

LETTURE TEOLOGICHE NAPOLETANE  
*Nuova Serie 7*





**L'ecumenismo  
a cinquant'anni  
dal Concilio  
Vaticano II**

a cura di  
Gaetano Castello

Verbum Ferens



© PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE  
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI  
Viale Colli Aminei 2 - 80131 Napoli (Italia)  
UFFICIO PUBBLICAZIONI - 2014  
Tel. +39 081 7410000 (int. 335) • E-mail pubblicazioni.pftim@email.it

© 2014 VERBUM FERENS Srl  
Largo Donnaregina 22 - 80138 Napoli (Italia)

«Nel nostro mondo affamato ed assetato di verità, di amore, di speranza, di pace e di unità, è importante per la nostra stessa testimonianza, poter finalmente annunciare ad una sola voce la lieta notizia del Vangelo e celebrare insieme i Divini Misteri della nuova vita in Cristo! Noi sappiamo bene che l'unità è primariamente un dono di Dio per il quale dobbiamo incessantemente pregare, ma a noi tutti spetta il compito di preparare le condizioni, di coltivare il terreno del cuore, affinché questa straordinaria grazia venga accolta».

(FRANCESCO, *Discorso alla delegazione del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli*, 28 giugno 2013)



# Introduzione

**1.** *Un convegno sull'ecumenismo.* Mentre il convegno di cui qui presentiamo gli Atti era ancora in preparazione, la notizia delle dimissioni di Benedetto XVI (11 febbraio 2013) impresso in tutti una scossa profonda. Rappresentò uno di quegli avvenimenti, non dichiarazioni o approfondimenti teologici, che hanno delle conseguenze profonde e talvolta imprimono delle spinte inattese al cammino del cristianesimo. Il gesto umile di papa Benedetto fu accolto immediatamente con stupore, lasciando degli interrogativi nel cuore di molti. Anche tanti fratelli anglicani, protestanti e ortodossi videro in quel gesto così inatteso un importante segnale su una delle grandi questioni dell'ecumenismo: la figura del papa nella Chiesa cattolica, la sua importanza e il suo ruolo, spesso definito con termini non condivisi. Non meno sorprendenti risultarono, poi, le prime parole di papa Francesco, già dal nome che *sibi imposuit*, dal balcone di San Pietro il 13 marzo 2013: «Voi sapete che il dovere del Conclave era di dare un nuovo vescovo a Roma, sembra che i miei fratelli cardinali siano andati a prenderlo quasi alla fine del mondo. Ma siamo qui. Vi ringrazio dell'accoglienza. La comunità diocesana di Roma ha il vescovo. Grazie!». Il riferimento a se stesso come “vescovo di Roma”, che poi sarebbe diventato caratteristico del suo modo di presentarsi, e la benedizione chiesta al popolo radunato nella piazza diedero immediatamente l'impressione di qualcosa di nuovo, di un nuovo stile, umile, che lasciava e lascia ben sperare anche

per il dialogo a tutti i livelli con gli uomini del nostro tempo e in particolare per il dialogo ecumenico<sup>1</sup>.

Mi sembra di poter introdurre con rinnovato entusiasmo il volume che raccoglie gli Atti del convegno, celebrato a Napoli nella sede della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale il 25 febbraio 2013. Frattanto lo Spirito ha suscitato fatti nuovi nell'*ecumene* cristiana, i cui sviluppi non conosciamo, ma che rilanciano in noi il desiderio di non ragionare solo da quanto ci pare di poter prevedere, piuttosto di confidare, da cristiani, nel Dio della storia che continua ad agire con noi e, talvolta, nonostante noi.

All'origine del convegno, programmato in uno degli incontri del GIAEN (Gruppo Interconfessionale di Attività Ecumeniche di Napoli), vi è stata la volontà di dedicare un momento di riflessione sullo sviluppo del cammino ecumenico in un tempo in cui l'entusiasmo degli inizi sembra perduto. Come docente della Facoltà Teologica e coordinatore del GIAEN, ho raccolto e condiviso volentieri lo stimolo a dedicare al tema specifico del cammino ecumenico un approfondimento pubblico, aperto a diverse voci, nell'ambito della più ampia riflessione sui cinquant'anni dall'inizio del Concilio Vaticano II e nel contesto dell'*Anno della fede* indetto da

<sup>1</sup> Tra tutte, la dichiarazione del pastore Holger Milkau, della Chiesa Luterana di Napoli e decano della Chiesa Evangelica Luterana in Italia: «Ho ammirato il modo in cui papa Francesco si è presentato al popolo dei fedeli, con l'umiltà di chi ha piena consapevolezza della responsabilità di cui è stato investito: una responsabilità anche molto umana, incoraggiata non per ultimo dal segno riformatore espresso nella dimissione di Benedetto XVI. Il primo gesto del nuovo pontefice, inginocchiarsi per chiedere il sostegno e la benedizione dei fedeli, è stata espressione di vero spirito evangelico. Un modo di testimoniare la fede che ci è molto vicino e, da luterano, esprimo la speranza che ciò sia il preludio di un dialogo rinnovato e aperto, all'insegna dell'*ecumene* che da sempre caratterizza i rapporti tra la nostra Chiesa e la Chiesa cattolica» (<http://www.chiesaluterana.it/2013/03/14/dichiarazione-del-decano-holger-milkau-sul-nuovo-pontefice/> [ultima visita 9-6-2014]).



Benedetto XVI<sup>2</sup>. Si direbbe una riflessione d'obbligo per quanti sono impegnati nel campo ecumenico. Si è trattato solo di mettere a fuoco progressi, interrogativi e talvolta perplessità di quanti pregano e lavorano, a diversi livelli, per l'ecumenismo avendo come obiettivo ultimo l'unità visibile della chiesa di Cristo. Un "cammino", appunto, che nei cinquant'anni trascorsi dall'evento cattolico più importante del secolo scorso ha registrato grandi entusiasmi e aspettative, forte impegno da parte di Chiese, gruppi, movimenti, ma anche, soprattutto negli ultimi anni, forti incertezze, talvolta perfino delusione rispetto a quanto negli anni successivi al Concilio si era prospettato non solo in casa cattolica ma più in generale nel mondo delle diverse denominazioni cristiane.

Il documento fondamentale del Vaticano II sull'ecumenismo, il decreto *Unitatis redintegratio* [= UR], del 21 novembre 1964, aveva ufficialmente e autorevolmente spianato il cammino all'ecumenismo che per il cattolicesimo rimaneva ancora incerto rispetto a quanto avveniva da parte delle Chiese protestanti e ortodosse. Venivano così accolte e fatte proprie dalla Chiesa cattolica quelle spinte provenienti da autorevolissime voci di fede e cultura levatesi già nella prima metà del '900 a favore di un cambiamento sostanziale

<sup>2</sup> La fondazione ufficiale del GIAEN risale al 18 novembre 1974, allorché i membri di diverse confessioni cristiane presenti nella città di Napoli vollero impegnarsi a partecipare stabilmente a incontri e attività di tipo ecumenico, intesi come servizio per le rispettive Chiese e Comunità e per la nostra città. Per l'adesione al Gruppo fu seguita la linea del Consiglio Ecumenico delle Chiese e cioè la professione di fede in Dio Uno e Trino e in Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato Salvatore. Riaffermando la libertà di ciascuna confessione nella fedeltà alla propria fede e alle proprie tradizioni, il Gruppo intende promuovere innanzitutto una migliore conoscenza tra le diverse confessioni cristiane presenti a Napoli in vista di un reciproco arricchimento; di condurre una comune ricerca nell'ascolto e meditazione della parola di Dio; di pregare insieme per alimentare tale ricerca e per testimoniarne la proficuità; di prendere iniziative varie per diffondere la conoscenza della ricerca ecumenica.

nei rapporti con i fratelli cristiani di altre confessioni. Nel fissare i principi cattolici sull'ecumenismo, il decreto indicava in apertura l'obiettivo del cammino che si intraprendeva come scopo del Concilio stesso: «Il ristabilimento dell'unità da promuoversi fra tutti i cristiani è uno dei principali intenti del sacro Concilio ecumenico Vaticano secondo» (UR 1). Le ragioni di ciò venivano espresse in maniera chiara immediatamente come il ristabilimento dell'unità voluta da Cristo: «Tale divisione contraddice apertamente alla volontà di Cristo, ed è di scandalo al mondo e danneggia la santissima causa della predicazione del vangelo a ogni creatura» (ivi). Motivazioni e fini che furono percepiti come "grazia" effusa con particolare abbondanza negli ultimi tempi tra i cristiani, di cui è segno la progressiva adesione di molti cristiani appartenenti alle diverse confessioni. Le parole stesse di Cristo, a fondamento del movimento ecumenico, sono riportate dall'evangelista Giovanni nell'intensa preghiera rivolta da Gesù al Padre: «perché tutti siano una sola cosa, come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21). È da Cristo e dalla sua volontà, dunque, che UR offre i *principi cattolici sull'ecumenismo*<sup>3</sup> fondando sulla solida base delle Sacre Scritture quello che ad alcuni poteva apparire solo un'apertura forse eccessiva della Chiesa cattolica ai tempi moderni. Nelle intenzioni del Concilio il ristabilimento dell'unità tra i cristiani non si configurava come un'appendice da affidare alla cura di una parte della chiesa, di un movimento [...] ma «tutta la chiesa, sia i fedeli che i pastori» ciascuno secondo le proprie capacità e possibilità (UR 5).

Sono seguiti cinquant'anni di luci e ombre, di incontri, confronti fraterni, di un reale e innegabile progresso nella

<sup>3</sup> Cf. il cap. II della UR: *Principi cattolici sull'ecumenismo*.

reciproca apertura delle Chiese e dei credenti tra loro, fatti di per sé inimmaginabili in epoche precedenti; ma anche anni di fatica avvertita da molti per le difficoltà nel proseguimento del cammino, per il raggiungimento di obiettivi che in un primo tempo sembravano più vicini di quanto realisticamente appaiano ancora oggi. In molti, nel constatare la fatica e gli orientamenti che dal Vaticano II in poi si sono succeduti da parte del magistero cattolico, è sorta la domanda se sulla questione ecumenica il Concilio Vaticano II abbia costituito una parentesi piuttosto che l'avvio di un reale rinnovamento nel rapporto con le altre Chiese cristiane. Ritorna, come pure nel nostro convegno, la questione della "grammatica dell'ecumenismo": che cosa intendiamo quando ne parliamo, qual è la forma di unità a cui pensiamo? Quella del "ritorno" all'unità nell'unica vera chiesa (quella cattolica) o, da un altro punto di vista, quella ortodossa, soprattutto per quanto attiene alla tradizione teologica e organizzativo-ministeriale? O piuttosto la promozione di una unità federativa, comunionale, più in sintonia con il sentire di parte del mondo protestante?

Vi è anche chi ritiene che, nonostante le difficoltà, il cammino ecumenico continua anche se non secondo tempi e modi desiderati. Il cardinale Kurt Koch, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, in un suo recente libro<sup>4</sup> offre la suggestiva immagine di un viaggio aereo per descrivere le sensazioni di cui parliamo: «Dopo lunghi e complessi preparativi, questo viaggio ha inizio con un rapido avvio sulla pista e una salita altrettanto vertiginosa verso il cielo. Una volta che si è raggiunta la quota e l'aereo è sospeso nell'aria, è facile provare la sensazione che il mezzo non si muova più o che comunque si muova

<sup>4</sup> K. KOCH, *Il cammino ecumenico*, Magnano (Biella) 2012.

con lentezza. Tuttavia si suppone che ogni passeggero nutra la certezza che l'aereo raggiunga la sua meta. Per il movimento ecumenico nella Chiesa cattolica, il Vaticano II ha rappresentato il rapido avvio sulla pista. Dopo quarant'anni continuiamo a muoverci, per così dire, sospesi nell'aria, o almeno così sembra. Ciononostante permane la legittima speranza che anche l'aereo ecumenico atterrerà sicuramente»<sup>5</sup>. I quarant'anni a cui il cardinale si riferisce (l'edizione tedesca del volume è del 2006) sono aumentati di circa un decennio e la situazione non è cambiata di molto. L'aereo è ancora in volo e crescono le incertezze sull'eventualità di restare in aria. È quanto alcuni degli interventi che seguono indicano, almeno come pericolo di un cammino che sembra non registrare effettivi progressi e, anzi, in qualche caso dei ritorni al passato.

Nonostante le tante attività di dialogo interconfessionale, iniziative comuni di preghiera, le stesse organizzazioni nate con grande entusiasmo all'indomani del Concilio, come pure il gruppo ecumenico di Napoli, un tempo animate prevalentemente da giovani, sono oggi sostenute da membri divenuti istituzionali, con una età media di molto superiore a quella dei primi tempi e spesso con programmi e iniziative che ripetono quanto già visto. Il comune credente sente parlare di commissioni bilaterali o di giornate di studio sull'ecumenismo ma, con fatica e scarso interesse, comprende quali siano i reali avanzamenti nei concreti rapporti tra le Chiese. A tutto ciò va aggiunto che gli stessi documenti e dichiarazioni nati nel contesto degli incontri ecumenici e firmati dai vertici delle Chiese come "dichiarazioni comuni", che farebbero, dunque, parte del patrimonio di ciascuna delle confessioni coinvolte, sono scarsamente conosciuti. Si pensi

<sup>5</sup> *Ivi* 11.

agli sforzi fatti per la diffusione e la conoscenza della *Carta Oecumenica. Linee guida per la crescita della collaborazione delle Chiese in Europa*, firmata a Strasburgo nel 2001 dai rappresentanti della Conferenza delle Chiese Europee e dal Consiglio della Conferenze Episcopali Europee in continuità con l'entusiasmo e il messaggio scaturito dalle due Assemblee Ecumeniche Europee di Basilea (1989) e di Graz (1997)<sup>6</sup>. Lo stesso scarso interesse, se non per addetti ai lavori, ha accompagnato altri documenti comuni come la *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione*<sup>7</sup>. La questione della recezione dei documenti ecumenici è stata più volte affrontata nella sua problematicità non riuscendo tuttavia a suscitare maggiore attenzione nelle diverse Chiese. Rimane la domanda sul motivo della scarsa attenzione da parte soprattutto di sacerdoti, pastori, catechisti, se essa sia dovuta a una certa impreparazione e confusione di fondo, anche per la gran mole di documenti e dichiarazioni che già nelle singole Chiese vengono continuamente proposti all'attenzione dei fedeli, o a un disinteresse specifico verso la questione ecumenica e i suoi traguardi. Segnali di difficoltà abbondano del resto anche per molte altre questioni legate alla fede, fenomeno che va inquadrato nel decrescente interesse per l'appartenenza stessa a una chiesa, fattore da non trascurare come specifico del nostro tempo; in tal senso la questione ecumenica condivide una condizione più generale relativa alla partecipazione del singolo cristiano alla vita della propria chiesa. Non manca chi propone, al contrario, di leggere il "fenomeno" ecumenico come uno dei fattori

<sup>6</sup> Tra le tante edizioni commentate cf. S. NUMICO - V. IONITA (curr.), *Charta Oecumenica. Un testo, un processo, un sogno delle Chiese in Europa*, Torino 2003.

<sup>7</sup> In *Il Regno Documenti* 43 (1998) 250-256; Cf. F. FERRARIO - P. RICCA (edd.), *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione. Documenti ufficiali e commenti*, Torino 1999.

responsabili della minore importanza attribuita all'appartenenza a una determinata chiesa.

Eppure non sembra possibile parlare semplicemente di un arresto, di uno stallo nel volo intrapreso sulla strada dell'ecumenismo. È possibile cogliere dei segni di grande valore anche spirituale, se è vero che Abramo, nostro padre nella fede, intraprese pure lui un viaggio umanamente impossibile e seppe interpretare i piccoli risultati raggiunti al termine della sua esistenza (un sepolcro come possesso e un figlio come discendenza) come anticipazioni dei beni che Dio aveva promesso: un grande paese come proprietà e una discendenza numerosa come le stelle del cielo. Anche per il cammino ecumenico si tratta di segni modesti ma che non possono essere ignorati e che anzi, vissuti nella fede, appaiono come conferma della strada intrapresa. Mi riferisco, per esempio, alla crescita di esperienze di condivisione nella preghiera, nello studio della Bibbia, nella cooperazione in progetti di carità. Ne dà un ricco e aggiornato resoconto Riccardo Burigana con il prezioso servizio svolto dalla rivista elettronica mensile *Veritas in caritate. Informazioni dall'Ecumenismo in Italia*, elencando i numerosi incontri in tutte le città italiane spalmati nel corso dell'anno, non solo nelle date ormai consacrate al dialogo ecumenico<sup>8</sup>. Oggi non stupisce più ascoltare la meditazione di un pastore protestante nel corso di una *Lectio* tenuta in una chiesa cattolica, né assistere alla partecipazione di preti ortodossi a liturgie cattoliche e viceversa. Forse è poco, ma indica un cambiamento vissuto ormai come normale, favorito certamente dalla presenza significativa nei nostri territori, tradizionalmente cattolici, di persone di altre fedi e confessioni religiose. Né stupisce, come forse in tempi non lontani, l'ospitalità

<sup>8</sup> Informazioni nel sito: <http://www.centroecumenismo.it/>.

di comunità ortodosse in chiese cattoliche o protestanti, o perfino la destinazione di chiese alle nuove comunità presenti nei nostri territori, com'è avvenuto negli ultimi anni anche a Napoli. Lo scambio crescente avviene anche ad altri livelli, come per esempio nell'ambito di Facoltà Teologiche e centri di formazione cristiana. Esperienze di scambi significativi e di fraternità tra pastori delle diverse confessioni operanti negli stessi territori sono anch'essi alquanto diffusi e degli esempi citati è ricca la nostra realtà napoletana e italiana.

Se, dunque, è vero che l'entusiasmo ecumenico, a livello di vertici e di semplici credenti, appare difficile, se è percepibile la stanchezza che si respira perfino in organismi ecumenici storici, è altrettanto evidente che i rapporti tra le Chiese, tra i pastori, sono divenuti più diffusamente cordiali, aperti, fraterni. Non è poco. L'ecumenismo non è un progetto a breve scadenza. Sempre più chiaramente si percepisce che si tratta di un cammino impervio e sulla cui durata non ci è dato fare previsioni. Del resto non va dimenticato che, nonostante la buona volontà e l'autentica ricerca di concreti passi in avanti, ci precedono secoli di storia di divisione e talvolta ostilità violenta. A tutto ciò va aggiunto, oggi in maniera più evidente, lo sviluppo di sensibilità e di atteggiamenti diversi rispetto alle grandi questioni etiche. Proprio quest'ultimo aspetto è tra i più sensibili nel rapporto odierno tra la Chiesa cattolica e le Chiese protestanti. Gli atteggiamenti e i diversi giudizi circa il matrimonio di coppie omosessuali, l'applicazione di tecniche riproduttive, così come l'atteggiamento verso l'eutanasia, sono solo alcune grandi questioni etiche in cui si registra una forte distanza e, non raramente, opinioni del tutto diverse tra le diverse Chiese che naturalmente sfociano anche in scelte molto distanti tra loro.

Altri problemi, non meno influenti, sono legati ovviamente alla natura umana e alla tendenza, presente in realtà in ogni confessione cristiana, a difendere il proprio patrimonio istituzionale e tradizionale. Un fatto che può essere considerato certamente naturale e che influisce forse con minore evidenza cronachistica, come fiume carsico nella questione ecumenica.

**2. *Il cammino ecumenico a Napoli.*** Lo sviluppo della sensibilità ecumenica nella diocesi di Napoli deve molto ad alcuni appassionati testimoni per il cammino verso l'unità dei cristiani, il cui impegno dà ancora oggi i suoi frutti. Tra i pionieri va senza dubbio ricordato il gesuita Gustavo Galeota, studioso appassionato del movimento ecumenico fin dagli anni '50 del secolo scorso. Fu un vero e proprio precursore di quanto sarebbe stato affermato autorevolmente dal Vaticano II, tanto da non trovare sempre corrispondenza tra i suoi colleghi della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, dove insegnava teologia fondamentale. Il decreto *UR*, ma più in generale l'insieme dei documenti conciliari, suggeriranno uno stile nuovo all'insegnamento teologico ancora fortemente caratterizzato dall'impostazione apologetica dei secoli precedenti. Lo stimolo di padre Galeota fu, così, pienamente accolto all'indomani del Concilio nelle due Sezioni della Facoltà Teologica di Napoli, dove l'impostazione ecumenica degli insegnamenti teologici si incrementò sempre più. La passione ecumenica di padre Galeota andò ben oltre i confini delle aule universitarie, guidando l'iniziale esperienza del gruppo ecumenico sorto nella nostra città per l'incoraggiamento dell'allora cardinale Corrado Ursi (arcivescovo di Napoli dal 1966 al 1987) con la sua determinazione a portare lo slancio conciliare nella diocesi napoletana. La convinzione che animò il cardinale in quegli anni, come



testimoniano i suoi tanti estimatori, fu la necessità di favorire il dialogo ecumenico perché raggiungesse tutti, i pastori e i semplici credenti, eredità che ancora oggi anima la commissione diocesana per l'ecumenismo e il Gruppo GIAEN. È il dialogo della vita, dell'incontro tra credenti in Cristo con il desiderio di conoscere l'altro piuttosto che allontanarlo come "diverso"; dialogo tra cristiani che avviene nella condivisione della parola di Dio e della preghiera, la prima vera azione ecumenica. Questa fu la linea di altri convinti testimoni dell'ecumenismo a Napoli, come monsignor Armando Dini, presente al nostro convegno, come don Bruno Forte, attualmente arcivescovo di Chieti-Vasto. Anche per lui l'ecumenismo doveva sì informare l'insegnamento teologico, cosa a cui contribuì durante gli anni della sua apprezzata attività accademica presso la Sezione San Tommaso della Facoltà Teologica, ma doveva anche trasformarsi in segni, in incontri, in iniziative. Tra queste va ricordata l'istituzione di un corso di formazione ecumenica per operatori pastorali, con l'intenzione di mettere a disposizione della diocesi e delle singole parrocchie animatori sensibili e formati, a loro volta in grado di trasmettere la passione ecumenica nel proprio ambiente. Non meno decisivo, per dare forza al cammino ecumenico a Napoli, fu la presenza e il contributo di tanti amici delle diverse confessioni cristiane, tra cui il compianto e stimato pastore luterano Alberto Saggese, come pure l'allora giovane studioso del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli Gennadios Zervos, che ha dato il proprio contributo, e gliene siamo grati, anche al presente convegno.

Una "cappella della riconciliazione" fu allestita con i segni visibili delle diverse componenti cristiane e delle diverse tradizioni che lì, nella parte alta di Napoli, vollero stabilire un punto di incontro, anche simbolicamente significativo. È

il luogo ancora oggi riservato a diversi incontri di dialogo e di preghiera ecumenica.

