, diceva:

« I grandi popoli dell'Asia centrale e dell'estremo Oriente, le cui luci di civiltà conservano non dubbie tracce della primitiva rivelazione divina, saranno chiamati un giorno dalla Provvidenza — Noi lo avvertiamo come una voce arcana dello spirito — a lasciarsi penetrare dalla luce del Vangelo, che fiammeggiò dai lidi di Galilea, aprendo il libro della nuova storia non di un popolo, o di un gruppo di nazioni, ma di tutto il mondo ».

« Si noti l'affermazione decisiva che ricollega quelle « luci di civiltà » a « non dubbie tracce della rivelazione primitiva ».

« E' dunque prima di tutto su queste tracce e sullo sforzo di enuclearle dal loro contesto e di farle emergere e sviluppare che dobbiamo puntare con tutte le nostre energie e le nostre speranze ».

Tutto il mistero che è implicato da questo problema, è quello di fin dove arrivi la grazia di Dio, fin dove arrivi l'operazione salvatrice e redentrice di Cristo, che noi sappiamo avere una destinazione universale. Noi sappiamo che fuori della Chiesa non c'è salvezza. Ma fin dove arriva la Chiesa? E può la Chiesa, cioè Cristo che continua, la Chiesa segno levato sulle nazioni, produrre la salvezza anche al di fuori dei suoi confini visibili, anche tra gli uomini che adorano Dio seguendo altre religioni? Problema assai complesso, che io non oso affrontare nelle sue varie implicazioni: ci vorrebbe una tempra di teologo, ed io sono solo un giornalista, cioè un cronista di gesta altrui.

Ma posso portare alcuni elementi che possono aiutare almeno ad impostare il problema. E anzitutto vorrei ricordare una discussione che si è svolta nella seconda sessione del Concilio, riguardo alla identificazione tra Chiesa e Corpo mistico di Cristo; se Chiesa e Corpo mistico si identificano, se hanno la stessa estensione, allora vuole dire che il Corpo mistico di Cristo, anche nell'ordine esistenziale e storico, arriva fin lì dove giungono i confini della Chiesa visibile; in caso contrario possiamo

intuire o ammettere un mistero di salvezza anche al di fuori della Chiesa storica. Lo schema *De Ecclesia*, in realtà sosteneva la prima tesi. Diceva che la Chiesa come società visibile, e la Chiesa come Corpo mistico si identificano: *non duae res sunt, sed una tantum*. E il Card. Ruffini aveva rafforzato questa affermazione dicendo che la Chiesa e Corpo mistico in nessun modo possono essere distinti, *nullatenus distinguuntur*, anzi sono coestensivi.

La seconda tesi fu sostenuta invece dal moderatore cardinale Lercaro. Egli disse che Chiesa visibile e Corpo Mistico sono sì, una cosa sola, ma secondo due ragioni formali distinte. Chiesa e Corpo mistico sono infatti due aspetti distinti, di una stessa realtà; essi, se sono perfettamente coincidenti nell'ordine essenziale e nella norma costitutiva del Divin Fondatore, non sono nello stesso modo pienamente verificabili come identici nell'ordine esistenziale e storico; in tale ordine i due aspetti non sono coestensivi, presentano ancora delle tensioni e le presenteranno fino alla fine della storia, quando, e solo allora, si rivelerà la piena identità tra Chiesa e Corpo mistico.

Insomma se Chiesa e Corpo mistico sono la stessa cosa, tuttavia la Chiesa come società visibile arriva fin dove giunge la sua dimensione storica, mentre il Corpo mistico si estende fin dove arriva la grazia di Cristo, ciò che senza dubbio fa parte del mistero. A questa tesi non c'è stata ulteriore replica in Concilio.

È su questa impostazione che ci sembra si possa innestare la tesi del noto teologo gesuita tedesco Karl Rahner, a proposito delle religioni non cristiane. Cercherò di riferirla brevemente, come contributo alla nostra discussione.

Rahner parte dal principio comune secondo cui la Chiesa è l'arca della salvezza, il popolo eletto, e che essa è quindi il mezzo necessario, obbligante e possibile, della salvezza; il Cristianesimo è la religione assoluta, l'unica che tutti gli uomini devono prendere in considerazione.

D'altra parte il cristiano di oggi è consapevole della volontà salvifica universale di Dio. La grazia non è tale per essere distribuita solo a pochi; e quindi il cristiano sa di poter sperare che

moltissimi uomini, per tale grazia, e in virtù della loro buona volontà e tranquilla coscienza, troveranno la salute, anche se durante il corso della loro vita non sono diventati membri della Chiesa visibile. E infatti, vorrei aggiungere, chi può dire quanti il Signore abbia guardato, senza che esso lo sappiano, come Natanaele sotto il fico? Da questa affermazione della efficacia potenzialmente universale della grazia di Dio discende, secondo il Rahner, la tesi secondo cui una religione non cristiana contiene non soltanto elementi di conoscenza naturale di Dio, sia pure mescolati con il male e gli errori procedenti dal peccato originale, ma anche momenti soprannaturali di grazia (quelli che appunto Papa Giovanni chiamava tracce della primitiva divina rivelazione). Questo significa che le religioni non cristiane non sono tutto errore, tutta pura creazione umana; esse possono contenere elementi di verità; e se l'uomo concreto di queste religioni è *anche* sotto la grazia, questa realtà soprannaturale della grazia deve potersi osservare nella sua religione, mediante la quale egli entra socialmente in relazione con Dio. La volontà salvatrice di Dio, in altre parole, arriva all'uomo per volontà e permissione divina, nella religione concreta del suo ambito esistenziale e storico, ferma restando la necessità, non appena questo divenga storicamente possibile, dell'adesione alla vera religione, alla Chiesa visibile. Questo significa che, ampliando un concetto tradizionale, si può dire che le religioni non cristiane non rappresentano solo una preparazione pedagogica, umana, al cristianesimo, ma contengono o possono contenere, sepolti e nascosti, autentici elementi di carattere soprannaturale. Da tutto questo discende che il cattolico deve sentire e vivere la Chiesa non come chiusa in se stessa, ma come l'avanguardia, il segno sacramentale di una grazia di salvezza che supera i limiti sociologici della Chiesa visibile; come il segno di una cristianità anonima, che esternamente non è ancora giunta alla Chiesa, ma intimamente ne fa già parte.

