

NODI TEOLOGICI DEL DIALOGO ECUMENICO

Intervento al dialogo con Fulvio Ferrario, *Decano Facoltà Valdese di Teologia*
(Trento, 17 Novembre 2016)

di

Bruno Forte

Arcivescovo di Chieti -Vasto

Riflettere sui nodi teologici del dialogo ecumenico fra Cattolici e Protestanti a 500 anni dalla Riforma vuol dire soffermarsi sui temi chiave della fede cristiana, cogliendo sintonie e diversità fra le due tradizioni teologiche e spirituali, unite dal battesimo e dall'amore alla Parola di Dio più fortemente di ogni differenza che possa allontanarle l'una dall'altra. Di conseguenza, l'atteggiamento con cui vorrei sviluppare la mia riflessione non vuole essere né quello irenico che minimizza le distanze, né quello apologetico che le accentua a scapito dell'autenticità evangelica dell'interlocutore. Ciò che mi pare necessario e utile è unire la passione per la causa di Cristo e del Suo Vangelo all'oggettività, che non ignora i problemi, le lontananze e le sfide, ma cerca di tenerne conto in uno sforzo di comune obbedienza alla verità del Signore che libera e salva. I temi che saranno oggetto della rivisitazione, sia pur breve ed evocativa, sono: la Parola di Dio e la rivelazione; la teologia di Dio Padre, del Figlio incarnato e dello Spirito Santo, nell'unità della confessione trinitaria; l'antropologia e l'etica teologica, in particolare considerate riguardo al rapporto fra il primato della Grazia, le opere della Legge e quelle della fede; l'ecclesiologia, nella sua relazione alla visione trinitaria della "communio" e negli sviluppi possibili alla luce della fraternità cristiana, richiesta dall'annuncio del Vangelo a tutti i discepoli di Cristo.

1. La centralità della Parola di Dio in ogni ambito della fede cristiana è certamente un punto forza della tradizione evangelica: l'opera dei Riformatori è su questo aspetto particolarmente decisa e gravida di conseguenze. Contro una teologia ridotta a logica mondana, subordinata alle esigenze della razionalità adulta del tardo Medio Evo e dell'insorgente età moderna, la Riforma aveva rivendicato come sola fonte di verità e dunque di conoscenza salvifica la *rivelazione* divina pienamente compiuta in Gesù Cristo e consegnata alla *Parola di Dio* del Primo e del Nuovo Testamento. È ad esempio Martin Lutero ad affermare il primato dell'auto-comunicazione divina rispetto ad ogni possibile riduzione mondana della verità donata dall'alto: questa posizione emerge già chiaramente nella Disputa tenuta ad Heidelberg il 25 o 26 aprile 1518 nel convento degli Eremitani Agostiniani. In essa Lutero contrappone nettamente il «theologus crucis» allo scolastico «theologus gloriae» e afferma: «19. Non è degno di essere chiamato teologo colui che considera la natura invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle sue opere. 20. Ma colui che comprende la natura di Dio, visibile e volta verso il mondo, per mezzo della passione e della croce»¹. Le tesi 19 e 20 riassumono la contrapposizione che Lutero intende affermare circa il contenuto, il «luogo» e gli strumenti conoscitivi della teologia: mentre per gli Scolastici contenuto della teologia sono gli «invisibilia Dei», il «luogo» di essa è il creato («per ea, quae facta sunt»), e lo strumento conoscitivo è la contemplazione di quanto l'intelletto ha raggiunto («intellecta conspicit»), per il teologo della Croce contenuto della teologia è la rivelazione, quanto Dio cioè ha reso visibile e accessibile di sé (le «visibilia et posteriora Dei», non il «facie ad faciem», il Dio di spalle, non il Dio contemplato in volto della visione beatifica), il «locusologicus» è la passione e la croce del Signore, e la via conoscitiva è l'intelligenza delle cose contemplate («conspecta intelligit»). Dunque, mentre per lo Scolastico la ragione umana scruta il mistero di Dio con i propri strumenti e a partire dagli oggetti creati, per il teologo della croce la ragione teologica vive nel regime esclusivo della

¹ WA (Weimarer Ausgabe = *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883 ss.; ristampa: Graz 1964 ss) 1, 354, 17-28: «19. Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit».

fede, non obbedisce che alla Parola rivelata, non si appaga di quanto ha raggiunto, ma cerca di intendere quanto ha contemplato.

Il teologo della gloria - secondo il giovane Lutero - stravolge la realtà delle cose; il teologo della croce non conosce che Cristo e questi crocefisso, non è accecato né indurito dalla sapienza che gonfia, e vede le cose come sono. La prova di queste tesi è tratta dall'esperienza, quale è attestata nella Sacra Scrittura: «La natura di Dio volta verso il mondo (*posteriora Dei*) e visibile è opposta alla sua natura invisibile, è la sua umanità, debolezza, pazzia, come 1 Cor 1,25 chiama la debolezza e la pazzia divine. Infatti, poiché gli uomini hanno abusato della conoscenza di Dio tratta dalle sue opere, Dio ha voluto essere conosciuto al contrario mediante le sue sofferenze e ha riprovato questa sapienza dell'invisibile acquisita attraverso una sapienza del visibile, affinché quelli che non onorano Dio come si manifesta nelle sue opere, lo debbano onorare come colui che si occulta nelle sofferenze... Di modo che per nessuno è sufficiente e giovevole conoscere Dio nella sua gloria e maestà, se non lo conosce ad un tempo nell'abbassamento e nell'ignominia della sua croce... Dunque, in Cristo crocefisso è la vera teologia e la conoscenza di Dio»². Nel fallimento della conoscenza naturale di Dio, risplende l'esigenza di conoscere Dio lì dove Egli stesso si dà a conoscere: «in humilitate et ignominia crucis».