Bisogna riconoscere che anche a Napoli, negli ultimi anni, lo slancio del Concilio Vaticano II, che ha caratterizzato nel frattempo diverse iniziative e la crescita dell'apertura ecumenica, è andato scemando. Da parte di alcune Chiese, ma anche di tanta parte dello stesso mondo cattolico, la speranza di vedere realizzati alcuni importanti e più espliciti passi verso l'unità dei cristiani si è inevitabilmente ridimensionata di fronte alle difficoltà di poter andare oltre e ha come risolto la ripetitività dei gesti. Il clima generale che talvolta in maniera eccessiva è stato definito di "congelamento", ora nei rapporti con l'ortodossia, ora con il mondo protestante, ha avuto i suoi effetti sullo storico entusiasmo che aveva caratterizzato i primi tempi. Ultimamente, poi, alcuni interventi, come il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla chiesa* (giugno 2007), hanno suscitato anche tra le Chiese protestanti di Napoli qualche perplessità sull'autenticità della volontà di dialogo da parte cattolica. Il chiarimento del cardinale Walter Kasper in occasione dell'incontro di Sibiu circa un dialogo che va fatto nella verità, risposta che l'arcivescovo di Napoli, cardinale Crescenzo Sepe, aveva già dato pressappoco negli stessi termini ad alcuni pastori protestanti della nostra città in occasione di un incontro preparatorio per la preghiera mondiale per la pace, è certamente convincente, come testimoniano alla fine le prese di posizione delle diverse comunità evangeliche. Nondimeno bisogna riconoscere che le puntualizzazioni del documento romano ha sortito l'effetto di accrescere lo scoraggiamento in un clima generale che, forse, avrebbe avuto bisogno di qualche nuova spinta. Mentre in molti evangelici ha fatto rinascere l'interrogativo circa l'autentica

disposizione all'incontro fraterno da parte della Chiesa cattolica, dall'altra, anche i cattolici napoletani impegnati nel cammino ecumenico hanno avvertito un nuovo motivo di rallentamento, la necessità di dover ancora una volta dimostrare di essere onestamente orientati all'unità.

Nonostante i motivi di scoraggiamento, non è mai venuto meno, tuttavia, l'impegno a tenere accesa la speranza attraverso la proposta annuale di momenti di preghiera comune. Ne sono testimonianza alcuni incontri, ormai tradizionali, molto sentiti e partecipati, come le veglie ecumeniche di Pentecoste, le giornate ecumeniche per la salvaguardia del creato, come pure momenti di unitaria manifestazione contro i mali della nostra città, gli omicidi di camorra, la comune preghiera per la pace.

Negli ultimi anni, in particolare, è maturata sempre più la convinzione di dover lavorare per un ecumenismo di base. Se in certi tempi la riflessione teologica e le posizioni ufficiali hanno avuto un ruolo decisivo, di spinta, in questo momento si tratta di coltivare il desiderio e la speranza dell'unità dei cristiani nella vita dei credenti, attraverso le tante forme di incontro già collaudate (e forse proprio per questo ritenute erroneamente scontate). Così, per esempio, è sempre più convinzione comune, e lo testimoniano da diversi anni gli incontri di preghiera organizzati dal GIAEN, che bisogna continuare sulla via dell'ecumenismo spirituale, di cui anche ultimamente è stata sottolineata l'importanza. È convinzione comune non solo che la forza della preghiera, riconosciuta come efficace da tutti i cristiani, giunga dove non arrivano gli sforzi umani, ma pure che un ecumenismo vissuto dalla base come abitudine all'incontro, alla frequentazione, alla conoscenza delle altre tradizioni cristiane, rappresenti il vero e indispensabile presupposto per dare nuovo vigore all'impegno ecumenico delle Chiese. Un'altra importante direzione che

guida attualmente l'impegno per l'ecumenismo a Napoli è quella del coinvolgimento delle parrocchie e delle comunità cristiane di periferia meno facilmente coinvolte in iniziative ecumeniche, che spesso raggiungono solo pochi interessati. Si è manifestato, infatti, nella nostra città il rischio che l'impegno ecumenico, ancora troppo estraneo alla maggior parte dei credenti, venisse coltivato e talvolta delegato a movimenti e comunità che diventano, loro malgrado, i soli luoghi in cui se ne parla e si intraprendono iniziative. Per questo motivo si è scelto di incoraggiare incontri nelle periferie, il più delle volte con la sorpresa di comunità cristiane poco formate all'ecumenismo, ma molto ricettive e accoglienti.

Va infine sottolineato un altro aspetto che, in qualche modo, caratterizza anche a Napoli l'ecumenismo dei nostri giorni: il rapido cambiamento delle diverse presenze cristiane nella nostra città. Fino a pochi anni fa i non cattolici rappresentavano numericamente realtà piccole benché storicamente ben radicate; oggi questo quadro, qui come altrove in Italia e in Europa, è significativamente modificato dall'arrivo numericamente significativo di lavoratori da paesi di tradizione ortodossa (in particolare ucraini, bulgari, rumeni che si riferiscono ai diversi patriarcati ortodossi). Si è posta la questione dell'ospitalità ecumenica: la nuova situazione di comunità cristiane senza mezzi né luoghi per le celebrazioni, che chiedono aiuto agli altri cristiani. Fin dal principio non è mancata, nella nostra città, la disponibilità concreta all'accoglienza presso parrocchie e chiese protestanti in cui si è accettata volentieri la presenza di cristiani di altre confessioni, un tempo conosciute solo da lontano. Anche questa nuova condizione sociale è diventata occasione per relazioni ecumeniche e stimolo efficace per apprezzare le diverse forme che storicamente ha assunto la sequela del Signore. All'iniziale disponibilità di condivisione di spazi comuni per

il culto va oggi sostituendosi la concessione fraterna di alcuni spazi diocesani idonei allo scopo.

Non solo, perciò, momenti di incertezza, ma nuove occasioni che diventano sfida per le nostre Chiese anche a Napoli: se da una parte il cammino verso l'unità dei cristiani diventa stimolo alla costruzione di una nuova Europa, dall'altra parte la situazione sociale dovuta alle trasformazioni delle nostre città anche per il fattore migratorio, si trasforma in una pressante domanda sulla reale capacità dei cristiani al riconoscimento fraterno dell'altro, pur nell'appartenenza a diverse Chiese e tradizioni. Anche questa è una non piccola responsabilità a cui non possiamo venir meno.

**3. *Le diverse voci del convegno.*** Non mancano, dunque, gli stimoli per ascoltare le diverse voci dei relatori sulla situazione dell'ecumenismo a cinquant'anni dal Vaticano II, evento della Chiesa cattolica che non solo ha sancito l'apertura del cattolicesimo all'ecumenismo, ma che ha interessato fin dal principio le altre Chiese anche grazie alla presenza di "osservatori" non cattolici invitati per la prima volta a prendere parte a un concilio cattolico, e testimoniata in commenti, rilievi, scritti di tanti pastori e studiosi dell'ecumene cristiana.

Alla complessa e articolata storia della recezione del Vaticano II dedica il suo intervento Riccardo Burigana, autore tra l'altro di una recente pubblicazione sul Vaticano II<sup>9</sup>, che ha accettato, e gliene siamo grati, di introdurre e moderare il nostro convegno. Con la sua relazione traccia una dettagliata e ampia panoramica su approfondimenti e studi che si sono sviluppati fino a oggi e da diverse angolazioni, offrendo tra l'altro un'ampia e aggiornata bibliografia.

<sup>9</sup> Cf. R. BURIGANA, *Storia del Concilio Vaticano II*, Torino 2012.

L'arcivescovo di Chieti-Vasto, "don" Bruno Forte, come continuano a chiamarlo i colleghi della Facoltà Teologica e quanti hanno condiviso con lui la passione ecumenica, ha affrontato la questione nella prospettiva del villaggio globale nel tentativo, a nostro giudizio riuscito, di tracciare una "geo-teologia" dell'ecumenismo nel contesto del mondo attuale e alla luce della sfida per la nuova evangelizzazione<sup>10</sup>.

Il punto di osservazione ortodosso è stato illustrato da Sua Eccellenza Gennadios Zervos, che ha evocato gesti e parole consonanti dei grandi protagonisti della stagione conciliare, sia da parte cattolica che da parte ortodossa, e le conseguenze che non solo nelle dichiarazioni e in documenti ufficiali, ma pure nella prassi delle relazioni tra le Chiese hanno caratterizzato i cinque decenni che ci separano dall'inizio del Concilio<sup>11</sup>. Esistono certamente problemi legati allo sviluppo delle concezioni teologiche e soprattutto ecclesologiche e, tuttavia, l'autore descrive con passione il cammino compiuto anche a Napoli, avendo partecipato fin dal principio, proprio nella nostra città, a diverse iniziative ecumeniche.

Il pastore Fulvio Ferrario introduce una riflessione sul modello di ecumenismo prodotto nel corso del Novecento, un modello probabilmente "giunto al capolinea". La sua posizione critica, condivisa da molti soprattutto in ambito protestante, ma non solo, segnala quello che si può definire un fallimento. Il tentativo cioè di integrare nella Chiesa cattolica elementi del cammino ecumenico, iniziato in ambito protestante con la conferenza di Edimburgo (1910), ma che si è scontrato con una diversa concezione dell'unità ecumenica

<sup>10</sup> Tra le molte pubblicazioni che toccano il nostro argomento, cf. B. FORTE, *Dialogo e annuncio. L'evangelizzazione e l'incontro con l'altro*, Milano 2012.

<sup>11</sup> Cf. in particolare G. ZERVOS, *Il contributo del Patriarcato Ecumenico per l'Unità dei cristiani*, Roma 1974.

intesa dal cattolicesimo come “unità organica” che esclude, cioè, la possibilità di una reale unità che includa le altrettanto reali diversità. Le acute osservazioni del professor Ferrario possono forse dispiacere a chi conserva una visione dell’ecumenismo idealmente sostenuta più per volontà che sulla base di un’attenta analisi storica<sup>12</sup>. E tuttavia le stesse osservazioni critiche ci auguriamo che portino a considerare con concretezza e possibilmente con disponibilità a cogliere elementi utili per una correzione della rotta.

Sia come docente della Sezione San Tommaso della PFTIM che come coordinatore del Gruppo Interconfessionale di Napoli, ritengo che gli stimoli ricevuti nell’intenso incontro svoltosi a Capodimonte il 25 febbraio del 2013 offrano materia per ulteriori riflessioni e, se possibile, un utile scuotimento di coscienze che guardano con nostalgia a quanto si è avviato nel secolo scorso e che rischiano di alimentare la propria passione ecumenica con lo sguardo rivolto più al passato che al presente e al futuro.

Desidero infine ringraziare il professor Adolfo Russo, direttore della collana *Lecture Teologiche Napoletane*, che ha accolto con disponibilità e generosità questa pubblicazione. Ricordo, della stessa collana, il volume di A. RUSSO - E. SCOGNAMIGLIO, *Vivere insieme nella nuova Europa. Il ruolo delle religioni*, Napoli 2006, a cui si collega, in continuità ideale, la presente pubblicazione.

GAETANO CASTELLO

<sup>12</sup> Per una trattazione più ampia cf. F. FERRARIO - W. JOURDAN, *Introduzione all’ecumenismo*, Torino 2009 e F. FERRARIO - M. VERGOTTINI (curr.), *Karl Barth e il Concilio Vaticano II. Ad limina apostolorum e altri scritti*, Torino 2012.





**Il Concilio dei padri**  
**Nota in margine**  
**agli studi sul Vaticano II**

RICCARDO BURIGANA



«C'era il Concilio dei padri – il vero Concilio –, ma c'era anche il Concilio dei *media*. Era quasi un Concilio a sé, e il mondo ha percepito il Concilio tramite questi, tramite i *media*. Quindi il Concilio immediatamente efficiente arrivato al popolo, è stato quello dei *media*, non quello dei padri»<sup>1</sup>.

Con queste parole Benedetto XVI si è rivolto al clero di Roma, parlando del Vaticano II in uno dei suoi ultimi discorsi pubblici; egli è tornato su un tema che ha caratterizzato non solo il suo pontificato ma la sua attività prima da professore, poi da cardinale arcivescovo di Monaco e, infine, come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. I suoi numerosi interventi sono andati ad alimentare un dibattito su come conoscere il Concilio e su come le diverse forme di conoscenza del Vaticano II hanno giocato e giocano un ruolo nella recezione del Concilio stesso. Infatti, la recezione è stata profondamente influenzata proprio dal modo con cui il Vaticano II è stato raccontato e commentato fin dalla sua stessa celebrazione. Da questo punto di vista le parole di Benedetto XVI del 14 febbraio 2013 possono servire come punto di partenza per una presentazione,

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso al clero di Roma* (14-2-2013). In attesa della pubblicazione del volume degli scritti di Benedetto XVI del 2013, rimandiamo per questo testo a: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130214\\_clero-roma\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma_it.html).

estremamente sintetica, delle strade che di volta in volta sono state percorse per favorire la conoscenza del Vaticano II fino a giungere alla molteplicità d'iniziative messe in campo in occasione del 50° anniversario della sua apertura.

### 1. BENEDETTO XVI E UN RICORDO DEL VATICANO II

Il 14 febbraio 2013 Benedetto XVI ha affrontato uno dei passaggi fondamentali della recezione del Vaticano II, cioè il modo con cui è stato conosciuto il Concilio durante il suo stesso svolgimento. E ha trattato questo tema non nel corso di «un grande, un vero discorso [...], ma piuttosto una piccola chiacchierata» come ha detto egli stesso nel presentare «il Concilio Vaticano II, come io l'ho visto». Nel parlare del Concilio Benedetto XVI è partito da un episodio del 1961 che lo riguardava direttamente; infatti, Ratzinger era stato nominato professore dell'Università di Bonn nel 1959 e per questo era entrato in contatto con il cardinale Josef Frings (1887-1978) arcivescovo di Colonia, che sarebbe diventato uno dei “protagonisti” del Vaticano II<sup>2</sup>. Nel 1961 si stava svolgendo la Fase Preparatoria del Concilio, una fase segnata dalla circolazione di poche notizie su cosa si stava facendo a Roma, da molti schemi da scrivere da parte delle Commissioni nominate dal papa e da tante speranze per il futuro Concilio, alimentate soprattutto dai gesti e dalle parole di Giovanni XXIII. Frings si era rivolto a Ratzinger per un

<sup>2</sup> Riprendiamo l'espressione “protagonisti” del Concilio dal titolo di una fortunata pubblicazione dello studioso belga Jan Grootaers, giovane giornalista al Vaticano II: J. GROOTAERS, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Balsamo (Milano) 1994. Sulla partecipazione di Frings al Vaticano II, cf. C. CLEMENS, *Frings Josef*, in M. QUISINSKY - P. WALTER (hrsg. von), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiberg in Breisgau 2012, 110-111.

aiuto: il cardinale era stato invitato dal cardinale Giuseppe Siri (1906-1989)<sup>3</sup>, arcivescovo di Genova, a quel tempo presidente della Conferenza Episcopale Italiana, a parlare del futuro Concilio. Frings aveva chiesto a Ratzinger di preparargli un testo nel quale presentare gli obiettivi e le speranze del Vaticano II. Ratzinger aveva risposto positivamente a questa richiesta, preparando un testo che l'arcivescovo di Colonia aveva apprezzato così tanto da leggerlo in modo integrale, fidandosi in tutto e per tutto di quanto Ratzinger aveva scritto<sup>4</sup>. Qualche tempo dopo, così racconta Benedetto XVI al clero romano, Giovanni XXIII aveva ricevuto in udienza Frings che aveva confidato a Ratzinger tutta la sua preoccupazione nell'avvicinarsi di quest'incontro con il papa; il cardinale tedesco temeva una qualche censura da parte di papa Roncalli per il suo discorso a Genova, essendo noto che il papa non amasse gli interventi di coloro che cercavano di delineare il quadro del futuro Concilio mentre ancora le Commissioni preparatorie erano al lavoro per la redazione

<sup>3</sup> Alla partecipazione del cardinale Siri al Vaticano II e soprattutto al suo ruolo nella recezione sono stati dedicati numerosi studi, tra i quali segnaliamo il recente N. BUONASORTE, *Il postconcilio a Genova: il cardinal Siri*, in G. ROUTHIER - L. BRESSAN - L. VACCARO (curr.), *Da Montini a Martini: il Vaticano II a Milano. I. Le figure*, Brescia 2012, 199-220; la studiosa riprende alcune idee già presentate nella sua biografia del cardinale Siri: N. BUONASORTE, *Siri. Tradizione e Novecento*, Bologna 2006. Sempre su Siri e il Vaticano II si può anche vedere, D. VENERUSO, *Il cardinale Giuseppe Siri al Concilio Vaticano II*, in *Mneme Amentis* 1 (2005) 93-107. Anni fa vennero pubblicate alcune pagine del Diario del Vaticano II del cardinale di Genova: SIRI GIUSEPPE, *Diario*, in B. LAY, *Il papa non eletto. Giuseppe Siri, cardinale di Santa Romana Chiesa*, Bari 1992, 356-403. Nel corso del convegno *Il Concilio Ecumenico Vaticano II alla luce degli archivi dei padri conciliari* (Città del Vaticano, 3-6 ottobre 2012) è stato annunciato un progetto per un'edizione critica del Diario conciliare del cardinale da parte di Giuseppe Militello. Per ulteriori riferimenti bibliografici si può consultare la pagina web: [www.cardinalesiri.it](http://www.cardinalesiri.it).

<sup>4</sup> Questo testo in traduzione italiana: J. FRINGS, *Il Concilio di fronte al pensiero moderno*, in *Concilio Ecumenico Vaticano II*, Genova 1962, 145-176.

degli schemi: con sua grande sorpresa il cardinale di Colonia era stato invece lodato per il suo intervento da papa Giovanni<sup>5</sup>.

Nel discorso al clero di Roma Benedetto XVI parla del Vaticano II, alternando così ricordi personali ad analisi puntuali dei documenti, del loro contenuto e della loro natura, a valutazioni sullo stato della recezione del Concilio, sempre nella prospettiva di sottolineare l'importanza di promuovere una conoscenza dei documenti promulgati dal Vaticano II, come fonte privilegiata per sostenere una recezione della quale la chiesa ha quanto mai bisogno. Papa Ratzinger è tornato così sul tema dell'importanza della conoscenza del Vaticano II per la vita e la missione della chiesa; su questo tema numerosi sono stati i suoi interventi, a partire dal suo discorso alla Curia romana per gli auguri di Natale, il 22 dicembre 2005, che ha suscitato un animato dibattito concentrato soprattutto sulla tensione tra l'ermeneutica della continuità e quella della rottura<sup>6</sup>. Gli interventi di Benedetto XVI sul Vaticano II, sui quali sarebbe utile avere una lettura complessiva e non parziale, come talvolta è avvenuto<sup>7</sup>, non possono essere considerati una novità del pontificato, dal momento che l'interesse per il Vaticano II e per la sua ermeneutica percorre tutta la vita di papa Ratzinger, fin dalla celebrazione

<sup>5</sup> Prima dell'apertura del Vaticano II papa Giovanni riceve in udienza il cardinale Frings il 17 novembre 1961 e il 23 febbraio 1962.

<sup>6</sup> Cf. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 1, Città del Vaticano 2006, 1018-1033; questo testo ha suscitato un vasto dibattito con numerosi interventi, tra i quali J. KOMONCHAK, *Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II*, in A. MELLONI - G. RUGGIERI (curr.), *Cbi ha paura del Vaticano II?*, Roma 2009, 69-84. Per una presentazione del dibattito, cf. M. FAGGIOLI, *Vatican II: the battle for meaning*, Mahwah (NJ) 2012 [trad. it. *Interpretare il Vaticano II: storia di un dibattito*, Bologna 2013].

<sup>7</sup> L. COCO (cur.), *Pensieri sul Concilio Vaticano II di Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2012.

dello stesso Concilio, del quale egli è stato uno dei protagonisti contribuendo da una parte alla redazione di alcuni documenti e dall'altra alla conoscenza del dibattito in corso nell'aula conciliare<sup>8</sup>. Durante il pontificato, come anche in precedenza, Benedetto XVI ha posto l'accento sull'importanza della puntuale conoscenza dei documenti del Vaticano II per la riflessione teologica e per la testimonianza quotidiana; i documenti costituiscono una fonte primaria e irrinunciabile nella missione della chiesa nell'annuncio dell'Evangelo. Proprio il richiamo, così forte e così frequente alla conoscenza della "lettera" del Vaticano II pone la questione di come promuovere la lettura di questi documenti, che hanno ricchezze e complessità che non sono immediatamente percepibili soprattutto a tanti anni di distanza dalla loro redazione.

## 2. I PRIMI COMMENTI AI DOCUMENTI DEL VATICANO II

La questione di come leggere i documenti promulgati è considerata centrale da molti quando ancora il Vaticano II era in pieno svolgimento; infatti, accanto alla proliferazione di edizioni complessive e parziali dei documenti<sup>9</sup>, si comincia

<sup>8</sup> Sulla sua partecipazione Ratzinger è tornato più volte, anche durante il pontificato, e di recente è stato pubblicato un volume che vuole presentare più che ricostruire questa partecipazione: G. VALENTE, *Ratzinger al Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2013; sullo stesso tema, cf. E. DE GAAL, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II*, in *Lateranum* 78 (2012) 515-548. Nella prospettiva di una ricostruzione del suo ruolo appare centrale la questione relativa alle carte personali di Ratzinger relative agli anni del Vaticano II; più volte, prima Giuseppe Alberigo e poi Alberto Melloni, hanno ricordato che il cardinale Ratzinger si era impegnato a depositare queste sue carte presso la Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII con il chiaro intento di promuoverne uno suo studio.

<sup>9</sup> Tra le molte edizioni di quegli anni segnaliamo, anche per il rilievo del curatore, monsignor Mario Castellano (1913-2007), domenicano, vescovo di

a pensare a dei commentari in grado d'illustrare l'*iter* redazionale dei documenti in Concilio, il loro contenuto e gli elementi di particolare novità rispetto alle formulazioni teologiche del pontificato di Pio XII; si vuole così promuovere una recezione dei documenti per sostenere il rinnovamento della chiesa che rappresenta uno degli obbiettivi del Vaticano II secondo le parole di Giovanni XXIII e di Paolo VI e di tanti padri conciliari che in aula si dichiararono in questo senso. In tempi relativamente brevi rispetto alla promulgazione dei documenti sono stati pubblicati una serie di commentari che tuttora costituiscono uno punto di riferimento indispensabile per la comprensione del Vaticano II e della sua prima recezione. Tra questi commentari vanno ricordate la serie pubblicata nella collana *Unam Sanctam* della casa editrice parigina Du Cerf<sup>10</sup> e quella della casa editrice salesiana Elledici<sup>11</sup>; in questi commentari compaiono interventi di alcuni che avevano direttamente preso parte alla redazione degli schemi. Questi autori utilizzano spesso materiale inedito per presentare singole parti dei documenti promulgati in modo da

Volterra (1954-1956), assistente dell'Azione Cattolica (1956-1961) e poi arcivescovo di Siena (1961-1990), che è stato uno dei vescovi italiani più attenti alla teologia sul laicato, giocando un ruolo, ancora in gran parte da ricostruire, nei lavori del Vaticano II fin dalla Fase Preparatoria: M. CASTELLANO (cur.), *Il Concilio Vaticano II*, 3 voll., Siena 1965-1966.