Se tutto questo è esatto, allora vuol dire che il Cristianesimo non va incontro all'uomo di religione non cristiana come se si trattasse di un semplice non cristiano, di un infedele (magari,

come un tempo, da combattere con le armi) ma come un uomo che in questo o quell'aspetto può essere considerato come un « cristiano anonimo ». Se è vero che l'uomo, oggetto dello sforzo missionario della Chiesa, è già in precedenza o può essere un uomo che si muove verso la salvezza e la trova, in certe circostanze, prima che arrivi a lui la proclamazione fatta dalla Chiesa; se nello stesso tempo è vero che la salvezza che gli arriva così è la salvezza di Cristo, perché non c'è un'altra salvezza; allora è ugualmente vero che la proclamazione del Vangelo, in ultima istanza, non trasforma in cristiano un uomo totalmente sprovvisto di Dio e di Cristo, ma trasforma in cristiano un uomo che già può essere condotto per mano da Dio, un uomo che è un cristiano anonimo, e inconsapevole.

La Chiesa andrà dunque incontro ai non cristiani con l'atteggiamento di Paolo che diceva ai Greci nell'Areopago: « Vi annunzio quel Dio che senza conoscere venerate ».

Un principio di rinnovamento

Quali sono le conseguenze che da tutto questo si possono trarre?

Intanto, direi, una grande consolazione; perché noi, uomini della Chiesa, sappiamo che la salvezza degli altri uomini dipende da Dio, e non dipende dalla fretta, dalla velocità, con cui noi riusciremo a espandere e far crescere la Chiesa. Quindi rinunceremo ad ogni assillo attivistico, ad ogni esasperazione proselitistica; solo Dio conosce i modi e i tempi; guarderemo certo al mondo con spirito e con ansia missionaria, per rendere tutti gli altri pienamente partecipi della grazia di cui ancora sono privi; ma accetteremo serenamente il mondo così com'è, come Dio lo ha voluto; accetteremo, cogliendone i valori positivi, il suo pluralismo, e fonderemo su più solide basi il nostro rispetto per la libertà religiosa anche di chi è oggettivamente nell'errore.

Ma un'altra conseguenza è che, nel rivolgerci agli uomini di altre religioni, cercheremo di riconoscere, e di enucleare, e di provocare quegli elementi di verità — che in esse si nascondono, e soprattutto di avere l'occhio e l'orecchio attento a quelli

che possono essere i segni di una grazia di Dio in esse misteriosamente lievitante.

In terzo luogo si conferma quanto già dicevamo prima, e cioè che quello che nei loro confronti dobbiamo anzitutto annunciare, è l'essenza del nostro messaggio, e cioè quel fatto decisivo che gli uomini di altre religioni sicuramente non hanno colto, e che invece è quel fatto che a loro porta la salvezza, anche prima che arrivino alla comunione con la Chiesa: e cioè che Cristo, figlio di Dio, redentore universale, è nato, è morto e risorto.

In quarto luogo ne discende che dobbiamo presentare questo annuncio spoglio delle sue implicazioni storiche, culturali, linguistiche e di civiltà di cui esso si è rivestito nella concreta vita storica della Chiesa d'Occidente; dobbiamo cioè porci in una posizione di autentico universalismo; un universalismo, come diceva il Card. Lercaro durante il Concilio ai Vescovi africani, non solo quantitativo, nel senso che ci rivolgeremo agli uomini di tutte le nazioni, ma un universalismo qualitativo, nel senso che ammetteremo, nei fatti, la possibilità del cristianesimo di incarnarsi in tutte le civiltà, le tradizioni, le culture della terra.

Ancora una volta, queste condizioni, che presiedono al nostro incontro con i non cristiani, sono le stesse che presiedono al nostro incontro ecumenico con i cristiani di altre confessioni; e si conferma quindi come l'ecumenismo non sia solo un metodo di incontro intercristiano, ma sia il principio motore di un rinnovamento generale della Chiesa, e di un rinnovato incontro della Chiesa con tutto il mondo, con tutti gli uomini. Una volta messa in movimento la vocazione cristiana all'unità, essa infatti non si ferma a Costantinopoli, a Mosca o a Ginevra, ma procede inarrestabile, secondo l'invito del Signore, fino a raggiungere gli estremi confini della terra; senza dimenticare, per andare così lontano, gli uomini che vivono e che lavorano nella fabbrica davanti a casa nostra.

RANIERO LA VALLE

VOCAZIONE ALL'UNITÀ

L'Unità: Vocazione e Mistero

La vocazione all'unità è propriamente la vocazione della Chiesa, del cristiano, di tutti gli uomini:

Di essa è fondamento biblico l'Antico Testamento, che evidenzia continuamente l'istanza comunitaria degli uomini, fratelli tra loro per la paternità comune di *Dio creatore* e che, in vista della Redenzione, nelle sue pagine più profetiche, sottolinea la vocazione particolare di Israele (figura della Chiesa) con destinazione universale. (*Is.* 58, 9-14; 60, 19-25).

Di essa è fondamento biblico il Nuovo Testamento che, centrato nel *Mistero dell'Incarnazione*, precisa la vocazione all'unità come solidarietà di tutti i credenti tra loro in Cristo; unità universale, finalizzata su scala ecumenica alla redenzione di tutta la terra abitata.

« Uno solo è il corpo, uno solo lo spirito, una sola la speranza a cui tendete in virtù della vostra vocazione » — dice san Paolo (*Eph.* 4, 4). Ed è *vocazione universale* all'unità ontologicamente assicurata. « A ciascuno di noi è stata conferita la grazia nella misura in cui Cristo volle donarcela » (*Eph.* 4, 7): per cui, su piano personale, è *dono* del tutto gratuito, non proporzionato ai nostri meriti.

« Fino a tanto che arriviamo tutti all'unità della fede e alla piena conoscenza del Figlio di Dio » (*Eph.* 4, 13): Onde essa è *missione* per i cristiani e per la Chiesa in relazione alla salvezza del mondo.