Perciò, secondo Lutero non c'è vera teologia o conoscenza di Dio al di fuori del Cristo crocefisso: perciò il teologo della gloria è un nemico della croce, che stravolge il senso e il valore vero delle cose, sostituendo alla sapienza di Dio, che gli appare stoltezza, la propria sapienza. Non si può essere allora veri teologi, se non ci si mette alla scuola della croce, crocefiggendo se stessi: «Infatti è impossibile che non si gonfi delle proprie opere buone colui che non sia stato prima annientato e distrutto dalle sofferenze e dai mali, in modo da sapere di non essere nulla e che le opere sue non sono sue, ma di Dio... Se qualcuno vuol divenire potente, glorioso, voluttuoso, sazio di ogni bene, fugga anziché ricercare la potenza, la gloria, la voluttà e la sazietà di ogni bene. Questa sapienza è stoltizia del mondo... Colui che non è ancora distrutto, ridotto a nulla per mezzo della croce e della passione, attribuisce opere e sapienza a se stesso anziché a Dio, e così abusa dei doni di Dio e li contamina. Ma colui che è stato annientato dalle sofferenze non opera più egli stesso, ma sa che Dio opera in lui e compie ogni cosa»³. La «teologia della croce» non è un innocuo esercizio della ragione: essa nasce da una vita crocefissa, che si lascia contestare dal Dio vivente e ne sperimenta la consolazione e la forza nell'ignominia e nell'umiltà di un cammino alternativo alla logica della grandezza mondana. La dialettica del pensiero in Lutero - costruita nel rapporto morte-vita, peccato-grazia, peccatore-giusto, uomo-Dio - corrisponde alla dialettica della vita: teologia dell'esperienza, la sua «teologia della croce» rimanda alla dura, eppure vivificante, sequela del Crocifisso.

Non c'è dubbio che molte di queste considerazioni potrebbero ritrovarsi in non poche testimonianze della tradizione cattolica, specialmente nelle voci dei mistici e degli spirituali tesi ad affermare l'assoluto primato del divino di fronte al nulla delle capacità umane. Non va taciuto, però, che la svalutazione delle capacità razionali di aprirsi al mistero divino è estranea e anzi nettamente rifiutata dalla confessione cattolica: il Concilio Vaticano I, che aveva rifiutato il razionalismo infiltratosi anche nella teologia cristiana, rigettò non di meno, sul versante opposto, il fideismo e il tradizionalismo, che avrebbero voluto Dio accessibile solo mediante la fede e la tradizione religiosa.

² WA 1, 361-362: «Posteriora et visibilia Dei sunt opposita invisibilium, id est, humanitas, infirmitas, stulticia, Sicut 1. Corinth. 1. vocant infirmum et stultum Dei. Quia enim homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, voluit rursus Deus ex passionibus cognosci et reprobare illam sapientiam invisibilium per sapientiam visibilium, ut sic, qui Deum non coluerunt manifestum ex operibus, colerent absconditum in passionibus... Ita ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis... Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei» (SR 196-197).

³ WA 1, 362-363: «Impossibile est enim, ut non infletur operibus suis bonis, qui non prius exinanitus et destructus est passionibus et malis, donec sciat seipsum esse nihil et opera non sua sed Dei esse... Sic qui vult fieri potens, gloriosus, voluptuosus, satur omnium rerum, fugiat potius quam querat potentiam, gloriam, voluptatem omniumque rerum saturitatem. Haec sapientia illa est, quae mundo est stulticia... Qui nondum est destructus, ad nihilum redactus per crufem et passionem, sibi tribuit opera et sapientiam, non autem Deo, et sic abutitur donis Dei eaque polluit. Qui vero est per passiones exinanitus, iam non operatur, sed Deum in se operari et omnia agere novit».

Esso non solo ribadisce che l'atto di fede è un "ossequio consentaneo alla ragione"⁴, ma afferma anche con chiarezza la possibilità di conoscere Dio partendo dalle realtà create: «La santa madre Chiesa ritiene e insegna che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza col lume naturale della ragione umana partendo dalle realtà create»⁵. Di questa conoscenza, tuttavia, viene affermata la possibilità, non il fatto: «Il dogma del concilio Vaticano I è un enunciato di tipo teologico - trascendentale, che riguarda cioè la condizione di possibilità che la fede stessa suppone. Qui si vuol mettere in evidenza la responsabilità dell'uomo sia per la fede che per l'incredulità, e così pure la ragionevolezza e l'onestà intellettuale della fede»⁶. Il Vaticano II riprenderà le affermazioni del Vaticano I⁷, senza però armonizzare fino in fondo la prospettiva storico-salvifica prescelta, con quella teologico-trascendentale della *Dei Filius*, lasciando così aperto il compito di pensare la mediazione fra i presupposti trascendentali della fede e la concretezza della storia e della situazione salvifica in cui l'uomo è posto.

Questa mediazione mi sembra possibile partendo dall'idea di rivelazione come "Parola di Dio": in quanto tale, l'auto-comunicazione divina si serve di mediazioni storico-concrete e suppone nel destinatario la capacità di percepire attraverso di esse il mistero che ci viene proposto. È, insomma, la stessa destinazione della parola storica del Dio vivo agli uomini che suppone un'apertura trascendentale dell'uomo ad accoglierla, comprenderla e lasciarsene trasformare. In questo senso, non c'è opposizione fra "rivelazione storica" e "rivelazione naturale", intendendo con quest'ultima la possibile apertura al Mistero a partire dalle cose create: se ci fosse una simile opposizione la rivelazione sarebbe del tutto incomunicabile. D'altra parte, la distinzione fra le due forme della comunicazione divina non è meno forte della loro corrispondenza: il "nuovo" della rivelazione soprannaturale, non solo riguardo alla modalità di essa, ma anche riguardo al contenuto, è irriducibile a ciò che l'uomo potrebbe raggiungere con le sue sole forze. Se così non fosse, verrebbe meno proprio il primato dell'iniziativa divina, su cui tanto insiste la testimonianza biblica riguardo alla parola di rivelazione. Si potrebbe allora concludere che fra "rivelazione naturale" e "rivelazione storica" c'è un rapporto di continuità nell'infinito superamento della seconda rispetto alla prima. Se la "rivelazione storica" conferma i contenuti di verità della "rivelazione naturale", accessibili alla sola ragione, rendendoli di fatto accessibili e certi, ne nega non di meno i limiti di ambiguità e di errore e la trascende immensamente nell'apertura e nella comunicazione delle profondità del mistero divino. Questo rapporto dialettico è fondato sul primato dell'avvento divino: se Dio viene all'uomo, lo fa valorizzando un punto di aggancio da Lui stesso creato e posto nella sua creatura. Anche nel rapporto fra le capacità umane e la rivelazione divina la grazia presuppone la natura, non la elimina né distrugge! Su questo punto il dialogo fra cattolicesimo e protestantesimo merita di essere approfondito.