<sup>10</sup> Tra i volumi miscelanei, a commento dei principali documenti conciliari, scritti da alcuni tra i protagonisti del Vaticano II, segnaliamo: A.M. HENRY (cur.), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration Nostra aetate*, Paris 1966. Negli anni del Vaticano II la casa editrice Du Cerf pubblicò numerosi volumi su ricerche e documenti relative al Concilio; tra questi Y. CONGAR - H. KÜNG - D. O'HANLON (curr.), *Discours au concile Vatican II*, Paris 1964.

<sup>11</sup> Della serie di commenti ai documenti del Vaticano II pubblicati dalla casa editrice salesiana, si può citare *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino 1966; questo volume ebbe numerose edizioni che indicano l'interesse per la *Dei Verbum* anche in Italia.



lasciare intravedere le diverse posizioni del dibattito che si era svolto in aula conciliare e in commissione; per questo la pubblicazione di questi commentari, nell'immediatezza della conclusione del Concilio, contribuì a orientare la recezione dei documenti anche nella direzione di quello che si era discusso ma non era stato approvato. Di fatto questi commentari aprirono delle prospettive di recupero di temi che erano stati presenti in Concilio, ma che avevano trovato una collocazione diversa da quella immaginata da alcuni al Vaticano II, com'era stato il caso della riflessione sul popolo ebraico, che, pensata per essere prima uno schema autonomo e poi un capitolo del *De oecumenismo* era poi divenuto solo un paragrafo della dichiarazione sulle religioni non-cristiane *Nostra aetate*<sup>12</sup>.

Sempre nell'ambito della "prima generazione" dei commentari un discorso a parte meritano i tre volumi, pubblicati come supplemento della seconda edizione del *Lexikon für Theologie und Kirche*. Questi tre volumi si segnalano per l'idea di offrire un'interpretazione complessiva dei documenti; quest'idea sta alla base della formulazione del piano dell'opera con la quale si vuole promuovere la conoscenza del Vaticano II, mostrando lo sforzo dei padri e dei periti per un rinnovamento della chiesa a partire dal recupero delle fonti dei primi secoli del cristianesimo e della recezione d'istanze del dibattito teologico della prima metà del XX secolo. I tre

<sup>12</sup> Nella bibliografia sulla storia della dichiarazione *Nostra aetate* si possono vedere i recenti N. LAMDAN - A. MELLONI (curr.), *Nostra aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations. Proceedings of the International Conference (Jerusalem, 30 October-1 November 2005)*, Münster 2007; M. MOYAERT - D. POLLEFEYT (curr.), *Never revoked. Nostra aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue*, Leuven-Grand Rapids 2010. Per quanto riguarda la recezione del paragrafo sugli ebrei in Italia si può leggere un analitico studio di F. CAPRETTI, *La Chiesa italiana e gli ebrei. La recezione di Nostra aetate 4 dal Vaticano II a oggi*, Bologna, 2010.

volumi si segnalano anche per il rilievo di molti autori delle singole voci, dal momento che in questo caso si fa ricorso a teologi che avevano partecipato in prima persona ai lavori del Vaticano II, come Otto Semmelroth (1912-1979) e Alois Grillmeier (1910-1998). Per questi elementi, che rispecchiano anche il livello di partecipazione dell'episcopato tedesco al Vaticano II interessato ad alcuni documenti, come la *Lumen gentium*, piuttosto che ad altri, come la *Gaudium et spes*, questi tre volumi hanno un valore particolarmente importante per comprendere come il Vaticano II venne letto all'indomani della sua conclusione; i tre volumi del *Lexikon für Theologie und Kirche* si pongono così su un altro piano rispetto ad altri tentativi, a carattere enciclopedico, che si proponevano semplicemente di presentare il Vaticano II.

Alla stessa stagione appartengono alcune miscellanee, che volevano di commentare un documento in modo analitico, parola per parola, con delle chiavi interpretative che suscitarono, e in parte suscitano tuttora, un animato dibattito sull'ermeneutica del Vaticano II, anche perché il ricorso a coloro che avevano preso parte, a vario livello, ai lavori conciliari era funzionale all'idea di mantenere vivo il dibattito su temi e questioni al di là delle soluzioni raggiunte in aula conciliare al momento della promulgazione dei documenti. Da questo punto di vista commentare la *Lumen gentium* e poi la *Gaudium spes* significava indicare la strada per l'approfondimento di temi, come la collegialità episcopale da una parte e il rifiuto della guerra dall'altra, solo per fare due esempi, che non avevano trovato in Concilio quella trattazione che era stata auspicata nell'ambito di un rinnovamento della chiesa<sup>13</sup>. Nella prospettiva di cosa si era “perso”

<sup>13</sup> L'esempio di evidente di questo tipo di miscellanee è costituito da quelle curate dal francescano Guilherme Barauna, in particolare: G. BARAUNA (cur.),

in Concilio si colloca la prima sinossi sulla *Lumen gentium*, pensata e progettata quando il Vaticano II è ancora aperto dall'“officina bolognese”<sup>14</sup>; la sinossi vede poi la luce a dieci anni dalla promulgazione della costituzione conciliare sulla chiesa in una stagione molto diversa da quella della conclusione del Vaticano II<sup>15</sup>. A scopi diversi risponde invece il tentativo di una sinossi della *Dei Verbum*, con la quale l'autore voleva indicare da una parte il superamento della prospettiva puramente apologetica con la quale era stato pensato lo schema *De fontibus revelationis* della Fase Preparatoria del Concilio e dall'altra la recezione di tante istanze del movimento biblico grazie alla redazione delle diverse versioni dello schema sulla rivelazione al Vaticano II<sup>16</sup>.

Questi commentari che escono in gran parte nelle settimane successive alla conclusione del Vaticano II ma che ovviamente sono stati pensati e scritti quando il Concilio si stava concludendo con tanti punti interrogativi aperti su quali e quanti erano gli schemi destinati a essere promulgati, andavano arricchendo un panorama di pubblicazioni sui documenti che si viene costituendo fin dalla primavera del 1964, a seguito della promulgazione dei primi due testi, la costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla liturgia e la dichiarazione

*La chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, Firenze 1965; questo testo, per la presentazione dei singoli temi e per il rilievo degli autori dei saggi, rappresenta tuttora un punto di riferimento fondamentale nella comprensione della riflessione ecclesiologia del Vaticano II nel contesto del dibattito teologico della prima metà del XX secolo.

<sup>14</sup> Sul Centro di Documentazione di via San Vitale 114 a Bologna, fondato da Giuseppe Dossetti e poi diretto da Giuseppe Alberigo, cf. G. ALBERIGO (cur.), *L'“Officina Bolognese” 1953-2003*, Bologna, 2004.

<sup>15</sup> Cf. G. ALBERIGO - F. MAGISTRETTI (curr.), *Synopsis historica. Constitutio dogmaticae Lumen gentium*, Bologna 1975.

<sup>16</sup> Cf. L. PACOMIO (cur.), *Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione. Schemi annotati in sinossi*, Torino 1971.

*Inter mirifica* sui mezzi di comunicazione di massa. Commentari, volumi di enciclopedie, miscellanee, articoli su periodici, sinossi costituiscono una fonte preziosa sulla prima recezione del Vaticano II a partire dalla lettura dei documenti promulgati; si tratta di una fonte che sarebbe importante approfondire, insieme ai primi tentativi di ricostruzione e di interpretazione del Concilio, per comprendere distanze e vicinanze tra quello che era avvenuto in Concilio e quello che si raccontò che era avvenuto.

Per la promozione della conoscenza delle vicende storiche del Vaticano II, non solo all'indomani della sua conclusione ma anche durante la sua stessa celebrazione, si sono dedicati alcuni giornalisti, che costituiscono un universo di voci, tra le più varie e composite tra quelle presenti al Vaticano II. Le voci dei giornalisti si manifestarono in forme diverse, dalla carta stampata, alle interviste radiofoniche, alle rubriche televisive. A parte qualche recente studio sulla televisione<sup>17</sup>, quest'universo attende ancora una ricostruzione complessiva, che dovrebbe tener conto anche dei "centri d'informazione", che si vennero formando durante il concilio per dare notizie sul Vaticano II di fronte all'inadeguatezza dei canali ufficiali d'informazione che furono rivisti durante il Vaticano II grazie all'intervento di Paolo VI. L'opera dei giornalisti per la promozione della storia del Vaticano II ha seguito strade molto diverse; infatti, da una parte c'è chi ha pensato opportuno ri-pubblicare in un unico volume gli editoriali con i quali aveva commentato lo svolgimento del concilio giorno per giorno, non solo dopo la conclusione del Vaticano II, ma anche tra una sessione e

<sup>17</sup> Cf. F. RUOZZI, *Il Concilio in diretta. Il Vaticano II e la televisione tra informazione e partecipazione*, Bologna 2012; ID., *La Chiesa a concilio. L'officina bolognese e la Rai-Tv*, in *Cristianesimo nella Storia* 34 (2013) 611-670.

l'altra<sup>18</sup>. Altri hanno proposto delle ricostruzioni, che si fondavano non solo sui ricordi personali ma anche su documentazione privata, avanzando delle prime chiavi ermeneutiche del Vaticano II<sup>19</sup>. Un discorso a parte meritano le *Cronache* del gesuita Giovanni Caprile (1917-1993), incaricato di seguire il Concilio per *La Civiltà Cattolica*, fin dalla sua indizione; i suoi articoli furono, soprattutto per la Fase Antepreparatoria e Preparatoria, di fatto, l'unica fonte dei lavori in corso; proprio queste cronache, raccolte da Caprile, con qualche significativa integrazione, hanno costituito una sorta di "annali" del Vaticano II<sup>20</sup>.

Già all'indomani della conclusione del Vaticano II era quindi possibile avere a disposizione un'ampia bibliografia sul Concilio che è venuta crescendo nel corso degli anni, in modo continuo, anche se ci sono stati dei momenti in cui maggiore è stata la produzione scientifica, mentre diverso è stato il numero, e spesso la qualità, degli studi dedicati ai singoli documenti. Un ruolo non-secondario nell'alimentare quest'ininterrotta stagione di studi è stato giocato dall'edizione degli *Acta* del Concilio Vaticano II, cioè della pubblicazione dei volumi nei quali venivano riprodotta la documentazione relativa alle Congregazioni generali, con allegate le

<sup>18</sup> Tra le raccolte dei giornalisti al Vaticano II si possono citare i volumi di Xavier Rynne, pseudonimo di Malachy Martin (*Letters from Vatican City. Vatican Council II. First session: Background and debates*, New York 1963), di Rainerio La Valle (*Coraggio del Concilio*, Brescia 1964; *Fedeltà al Concilio*, Brescia 1965; *Il Concilio nelle nostre mani*, Brescia 1966) e di Benvenuto Matteucci (*I giorni del Concilio*, Pisa 1985), solo per fare tre esempi.

<sup>19</sup> Da questo punto di vista è esemplare il saggio di Philippe Levillain, fondato su documentazione inedita, in gran parte proveniente dalle carte conciliari del gesuita Henri de Lubac: PH. LEVILLAIN, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un concile*, Paris 1975.

<sup>20</sup> Cf. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da La Civiltà Cattolica*, 5 voll., Roma 1965-1969.

osservazioni scritte ai singoli testi conciliari inviate alla Segreteria generale del Concilio. Successivamente sono stati pubblicati anche i documenti degli organi direttivi del Concilio, dal Consiglio di Presidenza, alla Commissione di Coordinamento al Collegio dei Moderatori e poi una serie di documenti, organizzati cronologicamente, indirizzati o prodotti dalla Segreteria generale. Accanto a questa serie degli *Acta Synodalia* ne venne pubblicata una seconda, *Acta et Documenta*, relativa alla documentazione della Fase Antepreparatoria e Preparatoria del Vaticano II per offrire una preziosa fonte per la comprensione di come si è svolta l'ampia consultazione voluta da papa Giovanni per definire una prima agenda di temi da affrontare e di come è giunti alla formulazione della prima serie di schemi che dovevano essere discussi una volta aperto il Concilio. Al di là delle critiche rivolte ai criteri editoriali degli *Acta Synodalia* e agli *Acta et Documenta*, la pubblicazione di questa documentazione, portata avanti da monsignor Vincenzo Carbone (1920-2014) con pazienza e con passione, dietro indicazione di Paolo VI, ha costituito un primo, fondamentale passo per assicurare una conoscenza storico-critica del Vaticano II. La pubblicazione di questi volumi ha segnato una differenza con le modalità di accesso alle fonti del Concilio di Trento e del Vaticano I, che erano rimaste per decenni e per secoli negli archivi; Paolo VI aveva autorizzato anche l'uso delle fonti private di coloro che avevano preso parte al Vaticano II in deroga alle regole archivistiche che impedivano l'accesso a questa documentazione.

Dopo la conclusione del Vaticano II vanno segnalati i sempre più numerosi interventi di coloro che avevano preso parte al Concilio, pur con ruoli diversi<sup>21</sup>; si tratta di pubblicazioni

<sup>21</sup> Tra questi possono essere esemplari le memorie di Douglas Horton, osservatore delegato al Vaticano II: *Vatican Diary 1962-1965*, 4 voll., Philadelphia-Boston 1966.

che fanno riferimento a documentazione inedita, relativa non tanto al dibattito in aula conciliare, quanto al lavoro delle commissioni conciliari dove i testi venivano redatti e discussi prima di approdare sul tavolo dei padri conciliari. Tra queste pubblicazioni vanno ricordati i saggi del francescano Umberto Betti (1922-2009) sul capitolo sulla collegialità episcopale della *Lumen gentium* e su quello sul rapporto tra Scrittura, tradizione e magistero nella trasmissione della rivelazione della *Dei Verbum*<sup>22</sup>; era noto che Betti avesse preso parte, in qualità di perito personale del cardinale Ermenegildo Florit (1901-1985), ai lavori della Commissione dottrinale, ma i due saggi, che ebbero una vastissima circolazione tanto da essere rieditati con l'aggiunta di nuovo materiale, non testimoniavano semplicemente il ruolo del francescano ma mostrarono quanto complesso era stato il lavoro per giungere alle formulazioni finali. Un altro testo che va ricordato è il saggio di Gerard Philips (1899-1972) a commento della *Lumen gentium*, del quale egli era stato se non il "padre" uno dei "padri", ben prima di essere eletto co-segretario della Commissione dottrinale.

<sup>22</sup> Cf. i due saggi di U. BETTI, *La dottrina sull'Episcopato nel capitolo III della costituzione dogmatica Lumen gentium. Sussidio per la lettura del testo*, Roma 1968 [quest'ultimo ebbe una seconda edizione accresciuta nel 1984]; *La rivelazione divina nella chiesa. La trasmissione della rivelazione nel capitolo II della costituzione dogmatica Dei Verbum*, Roma 1970 [anche di questo saggio Betti fece una seconda edizione nel 1985]. Dello stesso autore si possono leggere anche le pagine relative alla sua partecipazione al Vaticano II: U. BETTI, *Pagine di diario*, in N. CIOLA (cur.), *La Dei Verbum trent'anni dopo. Miscellanea in onore di padre Umberto Betti ofm*, Roma 1995, 301-373; il Diario è stato successivamente riedito con materiale inedito: U. BETTI, *Diario del Concilio*, Bologna 2003. Da parte di chi scrive è in corso una ricerca per una lettura critica della produzione teologica di Betti durante il Vaticano II; questa ricerca fa parte di un più ampio progetto di presentazione della partecipazione di padri e periti conciliari dell'ordine francescano.

Tra i molti meriti di questo saggio, che ebbe anche una fortunata traduzione italiana<sup>23</sup>, va ricordato l'identificazione della riflessione ecclesiologicala come chiave ermeneutica privilegiata per la comprensione del Vaticano II e della sua prima recezione. In questa prospettiva si può collocare anche il volume di Antonio Acerbi (1935-2004) sempre sull'ecclesiologicala<sup>24</sup> che merita di essere segnalato anche perché lo studioso aveva avuto accesso alla documentazione di monsignor Carlo Colombo (1909-1991), uno dei più stretti collaboratori di papa Montini.

In questa sintetica presentazione di un'ininterrotta stagione di studi sul Vaticano II non va dimenticato che, proprio in questi anni, si faceva largo un'interpretazione del Concilio che tendeva a rifiutare il Vaticano II, come se la celebrazione stessa del Concilio e non solo i documenti promulgati si ponesse fuori della tradizione della Chiesa cattolica e che quindi si dovesse considerare come qualcosa che niente aveva a che fare con la chiesa; si trattava di una posizione che aveva in monsignor Marcel Lefebvre (1905-1991) la voce pubblicamente più nota, ma che trovava sostegno in vari ambienti, pur con declinazioni molto diverse; le istanze di Lefebvre, che dovevano condurlo prima a creare una fraternità a difesa della traduzione e poi fuori della Chiesa cattolica, nonostante i tentativi d'impedire questo "scisma" messi in opera da più parti, facevano così parte di un arcipelago di posizioni critiche del Vaticano II, soprattutto per

<sup>23</sup> Cf. G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della costituzione Lumen gentium*, 2 voll., Milano 1969. Di Philips è stato pubblicato il diario del Vaticano II: *Carnets conciliaires*, texte néerlandais avec traduction française et commentaires par K. Schelkens, avec une introduction par L. Declerck, Leuven 2006.

<sup>24</sup> Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1975.



quanto riguarda la riforma liturgica, l'uso della Scrittura, il dialogo ecumenico e il ripensamento del rapporto con il popolo ebraico<sup>25</sup>.

### 3. DALLA CELEBRAZIONE DI UN SINODO ALLA REDAZIONE DI UNA "STORIA"

Nel processo di recezione del Vaticano II una tappa fondamentale è costituita dalla celebrazione del Sinodo straordinario dei Vescovi per una valutazione del Vaticano II a 20 anni dalla sua conclusione; il Sinodo, voluto da Giovanni Paolo II, che è stato uno dei protagonisti del Vaticano II, segna uno spartiacque dal momento che fu l'occasione per una valutazione non solo della recezione e della non-recezione del Concilio nella chiesa, ma anche per una riflessione su quanto si doveva fare e si poteva fare per promuovere la conoscenza del Vaticano II nel momento in cui cominciava a scomparire una generazione di testimoni di questo passaggio tanto significativo per la chiesa e per il cristianesimo del XX secolo<sup>26</sup>. Di qualche anno dopo la celebrazione del Sinodo del 1985 risale l'avvio del *Progetto internazionale per la Storia del Concilio Vaticano II*, diretto dal Giuseppe Alberigo (1926-2007); questo progetto si proponeva di ricostruire, secondo il metodo storico-critico, le vicende del Vaticano II, ponendo particolare attenzione alla redazione dei documenti, come elemento fondamentale per comprendere quanto il

<sup>25</sup> Della letteratura su Lefebvre e il suo movimento tradizionalista rimandiamo ai recenti G. MICCOLI, *La chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla conquista di Roma*, Roma-Bari 2011 e M. ROY, *Le Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II: une recherche*, in *Centro Vaticano II* 6 (2012) 161-187.

<sup>26</sup> Sul valore del Sinodo del 1985 come passaggio tra due fasi della recezione del Vaticano II, cf. F.S. VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985*, Torino 2011.

Vaticano II costituisse una svolta nella storia del cristianesimo. Questo progetto, che ha visto la partecipazione di un ampio numero di studiosi, di formazione e di provenienza assai varia, con il coinvolgimento dei centri di ricerca sul Vaticano II già esistenti e con la nascita di altri<sup>27</sup>, ha prodotto una *Storia del Concilio Vaticano II*, in cinque volumi, tradotta in sette lingue<sup>28</sup>, che costituisce un punto di riferimento per la conoscenza del Vaticano II, pur con i suoi limiti documentari e interpretativi che sono stati messi in luce da monsignor Agostino Marchetto (1940-) in una lunga serie di scritti<sup>29</sup>. Sarebbe, però, riduttivo circoscrivere il risultato del progetto alla redazione di quest'imponente opera dal momento che il progetto ha prodotto significative e pionieristiche monografie su numerosi documenti del Vaticano II e ha soprattutto consentito l'identificazione e il recupero di un gran numero di archivi personali, dei quali, in molti casi, s'ignorava addirittura l'esistenza, alimentando di fatto una nuova stagione di studi, nella quale veniva posta, in termini nuovi, anche la questione della recezione del Vaticano II, soprattutto grazie agli studi di Gilles Routhier (1953-)<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Al momento dell'inizio della ricerca erano già attivi Centri di ricerca e di raccolta di documentazione a Bologna, Leuven, Louvain-la-Neuve e São Paulo; negli anni seguenti se ne sarebbe creato uno a Laval.

<sup>28</sup> Cf. *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, 5 voll., edizione italiana a cura di A. Melloni, Leuven-Bologna 1995-2001. I cinque volumi sono stati tradotti, talvolta con delle modifiche non secondarie, in americano, francese, spagnolo, tedesco e russo, mentre in brasiliano è disponibile solo il primo volume.

<sup>29</sup> Gli studi di Marchetto si trovano raccolti in due volumi: *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005 e *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano 2012.

<sup>30</sup> Cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris 1993; a questo pionieristico studio è seguito: *Vatican II. Herméneutique et réception*, Saint-Laurent 2006 [trad. it. *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano 2008].