« Fino a (realizzare) lo stato d'uomo perfetto; quella maturità che si misura sulla pienezza del Cristo... cui ciascun membro attinge il suo incremento per costruirsi nella carità » (*Eph.* 4, 13-16): *E ci situa tutti nella dimensione dell'amore*, nella quale soltanto è possibile garantire ogni crescita personale e comunitaria, in purezza e in pienezza.

Tutto ciò basterebbe già ad indicarci prospettive d'ordine morale e di apostolato che, per altro, è bene lasciare alla scelta e alla responsabilità personale di ciascuno.

Ma il Nuovo Testamento ci offre pagine ancora più alte sulla vocazione all'unità che è necessario meditare.

L'unità, cui per vocazione tutti tendiamo e che — l'abbiamo visto — si configura in san Paolo come organismo, « corpo », ha in san Giovanni un fondamento ontologico più propriamente trascendente: e la parola è di Gesù stesso:

— « Se uno non nasce dall'alto non può vedere il regno » (Io. 3, 3-7).

— « Che tutti siano uno come Tu Padre sei in Me, ed Io in Te, anch'essi siano uno in noi ». (Io. 17, 21).

Per la comunità dei battezzati, la Chiesa, la realizzazione dell'unità, che è già data ontologicamente in Cristo, nel suo svolgersi storico in solidarietà d'amore, è destinata teleologicamente ad una comunione umano-divina che si perde nel mistero stesso dell'amore trinitario.

— « Che tutti siano uno perché il mondo creda che Tu mi hai mandato »... « perché il mondo sappia che Tu mi hai inviato ». (Io. 17, 23).

Per il mondo tutto che ancora non crede, l'unità sarà nel credere e nel gioire, (per l'attrattiva e la testimonianza dei cristiani), che Gesù è il Salvatore promesso e mandato da Dio.

Non è chi non senta che qui il respiro si fa più ampio: La vocazione all'unità, che è pur chiamata a donarsi e a servire, è prospettiva escatologica che ci esalta.

Il disegno completo della volontà di Dio sugli uomini, la tensione crescente della vocazione all'unità dal piano della persona a quello della comunità ecclesiale, a quello planetario dell'unità di tutta la famiglia umana è destino di pienezza d'essere, nella gioia e nella felicità.

L'ecumenismo come vocazione della Chiesa all'unità, di cui ci stiamo occupando in questo nostro incontro, lungi dall'essere soltanto problema, è soprattutto Mistero. Il piano d'amore di Dio muove gli uomini, fin dalla creazione, a fondare in Lui

la loro solidarietà naturale, e la prospettiva dinamica immessa dalla Redenzione nell'ordine temporale li sospinge in comunione nuova, a quella misura di trascendenza che il Cristo, colla sua esemplarità, ha stabilito per sempre.

Ma soffermiamoci ancora un poco ad esaminare più praticamente i tre momenti della realizzazione dell'unità, quali ce li indica il testo di Giovanni; è qui appena il caso di dire che essi non procedono separati ma si condizionano e si integrano.

Nel discorso di Gesù a Nicodemo si legge che: « Se uno non è nato dall'alto non può vedere il regno ». Inequivocabilmente allora, l'unità da realizzare, *sul piano personale*, è una vita « dall'alto »: ne consegue che l'uomo come persona cresce in dimensione verticale.

Dacché il mistero dell'Incarnazione, vale a dire il mistero dell'immanenza del divino nell'umano, fu necessità per la redenzione dell'uomo, è necessità imprescindibile che l'essere si realizzi in pienezza su piano di trascendenza.

Che vuol dire propriamente ciò? Che l'unità della persona, corpo, anima, spirito, attardata o compromessa dalla fragilità della condizione terrena, dalla prepotenza degli istinti e delle passioni, non si realizza col prevalere dell'una sull'altra delle sue prerogative tutte essenziali, né con mortificazione o rinuncia a ciò che è necessario all'integrità dell'uomo, bensì nel costruire giorno per giorno la propria armonia, il proprio equilibrio interiore, nel trascendere continuamente ogni manifestazione più contingente per attestarsi più in alto, nel più valido e sul meglio di se stessi.

Il discorso non è a caso; se è vero che la vocazione all'unità (cioè la chiamata a realizzarsi pienamente) è d'ogni uomo che viene a questo mondo (*Io. 1, 9*) occorre averne chiari i termini.

Per il cristiano in particolare, l'ascetica della trascendenza è nell'assunzione di tutto l'essere, coerentemente e conseguentemente, sul piano della fede, è nel lasciarsi coinvolgere in maniera concreta nel mistero dell'Incarnazione, Morte e Resurrezione di Gesù, mediante purificazione ed offerta, fino a partecipare — per fedeltà d'adesione a Lui — della Sua pienezza

e quindi, della Sua gloria (« se uno non è nato dall'alto non può vedere il regno »).

E però, essendo il singolo su piano di natura e di grazia non concepito come singolo ma come persona, inserito cioè nel disegno comunitario, l'uomo non trova in sé tutti gli elementi necessari alla propria realizzazione ma ha bisogno di coordinare e di integrare con gli altri i motivi ricorrenti di crescita.

Ecco allora come è in Dio, *la realtà comunitaria cristiana*, cui l'unità del singolo fedele concorre e in cui confluisce non per perdersi ma per realizzarsi pienamente.

« Che tutti siano uno, come Tu Padre sei in Me ed Io in Te; anch'essi siano uno in noi ». Il tema dell'*unità dei cristiani* intesa a vincere e a raccogliere ogni dispersione, è il motivo di fondo di tutto il capitolo 17° di Giovanni, che si può dire il testamento spirituale che Gesù ha affidato ai più intimi. Ivi Egli parla della Sua unità con il Padre, della nostra unità con Lui e della unità tra noi come di condizioni equivalenti, di aspetti dello stesso mistero.

L'unità tra noi, Egli la mette sullo stesso piano dell'unità che è tra noi e Lui, tra Lui e il Padre: come a dire che l'unità dei cristiani non esiste che nell'unità delle Persone divine: « Che essi siano uno in noi ». Conseguentemente, attraverso la Chiesa, tutta la famiglia umana è destinata a partecipare del mistero trinitario, a diventare cioè comunità ecclesiale « gente santa; popolo di Dio » (*Petr. 1, 2-9*) *Plebs adunata de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti* (san Cipriano) il cui vincolo d'unione, a somiglianza di quello trinitario, non è statico ma dinamico: è unità che procede senza sosta alla scoperta della sua profondità e pienezza, secondo lo stile di interiorità, molteplicità e libertà che è proprio delle « cose » spirituali.