2. Riguardo alla *fede cristologica e trinitaria* si può dire che Cattolici e Protestanti sono uniti tanto da una grande ricchezza, quanto da una comune carenza. La ricchezza che li unisce sta nella confessione del Verbo Incarnato, Gesù Cristo, e nella fede in Lui e nel Dio da Lui rivelato, che è in se stesso relazione, comunione di amore dei Tre che sono uno. Afferma la *Dichiarazione Teologica di Barmen*, redatta da Karl Barth in opposizione ai Cristiano-Tedeschi, legati al nazionalsocialismo: «Gesù Cristo, così come ci viene testimoniato dalla sacra Scrittura, è l'unica Parola di Dio, che noi dobbiamo ascoltare e a cui dobbiamo fiducia e obbedienza in vita come in morte. Noi rigettiamo la falsa dottrina, secondo cui la chiesa quale fonte del suo annuncio, possa e debba riconoscere, oltre e accanto a quest'unica Parola di Dio, ancora altri eventi e potenze, figure e verità come rivelazione di Dio»⁸. L'Altissimo è per cattolici ed evangelici il Signore

⁴ Costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica, cap. 3 *De fide*: DS 3009. Il testo rimanda a Rm 12,1.

⁵ *Ib.*, cap. 2 *De revelatione*: DS 3004.

⁶ W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 103.

⁷ Cf. *Dei Verbum*, 6.

⁸ *Theologische Erklärung von Barmen* (31 maggio 1934), citato in *Kirchliche Dogmatik* II/1, Zürich 1942, 194: «Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche

misericordioso, che si è rivelato liberamente a noi nel Suo amore ed è e resta fedele in eterno: «La fedeltà di Dio è in questo, che egli ci viene incontro e ci segue in modo così inevitabile col suo “No” come il totalmente Altro, come il Santo. La fede dell'uomo è il timore reverenziale di chi acconsente a questo “No”, la volontà del vuoto, l'appassionato permanere nella negazione. Dove la fedeltà di Dio incontra la fede dell'uomo, ivi si rivela la sua giustizia. Ivi il giusto vivrà»⁹

Questo Dio fedele in eterno è uno nell'amore, nell'inseparabile comunione del Padre, eterno Amante, del Figlio, eterno Amato, e dello Spirito, dono dell'Amore eterno. La fede trinitaria - confessata ad esempio negli eventi sacramentali, a cominciare dal battesimo - è il tesoro che unisce tutti i cristiani, così come è stata definita nei Concili della Chiesa antica ed è confessata nel Simbolo Apostolico: «Il Dio, che si rivela secondo la Scrittura, - scrive Karl Barth - è uno in tre specifiche maniere di essere, che consistono nelle loro reciproche relazioni: Padre, Figlio e Spirito Santo. Così egli è il Signore, cioè il Tu, che viene incontro all'io umano e ad esso si congiunge come Soggetto irriducibile, e che gli diviene manifesto proprio così ed in ciò come il suo Dio»¹⁰. È nello stesso atto del suo rivelarsi che il Dio vivente si comunica come Trinità divina: «C'è un Da-dove, un'Originarietà, un Fondamento della rivelazione, un Rivelatore di se stesso, distinto dalla Rivelazione come tale così sicuramente, che Rivelazione significa un qualcosa di semplicemente nuovo rispetto al mistero del Rivelatore, che nella Rivelazione come tale resta messo da parte. C'è quindi, nella differenza da questo “primo”, in quanto “secondo” la Rivelazione stessa come l'evento del divenir rivelato del precedentemente nascosto. E c'è come il risultato comune di questi due momenti in quanto “terzo” un esser Rivelato, la realtà, che è l'intenzione del Rivelatore e perciò al tempo stesso il senso, il Verso-dove della Rivelazione. Detto in breve: solo perchè c'è un Velamento di Dio può esserci uno Svelamento, e solo in quanto c'è Velamento e Svelamento di Dio, può esserci una Auto-comunicazione di Dio»¹¹.

Nella luce della fede trinitaria, l'intera esistenza cristiana può, dunque, considerarsi come l'“Amen” da pronunciare con la vita alla confessione di fede, veicolata dalla dossologia, che riassume l'intero orientamento dell'esistenza e della storia alla Trinità e dunque la vocazione ultima di ogni battezzato: “Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto...”. Proprio in questa luce risulta dolorosa la constatazione di una sorta di “esilio della Trinità” dalla prassi e dal pensiero dei cristiani, che ha accomunato la tradizione cattolica a quella evangelica: già Karl Rahner aveva osservato che «se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo un tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata»¹², e, quel che è peggio, la vita dei credenti non cambierebbe gran che! Il teologo evangelico Jürgen Moltmann non esita ad affermare: «Sembra che poco importi, sia nella dottrina della fede come nell'etica, che Dio sia Uno e Trino»¹³. Negli ultimi decenni la teologia cattolica ha in verità operato un vero e proprio “ritorno alla patria trinitaria”, favorito ed espresso anche dal Concilio Vaticano II e dal magistero a forte impronta

als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten, als Gottes Offenbarung anerkennen».

⁹ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1974, 5 (or. ted. *Der Römerbrief*², 1922, 5).

¹⁰ «Der Gott, der sich nach der Schrift offenbart, ist Einer in drei eigentümlichen, in ihren Beziehungen untereinander bestehenden Seinsweisen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. So ist er der Herr, d.h. das Du, das dem menschlichen Ich entgegentritt und sich verbundet als das unauflöbliche Subjekt und das ihm eben so und darin als sein Gott offenbar wird»: *Kirchliche Dogmatik*, I/1, 367.

¹¹ «Es gibt ein Woher, eine Urheberschaft, einen Grund der Offenbarung, einen Offenbarer seiner selbst, von der Offenbarung als solcher so gewiß unterschieden, als Offenbarung ein schlechthin Neues bedeutet gegenüber dem Geheimnis des Offenbarers, das in der Offenbarung als solcher abgelegt wird. Es gibt also, im Unterschied zu jenem ersten, als zweites die Offenbarung selbst als das Ereignis des Offenbarwerdens des zuvor Verborgenen. Und es gibt als das gemeinsame Ergebnis dieser zwei Momente als drittes ein Offenbarsein, die Wirklichkeit, die die Absicht des Offenbarers und darum zugleich der Sinn, das Wohin der Offenbarung ist. Kürzer gesagt: nur weil es eine Verhüllung Gottes gibt, kann es eine Enthüllung, und nur indem es Verhüllung und Enthüllung Gottes gibt, kann es eine Selbstmitteilung Gottes geben»: *ib.*, 383.