Questa nuova stagione, della quale si possono leggere i dettagliati “bollettini” bibliografici redatti prima da Gilles Routhier e poi da Massimo Faggioli<sup>31</sup>, è stata caratterizzata non solo da un’ampia produzione scientifica sui documenti, sui protagonisti del Concilio e sulla recezione delle principali istanze conciliari, ma anche dalla pubblicazione di alcune fonti che erano considerate fondamentali per la storia del Vaticano II, come il diario del domenicano francese Yves Congar (1904-1995)<sup>32</sup>, il diario del gesuita Henri de Lubac (1896-1981)<sup>33</sup> e la corrispondenza conciliare del vescovo brasiliano Helder Camara (1909-1999)<sup>34</sup> solo per citare tre tra le numerose edizioni di fonti di padri, periti, giornalisti del Vaticano II. Questa stagione è stata caratterizzata anche da un tasso di polemicità molto alto tanto che nell’approssimarsi del 50° anniversario dell’apertura del Vaticano II era diffusa la preoccupazione che questa ricorrenza fosse vissuta come un’ulteriore tappa della diatriba tra coloro che leggevano il Vaticano II come un evento nel quale si era celebrata la rottura con la tradizione precedente della chiesa in nome di una “transizione epocale”<sup>35</sup> e coloro che provavano a leggere il

<sup>31</sup> Le rassegne bibliografiche di Routhier sono state pubblicate su *Laval Théologique et Philosophique*, mentre quelle di Massimo Faggioli su *Cristianesimo nella Storia*. Da un punto di vista della presentazione della bibliografia sul Vaticano II di quasi nessuna utilità – per i refusi, le omissioni, gli errori, le ripetizioni e le scelte non motivate – è P. ROY, *Bibliographie du Concile Vatican II*, Città del Vaticano 2012.

<sup>32</sup> Cf. Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, 2 voll., Cinisello Balsamo 2005.

<sup>33</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, 2 voll., Milano 2009.

<sup>34</sup> Cf. H. CÂMARA, *Circulares Conciliares*, orgs. L. C. Luz Marques - R. De Araújo Faria, 3 voll., Recife 2009; di queste lettere c’è una traduzione parziale in italiano: H. CÂMARA *Roma, due del mattino. Lettere dal Concilio Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2008.

<sup>35</sup> L’espressione è stata utilizzata come titolo di una raccolta di scritti di Alberigo, pubblicata dopo la sua scomparsa: G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bologna 2009.

Vaticano II come un avvenimento, significativo, che aveva promosso una riforma della chiesa, che si poteva comprendere solo riconducendo tutto quanto era stato deciso nell'alveo della tradizione bimillenaria della chiesa. Si trattava di una diatriba che risaliva alla stessa celebrazione del Vaticano II, ma che si era venuta rinnovando e ampliando in seguito alla pubblicazione dei cinque volumi della *Storia del Concilio Vaticano II* e a una serie d'interventi che sembravano preoccuparsi di confutare la tesi altrui piuttosto che promuovere una nuova stagione di studi, anche alla luce dell'accessibilità di fondi documentari, all'edizione di fonti private e soprattutto della nuova collocazione dell'Archivio del Concilio Vaticano II e della sua apertura alla comunità scientifica<sup>36</sup>.

#### 4. UN ANNIVERSARIO SOLO CELEBRATIVO?

Il 50° anniversario dell'apertura del Vaticano II non è stato un momento puramente celebrativo dal momento che è stata l'occasione per la pubblicazione di una serie di testi che sono stati principalmente rivolti a promuovere la conoscenza dei documenti conciliari nella convinzione che fosse questa la strada da battere per favorire un ulteriore sviluppo della recezione del Vaticano II. Da tanti, a tanti livelli, la recezione era denunciata come ancora insufficiente per sostenere quel rinnovamento della chiesa alla luce della lettura dei "segni dei tempi" pensata dai padri conciliari. In vista e per il 50° anniversario dell'apertura sono state pubblicate

<sup>36</sup> Sulla nuova stagione dell'Archivio del Concilio Vaticano II, cf. P. DORIA, *L'Archivio del Concilio Vaticano II: inventario e nuove proposte di ricerca*, in *Cristianesimo nella Storia* 34 (2012) 29-40; P. DORIA, *L'Archivio del Concilio Vaticano II: storia e sviluppo*, in *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012) 135-155.

delle collane proprio per introdurre alla lettura dei documenti conciliari, cercando di volta in volta d'indicare dei percorsi che consentissero a lettori, soprattutto coloro che sono nati e cresciuti dopo la conclusione del Vaticano II, di comprendere ricchezze e speranze presenti nei documenti. Rispetto a queste collane<sup>37</sup> si colloca su un altro piano il commentario in cinque volumi, in lingua tedesca, con il quale si voleva offrire una presentazione storico-teologica, il più aggiornata possibile, dei singoli documenti con ampi riferimenti anche alla loro recezione<sup>38</sup>. Sempre nella prospettiva di una promozione di una migliore conoscenza dei testi va letta, solo per fare un esempio, anche l'iniziativa romana di un ciclo di conferenze sui principali documenti così da sottoporli a una valutazione da parte di uno storico e di un teologo per sottolineare diversi approcci di lettura e di commento anche nell'orizzonte della recezione delle istanze discusse al Vaticano II<sup>39</sup>.

Proposte e progetti per una ri-lettura dei documenti conciliari portavano inevitabilmente all'esigenza di una conoscenza del contesto nel quale essi erano venuti maturando; di fronte a quest'esigenza la riedizione della traduzione italiana della *Storia del Concilio Vaticano II*, con una premessa di Alberto Melloni (1959-), che di questa traduzione era stato il curatore, ha rappresentato una prima risposta, che non ha esaurito, come forse qualcuno aveva sperato, l'interesse

<sup>37</sup> Si possono ricordare: "Per Leggere Il Vaticano II", edita dalla San Paolo in italiano; "Revisitar O Concilio", dalla Paulinas in brasiliano; "Rediscovering Vatican II", dalla Paulist Press in inglese.

<sup>38</sup> Cf. B. J. HILBERATH - P. HÜNERMANN (curr.), *Heders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 voll., Freiburg in Br. 2004-2006.

<sup>39</sup> Queste conferenze sono state poi pubblicate in un unico volume: P. CHENAUX - N. BAUQUET (curr.), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Città del Vaticano 2012.

per le vicende storiche del Vaticano II, anche perché l'ultimo volume della *Storia del Concilio Vaticano II* era stato pubblicato nel 2001 e da allora numerosi erano stati gli studi e le edizioni di fonti che avevano integrato e, in alcuni casi, profondamente modificato la ricostruzione proposta dalla *Storia del Concilio Vaticano II*. Per questo, oltre che per offrire una storia di dimensioni leggibili, che tenesse conto delle più recenti acquisizioni nella ricostruzione delle vicende del Vaticano II, sono usciti una serie di testi, alcuni dei quali particolarmente interessanti per le chiavi ermeneutiche che proponevano, come nel caso del volume del gesuita John O'Malley, tradotto in italiano<sup>40</sup>, mentre altri si sono proposti di offrire semplicemente «offrire un contributo alla sua [cioè del Vaticano II] conoscenza storica, in una forma sintetica che possa introdurre il lettore meno informato e l'appassionato conoscitore alla complessità delle ricchezze del Concilio che ancora attendono, in gran parte, di essere pienamente recepite»<sup>41</sup>.

Nella più recente bibliografia sul Vaticano II un posto particolare spetta alla pubblicazione di un crescente numero di fonti personali, a cominciare dalle *Agende* di papa Giovanni XXIII fino ai diari di tanti che hanno preso parte al Concilio con forme e con tempi molto diversi tra di loro<sup>42</sup>,

<sup>40</sup> Cf. J. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano 2010.

<sup>41</sup> Questa citazione da R. BURIGANA, *Storia del Concilio Vaticano II*, Torino 2012; tra i più recenti tentativi di sintesi sulla storia del Vaticano II, cf. P. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Roma 2012 e F. S. VENUTO, *Il Concilio Vaticano II. Storia e recezione a cinquant'anni dall'apertura*, Cantalupa (Torino) 2013.

<sup>42</sup> GIOVANNI XXIII, *Pater amabilis. Agende del pontefice 1958-1963*, edizione critica e annotazione a cura di M. Velati, Bologna 2007. Tra i Diari del Vaticano II pubblicati in questi ultimi anni, cf. S. SILIBERTI (cur.), *Mons. Carlo Ferrari "padre del Concilio". Diario (1962-1965)*, Mantova 2010; R. BELOTTI (cur.), *Gaudet Mater Ecclesia. Diario di don Andrea Spada al Concilio Vaticano II*, Bergamo 2012; G. SALE, *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II*

aprendo così prospettive nuove sui diversi livelli di partecipazione che hanno poi influenzato la recezione del Vaticano II, mentre, per quanto riguarda l'Italia, va sottolineata una ripresa di pubblicazioni di carattere locale che offrono, in molti casi, una prima ricostruzione di come un vescovo ha vissuto il Concilio e la stagione della prima recezione del Vaticano II<sup>43</sup>.

Accanto a quest'articolato panorama di pubblicazioni si è venuto sviluppando un vasto e molteplice programma d'incontri sul Vaticano II, con caratteristiche e dimensioni molto varie, dal convegno internazionale al ciclo di conferenze in una comunità locale, che hanno scelto modalità molto diverse per affrontare la questione dell'attualità del Vaticano II per la chiesa del XXI secolo a partire dal desiderio di promuovere la conoscenza del Concilio, anche se da prospettive distanti se non divergenti. In molti casi questi incontri facevano parte delle iniziative per la celebrazione dell'*Anno della fede*, aperto da Benedetto XVI l'11 ottobre 2012, proprio in occasione il 50° anniversario dell'apertura del Concilio e il

*nei diari inediti del direttore della Civiltà Cattolica padre Roberto Tucci*, Milano 2012; *The Second Vatican Council Diaries of Met. Maxim Hermaniuk, C.S.S.R. (1960-1965)*, translated by J.Z. Skira, annotated by K. Schelkens, Leuven, 2012 e M. CANCOUËT, *L'Afrique au Concile. Journal d'un expert*, édition établie par D. Moulinet, Rennes, 2013. Da un punto di vista delle fonti, cf. M. VELATI, *Dialogo e rinnovamento. Verbalì e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II (1960-1962)*, Bologna 2011.

<sup>43</sup> Tra le recenti pubblicazioni dedicate a figure dell'episcopato al tempo del Vaticano II, cf. G. VISCONTI, *L'evento del Concilio Ecumenico Vaticano II e l'episcopato di monsignor Giacomo Cannonero (1950-1971). Lineamenti per una storia*, con un saggio di E. Claudio Pia, Asti 2012 e G. GIORGIO, *Il Vaticano II a Teramo: vent'anni con padre Abele Conigli*, Teramo 2013. Entrambi si propongono di leggere i due episcopati nel contesto della chiesa locale con due prospettive diverse: il primo presenta l'azione di monsignor Cannonero negli anni del Vaticano II e della sua recezione ad Asti, mentre il secondo è completamente dedicato al ruolo di monsignor Conigli nella recezione del Vaticano II a Teramo.

20° anniversario della pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Non è questa sede per provare – se pure in modo del tutto provvisorio e limitatamente all’Italia – a presentare il quadro di questi incontri, tra i quali ci sembra, però, opportuno segnalarne uno, soprattutto per lo scopo con il quale era stato pensato. Si tratta del convegno, promosso dal Pontificio Comitato di Scienze Storiche in collaborazione con il Centro Studi e Ricerche Concilio Vaticano II della Pontificia Università Lateranense: *Il Concilio Ecumenico Vaticano II alla luce degli archivi dei padri conciliari. Nel 50° anniversario dell’apertura del Concilio Vaticano II (1962-2012)* (Città del Vaticano, 3-5 ottobre 2012); con questo convegno si voleva fare il punto sullo stato della documentazione depositata negli archivi riguardo alla partecipazione dei padri conciliari al Vaticano II, nel tentativo di delineare nuove piste di ricerca riguardo al livello di coinvolgimento delle comunità locali alla celebrazione del Vaticano II, come primo passo per la sua recezione.

Quest’idea nasceva dalla consapevolezza che, nonostante le biblioteche di studi sul Vaticano II, ancora molto doveva essere fatto per la conoscenza del Concilio. Da questo punto di vista, alla conclusione di questa breve nota, pare opportuno indicare almeno tre ambiti da approfondire. Il primo ambito è costituito dal “mondo ecumenico” coinvolto nel Vaticano II, a vario livello, dagli osservatori delegati, agli ospiti del Segretariato per l’unità dei cristiani, ai giornalisti che hanno seguito i lavori del Vaticano II, intervenendo con osservazioni e commenti nella redazione degli schemi ma che soprattutto si sono fatti carico di far circolare quanto a Roma veniva discusso nelle loro comunità; la loro presenza e la loro opera ha reso il Vaticano II “ecumenico” non solo per il livello di partecipazione universale, ma anche per le istanze con le quali la Chiesa cattolica desiderava promuovere il



superamento delle divisioni tra cristiani dopo secoli di silenzi e di avversione. Strettamente connesso con questo tema è quello dello studio della partecipazione del mondo greco-cattolico; esso rappresenta una sfida e un ponte per l'Oriente e, più in generale, per il dialogo ecumenico, soprattutto alla luce delle condizioni di molte comunità greco-cattoliche al tempo del Vaticano II. Al di là dello schema dedicato a queste realtà, in tanti momenti i padri conciliari sono stati chiamati a confrontarsi con un mondo, che per molti era estraneo se non lontano, pur facendo parte a pieno titolo della Chiesa cattolica.

Infine, un terzo elemento da approfondire potrebbe essere il rapporto tra religiosi e Vaticano II; qualcosa è stato fatto e qualcosa è stato annunciato, con la celebrazione di un convegno internazionale per l'autunno 2014, dedicato proprio a questo tema, ma si tratta dell'inizio di un percorso di ricerca che dovrebbe affrontare la presenza e il ruolo dei religiosi nei lavori conciliari, la partecipazione delle comunità religiose al Vaticano II e ancora l'influenza del Concilio nel processo di riformulazione di costituzioni e statuti degli ordini religiosi maschili e femminili.



**Nuova evangelizzazione  
e unità dei cristiani**  
L'ecumenismo nell'era  
del "villaggio globale"

BRUNO FORTE



**L**a data di nascita dell'ecumenismo moderno è comunemente indicata nel 1910, anno in cui la Conferenza delle Società Missionarie Protestanti, tenutasi a Edimburgo, mise in luce lo scandalo intollerabile offerto dai cristiani nell'annunciare divisi il Vangelo della riconciliazione e della pace. I cento anni passati da quell'inizio consentono di tentare un bilancio del cammino fatto dai cristiani nel servizio alla causa dell'unità che Cristo vuole, e rilanciarne l'impegno in tutti i suoi possibili aspetti. Partire dalla Conferenza di Edimburgo significa anzitutto richiamare come sia stata una sfida proveniente "dal di fuori" – dai destinatari della missione – quella che ha provocato la presa di coscienza dell'urgenza indifferibile dell'impegno ecumenico. La teologia del nostro secolo, peraltro, ha sempre più imparato a riconoscere gli impulsi che provengono all'agire cristiano dall'azione dello Spirito operante nella storia, leggendo i "segni dei tempi"<sup>1</sup>. Ecco perché occorre farsi attenti alle sfide dei contesti in cui il cristianesimo del nostro tempo viene a rendere ragione della speranza offerta dal Signore Gesù. La presentazione della situazione attuale dell'ecumenismo – qui tentata in maniera solo evocativa e per chiavi interpretative necessariamente generali – muove, dunque, dalle diverse sfide contestuali e dalle forme d'inculturazione

<sup>1</sup> Si pensi alla recezione di questa dottrina nel Concilio Vaticano II: costituzione sulla chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, nn. 4 e 11.

della fede a esse corrispondenti, prendendo in esame successivamente la cristianità nel Nord del mondo, quella latino-americana e quella dell'Oriente, europeo e asiatico. Questa "geo-teologia" dell'ecumenismo non potrà non tener conto della sfida e della promessa rappresentate dalla cosiddetta "nuova evangelizzazione", che interessa tutti i cristiani e le comunità di fede sparse per il mondo. Una sezione conclusiva tenderà d'individuare i possibili itinerari dell'ecumenismo agli inizi del terzo millennio<sup>2</sup>.

#### 1. IL NORD DEL MONDO

La situazione del Nord del mondo, soprattutto europeo-occidentale, è caratterizzata dal compiersi della parabola della modernità, che dal trionfo della ragione onnicomprensiva, proprio dell'Illuminismo, giunge all'esperienza della frammentazione e del non-senso, seguita alla caduta degli orizzonti forti dell'ideologia, caratteristica del tempo cosiddetto "postmoderno". Il "secolo lungo", l'Ottocento liberale e borghese, iniziato con la rivoluzione francese e conclusosi con la tragedia della prima guerra mondiale, cede il posto al cosiddetto "secolo breve"<sup>3</sup>, segnato dall'affermarsi dei totalitarismi ideologici e sfociato nella loro crisi, di cui è metafora il crollo del muro di Berlino (1989). Lo sviluppo della modernità occidentale, mosso dal progetto emancipatorio, che mirava a rendere l'uomo soggetto e non oggetto della propria storia, produce certamente conquiste decisive e

<sup>2</sup> Per uno più ampio sviluppo e per la documentazione articolata di quanto qui si affermerà rimandiamo alla voce *Cristianesimo*, da noi scritta per l'aggiornamento dell'*Enciclopedia del Novecento* dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani.

<sup>3</sup> Cf. E. HOBSBAWN, *Il secolo breve*, Milano 1995.

veicola attese ineludibili. Tuttavia, l'età nata con l'Illuminismo è anche il tempo della violenza ideologica, messa in atto dai vari totalitarismi storici. In quanto presume di spiegare e dare senso a tutto, l'ideologia tende ad abbracciare l'intera realtà, fino a stabilire l'equazione compiuta tra ideale e reale: non c'è spazio in essa per la differenza o il dissenso. Perciò le espressioni storiche delle ideologie risultano tutte inesorabilmente violente: la realtà deve essere piegata alla potenza del concetto. Il sogno di totalità diventa tragicamente totalitario e violento.

La crisi della ragione adulta e illuminata, manifestatasi in Europa col fallimento dei sistemi ideologici, cede il posto alla cosiddetta "post-modernità", che – proprio in reazione alle certezze forti delle ideologie – si offre anzitutto come tempo di debolezza, d'insicurezza e di abbandono di ogni orizzonte totalizzante. Se per l'ideologia tutto aveva senso, per il pensiero debole della condizione post-moderna nulla sembra avere più senso: è tempo di naufragio e di caduta; l'indifferenza sostituisce la passione ideologica. La "cultura forte", prodotta dall'ideologia e dalle sue ambizioni egemoniche, si frantuma nei tanti rivoli delle "culture deboli", in quella "folla delle solitudini", in cui la penuria di speranze piega ciascuno al corto orizzonte del suo *particolare* e l'altro diventa inesorabilmente uno "straniero morale". Alle ragioni del vivere e del vivere insieme, si sostituisce la rivendicazione dell'immediatamente utile e conveniente: i conflitti etnici e l'emergere di particolarismi spesso ottusi e velleitari degli ultimi decenni ne sono diffusa riprova.

Come reagisce la coscienza cristiana di fronte al compiersi della parabola della modernità? Essa ha avuto un indubbio ruolo nei processi di crisi delle ideologie, eppure si trova di fronte a sfide in gran parte imprevedute. Se negli anni del fascino esercitato dai mondi ideologici voci sia evangeliche

che cattoliche avevano richiamato alla permanente vigilanza della “riserva escatologica” testimoniata dalla fede nei confronti di ogni assolutismo mondano, se la resistenza ai totalitarismi era stata un tratto abbastanza diffuso delle comunità ecclesiali, anche a costo di altissimi prezzi specie nei paesi del cosiddetto “socialismo reale”, la fine della contrapposizione in due blocchi delle società europee non produce l’integrazione sperata. Coagulare il consenso contro l’avversario ideologico era più facile che produrlo a favore di un orizzonte comune di senso: ecco perché la grande sfida che pare profilarsi in questi anni per la coscienza cristiana, soprattutto dell’Europa occidentale, è quella di offrire orizzonti unificanti, non ideologici e non violenti, capaci di motivare l’impegno comune per la costruzione di una società equa e solidale per tutti.

Si delinea per la cristianità europea l’urgenza di superare le frammentazioni confessionali al fine di offrire una testimonianza comune e proporre una visione d’insieme della vita e della storia, tale da fondare una prassi vincente sulla deriva dell’indifferenza. Dal punto di vista contenutistico quest’urgenza spinge le Chiese e le diverse Comunità cristiane a tornare ai contenuti centrali della fede, in particolare alla questione di Dio, alla rilevanza del messaggio cristiano per l’interpretazione dell’escatologia e per la lettura teologica della storia. Si avverte il bisogno di proporre un orizzonte di senso, nutrito di ispirazione biblica. Anche il rapporto col vissuto spirituale ed ecclesiale e con la grande tradizione cristiana è considerato condizione non solo utile, ma necessaria, per preservare la riflessione della fede da tentazioni di sapore ideologico (si pensi solo in campo evangelico alla riscoperta dell’idea di “tradizione apostolica” da Edmund Schlink in poi). La fede pensata – nelle diverse tradizioni confessionali e nei contributi offerti dalle varie convergenze



ecumeniche – tende a offrirsì come riserva di speranza e di senso di fronte alla crisi del fondamento e alla rinuncia nichilista di molta parte della cultura post-moderna. La *questione di Dio* si propone come urgenza prioritaria all’impegno confessante dei singoli e delle Chiese nei confronti della società post-ideologica, che caratterizza il Nord del mondo e in buona parte l’intero “villaggio globale”.

Al tempo stesso, l’urgenza di lavorare al superamento della frammentazione spinge a recuperare il valore dell’unità del diverso, proprio della concezione neotestamentaria della *koinonía* dei discepoli. Anche per questa ragione, mentre nelle singole tradizioni confessionali si conosce una nuova fioritura di opere sistematiche, al centro della ricerca ecumenica s’impone significativamente il tema della comunione. Il contesto di questa riflessione è tuttavia profondamente mutato rispetto alle origini del movimento ecumenico: se agli inizi del Novecento l’unità dei discepoli di Cristo appariva come un bene altamente condiviso da conseguire, oggi lo stesso valore dell’idea di unità risulta messo in questione. Da una parte, la globalizzazione si è profilata come una sorta di unificazione massificante delle differenze, generando la difesa dei localismi come segno della promozione delle identità. Dall’altra, lo sfilacciarsi dell’orizzonte ideologico totalizzante ha prodotto il superamento della logica dei blocchi contrapposti non in direzione di una nuova, più alta convivialità delle differenze, ma in quella di un arcipelago delle solitudini, caratterizzato dalla sovrabbondanza di verità tra di loro incomunicabili, propria della cosiddetta “modernità liquida” (Zygmunt Bauman). Far innamorare nuovamente del *sogno dell’unità*, darne ragione come medicina dell’anima collettiva di fronte al naufragio dei totalitarismi è sfida che si offre a tutti i credenti e all’impegno di chiunque voglia spendersi per la causa dell’unità voluta da Cristo per i suoi e per l’intera famiglia umana.