Come è chiaro da tutto ciò, che l'unità non è una prerogativa qualunque dell'opera di Dio ma è carattere essenziale della creazione e della redenzione del mondo. L'opera di Dio è opera d'unità perché è opera d'amore; ne consegue che quanto più penetreremo l'amore di Dio, tanto più saremo inseriti nel profondo Mistero della sua Unità.

Ecco perché facevamo appello, all'inizio, ad una disposizione di carità, accentrandola sulla nostra disposizione alla verità: è quella che meglio introduce all'ecumenismo, inteso nel suo senso più proprio, quello ascetico-mistico.

Certo conforta che l'unità perduta e compromessa dai Cristiani su piano storico, resti il gran dono di Dio alla Sua Chiesa, il frutto della Passione di Cristo, l'opera dello Spirito Santo che è l'agente intimo della comunione tra gli uomini. Essa è dunque al di là delle nostre divisioni e nessuno le è estraneo; anzi costituisce il nostro stesso essere uomini e, ad un tempo, il nostro stesso essere cristiani.

Ma, potremmo allora chiederci: donde le nostre rotture? in che rapporto è il problema pur vero delle nostre divisioni, con il mistero della nostra unione, per Cristo in Dio?

È qui che la nostra riflessione si fa inevitabilmente più penosa e responsabile: dell'unità interiore, cui è chiamata la persona, e del suo necessario integrarsi con gli altri, l'uomo fino a che punto era, è consapevole? E del mistero d'amore cui inerisce l'unione dei cristiani, condizione della crescita armonica nell'unità e nella pace della famiglia umana, fino a che punto siamo stati e siamo consapevoli, ovvero colpevoli, di non viverlo e di non farlo vivere?

Troppo spesso, forse abbiamo equivocato il secondario con l'essenziale, l'intenzione con i fatti, la storia con il mistero. Ci siamo soprattutto dimenticati, e non è poco, del nostro permanente legame d'amore, per il Battesimo in Cristo Gesù... E vien fatto di pensare che la rottura d'amore tra i battezzati, non sia rimasta sul piano storico, psicologico, morale ma abbia profanato il mistero stesso dell'unione, si sia trasferita in Cristo, ne abbia mortificato l'opera redentiva, abbia attardato l'azione dello Spirito nella Sua espansione unificante, nella Sua missione di costruzione dell'unità della famiglia umana. Forse, per significarci questo Gesù, che non ebbe sulla Croce le membra spezzate, ebbe squarciato il cuore dalla lancia delle nostre discordie, del nostro rifiuto d'amore!

E invero secoli di guerre, di controversie, di polemiche, e poi di silenzi sospettosi ed amari sono stati persi sul piano dell'amore. Per questo siamo un po' tutti dei mancati, dei vinti.

Perciò una volta entrati appena nell'intuizione del mistero dell'unità dei Cristiani, non è più possibile restare quieti, accettare senza sofferenza di essere e di vivere separati, pur fratelli in Cristo.

Problemi e cause

A distanza di secoli dalle vicende dolorose che causarono scismi ed eresie, di cui le grandi famiglie cristiane separate sono tristemente eredi oggi, le cose, a guardarle più a fondo, appaiono altrimenti impostate e determinate.

A noi, per rimanere nel tema, involuzioni, deviazioni, proteste e pretese riforme, sembrano avere avuto la loro genesi in un dramma di coscienza che vogliamo individuare, perché è il dramma che accompagna tutta la faticosa storia dell'unità cristiana.

Che il rapporto personale con Cristo, inevitabile per l'unità della persona, si fermi all'ambito di esperienza individuale e privata, e perciò resti infecondo perché dimentico che l'Incarnazione nella sua realtà e attualità è amore del prossimo, e che nessuno realizza perciò la propria unità di vita personale se non nella relazione vissuta con gli altri, è vicenda storicamente ricorrente.

Ovvero che del Cristo si assolutizzi ora la Sua realtà immanente ora la Sua realtà trascendente, ora l'umanità ora la divinità, l'esperienza storica o mistica, così che o la nostra felicità temporale o la sola destinazione eterna siano il punto focale d'ogni nostra tensione, è causa di conflitto per l'uomo in se stesso e di separazioni dolorose nella comunità dei credenti.

Certo la crescita verso l'unione, verso cioè la pienezza del disegno di Dio che, una volta assunto il piano dell'incarnazione per la redenzione, consentiva fin da quaggiù una realizzazione autentica di convivenza umana e soprannaturale insieme (l'ordine della natura essendo integrato ed elevato dalla Grazia),

doveva riuscire tremendamente difficile alla coscienza degli uomini, per la stessa inaccessibilità e profondità del mistero dell'incarnazione; il mistero per il quale, nell'unità della Persona divina, si uniscono senza separazione e senza confusione le due nature umana e divina, modello esemplare, perfetto, dell'unità che l'uomo deve realizzare in se stesso, con gli altri, per la Chiesa, in Dio.

È qui, forse, l'elemento assolutamente nuovo del cristianesimo, il fatto dell'incontro personale, della relazione-comunione dell'uomo con Dio, sconosciuto ad ogni altra religione pur spirituale e metafisica. *L'unità*, vocazione della persona e della comunità dei credenti, *realizzandosi attraverso l'Incarnazione, suppone inevitabilmente l'incontro-relazione col Cristo totale, uomo Dio*, con conseguente superamento per l'uomo del bene sul male, del temporale nell'eterno. Elemento nuovo ma di non facile assunzione per i limiti e la libertà della persona.

Si pensi alla difficoltà degli Ebrei di fronte al problema della relazione col Cristo ancor vivo; e alla conseguente drammatica divisione attorno a Lui, accettato come uomo e respinto come Dio; alla secessione dei Giudeo-cristiani; alla tentazione gnostica, sempre ricorrente nel corso della storia del Cristianesimo, ogni volta che la speculazione prende il sopravvento sulla fede e radicalizza antinomie e dualismi; alla grande crisi ariana, cui l'incontro con l'umanità perfetta di Cristo era misura sufficiente per la vita spirituale dell'uomo.