¹² K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis* 3, Queriniana, Brescia 1969, 404.

¹³ J. Moltmann, *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 11.

trinitaria di Giovanni Paolo II¹⁴. Nei testi di teologia la tradizionale separazione schematica dei due trattati - “De Deo Uno” e “De Deo Trino”, il primo consacrato al Dio disponibile alla speculazione filosofica, il secondo allo specifico della rivelazione cristiana - è stata superata a favore di un’integrazione delle due prospettive. Muovendo dall’evento pasquale si è contemplata la Trinità nel suo comunicarsi nell’“economia” della salvezza, fino a riconoscere che, se la Croce del Figlio è la “narrazione” della Trinità, la confessione trinitaria è il “concetto” della Croce (così, ad esempio, Jürgen Moltmann ed Eberhard Jüngel¹⁵ e buona parte della teologia evangelica del secondo Novecento).

Il Crocefisso muore fra le braccia di Dio. La sua morte non è l’atea “morte di Dio”, ma è la “morte *in* Dio”: la Trinità divina, cioè, è profondamente raggiunta nel suo mistero di Padre, di Figlio e di Spirito, dall’evento che si compie nel silenzio del Venerdì Santo. La fede cristiana non professa un Dio impassibile, spettatore del dolore umano dall’alto della Sua infinita lontananza, ma un Dio “compassionato”, come diceva l’italiano del Trecento, un Dio cioè che, avendo amato la Sua creatura accettandone il rischio della libertà, l’ha amata sino alla fine. È questo amore “sino alla fine” (Gv 13,1) a motivare il dolore infinito della Croce! La Croce, però, non è solo la storia del Figlio: questi viene consegnato alla morte da Dio, Suo Padre. È Lui che tiene fra le braccia il legno della vergogna, l’albero dell’abbandono. È Paolo ad affermarlo chiaramente nella *Lettera ai Romani*: “Dio non ha risparmiato suo Figlio ma lo ha consegnato per tutti noi” (8,32). E Giovanni dice: “Dio ha tanto amato il mondo da dare per noi il Suo Figlio Unigenito” (3,16). Il Dio vivente si rivela così come tutt’altro che impassibile: Egli soffre per amore nostro. È il Dio che Giovanni Paolo II nell’Enciclica *Dominum et vivificantem* mostra come Padre capace di infinito amore, proprio perché capace di infinito dolore: quel dolore che, “inconcepibile ed inesprimibile, a causa del peccato il Libro sacro... sembra intravedere nelle ‘profondità di Dio’ e, in un certo senso, nel cuore stesso dell’ineffabile Trinità... Nelle ‘profondità di Dio’ c’è un amore di Padre che, dinanzi al peccato dell’uomo, secondo il linguaggio biblico, reagisce fino al punto di dire: ‘Sono pentito di aver fatto l’uomo’... Si ha così un paradossale mistero d’amore: in Cristo soffre un Dio rifiutato dalla propria creatura... ma, nello stesso tempo, dal profondo di questa sofferenza lo Spirito trae una nuova misura del dono fatto all’uomo e alla creazione fin dall’inizio. Nel profondo del mistero della Croce agisce l’amore”¹⁶. Il Dio crocefisso rivela il Dio che è Amore, Uno nella trinità delle Persone, la divina sorgente dell’amore, il Padre, il divino Amato, il Figlio, e l’Amore personale che unisce l’Uno all’Altro, lo Spirito santo. Quanto più la fede trinitaria sarà approfondita, tanto più sarà chiaro quanto è profonda l’unità che i cristiani già hanno ricevuto nel dono del battesimo nel nome della Trinità e nella loro vocazione a rendere gloria al padre, al Figlio e allo Spirito Santo, nell’unità della fede, della speranza e della carità.

3. Circa *l’antropologia e l’etica teologica*, in particolare riguardo al rapporto fra il primato della Grazia e al valore delle opere umane, le posizioni della tradizione evangelica possono riconoscersi, ad esempio, in quelle del giovane Lutero: «Non vi sarà e non può sorgere in noi la giustizia di Dio, se prima di tutto non crolla e non perisce la nostra giustizia... Così universalmente l’essere, la santità, la verità, la bontà, la vita di Dio ecc. non sono in noi, se prima non diventiamo niente, ignoranti, menzogneri, malvagi e morti di fronte a Dio»¹⁷. Di conseguenza, non saranno le nostre opere a salvarci, ma la fede nell’unico Salvatore di tutti, il Signore Gesù: «Non è giusto l’uomo che opera molto, ma colui che, senza operare, molto crede in Cristo. Infatti la giustizia di

¹⁴ Mi permetto qui rimandare al mio volume *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2015¹⁰.

¹⁵ Cf. J. Moltmann, *Il Dio crocefisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973, e E. Jüngel, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocefisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982.

¹⁶ Giovanni Paolo II, Enciclica *Dominum et vivificantem*, nn. 39 e 41.

¹⁷ «Non erit nec oritur in nobis iustitia dei, nisi prius omnino cadat iustitia et pereat iustitia nostra... Sic universaliter Esse, sanctitas, veritas, bonitas, vita dei etc. non sunt in nobis, nisi primum nos nihil, prophani, mendaces, mali, mortui fiamus coram deo» (WA 3, 31, 9-13).

Dio non si acquista mediante atti frequentemente ripetuti, come insegna Aristotele, ma viene infusa mediante la fede: "Il giusto vive per la fede" (Rm 1,17)... Non già che il giusto non compia opera alcuna, ma le sue opere non costituiscono la sua giustizia; è piuttosto la sua giustizia che compie le sue opere. Infatti, senza il nostro operare la grazia e la fede vengono infuse in noi, e quando la fede è infusa, già seguono le opere... Quindi, poiché l'uomo sa che le opere compiute mediante una tale fede non sono sue, ma di Dio, non cerca di giustificarsi con esse e di gloriarsi di esse, ma cerca Dio: gli basta la giustizia che viene dalla fede in Cristo»¹⁸. La grandezza della creatura, allora, sta nel riconoscere l'assoluto primato del Creatore e nell'affidarsi incondizionatamente per fede all'azione misericordiosa del Dio Salvatore.