## 2. IL SUD DEL MONDO

Se nel Nord del mondo il cristianesimo è chiamato a offrire un orizzonte di senso affidabile, capace di far superare il vuoto morale seguito al crollo dei sistemi ideologici della modernità e a proporre un modello di unità che vinca la frammentazione, il contesto sociale e politico del Sud del mondo provoca i credenti a una presa di coscienza delle situazioni di sfruttamento e di oppressione in cui versa la maggior parte dell'umanità e a un impegno per la liberazione e la giustizia, ispirato alla fede nel Dio di Gesù Cristo. La "teologia della liberazione" spinge le comunità cristiane alla scelta preferenziale per gli ultimi: ciò che occorre promuovere è una presa di coscienza degli oppressi, che da oggetto di alienazione li renda soggetti e protagonisti della propria storia. Nel contesto di questo processo si leva la domanda decisiva: «In che modo parlare di un Dio che si rivela come amore in una realtà marcata dalla povertà e dall'oppressione? come annunciare il Dio della vita a persone che soffrono una morte prematura e ingiusta? come riconoscere il dono gratuito del suo amore e della sua giustizia a partire dalla sofferenza dell'innocente? con quale linguaggio dire a quanti non sono considerati persone che essi sono figli e figlie di Dio?»<sup>4</sup>. Questi interrogativi sono rivolti a tutte le confessioni, e se sono evasi o addirittura demonizzati dai vari fondamentalismi settari, stimolano le Chiese storiche a un'azione di testimonianza comune sui problemi della giustizia e della pace.

<sup>4</sup> G. GUTIÉRREZ, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente*, Brescia 1986, 19.

In questa prospettiva, mistica e impegno storico, lungi dall'opporci, si incontrano<sup>5</sup>: è significativo che negli ultimi decenni la teologia della liberazione sia andata approfondendo le sue radici nella grande tradizione spirituale spagnola, riconoscendo la sua derivazione dalla mistica del *siglo de oro*, il Cinquecento, che incontra Dio non evadendo dalla storia, ma in essa e per essa, come è nell'opera di Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e Ignazio di Loyola<sup>6</sup>. Divulgata attraverso la predicazione al popolo dei missionari giunti coi Conquistatori e progressivamente emancipatasi da essi, questa mistica ha prodotto una forte valorizzazione della sofferenza del povero e dell'indio e una viva consapevolezza del fatto che il Dio di Gesù Cristo sta dalla parte del debole e dello sfruttato e giudica e chiama a conversione lo sfruttatore e il potente. Per tutte le Chiese la fedeltà alla terra e la fedeltà al cielo non sono separabili, quando è in gioco la sofferenza degli ultimi e dei vinti della storia. Questa convinzione delinea fronti inediti dell'ecumenismo, nell'urgenza di coniugare ortodossia e ortoprassi, nella testimonianza comune al servizio della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato, senza trascurare e anzi evidenziando il primato della dimensione contemplativa della vita. Un ecumenismo dell'impegno sociale e storico, e al tempo stesso dalla forte radicazione spirituale e mistica, sembra essere la forma di ricerca dell'unità che impegnerà i cristiani in questi inizi del Terzo Millennio nei diversi contesti culturali del Sud del mondo.

<sup>5</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Lima 1984.

<sup>6</sup> Cf. S. GALILEA, *El futuro de nuestro pasado. Ensayo sobre los místicos españoles desde América Latina*, Bogotá 1983.

### 3. LE SFIDE DA ORIENTE

L'Oriente può essere considerato la patria spirituale dei cristiani, perché è da esso che è venuto dapprima al mondo greco-latino e poi all'universo intero il messaggio della fede nel Figlio di Dio, incarnato, crocifisso e risorto. Se l'Oriente europeo è il luogo proprio della cristianità orientale, in particolare ortodossa, l'Oriente asiatico è la culla e l'ambito di diffusione delle grandi religioni con cui il cristianesimo s'incontra ormai in maniera planetaria. La sfida che viene da queste esperienze religiose all'identità e alla missione cristiana è quanto mai varia e complessa. Essa va articolata secondo tre grandi ambiti: quello dell'Oriente ortodosso, con le specifiche istanze che da esso vengono all'intera ecumene cristiana; quello dell'ebraismo, in cui è presente la testimonianza vivente del popolo dell'alleanza mai revocata col Dio dei padri; e quello delle altre religioni, in maniera diversa rapportate alla teologia e alla prassi dei credenti in Cristo.

a) Il contesto storico-culturale della *cristianità ortodossa* in Europa appare negli ultimi decenni molto simile a quello della post-modernità occidentale, in quanto presenta analoghe crisi di identità e processi di disgregazione simili, accresciuti dall'esperienza del totalitarismo sovietico e della sua fine e attraversati da fenomeni di risveglio religioso al tempo stesso ambigui e promettenti. La rivoluzione dell'Ottobre 1917 ha posto la Chiesa russa in una condizione inedita di mancanza di potere e anche di persecuzione, durata fino al 1989, quando la mutata realtà politico-sociale dei paesi dell'Est europeo ha determinato per essa e per le altre Chiese autocefale dei paesi ex-comunisti la sfida non indifferente di contribuire alla rinascita morale e spirituale dei propri popoli. In entrambi i casi la domanda sull'identità e la missione

dell'Ortodossia si è presentata in maniera nuova alla teologia e alla prassi di queste Chiese. Inoltre, la diaspora seguita alla rivoluzione di Ottobre ha portato molti credenti ortodossi a un incontro mai prima realizzato in maniera così vasta e feconda con la cultura dell'Occidente, favorendo da una parte la nascita di nuovi centri di elaborazione teologica, come l'Istituto San Sergio di Parigi e l'Istituto San Vladimir di New York, dall'altra lo sviluppo del dialogo ecumenico moderno, cui l'Ortodossia ha attivamente contribuito. Il bisogno di rafforzare il senso dell'identità ortodossa al di là della fine dei sistemi di potere che sembravano custodirla e definirla all'esterno ha stimolato la riscoperta del grande patrimonio della bimillennaria tradizione orientale.

Questo sforzo ha arricchito anche le altre tradizioni cristiane: così, ad esempio, l'enciclica di Giovanni Paolo II *Orientalis lumen*, pubblicata nel 1995, rende atto del contributo di cui l'intera ecumene cristiana è debitrice alle Chiese d'Oriente e che è riconoscibile nel senso profondo e nella cura per la Tradizione, nella centralità della liturgia, nella forte sensibilità pneumatologica, nella testimonianza spirituale del monachesimo e nell'attitudine apofatica della riflessione e della prassi credente. Queste costanti caratterizzano anche gli aspetti più significativi della vita delle Chiese ortodosse nel XX secolo e alimentano la ricerca di nuove risposte. In particolare, i processi avvenuti hanno stimolato un'originale riflessione ecclesiologica, sia nel senso di valorizzare l'ecclesiologia eucaristica della chiesa locale (come hanno fatto Nicolaj Afanassieff, e in parte anche John Meyendorff), sia in quello di riproporre l'ecclesiologia universale di comunione, radicata nell'eucaristia ed espressa nella centralità della figura del vescovo (come nel caso di Jean Zizioulas, che ha non poco influenzato la riflessione ecumenica sulla *koinonía*, compresa quella di un cattolico

dello spessore di Jean Tillard). Grazie a questi apporti si è potuto giungere a un'importante frutto del dialogo cattolico-ortodosso ai più alti livelli, il *Documento di Ravenna* (2007), dove per la prima volta dal tempo della divisione i rappresentanti delle diverse autocefalie ortodosse hanno concordato con i cattolici sull'esigenza di avere un "primo" e "capo" a livello universale, che sia voce di tutta la chiesa, e lo hanno riconosciuto nel vescovo di Roma, la Chiesa prima nell'ordine della Pentarchia delle antiche sedi patriarcali. Questo risultato importante ha tuttavia incontrato un rigetto in molta parte della base dell'Ortodossia, tale da produrre un severo colpo di freno al cammino ecumenico in atto.

L'Ortodossia si trova in realtà di fronte alla prova di un profondo ripensamento della propria identità e della propria missione, non solo in rapporto alle trasformazioni storiche accennate, ma anche sotto la spinta dello stesso dialogo ecumenico (si pensi ai contributi di Nikos Nissiotis e dello stesso Zizioulas): la stessa struttura basata sull'autonomia delle Chiese regionali (autocefalia) ha mostrato i suoi punti di debolezza, in quanto sembra aver esposto più facilmente le comunità dei credenti ai condizionamenti del potere politico e delle sue trasformazioni. La preparazione pluridecennale del Sinodo panortodosso, non ancora realizzatosi, ha mostrato quanto urgenti e vive siano le questioni aperte in questo senso e quanto sia difficile per le Chiese ortodosse dare risposte comuni a esse. La tensione tra regionalizzazione e globalizzazione sembra in tal senso toccare l'Ortodossia e spingerla a una nuova riflessione su comunione e conciliarità, in un modo che per essa appare in parte inedito e che traccia l'agenda degli sviluppi futuri della riflessione e della prassi al suo interno, ma anche del dialogo ecumenico con le altre tradizioni cristiane e con i mondi religiosi non cristiani. Ciò fa pensare che il dialogo ufficiale tra la Chiesa

cattolica e le Chiese ortodosse nel loro insieme, di cui il *Documento di Ravenna* sulla natura sacramentale della chiesa e il rapporto tra comunione ecclesiale, conciliarità e autorità è stato l'ultimo frutto, non potrà non riprendere, per aiutare la stessa Ortodossia a definire il proprio ruolo nella fedeltà alle proprie radici di fronte alle sfide della globalizzazione e dell'inevitabile incontro delle civiltà, che si va profilando con sempre maggiore urgenza.

*b)* I rapporti delle Chiese con l'*ebraismo* non possono non essere segnati dai grandi eventi che hanno caratterizzato la storia recente del popolo d'Israele. Nella terra della promessa fatta ai padri, l'ebraismo ha ritrovato ai nostri giorni dopo quasi duemila anni la possibilità di esprimersi nella varietà delle sue forme. Anche per questa decisiva novità, oltre che sotto lo stimolo tragico degli eventi della *Shoah*, l'immane catastrofe che ha posto con radicalità inedita l'interrogativo sul rapporto tra il Dio biblico e il dolore dei suoi figli e ha acceso una nuova sensibilità riguardo alle responsabilità dei cristiani nei confronti dell'antisemitismo, le relazioni tra la chiesa e Israele sono state oggetto in questi ultimi decenni di un'ampia riflessione teologica, che si è intersecata con eventi di non poca rilevanza storica (dalla visita di Giovanni Paolo II alla Sinagoga di Roma il 13 aprile 1986, a quella di Benedetto XVI il 17 gennaio 2010). Lo sviluppo dei rapporti fraterni tra ebrei e cristiani è il contesto necessario perché l'approfondimento teologico produca tutti i suoi frutti a beneficio della stessa autocoscienza ebraica e cristiana.

Alla tesi della "sostituzione", per la quale la chiesa avrebbe realizzato compiutamente ciò che in Israele era solo implicito e ne prenderebbe perciò il posto nel disegno divino della salvezza, si è venuta opponendo la tesi dell'"unicità

dell'alleanza", secondo cui l'irrevocabilità dell'elezione escluderebbe ogni cesura tra antico e nuovo Patto. Lo "scisma" intervenuto storicamente tra chiesa e Israele – causa non ultima di molte forme di antisemitismo nella storia dell'Occidente – non sarebbe conforme alla volontà divina. Le due comunità dovrebbero svolgere ciascuna il suo ruolo nella comunione reciproca sotto il segno dell'unica chiamata di Dio: Israele come "radice", tenace testimone del mistero dell'elezione che separa e consacra, la chiesa come "albero", i cui rami si estendono nel tempo e nello spazio. Gesù Cristo, secondo questa prospettiva teologica, sarebbe l'anello di congiunzione tra le due comunità: sintesi della storia di sofferenza del popolo eletto nella sua passione, sorgente della missione tesa al compimento della salvezza universale nella sua risurrezione. "Torah fatta carne" (Jacobus Schoneveld), in lui il significato più profondo della Legge sarebbe divenuto trasparente alle genti. Su questa reciprocità profonda tra chiesa e Israele aveva insistito Franz Rosenzweig con la sua opera fondamentale *La stella della redenzione*<sup>7</sup>.

Una tale reciprocità non deve, però, oscurare l'elemento di differenziazione tra di essi. La differenza non va certo pensata in maniera discriminatoria, ma nella fedeltà all'identità spirituale delle due comunità: si tratta di concepire in un'unica "economia" salvifica l'antica e la nuova Alleanza, che pure restano distinte. Se ciò esclude ogni dualismo di contrapposizione tra di esse, come pure ogni logica di sostituzione, richiede non di meno una prospettiva di effettiva complementarità, per la quale il Nuovo Testamento illumina di nuova luce l'Antico, ma questo sia considerato indispensabile per comprendere il Nuovo. Il Patto fatto con Israele mantiene il suo valore nella storia di salvezza, e non solo non

<sup>7</sup> Genova 1985 [originale tedesco 1921].



è minaccia o impoverimento, ma ricchezza indispensabile per la chiesa, che vi riconosce la sua “radice santa” (cf. *Rm* 11,18) e a esso si riferisce, nella sua permanente attualità, come a componente necessaria della propria più profonda identità spirituale. A sua volta, senza annullare l’Antico, il Nuovo Patto resta offerta sempre attuale dell’eccedenza di senso offerta in Gesù Cristo (su questa via della complementarità/reciprocità si muoveva già il n. 4 della dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II).

La sfida che resta aperta, allora, è di improntare sempre più le relazioni storiche tra cristiani ed ebrei a questa consapevolezza di unità nella distinzione e nella reciprocità, sulla via di un dialogo di amicizia e di cooperazione che – nella varietà dei contesti storico-culturali – possa dare una testimonianza comune della ricchezza che la tradizione biblica ebraico-cristiana è in grado di offrire a tutte le genti. Un onesto e sempre più approfondito riconoscimento delle colpe commesse, provocate o anche solo tollerate dai cristiani contro Israele nella storia, sarà per essi condizione salutare di rinnovamento e di crescita, capace anzitutto di meglio conformare la chiesa alle intenzioni e all’opera dell’ebreo Gesù, Messia venuto a radunare l’Israele escatologico, senza per questo abolire l’alleanza eterna stabilita con i padri, il cui significato resta valido nel disegno della salvezza, tesa per tutti verso il tempo della riconciliazione finale e dello *shalom* universale realizzato dalla presenza di Dio tutto in tutti (cf. *Rm* 9-11).

c) La situazione socio-culturale dell’Estremo Oriente e dell’India è legata da una parte alla persistenza delle culture tradizionali, dall’altra ai cosiddetti processi di modernizzazione, che spesso sono fortemente ispirati, se non addirittura condizionati, dal modello occidentale, europeo e soprattutto

nord-americano. La persistenza dei mondi religiosi in queste culture è un dato di fatto, anche lì dove – come nella Cina comunista – c'è stata per decenni un'opera sistematica di propaganda ateistica, che sembra oggi cedere il posto a una tolleranza non di rado strumentale e ambigua. Inoltre, a motivo specialmente dei fenomeni di immigrazione in Occidente, acceleratisi negli ultimi decenni, ma anche per il ravvicinarsi delle distanze dovuto ai processi di globalizzazione, *le grandi religioni dell'Asia* (induismo, buddismo, taoismo, confucianesimo, scintoismo) non sono più oggi per i cristiani una presenza astratta e lontana, ma interpellano la loro identità e missione in maniera quanto mai immediata. Lo stesso può dirsi dell'*islam*, che con la radicalità del suo monoteismo e l'integralità delle sue forme interroga non poco la fede e la testimonianza cristiane.

Anche in forza di queste urgenze si è andato sviluppando negli ultimi anni in tutte le tradizioni cristiane il dibattito intorno alla “teologia delle religioni”: l'interrogativo che a esso soggiace riguarda la singolarità del Cristo in ordine alla salvezza e proprio così provoca tutte le Chiese e Comunità cristiane a un orientamento comune, e quindi a una crescita del consenso ecumenico. Sono le altre religioni vie equivalenti al cristianesimo per accedere al mistero della divinità e farne esperienza salvifica? Se sì, a che scopo impegnarsi per la missione al servizio dell'annuncio del Vangelo a tutte le genti? Se no, quale senso e autenticità ha il dialogo interreligioso e quale scambio di ricchezze spirituali è veramente possibile tra mondi religiosi diversi? La ricerca sviluppatasi intorno a questi interrogativi, stimolata anche da gesti emblematici come l'incontro di Assisi delle religioni per la pace nel 1986 e quelli a esso seguiti, si muove tra due estremi: da una parte, l'*esclusivismo*, per il quale nessuna religione salva fuori del cristianesimo (è Karl Barth a costituire il punto

di riferimento più alto nel Novecento di questa posizione); dall'altra, il *pluralismo* di carattere relativistico, secondo cui il cristianesimo non è la sola religione assoluta, perché il divino ha più nomi e non si lascia incontrare solo in Gesù Cristo (è, ad esempio, la tesi di John Hick, presbiteriano, ma anche del cattolico Paul F. Knitter). A queste tesi è offerto uno sfondo ermeneutico dalla considerazione che il pensiero asiatico, specialmente indiano, non si costruisce sul principio di non contraddizione e quindi sulla contrapposizione, ma sull'allargarsi ospitale dell'identità, che può esprimersi perciò in una pluralità di forme concrete, secondo il principio cosiddetto dell'"armonia". Il conseguente superamento del linguaggio teologico dell'unicità sarebbe favorito dalla stessa kenosi del divino in Cristo, che consentirebbe di ammettere altre vie di rivelazione storica analoghe a quella biblica, come per esempio quelle delle tradizioni religiose dell'India.

Se la tesi esclusivistica può considerarsi oggi generalmente abbandonata, a esclusione delle posizioni di qualche gruppo o autore fondamentalista, la concezione pluralistica viene da molti rifiutata, perché svuota di significato la rivelazione storica e l'esigenza della missione. Si profila così in maniera trasversale nelle Chiese la ricerca di un'interpretazione del rapporto tra cristianesimo e religioni all'insegna dell'*inclusivismo*: mantenendo ferma la necessità del Cristo e della sua mediazione, si prende sul serio la possibilità universale della salvezza. Di qui muovono diverse tendenze interpretative: per alcuni il cristianesimo compie i valori delle altre religioni, che più che mediazioni salvifiche sarebbero segnali d'attesa (Jean Daniélou, Henry de Lubac, Hans Urs von Balthasar); per altri va riconosciuta una certa sacramentalità alle altre religioni (Yves Congar, Edward Schillebeeckx); per altri, infine, è determinante la distinzione tra storia generale

e storia speciale della salvezza, in base alla quale le religioni hanno il valore di una mediazione di trascendenza, che tuttavia è attuata in pienezza solo nel cristianesimo (Karl Rahner). La riflessione cristiana sulle religioni appare comunque per tutte le Chiese un campo di ricerca tuttora aperto e non poco problematico, anche per le conseguenze che essa comporta circa la coscienza della propria identità, radicata nella singolarità del Signore Gesù, e circa il rapporto tra proclamazione del messaggio e dialogo con i mondi culturali e spirituali diversi dal cristianesimo. In modo diretto, poi, questo dibattito sulla teologia delle religioni incide e sempre più inciderà sulle motivazioni e sullo slancio della missione cristiana nel mondo.

#### 4. ITINERARI DI UNITÀ PER IL TERZO MILLENNIO

Se i fenomeni di “regionalizzazione”, fin qui rivisitati, incidono sulla *oikoumene* cristiana di fine Novecento, essa è non meno influenzata dal processo in atto a livello mondiale, designato come “globalizzazione”. Questo presenta un marcato carattere economico-politico, legato agli interessi delle grandi agenzie di potere operanti a livello multinazionale, ma comporta anche decisivi profili sociali e culturali, per la tendenza a omologare i comportamenti, pilotando desideri e aspirazioni collettive e individuali verso consumi o forme di consenso corrispondenti agli investimenti. La trasformazione del pianeta in “villaggio globale”, accelerata enormemente dall’esperienza della realtà virtuale consentita dall’universo multimediale e specialmente telematico, incide anche sulla sfera religiosa e spirituale. Fenomeni come il “New Age” o “Era dell’Acquario”, dall’impatto vastissimo soprattutto nella cultura nord- e sud-americana, ma non trascurabile

anche in altri contesti, sembrano rispondere al bisogno di rassicurazione prodotto dall'accelerazione dei cambiamenti attraverso una sorta di "gnosi" per il popolo, in cui le subculture prodotte dalla dipendenza telemiale trovano garanzie psicologiche e consolazioni a buon mercato, perfettamente convenienti alle finalità delle grandi agenzie di consenso economico e politico del pianeta. Ecco perché diventa quanto mai urgente individuare come il cristianesimo – nella varietà e nella convergenza delle sue tradizioni confessionali – possa e debba contribuire a costruire in rapporto a esse un'umanità più giusta e felice, più unita e conforme al progetto divino di salvezza. Tre ambiti di impegno si lasciano riconoscere come ineludibili per tutte le Chiese e per il loro impegno ecumenico: la risposta da dare al nuovo bisogno di spiritualità, l'urgenza emergente di ripensare l'idea stessa dell'unità verso cui tendere e l'impegno al servizio della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato. Con una terminologia al tempo stesso antica e significativa per l'oggi si può dire che l'ecumenismo del terzo millennio si giocherà intorno alla *martyria*, alla *koinonia* e alla *diaconia* vissute dai cristiani.

La via della *martyria* o della *testimonianza* corrisponde a una ritrovata esigenza di spiritualità emersa dalla parabola dell'epoca moderna. La modernità aveva separato, se non addirittura contrapposto, il momento razionale e il momento esperienziale della vita, producendo quel divorzio tra riflessione e spiritualità, che aveva reso anche la teologia piuttosto arida e intellettualistica e la spiritualità piuttosto sentimentale e intimistica. L'epoca post-moderna spinge a saldare nuovamente questi due ambiti: l'alternativa non ideologica della fede sta nella possibilità di sperimentare un rapporto personale con la Verità, nutrito di ascolto e di dialogo con il Dio vivo. La Verità non è qualcosa che si possiede, ma

Qualcuno dal quale lasciarsi possedere (secondo l'idea biblica di *'emet*, ovvero di "verità" intesa come "fedeltà", e dunque verità duale, relazionale e non monolitica, necessitante e violenta). Lungi dall'apparire come fuga dal mondo, secondo la critica di moda negli anni dell'ideologia rampante, la dimensione contemplativa della vita sembra oggi offrirsi come riserva d'integralità umana e di autentica socialità. Anche in base a queste considerazioni, si può supporre che il futuro del cristianesimo o sarà più marcatamente spirituale e mistico, e quindi ricco di esperienze del mistero divino, o potrà ben poco contribuire alla crisi e al cambiamento in atto nel mondo. Il cosiddetto "ecumenismo spirituale" conserva qui la sua priorità nel cammino di realizzazione dell'unità tra i cristiani divisi. A esso si congiunge l'urgenza che i cristiani divisi si facciano insieme protagonisti della "nuova evangelizzazione", che il "ritorno di Dio" al centro della ricerca di molti nostri contemporanei sembra esigere in maniera urgente e in forme e linguaggi significativi e adeguati. In particolare, alla ricerca di un nuovo consenso intorno alle evidenze etiche, che da tante parti sembra profilarsi nella crisi di modelli finora ritenuti assodati, i cristiani non potranno rispondere in maniera solo confessionale, ma dovranno farlo insieme a partire dalla testimonianza della loro fede nel Dio di Gesù Cristo, anche per evitare il rischio non indifferente di "riduzione al minimo comun denominatore", che sembra emergere in alcuni approcci interreligiosi alla questione etica<sup>8</sup>.