E si veda ancora, sotto questo aspetto, l'espansione impressionante della religione islamica che fa giustizia delle controverse ebraico-cristiane, superando ogni antinomia, nella fede al Dio unico assolutamente trascendente e non trinitario, nel cui abbandono totale è risolto definitivamente il difficile problema dell'incontro e della relazione.

Quando poi si arriva al grave scisma d'Oriente, le questioni sembreranno non essere cristologiche o comunque teologiche; e così pure per la successiva rottura in seno all'Occidente operata dalla Riforma Protestante. Ma al di là dei molti motivi non trascurabili, politico-psicologico-morali, di tradizione e di cultura, sia pure in altro modo, emerge chiaro che è ancora il problema

tutto interiore del modo personale e comunitario, storico o mistico di incontrarsi con Cristo Uomo-Dio, che vi è sotteso. E l'agonia di Lui continua per il drammatico incontro-scontro con l'intelligenza, la coscienza, la storia dell'uomo.

Così, mentre a proposito del cammino dell'ecumenismo protestante, ortodosso e cattolico, abbiamo concluso, nelle relazioni precedenti, che il tema verso cui convergiamo e sul quale tuttavia discordiamo ancora fortemente, è la Chiesa, a me pare che si possa dire che è, sì, la Chiesa, nella sua realtà esteriore e visibile, ma ancora per la realtà invisibile che essa manifesta, per la presenza di Cristo Uomo-Dio, nella storia della salvezza degli uomini, di cui la Chiesa è segno e sacramento.

Potremmo allora concludere che scismi ed eresie, le eresie soprattutto, abbiano avuto alla base questo profondo dramma interiore e religioso di persone e di comunità, dramma che pur non attenuando gran che, errori conseguenti e responsabilità di ferite profonde inferte all'unità del corpo vivente della Chiesa, condizione prima dell'espansione della grazia, già avrebbe meritato altra attenzione nel corso dei secoli, ma che comunque ci obbliga oggi a situare la questione delle divisioni tra Cristiani, sul piano più proprio, il piano spirituale.

Su questo piano — ad esempio — è possibile anche ridimensionare la portata della rivolta di Lutero all'insieme di pratiche e di disposizioni esteriori, su cui si metteva troppo l'accento, attorno a lui, mentre la sua anima, travagliata da impotenze e limiti umilianti, maturava il sentimento profondo della assoluta gratuità della salvezza, e il conseguente rapporto tutto interiore e personale con Cristo; e così, ancora rivedere la posizione di Calvino il cui senso profondo della trascendenza divina, impedendogli di accettare l'esercizio di una autorità sulle cose di Dio tanto spesso, al suo tempo, espresso in termini di potenza e di mondanità, portò all'eliminazione d'ogni mediazione tra redento e Redentore, che non fosse dello Spirito Santo.

E potremmo continuare. Ma la parentesi aperta su questo panorama storico, tanto superficialmente conosciuto e sommariamente affrontato, voleva consentirmi di anticipare un invito: l'invito a disporci nel rispetto profondo della verità d'ogni posi-

zione, con umiltà senza giudizio, con carità senza riserve, soprattutto in atteggiamento convinto e conseguente della profonda solidarietà della nostra comune vocazione cristiana; per cui: mentre accettiamo di portare tutti il peso e le conseguenze delle comuni infedeltà, che han portato al peccato di divisione, noi dichiariamo di voler ricominciare a vivere da fratelli in Cristo, a riscoprire e a godere dei beni comuni che non sono andati perduti, degli aspetti spirituali nuovi che potranno reciprocamente arricchirci, e su questa partenza positiva promuovere dal di dentro della Chiesa la tensione verso la sua unità.

Dal di dentro della Chiesa, diciamo, perché pur certi che in ogni comunità cristiana riformata e separata si vive di verità, si esprimono, magari potenziati, aspetti particolari della fede cristiana e maturano spiritualità religiose notevoli, non si vive tuttavia di tutta la verità rivelata nella sua pienezza. *La pienezza è nella Chiesa non solo invisibile ma visibile*, cui il Cristo ha affidato la missione di parlare e di agire in suo nome, onde la sua ricchezza di Scrittura, Tradizione, Sacramenti, Eucaristia soprattutto, che fa di molti « uno » in Lui, realizzando l'assemblea ecclesiale.

Ma l'unanime partecipazione al Sacramento dell'Unità, che è certo il termine verso cui l'ecumenismo tende, è un termine ancora molto lontano.

L'Unità oggi: indicazioni e possibilità

La storia che ha preceduto e seguito le varie separazioni, ha maturato esperienze pesanti a carico dei cristiani separati, e creato difficoltà pratiche di non facile rimozione.

— L'unità della famiglia cristiana è di fatto compromessa da problemi religiosi, morali, educativi, che conseguono al diverso atteggiamento di fede dei coniugi.

— Nelle comunità parrocchiali (ovunque c'è pluralismo religioso), l'unità del convivere in Cristo non mette radici, laddove c'è bisogno di chiese e di curati diversi.

— La stessa vita di fede e di pietà separa amici, fidanzati, parenti proprio al momento più intimo e bello dell'atto di culto,

del battesimo, della confessione, della Eucarestia. Cristo sembra piuttosto dividere che unire i suoi fedeli.

— La mancanza di unità e d'autorità (una volta respinto il primato del Pontefice di Roma) ha reso difficile e precaria sempre l'autonomia della vita religiosa di quasi tutte le Chiese autocefale d'Oriente, su cui pesa oggi la forte ipoteca materialistica ed atea dei regimi di dittatura comunista, mentre le poche comunità ortodosse in esilio, pur fiorenti teologicamente, anemizzano per una nostalgia di apostolato e di servizio tra i loro popoli, nelle loro terre, più desolante del silenzio e delle persecuzioni.

— Nelle più lontane comunità civili che ancora non conoscono, o rinnegano, o rifiutano il Signore, la testimonianza missionaria cristiana è discorde e separata. Come faranno gli uomini a credere al messaggio della salvezza; come saranno aiutati a trovare la loro stessa unità umana e civile nella unità religiosa, se i cristiani continueranno a predicare un Cristo diviso?