Nonostante secoli di polemica, questa convinzione lungi dall'allontanare, unisce la tradizione cattolica e quella della Riforma: ne dà testimonianza esemplare quanto scrive Karl Barth nella prefazione all'opera pubblicata nel 1957 da Hans Küng sulla giustificazione per fede, frutto della dissertazione di dottorato da lui presentata all'Università Gregoriana di Roma. Il teologo evangelico non esita a scrivere: "Lei mi fa parlare come parlo io e... io penso come lei mi fa parlare". E aggiunge che - se l'interpretazione della giustificazione per grazia mediante la fede data da Küng si dimostrasse coerente con la dogmatica cattolica, a lui non resterebbe altra possibilità che ritornare a Trento per confessare ad alta voce ai Padri di quel Concilio: "*Patres peccavi!*" Le contrapposizioni tradizionali si rivelavano quindi frutto di un "continuato malinteso". Le due Chiese non avrebbero più dovuto considerarsi "alternative", ma come espressioni diverse della stessa fede. In sostanza, è quanto molti anni più tardi ha affermato la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* firmata ad Augusta il 31 ottobre 1999: come nessun cattolico fedele alla sua Chiesa potrà ritenere che l'uomo si salvi da solo senza l'aiuto della Grazia, così nessun fedele evangelico potrà pensare che la salvezza per Grazia escluda l'accoglienza della fede da parte dell'uomo. Dio non è un concorrente dell'uomo, che celebri la Sua gloria sulle ceneri dell'umano, né l'uomo è un concorrente di Dio, che possa presumere di giungere con le sue sole forze alla Città celeste. L'antropologia teologica è al tempo stesso dono, grazia preveniente e attuale, e compito, vissuto come accoglienza docile e fiduciosa dell'azione salvifica del Signore.

Nell'ambito dell'etica teologica propriamente detta il nodo chiave nel dialogo fra fede cattolica e fede riformata è quello del significato e del valore dell'agire umano: secondo la lettura frequente per il cristianesimo cattolico è la fatica umana a rendere l'uomo giusto nella conformità al dovere morale, mentre per il cristianesimo evangelico sono Cristo e il suo Spirito, accolti nella fede, che fanno l'uomo nuovo e lo rendono capace delle opere nuove. In questo consiste secondo Lutero la notizia bella e liberante dell'Evangelo: "Questa è la stabile differenza tra la legge antica e quella nuova: la legge antica dice a coloro che sono superbi nella loro giustizia: tu devi possedere Cristo e il suo Spirito; la legge nuova dice a coloro che si sono umiliati nella loro povertà, in materia di giustizia, e cercano Cristo: ecco, qui c'è Cristo e il suo Spirito. Perciò, quelli che intendono con l'Evangelo qualcosa di diverso da lieto annunzio, non comprendono l'Evangelo. Fanno appunto così coloro che l'hanno trasformato in legge invece di intenderlo come grazia; essi, di Cristo, hanno fatto per noi un Mosè"¹⁹. Si comprende allora quali siano le opere della fede: non quelle che fondano una presunzione di giustizia, ma quelle che invocano e chiedono la giustizia di Dio: "Quando l'Apostolo dice: Siamo giustificati indipendentemente dalle opere della legge (3, 28), non parla delle opere che

¹⁸ «25. Non ille iustus est, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum. Quia iusticia Dei non acquiritur ex actibus frequenter iteratis, ut Aristoteles docuit, sed infunditur per fidem. Iustus enim ex fide vivit Roma. 1.[17] et 10.[10] Corde creditum ad iusticiam. Unde illud "sine opere" sic volo intelligi, Non quod iustus nihil operetur, sed quod opera eius non faciunt eius iusticiam, sed potius iusticia eius facit opera. Sine enim opere nostro gratia et fides infunditur, qua infusa iam sequuntur opera... Deinde, quia opera, qua ex tali fide facit, non sua sed Dei esse novit, Ideo non se per illa iustificari aut glorificari querit, sed Deum querit: sua sibi sufficit iusticia ex fide Christi, id est, ut Christus sit eius sapientia, iusticia &c.» (WA 1, 364).

¹⁹ WA 56, 338-339: "Hec est rata differentia veteris et noue legis, Quod vetus dicit superbis in sua Iustitia: tu debes habere Christum et spiritum eius; Noua dicit humiliatis in sua eiusmodi paupertate et Christum petentibus; Ecce hic est Christus et spiritus eius. Ideo qui aliter Euangelium quam bonum nuncium interpretantur, non intelligunt Euangelium; vt faciunt, qui ipsum in legem potius quam in gratiam mutauerunt et ex Christo nobis Mosen facerunt" (LR 470-471).

si fanno per chiedere la giustificazione. Poiché queste non sono già più opere della legge, ma della grazia e della fede, dal momento che chi le compie non confida affatto di essere giustificato per mezzo di esse, ma desidera essere giustificato; né pensa - compiendole - di avere già adempiuto la legge, bensì chiede di poterla adempiere. Chiama, invece, opere della legge quelle fatte da coloro che, per il semplice fatto d'averle compiute, ritengono che anche la giustificazione è stata realizzata, e che essi sono giusti, perché le hanno fatte”²⁰.

4. In rapporto all'*ecclesiologia*, nella sua relazione all'economia sacramentale e ai ministeri nella Chiesa, si possono riconoscere i nodi teologici che forse maggiormente differenziano cattolici e protestanti. Una prima considerazione riguarda l'accento posto sul tema ecclesiologico: “Per quanto Lutero non neghi la Chiesa e il suo posto centrale, la sua attenzione è diretta di preferenza ai problemi dell'anima individuale e della salvezza, in altre parole, all'azione di Dio nell'anima e alla giustizia della fede... Per questo il senso tropologico sta al centro delle preoccupazioni di Lutero”²¹. Ciò su cui il grande Riformatore insiste riguardo al compito della Chiesa non è diverso da quanto richiede a ogni singolo fedele: “Tutta la vita del popolo nuovo, del popolo fedele, del popolo spirituale non consiste che in questo: col gemito del cuore, con la voce delle opere, con la fatica del corpo domandare, supplicare e chiedere di essere continuamente giustificati fino alla morte; consiste nel non fermarsi mai, nel non essere già arrivati, nel non considerare nessuna opera come il traguardo della giustizia raggiunta, ma nel continuare ad attenderla come se abitasse ancor sempre al di fuori di noi, mentre si continua ad esser pur sempre immersi nei peccati e a vivere in essi”²².