La via della *koinonía* o della *comunione* corrisponde alla nostalgia di unità che, sia pur in forma ambigua, si affaccia

<sup>8</sup> Come sembra avvenire nella *Dichiarazione per un'etica mondiale* approvata nel 1993 a Chicago dal cosiddetto Parlamento Mondiale delle Religioni, che paradossalmente potrebbe valere *etsi Deus non daretur!*

nei processi di “globalizzazione” del pianeta. In particolare, in Europa – culla delle divisioni tra i cristiani – la disgregazione seguita al crollo del muro di Berlino e l’emergere violento dei regionalismi e dei nazionalismi hanno sfidato le Chiese a porsi come segno e strumento di riconciliazione tra loro e al servizio dei loro popoli, approfondendo un’idea di unità sempre più accogliente verso la diversità e i dinamismi della relazione, nel senso teologico della *communio*, approfondita dal Concilio Vaticano II. Sul piano teologico è significativo che la riflessione ecumenica, dopo aver dedicato una privilegiata attenzione alle forme sacramentali fondative della comunità (cf. il Documento approvato da Fede e Costituzione a Lima nel 1982 su *Battesimo, Eucaristia e Ministero*), si sia andata concentrando sul tema della comunione, che esprime non solo un’esigenza di ripensamento ecclesologico riguardo alla struttura e alla vita interna delle Chiese, ma anche un’attenzione alla sfida che il bisogno di unità pone alle comunità cristiane. In questo contesto, emerge una nuova, diffusa attenzione alla “cattolicità”, intesa sia secondo il suo significato di universalismo geografico, reso più che mai attuale proprio dai processi di “globalizzazione” del pianeta, sia secondo il senso di pienezza e totalità, che rimanda all’integralità della fede e della attualizzazione della memoria del Cristo. Non sorprende allora che in ambito ecumenico si dedichi una nuova attenzione al ministero di unità universale e al tema ecclesologico (si pensi, ad esempio, al documento del Gruppo misto di Dombes su *Il ministero di comunione nella Chiesa universale* del 1985, all’enciclica *Ut unum sint* del 1995 e al già citato *Documento di Ravenna*, prodotto dalla Commissione mista tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse nel loro insieme).

Infine, la testimonianza evangelica della carità sul piano della *diaconía* o del *servizio* appare come il terzo grande campo

di azione per il cristianesimo degli inizi del terzo millennio in tutte le sue espressioni confessionali: si è detto come le sfide della giustizia sociale risultino oggi interconnesse con quelle dei rapporti internazionali di dipendenza e con la questione ecologica. Questo stretto intreccio appare con grande chiarezza quando si considerino i processi in atto nell'ottica della "globalizzazione", superando visuali regionalistiche, a volte troppo chiuse: il cristianesimo, religione universale diffusa nei contesti storici e culturali più diversi, appare qui soggetto privilegiato per tener desta una coscienza critica attenta a difendere la qualità della vita per tutti e capace di farsi voce specialmente di chi non ha voce e di fronteggiare, con la forza di un impatto morale e spirituale di grande portata, le logiche che fossero esclusive ed egoistiche delle grandi agenzie di potere economico e politico sul piano mondiale. Certamente, i credenti non devono contare su altri mezzi che su quelli della loro testimonianza e della vitalità della loro fede e operosità evangelica. Tuttavia, il patrimonio spirituale, che si esprime in maniera densa e concreta nella vastissima rete di opere di volontariato e di solidarietà che le Chiese hanno saputo esprimere di fronte ai bisogni umani più diversi, anche nel nostro tempo di mutamenti rapidi e spesso drammatici, costituisce al tempo stesso un contributo, una proposta e una sfida all'umanità intera per l'edificazione di un "villaggio globale" che sia più a misura umana.

I cambiamenti avvenuti specialmente negli ultimi decenni del secolo scorso a livello planetario richiedono a tutte le Chiese di far propria la denuncia del sistema di dipendenze che regge i rapporti specialmente tra il Nord e il Sud del mondo. A tutti è domandato di contribuire a individuare una via economico-politica che superi tanto le rigidità del collettivismo e dei suoi fallimenti storici, quanto gli egoismi mioopi di un capitalismo assolutista e accentratore. Certamente,



i credenti in Cristo non potranno raccogliere queste grandi sfide da soli: il comune impegno con le altre comunità religiose e con tutti gli uomini e le donne “di buona volontà” appare condizione indispensabile dell’azione da svolgere. Ma oggi i cristiani potrebbero essere più pronti più di altri, grazie anche al cammino ecumenico finora percorso, a vivere questo servizio al tempo stesso universale e locale, perché la buona novella cui hanno creduto raggiunga i confini della terra e non manchi a ogni persona umana il servizio di una fede e di una carità rispettose e disinteressate, vissute nella sequela del Crocifisso-Risorto. Vivere la passione per l’unità voluta dal Signore, impegnarsi per la causa ecumenica, significherà rispondere a questo insieme di sfide, che nella forza dello Spirito e nella luce della fede potranno rivelarsi sempre più promesse e appuntamenti della fedeltà di Dio al Suo popolo, pellegrino nel tempo.



**Il Patriarcato Ecumenico,  
vertice del mondo  
ortodosso orientale,  
nel movimento ecumenico  
e i cinquant'anni  
del Concilio Vaticano II**

GENNADIOS ZERVOS



## 1. IL PATRIARCATO ECUMENICO DI COSTANTINOPOLI NELLA STORIA DEL MOVIMENTO ECUMENICO

La posizione del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli nella storia del movimento Ecumenico è di grande rilievo. Basti pensare al fatto che, tra tutte le Chiese di Cristo, esso è stato il primo a indirizzare al mondo cristiano le sue storiche encicliche<sup>1</sup>. Inoltre, non c'è dubbio che la sua partecipazione al "movimento ecumenico" è stata un avvenimento di grande importanza storica nel XX secolo. Con il Patriarcato Ecumenico è entrata nel dialogo tra i cristiani la tradizione dei primi secoli. Anzi, possiamo affermare che la sua presenza tra le Chiese e Confessioni cristiane ha gettato un ponte tra quelle nate dalla Riforma del XVI secolo e la Chiesa cattolica.

Il Patriarcato Ecumenico, seguendo la legge dell'amore di Cristo e il messaggio degli apostoli «facendo uso di concessioni, dove è lecito, non ritenendo come presupposto indispensabile la rigidità e l'estetica uniformità in cose non sostanziali, abituato del resto dalla sua vita collegiale all'equità nella serietà ha cercato da sempre l'incontro e la collaborazione delle altre Chiese e Confessioni cristiane, nella prospettiva del ristabilimento in tutto il mondo cristiano della

<sup>1</sup> Encicliche dal 1902-1904; 1920; cf. G. ZERVOS, *Il contributo del Patriarcato Ecumenico per l'Unità dei cristiani*, Roma 1974, 229.

tradizione apostolica e del rinnovamento dinamico del sempreverde costume»<sup>2</sup>.

A tal fine, esso ha intrapreso una serie d'iniziativa specifiche e d'avanguardia riguardo a questo problema vitale del cristianesimo. Così, esprimendo lo spirito dell'Ortodossia e nell'esercizio dei suoi obblighi, derivanti da quella sua stessa posizione peculiare, da una parte ha coltivato in seno alla Chiesa ortodossa l'ideale ecumenico, e dall'altra si è costituito messaggero dell'idea stessa, anche nel resto del mondo cristiano. Questa collaborazione delle Chiese e Confessioni cristiane era, ed è ancor oggi, una necessità impellente.

È vero che la collaborazione che oggi osserviamo non è il risultato di pochi anni, ma proprio l'opposto, perché prima di essa sono apparse, particolarmente presso il mondo protestante, diverse organizzazioni e movimenti, i quali «benché avessero come punto di partenza altri scopi, sfociavano nella collaborazione ecclesiastica»<sup>3</sup>. Questi movimenti dovevano la loro origine da una parte agli sforzi delle Chiese o degli ecclesiastici e dall'altra agli individui, ai giovani o ai laici.

Il Signore della chiesa e della storia ha indirizzato il corso delle cose, oltre le leggi umane, verso la realizzazione della sua santa volontà, che, per coloro che credono in lui è «che tutti siamo una cosa sola», scrive con chiarezza il metropolita di Eliopoli Melitone<sup>4</sup>.

È verità incontestabile che due personalità del mondo cristiano, il papa Giovanni XXIII e il patriarca ecumenico Atenagora iniziano passi contemporanei e decisivi, l'inaugurazione

<sup>2</sup> *Ivi* 31.

<sup>3</sup> B. STAVRIDIS, *Storia del Movimento Ecumenico*, in ZERVOS, *Il contributo del Patriarcato Ecumenico*, 39.

<sup>4</sup> MELITONE [Metropolita di Eliopoli e Theira], *Il reincontro della Chiesa orientale e dell'Occidente*, in *Stachis* (1965), 17.

di un periodo che sarà una pietra miliare nella storia dell'uomo. Tutti e due annoverano al loro attivo una base comune, un comune principio, un fondamento comune: la reciproca comprensione. «Tutti e due ardono d'amore per il Signore, per la sua chiesa ed il suo mondo, consci della realtà contemporanea. Diventano così, degli Strumenti recettivi della volontà divina»<sup>5</sup>.

I messaggi di Giovanni XXIII in favore dell'unione cominciarono a sensibilizzare tutto il clero nei confronti di questo dovere della soluzione del problema e del ristabilimento dell'unità. Da parte della Chiesa ortodossa, l'insuperabile servitore dell'amore, della riconciliazione e della pace tra la cristianità orientale e quella occidentale, il patriarca Atenagora, spera nella convocazione del Concilio Vaticano II e considera come una grande benedizione di Dio la decisione di comunicare e di avere relazioni tra le Chiese, così come anche ogni inizio di incontro tra di esse.

Mentre il 25 gennaio 1959 Giovanni XXIII comunicava la sua intenzione di convocare il Vaticano II, che inizierà i suoi lavori l'11 ottobre 1962, Atenagora il 15 ottobre dello stesso anno riferisce al suo Santo Sinodo l'intenzione di proporre alle Chiese locali ortodosse la convocazione di una Conferenza Panortodossa che inaugura i suoi lavori nell'isola di Rodi il 24 settembre 1961. Indimenticabili sono le parole dello stesso Atenagora in occasione dell'elevazione di Angelo Roncalli alla Sede Romana: «quando fu eletto papa Giovanni subito mi vennero in mente le parole di san Giovanni evangelista e teologo: "c'era un uomo mandato da Dio il cui nome era Giovanni". Amo e stimo ed ho nel mio cuore anche Sua Santità»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Ivi* 17-18.

<sup>6</sup> ZERVOS, *Il contributo del Patriarcato Ecumenico*, 137.

Sua Santità Bartolomeo, durante il suo saluto dell'11 ottobre 2012, in occasione del cinquantesimo anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II, ha rilasciato un'importante dichiarazione: «Attraverso i secoli siamo stati veramente custoditi con la potenza e l'amore di Cristo e nel momento adatto della storia lo Spirito Santo è disceso su di Noi ed abbiamo iniziato il lungo percorso verso l'unità visibile desiderata da Cristo»<sup>7</sup>. Anche se il Vaticano II era un evento assolutamente inatteso, perché nella Chiesa cattolica era ormai opinione comune che dopo il Concilio Vaticano I (1869-1870) e la definizione del dogma dell'infallibilità pontificia non fosse più necessario convocare un'assise conciliare, si continuarono i lavori della II sessione sotto un nuovo pontefice, e la Chiesa di Roma chiedeva alla Chiesa ortodossa che inviasse osservatori a questo Concilio importantissimo per tutta la cristianità; intanto la Conferenza Panortodossa di Rodi annunciava le sue importanti decisioni per tutto il mondo cristiano.

Scriva Paolo VI: «Noi sappiamo che un medesimo sforzo di rinnovamento è in corso nella Chiesa ortodossa e ne seguiamo gli sviluppi con tutta l'attenzione del nostro amore [...]. La Prima Conferenza Panortodossa di Rodi, frutto in gran parte degli sforzi pazienti e sopportati da Vostra Santità, fu una tappa importante su questa via, ed è significativo che il programma da essa indirizzato, benché svolto indipendentemente ed anteriormente per quanto riguarda l'essenziale a quello del Concilio Vaticano II, gli sia stranamente parallelo. Non è questo forse un segno di più dell'azione dello Spirito Santo che sollecita le nostre Chiese a prepararsi attivamente in vista di rendere possibile il ristabilimento della loro piena comunione?»<sup>8</sup>. Sarebbe, veramente, una seria mancanza se

<sup>7</sup> Saluto di Sua Santità Bartolomeo dell'11 ottobre 2012.

<sup>8</sup> ZERVOS, *Il contributo del Patriarcato Ecumenico*, 204.



non sottolineassimo che la Prima Conferenza Panortodossa di Rodi fu la felice occasione della convocazione delle Chiese Ortodosse Locali, per la prima volta dopo tanti secoli, che le ha condotte alle fasi Pre-Sinodali (conciliari) della Chiesa ortodossa. Dall'altra parte Atenagora I così dichiara: «Abbiamo sentito imperativa la voce e la testimonianza dei secoli, secondo la quale la nostra chiesa mai ha dimenticato la sua responsabilità di conservare l'augurio e la preghiera continua "a favore della pace nel mondo intero, e dell'unione di tutti", ma anche dirige i suoi passi positivamente verso questi due principi della perfezione in Cristo».

I lavori del Concilio Vaticano II continuano. Il primo incontro tra Paolo VI e Atenagora (5 gennaio 1964) a Gerusalemme è un avvenimento storico e la decisione per la partecipazione del Patriarcato Ecumenico alla III sessione del Concilio hanno preparato l'abolizione delle Scomuniche del 1054 tra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli. Un dono spirituale d'immenso valore per la realizzazione della volontà divina. «Dio è amore» (*Gv* 4,9); l'amore è il segno dei discepoli di Cristo, dato da Dio, la forza unificatrice della sua chiesa e in essa il principio di pace, di concordia e di ordine, come perpetua e splendida manifestazione dello Spirito Santo. Occorre dunque che, coloro ai quali Dio ha confidato l'economia delle sue Chiese, «si prendano cura del *vincolo di perfezione* (*Col* 3,14) e se ne servano con ogni attenzione, sollecitudine e protezione... poiché in questi tempi si è manifestata la benevolenza di Dio verso di noi mostrandoci la via della riconciliazione e della pace... nella reciproca sollecitudine, benedetta e fruttuosa...». Monsignor Maccarrone, membro della commissione di esperti cattolici precisa così: «Non si trattava come molti hanno interpretato e ripetuto, di fare il processo dei protagonisti degli avvenimenti del 1054, né di mettersi nella veste di giudici e

di avvocati a difesa e accusa degli uni e degli altri. Si voleva, invece, compiere un atto che sancisse, anche pubblicamente, il nuovo spirito di fraternità creatosi tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa di Costantinopoli»<sup>9</sup>. In questo periodo di amore e parentele spirituali la delegazione degli osservatori del Patriarcato Ecumenico ai lavori della III sessione del Concilio Vaticano II fu considerato come contributo allo sforzo per il ristabilimento dell'unità dei cristiani. Il rappresentante del Patriarcato Ecumenico l'archimandrita Rodopoulos, oggi metropolita di Tirolo, affermò: «Tutte le Chiese e denominazioni qui rappresentate segnano col più grande interesse le diverse fasi del Concilio e pregano per il suo successo, secondo l'insegnamento del Signore. È certo che le decisioni di questo Concilio avranno effetto profondo non solo nella Chiesa di Roma, ma anche oltre i suoi confini. Ci auguriamo che esse avranno un influsso positivo sui rapporti con le nostre Chiese. Noi speriamo e crediamo nell'aiuto dall'alto: speranza e fede, che hanno radici nell'azione dello Spirito Santo, il quale, come Paraclito della Chiesa, ci guida alla verità. Questa potenza della fede non conosce barriere, muove anche le montagne e può rimuovere le montagne di difficoltà e le barriere tra le Chiese cristiane»<sup>10</sup>.

Nella meravigliosa atmosfera del Vaticano II, esso con il Segretariato per l'Unità dei Cristiani prestano ogni sforzo e segnano notevoli progressi «per la costruzione di un nuovo incontro» tra il papa e il patriarca ecumenico. Dall'altra parte la Chiesa ortodossa, tramite il Patriarcato Ecumenico, proclama unanimemente durante la II Conferenza Panortodossa che sia proposto un "dialogo con la Chiesa cattolica".

<sup>9</sup> A. BEA, *Ecumenismo nel Concilio*, Roma 1968, 234.

<sup>10</sup> *Ivi* 178, in ZERVOS, *Il contributo del Patriarcato Ecumenico*, 183.

Infatti, l'intenzione di un dialogo e di un avvicinamento con le Chiese d'Oriente è dimostrata dalle dichiarazioni che Paolo VI rese nell'abbazia di Grottaferrata il 18 agosto 1963.

Paolo VI sottolineò l'apertura ecumenica di Giovanni XXIII, dichiarando in seguito con grande gioia che «le Chiese d'Oriente hanno la stessa fede, lo stesso battesimo, gli stessi gradi sacerdotali, gli stessi sacramenti, pieni di grazia di Dio [...]. I punti di divisioni e di discussione dovranno cadere e da questi punti si alzerà il Simbolo della fede comune che univa le Chiese lungo i primi secoli della loro vita e che unirà sotto la luce dello Spirito Santo e del Vangelo le Chiese d'Oriente e d'Occidente nel corpo di Cristo»<sup>11</sup>.

È veramente un periodo ricco di speranza sia all'interno che all'esterno della Chiesa cattolica. Però è degno di memoria che mentre con l'apertura del Concilio, un avvenimento storico straordinario, si manifesta la volontà di incontrarsi con il mondo contemporaneo, la Chiesa ortodossa nello stesso tempo dimostra al mondo moderno la sua unità e diventa testimone di essa: «in questo siamo stati assistiti infatti da Dio, al fine di raggiungere lo scopo della nostra convocazione, ma anche di manifestare la diaconia della nostra Chiesa ortodossa e servire il bene dell'unità, nella fede e nell'umiltà»<sup>12</sup>. Paolo VI e Atenagora danno nuovo respiro e incitamento alla grande questione del ravvicinamento delle due Chiese, e le loro corrispondenti lettere sono meravigliose, piene di amore fraterno e responsabilità.

Paolo VI scrive ad Atenagora I: «Dimenticando ciò che è passato, sono tutto pronto verso ciò che è futuro per tentare di impadronirmene come Dio si è impadronito di me [...]

<sup>11</sup> ZERVOS, *Il contributo del Patriarcato Ecumenico*, 141; cf. P. KYZERIDIS, *Il dialogo tra le Chiese Ortodossa e Cattolica dal 1920 all'abolizione delle reciproche scomuniche (7 dicembre 1965)*, Roma 1966, 68.

<sup>12</sup> ZERVOS, *Il contributo del Patriarcato Ecumenico*, 142.

che il Signore apra i nostri cuori alle ispirazioni del suo Spirito e ci guidi verso la piena realizzazione della sua volontà»<sup>13</sup>. Il patriarca risponde così: «Anche noi ammaestrati dal Signore a considerare gli uni e gli altri una famiglia come si addice ai membri del suo Santo Corpo, che è la Chiesa, noi che, in virtù della relazione propria dei membri, abbiamo un solo Signore e Salvatore, della cui grazia comunichiamo nei Sacramenti, riteniamo che nulla di più prezioso possiamo portare gli uni agli altri, se non l'offerta della comunione di carità, la quale secondo l'apostolo «tutto perdona, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta» (1Cor 13,7)<sup>14</sup>.

In quest'atmosfera conciliare-sinodale di fratellanza e di ricerca per l'unità abbiamo due eccellenti realtà: il "dialogo dell'amore" o "dialogo della Carità" (κοινωνία), di cui sono fondatori Paolo VI e Atenagora I, e il "dialogo teologico", instaurato da Giovanni Paolo II e dal patriarca Demetrio.

Nel corso degli ultimi cinque decenni i risultati che sono stati ricavati dal Concilio Vaticano II sono vari, importanti e influenti, come dimostrano una serie di costituzioni, di dichiarazioni e decreti.

Di immensa importanza, come abbiamo contemplato, è il "ritorno alle origini", attraverso lo studio Liturgico, la ricerca biblica e la dottrina patristica. Abbiamo, infatti, il rinnovamento dello Spirito: un periodo di riconciliazione e di dialogo, promozione dello spirito ecumenico e la collaborazione tra le Chiese, come anche la restituzione delle reliquie, le visite reciproche a Costantinopoli e a Roma, lo scambio di auguri pasquali, feste Patronali, ecc. Il Santo Padre vuole continuare i contatti iniziati in un clima di fraternità, di cordialità e di libertà, contatti che tutti desideravamo vedere

<sup>13</sup> BEA, *Ecumenismo nel Concilio*, 87-88.

<sup>14</sup> ZERVOS, *Il contributo del Patriarcato Ecumenico*, 140.

sviluppati sempre di più. I diversi dialoghi tra la Chiesa cattolica con le altre Chiese e Confessioni cristiane, particolarmente con la Chiesa ortodossa, tutto questo dimostra i seri sforzi dei padri conciliari di liberarsi dalla «rigida limitazione accademica all'apertura del dialogo ecumenico», come ha riferito il patriarca Bartolomeo l'11 ottobre del 2012 in piazza San Pietro a Roma: «Noi vorremmo rinnovare il bacio di pace scambiato sul Monte degli Ulivi e dirvi nuovamente quanto la Vostra persona, il Vostro clero e tutti i Vostri fedeli sono presenti nella nostra preghiera. Noi saremmo felici, inoltre, se questa visita rappresentasse l'occasione per un rafforzamento dei legami già annodati e per esaminare come essi potrebbero stringersi ulteriormente».

Il patriarca Atenagora scriveva: «In poche ore, dopo tanti secoli, si è fatto un salto verso l'unità [...], non si è compiuto tutto. Ma con questo avvenimento è compiuta la più grande offerta da parte dei nostri contemporanei [...]. Ciò che seguirà in questo settore sarà la continuazione e la conseguenza della benedizione del Monte degli Ulivi. La preghiera in questo era tanto calda, interpretando il desiderio di milioni di anime, così che il Padre Celeste ascolterà la voce delle sue creature per l'ulteriore benedizione».