Certo, per loro che ancora non credono, ma crederanno nei suoi apostoli, ha già pregato e prega Gesù stesso: « e non solo per loro, ma anche per quelli che crederanno nella loro parola » (*Io. 17, 20*). E la sua consolante affermazione: « ho altre pecore che non sono di questo ovile, ma esse ascolteranno la mia voce e vi sarà un solo ovile e un solo pastore » (*Io. 10, 16*) ci chiede innanzitutto di essere consapevoli, di accettare, di adorare il suo disegno di unità; ma chiede altresì di aderirvi giorno per giorno liberamente e responsabilmente, persuasi che ciò che è misticamente acquisito, non si traduce in realtà storica senza fedeltà della Chiesa alla sua vocazione unitaria, senza la nostra personale testimonianza.

Nell'età ecumenica che siamo chiamati a vivere, in cui l'ansia d'unione tra i Cristiani separati si è rimessa in moto, e l'unità degli uomini batte alla porta della nostra coscienza, sia pure nelle istanze irrazionali e convulse della fame, della paura delle guerre, delle schiavitù, delle malattie, delle angosce d'ogni genere, lo Spirito Santo svolge il suo ruolo di primo piano.

È Lui, certamente, che ha ispirato una decisa volontà di unio-

ne tra i nostri fratelli separati che, nel Consiglio Mondiale delle Chiese, per via di tappe successive, vengono riconfermando la loro fede nel Cristo e nel Battesimo, affrontano i temi ardui di culto e tradizione e tendono a centrare il mistero della Chiesa « nello spezzare insieme il pane della vita » con conseguente « comune testimonianza e servizio » (Dichiarazione della commissione di Fede e Costituzione, in vista della Assemblea di Nuova Delhi '61) evidentemente tesi a ricapitolare tutta l'esperienza cristiana nel Mistero dell'Incarnazione.

È lo Spirito Santo che, muovendo la Chiesa Cattolica verso la unità e pienezza, ha ispirato al grande Papa Giovanni l'idea di un Concilio ecumenico, come occasione urgente e irrimandabile di una riflessione della Chiesa su se stessa, in rapporto a Cristo, e quindi alla sua missione di santità e di salvezza. La commovente capacità di assumere in tutta naturalezza i valori autentici, umani di ogni vicenda storica contemporanea, e di accostarli, integrandoli, con tutta la ricchezza, pur in circolazione nel mondo, dei valori spirituali cristiani, nella esemplarità della sua singolare testimonianza, ha messo in crisi ogni secolare resistenza al Cristo e alla Chiesa; e, nel miraggio di una possibile sintesi, gli uomini hanno ripreso quasi naturalmente a dialogare, e i Cristiani a volersi bene. È nata così un'età nuova per tutti: l'ecumenismo è l'amore che rinnova tutta la vita cristiana protesa a convergere nell'unica Chiesa di Cristo, cui il mondo guarda con attenzione nuova.

« L'ora viene e già è » (Io. 5, 26) in cui è diventato vero ciò che da tempo aveva diritto di esser vero: che l'amore è l'elemento fondamentale d'unione; l'amore cristiano, s'intende, l'amore che si fa persona, che rende « relativi » agli altri, che è per gli altri: il mondo dell'Incarnazione resta l'unico modo di essere e di operare della Chiesa e del cristiano.

Con evidente, e umilissima trepidazione Paolo VI ha fatto propria la vocazione di quest'ora, deciso a non farla passare invano: essa è l'ora di Cristo e perciò è l'ora della Chiesa.

Il richiamo continuo alla Chiesa di « esaminarsi per rinnovarsi ed eventualmente correggersi » che Egli non cessa di fare dentro e fuori del Concilio, è chiaro invito alla fedeltà e somi-

glianza perfetta al suo Redentore Divino, che sola la farà capace di attrarre in unità i fratelli cristiani separati e di recuperare alla salvezza ogni dolorosa dispersione degli uomini. Ciò caratterizza cristologicamente, nella duplice dimensione ecumenica e missionaria, il programma del suo pontificato centrato con tutta evidenza sulla preghiera sacerdotale di Gesù.

Ricordiamo il suo discorso dell'Epifania, dalla grotta di Betlem e non avremo alcun dubbio: È questa l'ora storica in cui la Chiesa deve vivere la sua profonda e visibile unità; l'ora in cui dobbiamo corrispondere al voto di Gesù Cristo: che essi siano perfetti nell'unità... l'ora in cui « il Cristianesimo deve realizzare la sua missione di comprensione, di promozione, d'elevazione e di salvezza del mondo ».

L'Ecumenismo

In quest'ora nuova della storia, in questa prospettiva ecumenica della Chiesa c'è un posto preciso per ciascuno di noi.

Così noi ci troviamo a concludere a livello di coscienza personale, in chiave religiosa. Né ci spaventi la parola: Se la vocazione all'unità è la vocazione della Chiesa, analogamente è la vocazione del cristiano, è la nostra vocazione.

E ogni vocazione è una chiamata di Dio, suppone una risposta da dare, una missione da compiere (nel tempo e nello spazio in cui siamo chiamati a vivere), semplicemente, in fedeltà secondo l'esemplare disposizione di Maria che, chiamata ad entrare, con la sua maternità divina, nella storia della salvezza degli uomini ci offre per prima il modello ideale della vocazione, consumata per l'unità.

Ciò non ci induce certo a vedere tutto facile; lo sarà comunque in proporzione del posto che faremo dentro di noi alla grazia, e dell'uso dei mezzi che producono grazia. Ma un minimo di *esame di coscienza ecumenico* nel senso più largo del termine si impone per rimanere su un piano di concretezza.

Che cosa comporta per noi la vocazione all'unità sul piano personale, in ordine all'unità dei cristiani e all'unità di tutta la famiglia umana, secondo la traccia seguita sin qui?

— *Come persone*, a quanto già ampiamente esposto, pare opportuno aggiungere che l'impegno all'unità ci obbliga su piano di vita interiore fino alla perfezione. Valgano le indicazioni del Papa, nel discorso da Nazareth, che ci richiamano a vivere la vocazione cristiana nel silenzio e nel raccoglimento, a maturarla nella meditazione e nella preghiera, a garantirla con l'approfondimento della fede e ad alimentarla nell'esercizio di tutte le virtù umane e soprannaturali fino alla carità perfetta.