Anche in campo ecclesiologico la croce è per Lutero e molta parte della tradizione protestante il fondamentale principio ermeneutico, il criterio che motiva e struttura la dialettica della fede e dell'esistenza redenta, la chiave senza la quale le affermazioni relative al processo della giustificazione apparirebbero di una intollerabile durezza e scandalosità. Ed anche qui, l'appassionato cercatore della salvezza non nasconde di essere pervenuto a questa convinzione centrale verificandola nell'esperienza vissuta: “Poiché, secondo Bernardo, l'arezza della chiesa è amara sotto i tiranni, sotto gli eretici è più amara, ma ora in pace è amarissima. Poiché per giudizio di tutti i devoti e per l'esperienza che ne è testimone, la più grande tentazione è il non avere nessuna tentazione. E l'avversità maggiore di tutte è costituita dal non avere nessuna avversità. Ed allora massimamente è in collera Dio, secondo il medesimo Bernardo. Non infatti quando non ti sento, ma quando ti sento adirato, confido che tu mi sei massimamente propizio”²³. La Chiesa, insomma, non deve mai ritenersi depositaria o peggio ancora padrona del dono divino: “creatura Verbi”, totalmente subordinata alla Parola che la convoca, la suscita e la nutre, la Chiesa deve concepirsi come il popolo totalmente posto al servizio della Parola di salvezza, perché il Vangelo accolto con fede sia annunciato a ogni creatura umana, trascendendo sempre le capacità e le possibilità di chi lo annuncia. Si comprende, come seguendo questa prospettiva, la Chiesa venga considerata soprattutto come evento dello Spirito, connessa alla fede di chi accoglie la buona novella, ma slegata da ogni possibile assolutizzazione delle mediazioni umane.

²⁰ WA 56, 264: “Quando Apostolus dicit, Quod sine operibus legis Iustificamur, Non loquitur de operibus, que pro Iustificatione querenda fiunt. Quia hec iam non legis opera sunt, Sed gratie et fidei, cum qui hec operatur, non per hec sese Iustificatum confidat, Sed Iustificari cupiat Nec legem se per hec implese putat, Sed impletionem ipsius querit. Sed ea dicit opera legis, que qui fecerint, iis ipsis factis ponunt Iustificationem quoque factam ac ideo Iustos esse, quia facerint” (LR 352).

²¹ D. Bellucci, *Fede e giustificazione in Lutero. Un esame teologico dei “Dictata super Psalterium” e del Commento sull'Epistola ai Romani (1513-1516)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1963, 107.

²² *Vorlesung über den Römerbrief*, WA 56, 264, 16ss.: “Quare tota Vita populi noui, populi fidelis, populi spiritualis Est gemitu cordis, voce oris, opere corporis non nisi postulare, querere et petere Iustificari semper vsque ad mortem, Nunquam stare, nunquam apprehendisse, Nulla opera ponere finem adeptae Iustitie. Sed tanquam adhuc semper extra se habitantem expectare, se vero semper in peccatis adhuc viuere et esse”.

²³ WA 3, 420, 14-19: “Quia secundum Bernardum Amaritudo Ecclesie sub tyrannis amara, sub hereticis amarior, sed nunc in pace est amarissima. Quia omnium devotorum indicio et experientia teste maxima tentatio est nullam habere tentationem. Et omnium summa aduersitas nulla aduersitas. Et tunc maxime deus irascitur, quando non irascitur, secundum eundem Bernardum. Non enim cum non sentio, sed cum sentio te iratum, maxime propitium confido”.

A questa concezione reagisce la visione cattolica specialmente dei teologi della Controriforma: l'accentuazione è posta sugli aspetti visibili e istituzionali della Chiesa e dunque sulla dimensione cristologica del "Mysterium Ecclesiae" nel suo offrirsi come «incarnazione» dell'invisibile. Questo modo di vedere è stato definito «cristomonismo»²⁴. Il grande teologo della Controriforma, Roberto Bellarmino, si è preoccupato in tal senso di sottolineare al massimo le mediazioni visibili ed istituzionali della comunità ecclesiale in alternativa all'«invisibilismo», attribuito ai Riformatori. Egli individua cinque fraintendimenti possibili dell'idea di Chiesa: il primo è quello che concepisce la Chiesa come comunità degli eletti («congregatio praedestinatorum»), totalmente dipendente dall'arbitrio assoluto di Dio. Il secondo è individuato nella visione pelagiana, che trasforma l'ecclesiologia in antropologia, identificando la Chiesa con la comunità dei perfetti, che grazie alle loro capacità e ai loro meriti ne sono i soli veri membri. Il terzo fraintendimento - attribuito dal Bellarmino a Novaziano e ai Donatisti - restringe l'esigenza di perfezione al mantenimento della fede pura e comprende di conseguenza giusti e peccatori nella comunità ecclesiale fino al momento in cui non abbandonino la vera dottrina. In queste tre impostazioni è il *monofisismo ecclesiologico* ad emergere, la riduzione, cioè, della complessa tensione fra l'umano e il divino, che costituisce la Chiesa, a una sola delle due «nature» del mistero ecclesiale, o nel senso dell'assorbimento dell'umano nel divino, o in quello contrario della risoluzione del divino nelle sole possibilità umane. Gli ultimi due fraintendimenti segnalati dal Bellarmino richiamano una sorta di *nestorianesimo ecclesiologico*, e cioè di separazione netta fra la componente umana e quella divina della Chiesa, unite al più in un accordo morale fondato sulla fede. Il penultimo è quello caratteristico dell'ecclesiologia dualista, che Bellarmino attribuisce ai Riformatori, per i quali la realtà ecclesiale sarebbe sdoppiata nella contrapposizione fra una Chiesa invisibile, costituita dalla «congregatio sanctorum» di quanti credono e obbediscono a Dio, nota solo agli occhi dell'Eterno, ed una Chiesa esterna, riconoscibile dalla professione dell'unico Credo e dalla partecipazione ai medesimi sacramenti, comprendente giusti e peccatori. L'ultimo fraintendimento - caratterizzato dal dualismo ecclesiologico attribuito a Calvino - separa la Chiesa dei predestinati, eletta da Dio e solo a Lui nota, da quella visibile, in nulla garantita da Lui e risolta in pura forma antropologica.