Il cammino è stato all'inizio molto difficile, pieno di sofferenze e sfide, di tensioni e contrapposizioni. Fu un cammino faticoso, anche qui in Italia, tra le Chiese e Confessioni, ove dopo tanti secoli dovevamo lottare, lavorare, collaborare per mettere al posto del fanatismo, dell'odio, della sentita separazione tra i cristiani, l'amore, la riconciliazione e il dialogo.

Paolo VI e il patriarca Atenagora I, di comune accordo, dichiararono di: «deplorare le parole offensive, rimproveri senza fondamento e i gesti condannabili che da una parte e

dall'altra hanno contrassegnato o accompagnato tristi avvenimenti»<sup>15</sup>.

Fummo testimoni oculari di quello che accadeva in questo nobile paese, ove tra i cristiani non esistevano né la riconciliazione né il dialogo, dove i non cattolici erano *scismatici, eretici, separati*; era la nostra esperienza. Però Dio è grande! Eccellente è la continuazione degli avvenimenti ecclesiastici, perché custoditi nel nome del nostro Salvatore Gesù Cristo, *per essere una sola cosa* (cf. *Gv 17,21*); nel momento adatto della storia, lo Spirito Santo è disceso su di noi e così abbiamo iniziato a lavorare e collaborare per la realizzazione della volontà di Dio, che è l'unità visibile, desiderata da Cristo (come confermato dal n. 1 della *Unitatis redintegratio*).

In modo beato Giovanni XXIII e poi in modo sapienziale Paolo VI portarono a compimento il Vaticano II con le sue quattro costituzioni conciliari (la *Sacrosanctum Concilium*, dedicata alla liturgia, la *Lumen gentium*, una meditazione sull'identità profonda della chiesa, la *Dei Verbum*, che riafferma la centralità della parola di Dio nella vita della chiesa e infine la *Gaudium et spes*, una riflessione spirituale e morale sul rapporto tra i cristiani e la modernità); ma tutte queste costituzioni conciliari sono difficili da applicare e impegnano con sforzo tutta la vita chiedendo la cura e l'impegno dell'intera chiesa.

Il cammino conciliare del Vaticano II, il cammino panorodosso delle Conferenze nella Chiesa ortodossa per la riconciliazione e il dialogo, il comune cammino per realizzare la volontà divina "che tutti siano una cosa sola" diventano ragioni preziose per sensibilizzare l'umanità cristiana che si fa viva, cosciente, che si sforza di trasmettere questa realtà – questa divina verità – al mondo, il quale dovrebbe

<sup>15</sup> *Ivi* 187.

essere “aggiornato”, termine che ha usato Giovanni XXIII, quando ha precisato le sue intenzioni sul Vaticano II finalizzato a un vero e proprio rinnovamento della chiesa, un *Concilio di riforma*.

La porta, dunque, dovrebbe rimanere aperta per una profonda accoglienza, per una maggiore e più profonda attenzione come ha dichiarato il patriarca Bartolomeo e l'*aggiornamento conciliare* è stato caratterizzato non solo come riforma della chiesa, ma anche come rinnovamento della vita cristiana, in cui tradizione e profezia si nutrissero reciprocamente, come esposto già da Giovanni XXIII.

I difficili anni tra il 1980 e 1985 in cui da una parte c'era la possibilità di “declassare” questo Concilio, che alcuni consideravano come un tradimento della tradizione (movimento di Lefevre), e dall'altra parte altri che chiedevano di dimenticare i testi Conciliari, videro camminare verso una nuova chiesa, nata dalla “liberazione” dello Spirito Santo, anzi “prodotta dall'evento conciliare”, come dichiara il priore di Bose, Enzo Bianchi.

Proseguendo insieme questo cammino, ringraziamo e glorifichiamo il nostro Dio vivente – Padre, Figlio e Spirito Santo – perché i padri conciliari hanno riconosciuto la preghiera, il dialogo fraterno tra le nostre “Chiese sorelle”. Giovanni Paolo II ribadisce che il Concilio è stato “un grande dono dello Spirito Santo”, definendolo la “grande grazia” del XX secolo e la *bussola* per la chiesa del terzo millennio. Benedetto XVI ha confermato le intenzioni del suo predecessore, cioè proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II. Speriamo che venga rimossa la barriera tra la Chiesa d'Oriente e la Chiesa d'Occidente e che finalmente si abbia «una sola dimora solidamente fondata sulla pietra angolare, Gesù Cristo, il quale di entrambe farà una cosa sola» (*Unitatis redintegratio* 18).

Con Cristo Gesù, “nostra pietra angolare” e con la tradizione che abbiamo in comune, come ha ripetuto il patriarca Bartolomeo in piazza di San Pietro (l’11 ottobre 2012) «saremo capaci – o piuttosto saremo resi capaci dal dono e dalla gloria di Dio – di raggiungere un apprezzamento migliore e un’espressione più completa del Corpo di Cristo».

I nostri sforzi continui sono indispensabili e devono essere conformi allo spirito della tradizione della *Chiesa Indivisa* e alla luce dei Santi Concili del primo millennio, perché così potremo sperimentare l’unità visibile, e senz’altro i nostri impegni e le nostre iniziative testimonieranno insieme il messaggio della salvezza, dichiareranno che la compressione e la fratellanza che cerchiamo con il dialogo e il reciproco rispetto siano modello per il mondo e si possa in modo meraviglioso stendere la mano all’altro, superare il dolore della divisione. Cristo è venuto una volta per tutte per la nostra salvezza. Tocca a noi adesso, cattolici, ortodossi, protestanti, prendere il posto sulla Croce e sacrificarci per ciò per cui Lui ha pregato poco prima della Sua passione: «Padre fa che siano una cosa sola, perché il mondo creda» (*Gv* 17,21). Ricordiamo qui l’utilissimo comportamento spirituale, morale e sociale di san Basilio il Grande il quale, dopo il Concilio di Nicea, osservando la tremenda e triste situazione che si era creata, lottò contro la discordia, la contestazione, le parole inutili, e in genere contro la divisione, l’inimicizia e la falsità che minacciavano l’unità ecclesiale, che era una vera catastrofe della chiesa di Cristo.

## 2. L’ESPERIENZA ECUMENICA A NAPOLI

All’interno di quest’atmosfera di responsabilità, di questo clima conciliare da ambedue le parti, cattolica e ortodossa, di



riconciliazione e di reincontro tra i cristiani, tra l'Oriente e l'Occidente, e con precisione tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica, è nato il *Gruppo Interconfessionale di Attività Ecumeniche di Napoli*, grazie al cardinale Corrado Ursi, di gloriosa memoria, grazie alla sua vera comprensione, grazie alla sua fraternità, grazie alla sua solidarietà e il suo rispetto verso l'uomo, che è "icona" (εἰκὼν) di Dio, secondo i padri greci. È il primo gruppo ecumenico, il primo movimento, il primo ente o associazione, organismo che si è istituito in Italia all'indomani del Concilio Vaticano II, con una meta unica: collaborare insieme, vivere Gesù Cristo in mezzo a noi, pregare insieme come fratelli. Eravamo cattolici, ortodossi e protestanti, con il cardinale Ursi, vescovo di amore, di pace e disponibilità, vescovo di solidarietà e di fraternità. Insieme all'indimenticabile mio professore Gustavo Galeota, vero apostolo dell'ideale per l'unità dei cristiani, con la mia umile persona, che ha dato la propria gioventù, il proprio entusiasmo, la propria fede e la propria speranza. Ero stato inviato in Italia dal grande patriarca Atenagora, che era forte. Gli ostacoli e le difficoltà non lo scoraggiavano. Il gruppo accolse un altro amico e fratello sacerdote, il carissimo don Bruno Forte, oggi arcivescovo metropolita di Chieti, uomo del dialogo e di carità, con un grande cuore e intelligenza. Sono venuti con noi i nostri fratelli protestanti, i quali hanno aiutato il gruppo con amore, amicizia sincera e con le loro ricche esperienze. Vicino a noi anche il Movimento dei Focolari, che ha contribuito tantissimo con la sua spiritualità per la stabilità del gruppo, per il suo progresso ecumenico.

E il nostro GIAEN oggi continua la sua preziosa opera ecumenica e contribuisce tantissimo per la promozione dell'unità dei cristiani, sempre avendo come modelli i loro capi spirituali che hanno dato la loro vita per la realizzazione della volontà di Dio.

### 3. QUESTIONI APERTE

L'apertura ecumenica della Chiesa cattolica è una realtà incontestabile. Il Concilio Vaticano II promuove lo spirito ecumenico, il dialogo e la collaborazione con le altre Chiese, anzi sono iniziati i diversi dialoghi tra le Chiese e Confessioni cristiane.

Anche se il Vaticano II si considera come un avvenimento interno della Chiesa cattolica, è certo che ha influenzato tutto il mondo cristiano, come abbiamo detto precedentemente, un avvenimento storico e straordinario, il quale è stato seguito dalla Chiesa ortodossa con profondo interessamento e con molta attenzione. Ricordiamo a questo punto che il Patriarcato Ecumenico, con il suo comunicato, sottolineava che «tutte le Chiese ortodosse nutrono la speranza che con il Concilio Vaticano II si apriranno nuovi – più larghi – orizzonti dello spirito cristiano per il vicino futuro, presupposizioni e condizioni per utili contatti e fertili dialoghi, nello spirito di Cristo e nell'amore fraterno, per la promozione dell'unità dei cristiani per cui ha pregato il nostro Signore Gesù Cristo»<sup>16</sup>.

Veramente, un nuovo periodo di dialogo e di riconciliazione è apparso; senz'altro non mancano voci che provocano confusione, rumore, disordine, che sono contro il reincontro delle Chiese e Confessioni cristiane, particolarmente tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa. È dolorosa questa situazione che ferisce la missione della chiesa, la quale deve toccare profondamente le necessità, i problemi e le difficoltà dell'uomo di oggi, toccare in modo particolare le preoccupazioni, le ansie e i sogni dei giovani, che costituiscono il futuro della chiesa e della società.

<sup>16</sup> Comunicato del Patriarcato Ecumenico dell'11-10-1962, giorno dell'inizio del Concilio Vaticano II.

Il noto professore di dogmatica nell'Università di Atene, Ioannis Karmiris scrive: «E poiché indiscutibilmente gli elementi sull'unità sono ασυγκρίτως incomparabilmente di più, come anche più importanti e più fondamentali da quelli che sono di divisione (dissenso), devono tutti i veri cristiani nutrire la vera speranza che soffierà di nuovo lo Spirito Santo per unire e così si realizzerà la preghiera del salvatore, “che tutti siano una sola cosa”».

Sua Eminenza il cardinale Kurt Koch, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, constata che l'ecumenismo «non è più una realtà estranea alla vita delle parrocchie e delle diocesi [...]. Questo ecumenismo di vita ha un'importanza fondamentale, perché senza di questo tutti gli sforzi teologici volti a raggiungere un accordo duraturo su questioni di fede fondamentali tra le varie chiese saranno vani». Senz'altro il primo frutto che si raccoglie all'interno della Chiesa cattolica.

D'accordo sull'affermazione del cardinale Koch si presenta in seguito una questione difficile: *Ecumenismo ed ecclesiology*, senza dubbio uno dei punti focali del Concilio Vaticano II. Possiamo dire con chiarezza che per la Chiesa cattolica sono due realtà intimamente collegate; dice il presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani che «l'ecumenismo era un importante filo conduttore del rinnovamento della Chiesa cattolica e della sua autocomprensione». Tra le diverse questioni chiave del Vaticano II è la relazione tra la chiesa universale e le Chiese particolari. Sappiamo bene che in ambito ecumenico, la Chiesa cattolica con il termine “Chiese” non intende le diverse chiese locali in cui è presente la chiesa Una e Universale, ma quelle comunità ecclesiariche che non sono in piena comunione con la Chiesa di Roma. È una questione difficile perché si domanda in quale modo la Chiesa cattolica può e deve

comportarsi verso queste Chiese. Sono Chiese che esistono al di fuori di essa, come è la Chiesa ortodossa; è una questione che incontriamo nei dialoghi.

Riguardo alla Chiesa ortodossa il cardinale Koch afferma: «La definizione che più si addice all'ecclesiologia ortodossa è quella di ecclesiologia eucaristica». È noto che questo concetto, sviluppato soprattutto da teologi russi in esilio a Parigi, è opposto al «centralismo del Papato della Chiesa cattolica romana». Tale ecclesiologia sottolinea che la chiesa di Gesù Cristo è presente e si realizza in ogni chiesa particolare riunita intorno al suo vescovo, nella quale si celebra l'eucaristia. Secondo questo concetto, al di fuori di un Concilio Ecumenico «non può esserci neanche un principio visibile di unità della chiesa universale a cui vengono attribuiti alcuni poteri giuridici, come quelli che la Chiesa cattolica riconosce nel Ministero Petrino». Dall'altro canto, secondo l'ecclesiologia cattolica, la «chiesa è sì pienamente nelle concrete comunità eucaristiche, ma la singolare comunità eucaristica non è la chiesa nella sua pienezza: per questo l'unità tra le singole comunità eucaristiche a loro volta riunite al proprio vescovo di Roma, non è ingrediente esterno all'ecclesiologia eucaristica, ma ne è la condizione essenziale». È un vero problema per le due Chiese, e risiede nel fatto che l'ecclesiologia della Chiesa cattolica è orientata, come è stato detto, verso il concetto di universalità.

#### 4. CONCLUSIONE

Non vorrei continuare con questo tono, che è estremamente difficile e sgradevole, dal momento che oggi nella terribile crisi economica, le chiese sono alle prese con le proprie

differenze e i propri ostacoli nel dialogo tra loro, come anche spesso sono alle prese con sentimenti di pessimismo e inquietudine. Gli interrogativi unilaterali spesso danneggiano, non c'è pazienza. L'uomo ha perso la propria spiritualità. L'etica spirituale e la dignità sociale dell'uomo perdono il proprio valore; la dignità e la reputazione non sono riconosciute. Nel dialogo le due parti devono sedere accanto, chierici e laici, uomini di preghiera, di sentimento e di fede. La teoria e la teologia sono estremamente importanti per il dialogo, come anche la preghiera, l'ascesi e la carità sono doti che adornano quanti dialogano. La pacificazione delle Chiese di Cristo e la sua unità sono estremamente necessarie affinché il mondo creda.

La Chiesa ortodossa prega continuamente durante la Divina Liturgia "per l'unione di tutti" e di conseguenza dobbiamo diventare uomini del dialogo e della comprensione, uomini di riconciliazione e di fraternità, avendo davanti ai nostri occhi la dottrina dei padri Cappadoci e di san Paolo. Dobbiamo impegnarci verso la direzione dell'unità, senza superbia, senza fanatismo, senza umane passioni, dall'altro canto non dobbiamo dimenticare che l'unità dei cristiani non sarà solo sforzo dell'uomo, ma sarà in primo luogo e principalmente opera e dono dello Spirito Santo, il quale «soffia dove vuole» (*Gv 3,8*).

L'invito di Sua Santità il papa di Roma Benedetto XVI a Sua Santità il patriarca Bartolomeo e l'accettazione di esso da parte di lui, dimostrano che le Loro Santità proteggono e sostengono il dialogo e sentono la responsabilità di fronte all'uomo di oggi e il messaggio del patriarca Bartolomeo ha questo significato: «Diletto fratello, la nostra presenza qui significa e segna il nostro impegno di testimoniare insieme il messaggio di salvezza e guarigione per i nostri fratelli più piccoli: i poveri, gli oppressi, gli emarginati nel mondo creato

da Dio. Diamo inizio a preghiere per la pace e la salute dei nostri fratelli e sorelle cristiani».

La chiesa deve compiere ancora molto. Apprezziamo il progresso che è stato fatto. Ringraziamo il nostro Salvatore Gesù Cristo e ricordiamo quanto il patriarca Atenagora disse a Paolo VI: «Santità, l'aspetto da nove secoli».

Queste parole di amore, di pace, di speranza e di unità siano per noi una vera *bussola* per il nostro comune cammino verso l'unità, per realizzare la volontà di Dio: «Che tutti siano una cosa sola» (*Gv 17,21*).

A tutti voi, fratelli dilette, la benedizione del nostro Salvatore Gesù Cristo.

**Chiese evangeliche  
ed ecumenismo  
tra secolarizzazione  
e fondamentalismi**

FULVIO FERRARIO





**D**ividerò le mie considerazioni in quattro parti. Nella prima, di carattere introduttivo, formulerò un'ipotesi di periodizzazione dell'impresa ecumenica dell'ultimo secolo; percorrerò poi due possibili modalità per tracciare un bilancio del lavoro svolto; nella terza parte, richiamerò alcuni elementi dalla situazione attuale, in termini che so bene non essere, in questa sede, condivisi da tutti, ma che a me s'impongono con evidenza assoluta; in conclusione, cercherò di evidenziare quelle che mi appaiono le piste di lavoro per i prossimi anni.

#### 1. DUE EPOCHE

L'intenso lavoro ecumenico svolto negli ultimi cento anni può essere suddiviso in due grandi fasi. Nella prima, che va da Edimburgo al Concilio Vaticano II, l'ecumenismo è stato, nella sostanza, un'avventura intraprotestante, che nel secondo dopoguerra si è aperta alla Chiesa ortodossa, benché in termini vistosamente diversi e non senza motivazioni extrateologiche (politiche, sostanzialmente), che più tardi si sono evidenziate come tali, con conseguenze non favorevoli per il cammino verso l'unità della chiesa. Non intendo rivendicare primogeniture, né negare le spinte ecumeniche che si sono espresse in ambito cattolico-romano. Resta il fatto che la Chiesa cattolica nel suo insieme ha mantenuto in

questa fase, nei confronti della ricerca dell'unità visibile della chiesa, un atteggiamento che definire "prudente" sarebbe eufemistico. Il "pancristianesimo", come veniva chiamato, è stato oggetto di reiterate condanne, per una ragione che, come vedremo, non ha perso nulla della sua attualità. Le Chiese evangeliche, attraverso un processo lungo e contraddittorio, hanno maturato almeno alcuni elementi di un'autocomprensione confessionale di se stesse: esse si riconoscono, cioè, come espressioni diverse dell'unica chiesa di Gesù Cristo. Sarebbe storicamente scorretto proiettare all'indietro le nostre convinzioni attuali: chi però conosca la storia del protestantesimo ottocentesco, può riconoscere almeno germi di questa idea anche in fenomeni in sé non privi di ambiguità come le Chiese "unite" in Germania, certo frutto, in primo luogo e a parte qualche eccezione, della volontà dell'autorità politica; l'esperienza del *Kirchenkampf* sotto nel Terzo Reich, poi, ha favorito nuovi esperimenti di comunione, tra i quali la *Dichiarazione teologica di Barmen*<sup>1</sup> riveste particolare importanza.

<sup>1</sup> [Nota del curatore] Si tratta della *Dichiarazione teologica* concernente la situazione della Chiesa evangelica tedesca, approvata nel 1934 dai delegati delle 29 Chiese evangeliche regionali tedesche, riuniti a Barmen per un "Sinodo confessante della Chiesa evangelica", in risposta alle pressioni esercitate sul protestantesimo tedesco dal nazionalsocialismo. Riportiamo qui alcuni passi dell'*Introduzione*, tradotta in italiano da Sergio Rostagno: «La Chiesa Evangelica Tedesca, in base alle parole iniziali della sua costituzione dell'11 luglio 1933, è una Lega di chiese sorte dalla Riforma, aventi una confessione di fede ed esistenti l'una accanto all'altra sullo stesso piano. La premessa teologica che unisce insieme tali chiese è contenuta negli articoli 1 e 2,1 della costituzione della Chiesa Evangelica Tedesca, costituzione riconosciuta dal governo del Reich il 14 luglio 1933: Art. 1:11 fondamento intoccabile della Chiesa Evangelica Tedesca è l'Evangelo di Gesù Cristo, attestatoci nella Sacra Scrittura e riportato alla luce dalle confessioni di fede della Riforma. I poteri di cui la chiesa ha bisogno per svolgere la sua missione vengono precisati e circoscritti dall'Evangelo stesso. Art. 2,1: La Chiesa Evangelica Tedesca si articola in chiese (chiese

La Chiesa romana e l'Ortodossia, per contro, si concepiscono in termini teologicamente autosufficienti: nel linguaggio romano, tale convinzione si esprime nell'idea del possesso, da parte di quella chiesa, della "pienezza dei mezzi di grazia", che invece mancherebbero, almeno parzialmente, ad altri. È evidente che, con tale presupposto, l'unità visibile della chiesa non deve essere ricercata né, meno ancora, costruita, bensì semplicemente riconosciuta là dove già ora si manifesta pienamente, cioè appunto nella Chiesa cattolico-romana. L'ortodossia esprime in termini diversi, ma non meno drastici, la stessa convinzione, ovviamente riferendola a se stessa. In questa prospettiva, l'ecumenismo che convenzionalmente facciamo iniziare con l'assemblea di Edimburgo viene valutato come un pericoloso equivoco, in quanto nasconde la realtà e impedisce di porre il problema nell'unico modo corretto, che consiste nella proposta del ritorno all'ovile da parte degli "scismatici".

Il Vaticano II porta a maturazione e a espressione autorevole un complesso intreccio di riflessioni che avevano attraversato il cattolicesimo nei decenni precedenti e che, in parte, erano state duramente represses. Il denominatore comune è costituito dal tentativo di superare la sindrome romana dell'accerchiamento, che si era consolidata sul piano teorico e pratico soprattutto a partire dal pontificato di Pio IX, per collocare la Chiesa cattolica non semplicemente "di fronte al", bensì "nel mondo contemporaneo", come recita il titolo della *Gaudium et spes*. Tale evoluzione è insieme causa e

regionali). Noi qui riuniti come Sinodo confessante della Chiesa Evangelica Tedesca, rappresentanti di chiese luterane, riformate e unite, di liberi sinodi, convegni e gruppi ecclesiastici, dichiariamo di trovarci uniti insieme sul terreno della Chiesa Evangelica Tedesca intesa come Lega di chiese tedesche aventi una propria confessione di fede» (<http://www.chiesabattistadiconversano.it/documenti.html> [ultima visita 9-6-2014]).

conseguenza di una nuova passione per il dialogo, che caratterizza l'intera stagione conciliare e post-conciliare. La nuova passione ecumenica di Roma si inserisce in questo quadro e si sviluppa impetuosamente. La decisione di non entrare nel Consiglio Ecumenico, che in precedenza era motivata dall'ecclesiologia "esclusivista" di cui s'è detto, viene riletta in senso più pragmatico e, anche, condivisibile: un ingresso del cattolicesimo nel CEC avrebbe sbilanciato il Consiglio fino a snaturarlo. Molto meglio un dialogo serrato e improntato alla collaborazione. Naturalmente si potrebbe, e si dovrebbe, formulare una lunga serie di osservazioni sulle caratteristiche della strategia ecumenica romana, nella serie di pontificati che inizia con Paolo VI: ad esempio per quanto attiene alla netta preferenza accordata ai dialoghi bilaterali tra Roma e le singole Chiese, la quale tende a configurare una strategia generale per non pochi aspetti guidata da interessi diversi rispetto a quelli di Ginevra. Resta il fatto che a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta del Novecento il dialogo ecumenico ha largamente beneficiato dell'apporto cattolico, maturando una vivacità e, anche, una ricchezza di prospettive e di ambizioni, in precedenza non immaginabili. Soprattutto questa fase costituisce l'oggetto delle due proposte di lettura trattate nel prossimo paragrafo.