Allora il nostro vivere sarà « dall'alto », produrrà frutti di concordia e di pace e sarà valido ed efficace per la edificazione della vita comunitaria civile e religiosa.

È ciò nell'ambito del nostro mondo cattolico, cui non dobbiamo dimenticare che va per primo orientato il nostro zelo, la nostra volontà di unione. È proprio qui infatti, ove tutti i principi sul valore personalistico, pluralistico e comunitario della concezione cristiana della vita, sono già acquisiti, che in pratica frequentemente non si vivono, per le troppo facili polemiche, animosità, competizioni male intese che compromettono l'esperienza del nostro vivere in unità che, almeno nella Chiesa cattolica, dovrebbe essere esemplare.

— *Sul piano più propriamente ecumenico*, la nostra vocazione all'unità si esprimerà in impegno di preghiera e di apostolato per l'unità dei cristiani.

Sarà opportuno allora riconoscersi ed inserirsi in quel che la Chiesa fa, accettandone indicazioni e metodo; e sostenere ed affiancare anche, ogni iniziativa ecumenica, che — senza impegnare la Chiesa — sia possibile a livello di laici preparati.

Nei riguardi dei fratelli acattolici si impone innanzitutto un cambiamento di linguaggio, di mentalità e di atteggiamento spirituale, del tutto nuovo nella Chiesa di oggi.

I « fratelli separati » sono ormai frequentemente nel linguaggio del Papa « i cari fratelli nostri che amano essi pure denominarsi da Cristo »; la preghiera dell'Unità, anziché esprimere attesa del « ritorno », è diventata supplica per la santificazione di tutti, nostra e loro, perché così è più conforme al Cuore di Cristo.

La Messa « per rimuovere lo scisma », (che conosciamo e facciamo celebrare tanto poco mentre è così bella), è diventata

semplicemente la « Messa dell'unità ».

E il *Pater noster* è la supplica comune di tutti i cristiani divisi, perché Dio affretti l'ora dell'unione, mentre la preghiera sacerdotale di Gesù è diventata il testo base, su cui si fonda, da cui parte ogni vocazione all'unità, su cui si confronta ogni apostolato, ogni vita spesa per l'unione, onde garantirsi nell'essenziale ruolo di Cristo: di riparazione e di amore.

A queste profonde trasformazioni che lo Spirito Santo ha operato nel campo ecumenico, sarà opportuno, forse, domandarci quale comprensione, rispondenza e capacità di impegno spirituale e pratico offriamo.

— Il nostro cuore è nella sofferenza e nel *dolore* per la divisione dei cristiani? È questa la prima nota che caratterizza la vocazione all'unità.

— C'è l'impazienza, l'ansia, l'*attesa* dell'incontro nell'amore di Cristo, per intanto, prima che nella verità?

— Ma più precisamente domandiamoci se abbiamo maturato dal di dentro la *capacità di ricerca dell'unione*: dell'unione non in senso statico ma dinamico, non univoco ma aperto alla molteplicità delle espressioni spirituali, al pluralismo delle esperienze, delle tradizioni, delle culture, delle vocazioni diverse.

Ciò richiede una grande apertura e *disponibilità* di mente e di cuore.

— Riusciamo a vincere pregiudizi, istintive diffidenze, a superare categorie e schemi mentali in cui abbiamo creduto di sistemare tutto e tutti ma che, immobilizzandoci sul piano teorico ci lasciano fuori della vita che tutti i giorni rifluisce nei singoli e nelle comunità (anche per l'opera dello Spirito Santo) con istanze e valori rinnovati?

— Coscienti delle prerogative essenziali di libertà e responsabilità della persona umana, siamo disposti al rispetto, alla stima, alla fiducia negli altri, così da saperli accettare nella loro realtà, pur essi in buona fede, eredi non responsabili di errori comuni del passato, oggetto certamente come noi di tutta la cura di Cristo e forse strumento di una particolare missione di rinnovamento e d'amore nel nostro mondo cristiano?

Quel che è certo è che essi, Evangelici, Anglicani ed Ortodossi si sono messi in cammino per incontrarsi e per incontrarci.

La storia dell'ecumenismo è appunto la storia di questo amore nuovo nato tra tutti i battezzati: La Chiesa ne ha preso atto e lo ha fatto proprio.

L'incontrarsi, allora, pur finalizzato all'unità dei cristiani nell'unico ovile e con un solo Pastore, inizialmente — secondo l'espressione felice di Papa Giovanni — è « per conoscersi e per riprendere a volersi bene ».

— Esso suppone *possesso chiaro dei beni che abbiamo in comune* (fede, battesimo, Scrittura, preghiera ecc.) per goderne e per edificarsi su essi; suppone disponibilità a *mutuarci esperienze e ricchezze*; chiede delicatezza sul piano dei temi controversi e, là dove è possibile, *apprezzamento e assunzione* di ciò che gli altri hanno approfondito nel corso dei secoli e noi, forse, trascurato, preoccupati di portare avanti non aspetti particolari ma tutto intero il patrimonio della rivelazione.

— *Il possesso della verità* in pienezza *ci renda più umili e più puri*, non sufficienti di fronte a loro. Il nostro agire, meno preoccupato dei « meriti », salvaguardi la totale assoluta gratuità d'ogni dono di Dio.

— *La nostra solidarietà* con loro *sia viva* anche sul piano del sentimento profondo dei limiti e delle colpe di cui, l'essere nella pienezza della verità, non ci ha esentati, purtroppo.

— *La preghiera e le forme di culto* scaturiscano da *attitudine interiore*, da contatto con la Parola di Dio; si esprimano nel clima del rinnovamento liturgico che gli stessi acattolici hanno riconosciuto profondamente ecumenico.

Queste indicazioni di metodo, assunte da ciascuno liberamente, consentiranno di tentare a livello di persone, *incontri, dialogo e collaborazione* anche su piano caritativo e sociale, laddove i bisogni del mondo coinvolgono senza remore la dedizione generosa di una fraternità cristiana in atto.