Contro questa complessa rete di interpretazioni, Bellarmino intende affermare l'unicità e l'oggettività del dono di Dio, che costituisce la Chiesa: egli afferma che «la Chiesa è una sola, non due, e unica e vera è la comunità degli uomini raccolti mediante la professione della vera fede, la comunione degli stessi sacramenti, sotto il governo dei legittimi pastori e principalmente dell'unico vicario di Cristo sulla terra, il romano pontefice»²⁵. Ciò che Bellarmino rifiuta è ogni separazione di visibile ed invisibile nella Chiesa, quasi che il divino e l'umano possano incontrarsi solo per un'iniziativa di Dio, che escluda ogni attiva partecipazione dell'uomo, o al contrario per un protagonismo umano che non faccia spazio ad alcun intervento dall'alto. Nel primo caso la Chiesa sarebbe la comunità invisibile dei predestinati, nel secondo quella visibile dei perfetti. In realtà, nella coerenza con la logica dell'incarnazione, la Chiesa è altrettanto visibile quanto lo è la missione del Figlio e l'appartenenza ad essa si misura sull'oggettiva esperienza del dono di Dio: «Perché qualcuno possa essere dichiarato membro di questa vera Chiesa, di cui parlano le Scritture, noi non pensiamo che sia da lui richiesta alcuna virtù interiore. Basta la professione esteriore della fede e della comunione dei sacramenti, cose che il senso stesso può constatare. La Chiesa infatti è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia»²⁶.

²⁴ Y. Congar, *Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45(1969) 394-416, accetta - non senza alcune riserve - l'espressione più volte usata da N.A. Nissiotis, di cui cf. ad esempio *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église*, in *Istina* 14(1967) 323-340.

²⁵ «Nostra autem sententia est Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione, et eorundem sacramentorum communionem colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis»: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (Controversiae)* (1586-1593), Ingolstadt 1601, t. II, liber III, caput II: *De definitione Ecclesiae*..

²⁶ «Ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae, de qua Scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei, et sacramentorum communionem, quae sensu ipso

Il rinnovamento ecclesiologico cattolico del Novecento - attingendo alla Sacra Scrittura e alla teologia dei Padri e della Scolastica - recupera le dimensioni pneumatologiche e cristologiche della realtà ecclesiale: emerge fra tutte l'idea della Chiesa comunione, concepita a partire dalla Trinità. Si fa strada il modello della Chiesa universale intesa come comunione di Chiese locali, nella quale il Vescovo di Roma si colloca come arbitro, segno e garante dell'unità, anche alla luce del rapporto fondamentale fra "communio" ed eucaristia. Il Concilio Vaticano II presenta sin dall'inizio la Chiesa come «mistero»: è l'idea biblico-paolina del disegno divino di salvezza che viene a realizzarsi nel tempo degli uomini, della Gloria nascosta e operante nei segni della storia. La Chiesa viene vista come il luogo d'incontro dell'iniziativa divina e dell'opera umana, la presenza della Trinità nel tempo e del tempo nella Trinità, irriducibile ad una presa puramente umana, eppure Chiesa di uomini viventi nella storia. L'aridità dello Schema preparatorio, che esordiva con un capitolo sulla natura della Chiesa militante, equiparando fra loro «Ecclesia societas», «Ecclesia Catholica Romana» e «Corpus Christi Mysticum», è superata nel recupero della profondità trinitaria della realtà ecclesiale, senza per questo perdere di vista la corposità storica di essa.

Il Vaticano II riscopre l'unità battesimale del popolo di Dio, ricco di carismi e ministeri diversi, fondamento di ogni articolazione particolare. La Chiesa viene pensata nella sua realtà di «communio», «icona» della Santa Trinità, strutturata a immagine e somiglianza della comunione trinitaria. Come «in divinis» l'amore è distinzione delle Persone e superamento del distinto nell'unità del mistero («pericoresi»), così nella Chiesa, salva l'infinita distanza che separa la terra dal cielo, ma anche in forza dell'infinita comunione stabilita dall'Incarnazione del Figlio, la varietà dei doni e dei servizi deve convergere - per una sorta di «pericoresi» ecclesiologica - nell'unità, come la varietà delle Chiese locali, ciascuna realizzazione della *Catholica* in un luogo e in un tempo determinati, è chiamata a vivere e ad esprimersi nella loro reciproca comunione. La Chiesa, strutturata sull'esemplarità trinitaria, dovrà tenersi allora lontana tanto da una uniformità, che appiattisca e mortifichi l'originalità e la ricchezza dei doni dello Spirito, quanto da ogni contrapposizione lacerante, che non risolva nella comunione la tensione fra carismi e ministeri diversi, in una feconda, reciproca recezione delle persone e delle comunità nell'unità della fede, della speranza e dell'amore (cf. i capitoli II-VI della *Lumen Gentium*). Il carisma viene riscoperto come l'elemento dinamico della Chiesa, non solo non concorrente, ma necessario all'unità, perché dato in vista dell'utilità comune. Lo stesso ministero ordinato, in quanto ripresentazione di Cristo Capo e perciò ministero dell'unità ecclesiale, viene colto nel suo impegno di discernimento e coordinamento dei carismi: non sintesi di tutti i doni e i ministeri, ma ministero della sintesi. La Chiesa è vista così quale comunione articolata di carismi e ministeri nella Chiesa locale e quale comunione cattolica delle Chiese particolari nell'unità della Chiesa universale, che in esse è presente e di esse vive, raccolta intorno al Vescovo della Chiesa di Roma, che «presiede nell'amore».