Come questo nuovo clima è comprensibile solo nel contesto delle spinte conciliari, così la sua crisi, divenuta visibile almeno a partire dalla metà degli anni Ottanta del XX secolo, è legata all'interpretazione che del Concilio hanno offerto gli ultimi due pontefici. La loro linea, bisogna dire, non è priva di elementi di continuità con quella di Paolo VI, ma è indubbio che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno accentuato elementi che si sono riverberati sull'ecumenismo in misura assai più marcata di quanto accaduto sotto il

loro predecessore. Nei primi mesi del pontificato di Francesco, non è possibile prevedere se il trend fondamentale della politica ecumenica vaticana subirà mutamenti. I primi segnali sembrano andare nel senso di una fondamentale continuità. Francesco è certamente interessato a introdurre novità significative sul piano dello stile e della gestione dell'apparato della Chiesa cattolica; dal punto di vista delle relazioni ecumeniche, per quello che è dato constatare, egli si muove nell'alveo della tradizione vaticana recente.

## 2. FINE DI UN CICLO ECUMENICO?

Formulerò la mia tesi in termini semplificati e, *anche* (ma non soltanto) per tale motivo, drastici: il tipo di ecumenismo del quale associamo le origini all'assemblea di Edimburgo nasce in ambito protestante e, come già abbiamo ricordato, si sviluppa in obiettiva solidarietà con una visione evangelica della chiesa, la quale vede nelle singole confessioni espressioni possibili e in linea di principio legittime (e dunque reciprocamente compatibili) dell'unica chiesa di Gesù Cristo. Il rifiuto di questo progetto, da parte del cattolicesimo preconciliare, è legato all'idea di un'unità già data nella comunione romana. Il Vaticano II, così come qui è stato interpretato, ha inteso introdurre elementi di dialettica in questa visione. Limitiamoci, per brevità, al *subsistit in* di *Lumen gentium* 8. Evidentemente esso non afferma esplicitamente che la chiesa di Cristo possa sussistere anche altrove, rispetto a Roma. Se però si ricorda che l'espressione *subsistit in* sostituisce, nel testo definitivo, un *est*, che intendeva identificare seccamente la chiesa confessata nel Credo con la sua espressione storica nella Chiesa romana, si comprende che i padri conciliari hanno voluto aprire una porta.

Essi hanno inteso, cioè, introdurre la possibilità di una visione pluralistica della chiesa, condizione indispensabile per allargare alla Chiesa di Roma l'orizzonte della speranza in una comunione nella diversità. Pochi anni dopo, nel 1973, la *Concordia di Leuenberg* ha mostrato con chiarezza che il paradigma dell'unità nella diversità poteva effettivamente condurre al superamento delle divisioni. Il consenso sul contenuto della predicazione e sulla celebrazione dei sacramenti ha costituito, secondo l'indicazione della *Confessione di Augusta*, art. 7, la base del reciproco riconoscimento e, con esso, della piena comunione ecclesiale tra alcune delle principali Chiese nate dalla Riforma.

Nel corso dei pontificati di Giovanni Paolo II e poi di Benedetto XVI, il magistero romano ha però imposto una diversa interpretazione del Concilio: esso non sarebbe il punto di partenza di una stagione nuova e diversa, bensì andrebbe letto in sostanziale continuità con la vicenda precedente. Tale vicenda si profila, nelle sue caratteristiche fondamentali, nella Controriforma e si caratterizza dapprima in chiave antiprotestante e poi, più in generale, antimoderna. I suoi tratti vengono ulteriormente accentuati nell'Ottocento e culminano nelle affermazioni dogmatiche del secolo tra il 1854 e il 1950: due dogmi pontifici e due mariani. Nella lettura degli ultimi due pontefici, il Vaticano II va inteso come una riformulazione, in un contesto ovviamente diverso e dunque in termini corrispondentemente nuovi, dell'autocoscienza ecclesiale maturata in tale processo. La beatificazione, praticamente contemporanea, di Pio IX e di Giovanni XXIII svolge la funzione di affermare simbolicamente tale continuità. Dal punto di vista storico, risulta almeno dubbio che una simile interpretazione del Concilio sia corretta e la discussione al riguardo è in pieno svolgimento. I suoi esiti, tuttavia, non sono decisivi per quanto qui ci concerne. Qualunque

fosse l'effettiva intenzione dei padri conciliari, il magistero romano successivo ha letto la costituzione dogmatica sulla chiesa e il decreto sull'ecumenismo in continuità con la tradizionale posizione cattolica: quella romana è l'unica vera chiesa, che possiede la pienezza dei mezzi di salvezza; l'ortodossia ha anch'essa un'identità ecclesiale autentica, nonostante il limite derivante dall'imperfetta comunione con Roma; quelle protestanti non sono Chiese "in senso proprio"; Leuenberg esprime un consenso "minimale", del tutto insufficiente per fondare l'unità della chiesa; solo l'accettazione, da parte delle Chiese della Riforma, della comprensione romana del ministero episcopale può condurre alla piena comunione ecclesiale.

Com'è noto, tali affermazioni sono state ripetute in diverse occasioni e con tutta la chiarezza desiderabile. Gli esegeti più attenti hanno creduto di poter individuare qua e là sfumature diverse tra questo o quell'esponente del magistero romano, o tra questo o quel dicastero curiale. Al di là di tali alquanto opinabili sottigliezze, il discorso generale risulta sostanzialmente univoco. Le Chiese evangeliche e numerosi ambienti ecumenici del cattolicesimo hanno reagito a queste prese di posizione in termini piuttosto indignati. Al di là degli stati d'animo, la situazione è abbastanza chiara: la Chiesa di Roma ha respinto un paradigma ecumenico, ritenendolo (probabilmente non a torto) in tensione con la propria autocomprensione. A mia conoscenza, l'idea dell'unità nella diversità non è mai stata esplicitamente rifiutata in quanto tale: i confini della diversità possibile, tuttavia, sono intesi in senso così restrittivo che, di fatto, la posizione romana finisce per coincidere nuovamente con la proposta di un'unità organica nella struttura cattolica. Risulta difficile, in questo quadro, cogliere con precisione un'effettiva differenza tra le tesi attuali e ciò che viene chiamato, di solito con

intenzione critica, “ecumenismo del ritorno”. Roma ritiene che solo la propria struttura ecclesiale sia cristianamente legittima: ogni chiesa, dunque, se vuole essere tale, deve farla propria. Non risulta facile, nonostante tentativi piuttosto acrobatici in questa direzione, cogliere in che senso il *subsistit in* del Vaticano II venga qui distinto dall'*est* al quale è subentrato.

Con ogni evidenza e, in alcune occasioni, non senza dichiararlo esplicitamente, Roma ha concentrato le proprie energie nel confronto con l'ortodossia, congelando, per quanto riguarda la sostanza, quello con il protestantesimo. Dal punto di vista teologico, la ragione decisiva è già stata evidenziata: si tratta del sostanziale abbandono del paradigma di una reale unità in una reale diversità. Per quanto riguarda la politica ecclesiastica, Roma è convinta che il protestantesimo sia spiritualmente esausto, consumato dal proprio processo di autosecolarizzazione, totalmente inaffidabile dal punto di vista etico: un punto, quest'ultimo, sul quale dovremo ritornare nelle conclusioni. Non credo sia pertinente richiamarsi alla *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* come a un esempio di un dato in controtendenza: dal punto di vista del cammino verso il reciproco riconoscimento, quel documento è risultato del tutto influente: secondo Roma, il consenso sulla dottrina della salvezza appare poco rilevante dal punto di vista ecclesiologico. Ciò che è decisivo per essere “chiesa in senso proprio” non è confessare Gesù Cristo come evento della grazia, in termini sostanzialmente condivisi, bensì accogliere il ministero episcopale nella comprensione romana. A quest'affermazione fondamentale, Roma aggiunge ora quelle sull'inaffidabilità dottrinale ed etica delle Chiese evangeliche, suggerendo l'idea di un imbarazzo cattolico di fronte allo stato confusionale dell'interlocutore protestante. Come vedremo, su questi punti non



dovrebbe essere impossibile, qualora sussistesse un effettivo interesse in merito, introdurre elementi di chiarificazione, ma sarebbe del tutto illusorio pensare che essi modifiche-rebbero la situazione in termini significativi.

Così stando le cose, ciò che suscita stupore non è tanto la crisi del processo ecumenico di tipo novecentesco, quanto il fatto che, nonostante tutto, un dialogo ecumenico tra il protestantesimo e le altre Chiese sia ancora in corso. In realtà, non sembra peregrino chiedersi se sia opportuno perpetuare, come stiamo facendo, la *routine* ecumenica, come se nulla fosse accaduto.

Il punto centrale potrebbe essere così formulato: mentre celebriamo il centenario dell'assemblea di Edimburgo, dobbiamo constatare che il modello di ecumenismo prodotto dal XX secolo è giunto al capolinea. Più precisamente, esso è ritornato alle sue origini: nato in ambito protestante, è stato preso in considerazione dalle altre comunioni ecclesiali (più dal cattolicesimo, per la verità, che dall'ortodossia), e poi rifiutato. Tale modello ha prodotto decisivi frutti di comunione nell'ambito delle Chiese della Riforma: il metodo della *Concordia di Leuenberg* è stato modificato e allargato fino a condurre a dichiarazioni di piena comunione ecclesiale tra Chiese protestanti e quelle anglicane, rivelandosi in tal modo l'unica possibilità concreta di unità nella diversità. Respingere tale metodo come "minimale", come fa Roma, significa, in realtà, ritornare al paradigma dell'unità organica. Questo, a mio giudizio, è ciò di cui occorre oggi prendere atto. Ciò significa la fine dell'ecumenismo che si è sviluppato nel XX secolo.

Un simile esito può apparire deludente ma, se si vuol essere onesti, non lo si può definire sorprendente. Il "peccato originale" dell'ideale ecumenico che riconduciamo all'assemblea di Edimburgo è costituito, dal punto di vista delle

altre Chiese, dalla sua matrice protestante. Lo sforzo ecumenico che il Vaticano II avrebbe voluto iniziare, volto a integrare alcuni elementi di questa prospettiva evangelica nell'autocoscienza cattolica, non è stato fatto proprio dalle istanze magisteriali: la loro ecclesiologia si è confermata solidale con il paradigma di un'unità organica già data nella comunione romana. Se l'espressione "ecumenismo del ritorno" non piace, se ne possono agevolmente coniare altre, visto che la fantasia terminologica non manca ai teologi più di quanto manchi ai politici: la sostanza, però, non cambia.

### 3. PROSPETTIVE

Se l'analisi proposta è, anche solo in parte, corretta, la speranza nell'unità visibile che ha animato la fase immediatamente successiva al Concilio si deve considerare tramontata, almeno se le Chiese protestanti intendono mantenersi fedeli alle ragioni di fede testimoniate dalla Riforma. Come si configurano, allora, i compiti ecumenici che ci attendono? Credo sia possibile, almeno in prima approssimazione, formulare alcune indicazioni di massima.

La prima può apparire scontata, ma solo se viene grossolanamente fraintesa: essa riguarda l'ecumenismo spirituale. In questo tempo, nel quale non paiono disponibili strategie ecumeniche realmente praticabili, la concentrazione sulla preghiera e sulla meditazione biblica costituisce la forma privilegiata della speranza contro ogni speranza. Le Chiese cristiane dovrebbero sapere che si tratta, in questo campo, di un tipo d'impegno nel quale il momento attivo e quello ricettivo si fondono in termini unici. In quanto rivolte direttamente a Dio, cioè al Reale nel senso più forte, la preghiera e la riflessione biblica sono eminentemente "concrete"

e “pratiche”. Non sempre le loro ricadute visibili sono immediate. Anche su questo, tuttavia, non è lecito indulgere a scetticismi fuori luogo: pregare insieme, infatti, non è ovvio e il farlo richiede immediatamente un’assunzione di responsabilità, aspetto sul quale torneremo. La preghiera e la meditazione non possono lasciare le cose come sono: praticarle significa confessare la propria fiducia nella potenza del Dio che risuscita i morti, cioè nelle sue possibilità, che vanno al di là delle impotenze della diplomazia ecumenica. Le “abitudini” consolidate (come la settimana di preghiera di gennaio) possono, in questa fase di bassa pressione, svolgere una funzione positiva, in quanto costituiscono spazi già presenti, che favoriscono la continuità. Ovviamente, è essenziale che le buone abitudini non diventino vuota *routine*, ma è legittimo sperare che la sensibilità delle Chiese sia attenta a questo rischio evidente. Il consolidamento e, anche, l’approfondimento e l’incremento degli spazi di ecumenismo spirituale costituiscono a mio giudizio la più importante frontiera di resistenza in questa fase.

In questo quadro, anche se su di un piano diverso, collocherei anche la collaborazione nella ricerca teologica, non solo “ecumenica” in senso ristretto. La comunicazione interconfessionale in ambito teologico è un frutto importante della storia recente. Anch’essa, naturalmente, subisce le conseguenze dei ritorni identitari di questi anni, ma spazi di dialogo non irrilevanti restano aperti. Quanto abbiamo detto sull’aspetto ecumenico della dimensione carismatica vale anche per la teologia. Le diverse tradizioni sono portatrici di ricchezze che possono approfondirsi reciprocamente. Che sia più possibile individuare ampi ambiti di consenso sulla Trinità e sulla cristologia, ad esempio, costituisce comunque una *chance*; e anche il fatto che tali convergenze sul nucleo della fede non si traducano in crescita della comunione tra

le Chiese, costituisce, in se stesso, un tema interessante, benché paradossale e, anche, imbarazzante, di riflessione teologica. Nel quadro di un comune impegno di preghiera e di meditazione biblica e teologica, dovrebbe essere possibile affrontare due problemi, che in precedenza abbiamo menzionato, apparsi in tempi relativamente recenti della discussione ecumenica.

Il primo riguarda la critica di parte cattolica alla teologia evangelica di essere inaffidabile dal punto di vista dottrinale, in quanto esposta a derive neoliberali che tenderebbero a corrodere l'espressione tradizionalmente condivisa della fede. Se, con questo, si vuol dire che le Chiese evangeliche vivono la dimensione magisteriale in termini diversi dalla Chiesa cattolica; e che dunque l'interpretazione ecclesiale della Scrittura e delle confessioni di fede (che restano i punti di riferimento dottrinale) si sviluppa in termini più articolati, e a volte anche meno rapidi e chiari, delle prese di posizione della Congregazione per la Dottrina della Fede, ciò è vero, ma anche banale. Le Chiese evangeliche non soltanto ammettono, ma rivendicano, modalità loro proprie nello svolgimento della funzione magisteriale. Quali siano le istanze mediante le quali le Chiese evangeliche si esprimono a livello vincolante, dovrebbe essere noto agli interlocutori ecumenici. Se, da parte di altre Chiese, si ritiene che l'operato di queste istanze sia, in tutto o parzialmente, inadeguato, tale critica andrà precisata e discussa. Il sospetto, documentato soltanto mediante rapidi accenni o addirittura allusioni, di un indifferentismo dottrinale evangelico costituisce invece una scorrettezza nel dialogo, che dovrebbe essere abbandonata al più presto.

Più problematico il secondo punto, cioè il dissenso sulle questioni etiche, particolarmente evidente nel contesto italiano. Che sussistano dissensi su questo punto non può stu-

pire: molti di essi, del resto, sono anche interni alle singole Chiese. La Chiesa cattolica, tuttavia, tende a dare di molte di queste divergenze, in particolare di quelle che riguardano le fasi iniziali della vita, una presentazione che non favorisce il confronto: si tratterebbe, in buona sostanza, di uno scontro tra i difensori “della vita” e gli altri i quali, pur di capire, sarebbero fautori “della morte” o, comunque, di una cultura lesiva della dignità umana. Com'è noto, tale atteggiamento ha condotto a una presentazione molto emotiva e polemica di diversi casi verificatisi in Italia, il che non ha favorito l'approfondimento di questioni di straordinaria delicatezza. La dimensione ecumenica, poi, è venuta completamente meno: il fatto che diverse Chiese cristiane non condividano la prospettiva etica dominante nel cattolicesimo non è stato preso in considerazione come elemento della questione.

Ora, se si condividono la preghiera e la meditazione biblica, il minimo che ci si possa aspettare è che al partner sia riconosciuta, se non altro, l'intenzione di promuovere il bene della collettività mediante le proprie proposte etiche. Il confronto, in tal caso, andrebbe calibrato in termini diversi e assai meno ideologici: non una guerra tra paladini della vita e oscuri angeli della morte, ormai venduti al “relativismo” di questo secolo, bensì un dialogo che abbia per oggetto modalità diverse di promuovere la qualità dell'esistenza umana e della convivenza. Tale riconoscimento appare davvero condizione minimale per ogni ulteriore confronto: allo stato, tuttavia, esso non è presente. Acquisirlo non costituisce solo un'urgenza per quanto riguarda i rapporti tra le Chiese, bensì anche un servizio al dibattito pubblico il quale, anche in Italia, deve velocemente uscire da contrapposizioni sterili e anche piuttosto superficiali dal punto di vista teorico. L'avvio (perché di questo, ripeto, si tratta: non abbiamo

nemmeno iniziato) di una riflessione condivisa in campo etico appare coerente con il primo elemento segnalato nella nostro bilancio sintetico, cioè l'acquisizione del carattere ermeneutico e dialogico del nostro rapporto con la verità. L'etica costituisce, oggi, un ambito privilegiato nel quale la riflessione teologica è chiamata a mostrare che il lavoro svolto è stato effettivo e in grado di produrre risultati utilizzabili dalla collettività nel suo insieme.

#### 4. CONCLUSIONE

Se gli obiettivi appena segnalati venissero presi sul serio, le Chiese scoprirebbero di non avere molto tempo per deprimersi all'idea della scomparsa della prospettiva dell'unità visibile, in tempi ragionevoli. Sostituire all'ottimismo, rivelatosi ingenuo, che ha dominato la stagione conciliare uno speculare pessimismo, sarebbe infantile, sia dal punto di vista spirituale, sia da quello teologico. Oggi più che mai, di fronte ai rigurgiti positivisti che imperversano nella cultura e nell'opinione pubblica, sostenendo che il credo cristiano sia una forma residuale di comportamento irragionevole, che sostituisce il mito alla realtà, i cristiani sono chiamati a testimoniare che la fede e la teologia sono *realiste*, nel senso più forte della parola, perché hanno a che fare con quanto di più reale sia dato d'incontrare all'essere umano, cioè il Dio di Gesù. In campo ecumenico, realismo significa, a mio giudizio, dedicarsi senza complessi ai compiti dell'ora. Se appaiono modesti, è solo perché non li si è ancora valutati in tutta la loro pregnanza.

# Autori

RICCARDO BURIGANA è docente nell'Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino (Venezia) e Direttore del Centro per l'Ecumenismo in Italia.

GAETANO CASTELLO è delegato per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso dell'Arcidiocesi di Napoli e preside della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale.

FULVIO FERRARIO è pastore e docente di Teologia sistematica ed ecumenica nella Facoltà Valdese di Teologia, Roma.

BRUNO FORTE è arcivescovo di Chieti-Vasto, già docente di Teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, di cui è stato preside, e responsabile del Gruppo Interconfessionale di attività Ecumeniche di Napoli.

GENNADIOS ZERVOS è il metropolita ortodosso d'Italia e Malta (parte del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli), ha conosciuto e frequentato attivamente il Gruppo Interconfessionale di Attività Ecumeniche di Napoli.





# Indice

<i>Introduzione</i> .....	pag. 7
IL CONCILIO DEI PADRI. NOTA IN MARGINE AGLI STUDI SUL VATICANO II	
Riccardo Burigana .....	» 25
NUOVA EVANGELIZZAZIONE E UNITÀ DEI CRISTIANI. L'ECUMENISMO NELL'ERA DEL "VILLAGGIO GLOBALE"	
Bruno Forte .....	» 51
IL PATRIARCATO ECUMENICO, VERTICE DEL MONDO ORTODOSSO ORIENTALE, NEL MOVIMENTO ECUMENICO E I CINQUANT'ANNI DEL CONCILIO VATICANO II	
Gennadios Zervos .....	» 75
CHIESE EVANGELICHE ED ECUMENISMO TRA SECOLARIZZAZIONE E FONDAMENTALISMI	
Fulvio Ferrario .....	» 95
<i>Autori</i> .....	» 111



## Letture Teologiche Napoletane

È una collana che raccoglie lezioni di teologia tenute da docenti della Sezione S. Tommaso d'Aquino della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale o da essa invitati. Per questo suo carattere, la collana è formata da contributi nei quali la solidità del contenuto si congiunge alla comunicatività del linguaggio e costituisce, per il lettore interessato a problematiche teologiche, un servizio stimolante e immediato. Essa offre, in sintesi, la densità di pensiero e l'intensità della ricerca di alcuni fra i più impegnati teologi contemporanei.

### *Nuova Serie*

1. A. RUSSO - E. SCOGNAMIGLIO, *Vivere insieme nella nuova Europa. Il ruolo delle religioni*, 2006, pp. 208.
2. R. RUSSO, *Le beatitudini. Riflessione antropologica e morale*, 2007, pp. 88.
3. G. CASTELLO (cur.), *Le Sacre Scritture di Israele per ebrei, cristiani e musulmani*, 2008, pp. 172.
4. P. CACCIAPUOTI, *Roma e Lutero. Cristologie e ontologie a confronto*, 2010, pp. 152.
5. G. DI PALMA - P. GIUSTINIANI (curr.), *Quale sviluppo solidale? Un contributo dalla Facoltà di Teologia*, 2010, pp. 148.
6. A. LANGELLA - G. FALANGA (curr.), *La figura di Maria nella predicazione e nella pietà oggi*, 2013, pp. 108.
7. G. CASTELLO (cur.), *L'ecumenismo a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*, 2014, pp. 114.

Finito di stampare nel mese di luglio 2014  
presso DEP Industria Grafica srl - Bracigliano (Salerno)