L'unità, l'abbiamo detto, è più opera di Dio che degli uomini. Lo Spirito Santo che ha suggerito l'istituzione del Segretariato per l'unione dei cristiani ha dato il via ad un autentico aposto-

lato ecumenico nella stessa Chiesa cattolica. Noi possiamo appena immaginare che cosa abbia significato per i nostri fratelli separati da Roma, aver potuto accogliere ed offrire, per contatto diretto, incoraggiamenti ed esperienze, e, per l'illuminata mediazione del Segretariato, incontrarsi finalmente con la Chiesa Cattolica nella loro dignità di Chiese — sia pur separate — ma cristiane. Avvertiamo che è di grande momento, non solo per i lavori del Concilio, ma per tutta la vita della Chiesa ormai, l'impegno ecumenico e abbiamo di che gioire e di che dar lode al Signore, mentre attendiamo in dinamica pazienza (cioè in tensione di preghiera, studio, offerta) che sia data anche a noi laici, l'occasione pratica di servizio e di apostolato ecumenico, di cui si sente anche in Italia, ormai, l'urgenza e la necessità.

L'unità cristiana in cammino, è già una forte attrattiva per il mondo. Consapevole o no, il mondo tende al suo destino di unità e perciò attende la Chiesa. « Questo destino d'unità sostiene il mondo intero, dalla sua creazione fino alla consumazione della sua storia » diceva Papa Giovanni e aggiungeva: « si costruisce sulla buona volontà degli uomini e si edifica sulla pace, frutto della grazia di Cristo, Figlio di Dio, redentore e glorificatore del genere umano ».

Ora: come esprime e vive la Chiesa il suo servizio alla comunità dei popoli della terra, proprio in ordine alla volontà di unione?

È difficile dirlo mentre il servizio è in atto ed in un mondo in movimento. La presa di coscienza degli uomini d'oggi della loro unità di natura, di destino di felicità, li rende solidali; d'altra parte la tirannia del benessere, della violenza, del potere li mette in stato di tensione e le rotture minacciano di moltiplicarsi. L'affermazione e l'assunzione dei valori nuovi di libertà, di autonomia di singoli e popoli, di libertà di coscienza e il diritto conseguente alla libertà religiosa, la Chiesa non fa mistero di condiderli, anzi li propone e li sollecita perché son propri del messaggio cristiano.

E però l'unità del mondo, che — dicevamo — si costruisce con Dio, conta anche sulla retta coscienza e sulla buona volontà

degli uomini. Su questa realtà di fatto, che i tempi hanno resa più chiara, il far leva sull'elemento buono naturale sembra garantire, anche logicamente, la crescita verso forme di vita più alta e perciò più unitaria.

Perciò il modo del rapporto della Chiesa col mondo è nuovo. È nuovo sul piano missionario; è nuovo rispetto ai popoli di religione non cristiana, è nuovo rispetto ai disorientati che non credono più o agli atei che respingono, rifiutano o combattono la Chiesa.

L'istituzione inattesa e straordinaria del Segretariato per i rapporti con i non-cristiani chiarisce il metodo: importa sommaramente conoscersi e dialogare; avere un atteggiamento di stima, di simpatia e di umana fraternità; supporre ed indagare la presenza e il disegno di Dio nella storia della civiltà e delle religioni del mondo, pur continuando ad offrirgli la propria testimonianza cristiana.

L'indirizzo di Encicliche e di messaggi pontifici « a tutti gli uomini di buona volontà » stabilisce il modo nuovo di agganciare il mondo sul piano della sua problematica attuale, cui la Chiesa, pur trascendendola, è sempre contemporanea. La commovente disposizione a trattare non già con l'errore ma con l'errante, ha aperto un campo vastissimo di azione pastorale al cristianesimo d'oggi. Si può ben dire che mai come oggi, la Chiesa è perché tutti gli uomini « siano uno ». Mai la sua dichiarata amicizia, simpatia, volontà d'incontro è stata così esplicita e commovente come nella « Pacem in terris » e nel Discorso del Papa da Nazareth. « Chi può dire dove ci condurrà questo amore? » diceva Paolo VI nel Radio messaggio agli Anglicani alla vigilia del suo pellegrinaggio ecumenico in Terra Santa. Nessuno certo: ma deve essere amore autentico, generoso, soprannaturale.

A noi laici, la Chiesa ufficialmente oggi confida la sua preoccupazione per le deviazioni del mondo e affida il particolare compito di mediazione (vedi Discorso di Paolo VI ai Laureati Cattolici - 3 gennaio '64) perché siamo i più competenti, come cittadini del mondo e della Chiesa, a far conoscere il mondo alla

Chiesa, e la Chiesa al mondo. Perciò la nostra volontà e la nostra vocazione di cooperare all'unità del mondo, trova in questo ruolo le indicazioni più valide.

— Uscire dalla nostra sicurezza, stabilità, condizione di benessere per porci, in umiltà, relativamente al mondo; è il mondo di cui non siamo ma al quale apparteniamo per destino comune.

— Urge entrare nelle organizzazioni di servizio caritativo, civile, sociale, culturale, nazionali e internazionali, in cui si esprimono gli uomini del nostro tempo, accogliendoli o disponendoci a loro misura, per operare dal di dentro l'elevazione e la unificazione di tutto ciò che è buono.

— È necessario cambiare sì forme e modo di relazione e di apostolato, ma soprattutto atteggiamento interiore e spirituale che dovunque testimoni l'amore.

Per nostra mediazione la Chiesa si inserisce nel lavoro del mondo, affianca il suo sforzo di costruire su piano di civiltà una comunità di giustizia e di pace, e in essa — *lumen gentium* — mantiene accesa la luce di Cristo che sola può attrarre, in superiore unità, tutti i popoli della terra.

« La vocazione all'Unità — ha proclamato in pieno Concilio Jean Guitton — fa fare le esperienze più profonde e fa compiere le azioni più pure della vita cristiana ». Per poco che la si viva così è: indagando il modo del possibile incontro coi fratelli separati, e del recupero dei fratelli dispersi e lontani alla Chiesa di Dio, si è inevitabilmente sospinti a recuperare noi stessi e a ricapitolarci continuamente in Cristo; l'Uomo-Dio nella cui comunione è, sin da quaggiù, la pienezza dell'essere.

Attestiamoci, dunque, così in alto e collaborando all'Unità della Chiesa, creiamo le condizioni per l'unità del mondo.

MARIA VINGIANI