Nella sua visita al Tempio Valdese di Torino il 22 giugno 2015, Papa Francesco ha sviluppato ulteriormente l'idea della comunione ecclesiale modellata sulla Trinità attraverso un bellissimo riferimento alla "fraternità cristiana": "Uno dei principali frutti che il movimento ecumenico ha già permesso di raccogliere in questi anni è la riscoperta della fraternità che unisce tutti coloro che credono in Gesù Cristo e sono stati battezzati nel suo nome. Questo legame non è basato su criteri semplicemente umani, ma sulla radicale condivisione dell'esperienza fondante della vita cristiana: l'incontro con l'amore di Dio che si rivela a noi in Gesù Cristo e l'azione trasformante dello Spirito Santo che ci assiste nel cammino della vita. La riscoperta di tale fraternità ci consente di cogliere il profondo legame che già ci unisce, malgrado le nostre differenze... Si tratta di una comunione ancora in cammino... che, con la preghiera, con la continua conversione personale e comunitaria e con l'aiuto dei teologi, noi speriamo, fiduciosi nell'azione dello Spirito Santo, possa diventare piena e visibile nella verità e nella carità". È qui che Francesco ha sviluppato l'idea centrale del suo discorso, ripresa in seguito anche dai commenti di vari esponenti autorevoli

percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum»: *ib.*

della Chiesa Valdese: il tema della “diversità riconciliata”. Così l’ha presentata: “L’unità che è frutto dello Spirito Santo non significa uniformità. I fratelli, infatti, sono accomunati da una stessa origine, ma non sono identici tra di loro. Ciò è ben chiaro nel Nuovo Testamento, dove, pur essendo chiamati fratelli tutti coloro che condividevano la stessa fede in Gesù Cristo, si intuisce che non tutte le comunità cristiane, di cui essi erano parte, avevano lo stesso stile, né un’identica organizzazione interna. Addirittura, all’interno della stessa piccola comunità si potevano scorgere diversi carismi (cfr. 1 Cor 12-14) e perfino nell’annuncio del Vangelo vi erano diversità e talora contrasti (cfr. At 15,36-40)”. Questa diversità non sempre è stata colta come ricchezza nella storia della Chiesa. Perciò Francesco ha aggiunto: “Purtroppo, è successo e continua ad accadere che i fratelli non accettino la loro diversità e finiscano per farsi la guerra l’uno contro l’altro. Riflettendo sulla storia delle nostre relazioni, non possiamo che rattristarci di fronte alle contese e alle violenze commesse in nome della propria fede, e chiedo al Signore che ci dia la grazia di riconoscerci tutti peccatori e di saperci perdonare gli uni gli altri”.

È a questo punto che le parole del Vescovo di Roma hanno toccato il loro vertice, non solo emotivo, ma anche teologico, pastorale e spirituale: “Da parte della Chiesa Cattolica vi chiedo perdono per gli atteggiamenti e i comportamenti non cristiani, persino non umani che, nella storia, abbiamo avuto contro di voi. In nome del Signore Gesù Cristo, perdonateci!” Facendo eco alla richiesta di perdono fatta da Giovanni Paolo II in preparazione al Giubileo del 2000, accompagnata dal documento della Commissione Teologica Internazionale *Memoria e riconciliazione*, Papa Francesco ha non solo ribadito la necessità di chiedere perdono delle colpe passate a Dio e a chi ne portasse ancora il peso delle conseguenze, ma ha concretamente applicato quest’urgenza di obbedire alla verità al rapporto con i fratelli evangelici. “La sua richiesta di perdono - ha dichiarato il moderatore della Tavola valdese, pastore Eugenio Bernardini -, ci ha profondamente toccati e l’abbiamo accolta con gioia. Naturalmente non si può cambiare il passato, ma ci sono parole che a un certo punto bisogna dire, e il papa ha avuto il coraggio e la sensibilità per dire la parola giusta”. In questa luce, i passi compiuti negli anni recenti per un riavvicinamento fra Cattolici e Valdesi sono stati riletti da Francesco nel segno della speranza e dell’impegno che ci aspetta tutti: “Incoraggiati da questi passi, siamo chiamati a continuare a camminare insieme... Consapevoli che il Signore ci ha preceduti e sempre ci precede nell’amore (cfr. 1 Gv 4,10), andiamo insieme incontro agli uomini e alle donne di oggi, che a volte sembrano così distratti e indifferenti, per trasmettere loro il cuore del Vangelo”.

L’appello a camminare insieme verso l’unità che Cristo vorrà non può naturalmente trascurare il fatto che la comunione ecclesiale non è solo quella sincronica delle persone e delle Chiese unite dalla fede nel Crocefisso Risorto, ma deve essere anche quella diacronica che unisce nel tempo i battezzati e le comunità generate dalla Parola e dai sacramenti. È in questa prospettiva che si pone la questione teologica della Tradizione²⁷: se cattolici ed evangelici sono uniti nell’affermare il valore della tradizione apostolica della fede, per cui intendono credere e confessare la stessa fede degli Apostoli trasmessa nel tempo, diverso è il modo di intendere il ruolo del ministero apostolico al servizio di questa trasmissione fedele. Mentre per i cattolici la successione apostolica del ministero, e dunque la successione ininterrotta dei vescovi attraverso la catena sacramentale dell’imposizione delle mani e della preghiera consacratrice da parte di altri vescovi, è segno e garanzia di questa fedeltà nel trasmettere la fede degli Apostoli, per la concezione

²⁷ Sul concetto teologico di «Tradizione» e sulla sua storia cf. Y.M.J. Congar, *La tradizione e le tradizioni*, 2 voll.: 1. *Saggio storico*; 2. *Saggio teologico*, Paoline, Roma 1964 e 1965; Id., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Roma 1983²; J.H. Newmann, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967; K. Rahner - J. Ratzinger, *Rivelazione e tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970. Cf. pure il testo della Commissione Teologica Internazionale *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica* (17.4.1974), in *Il Regno Documenti* 19(1974) 421-425. Un importante contributo ecumenico fu costituito dalla IV Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione, tenuta a Montréal nel 1963: P.C. Rodger - L. Vischer, *Scripture, Tradition and Traditions. The Report from Montréal 1963*, London 1964. La distinzione fra successione apostolica del ministero ordinato e apostolicità di tutta la Chiesa era stata introdotta dalla Sezione III della Conferenza, sotto l’influenza di uno studio di E. Schlink, *Die apostolische Sukzession*, in *Kerygma und Dogma* 7(1961) 79-114 (= *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, 160-195).

evangelica è la Parola stessa di Dio che garantisce la continuità con gli Apostoli, che per primi l'hanno annunciata, e fonda la comunione dei credenti. Il conflitto possibile delle interpretazioni pone certamente anche alla fede evangelica il problema del discernimento fedele della Verità salvifica ed ha sollecitato quanti sono impegnati nella riflessione ecumenica a trovare possibili vie di consenso.

Queste sono state sviluppate nella direzione del cosiddetto “canone leriniano”, formulato da Vincenzo di Lerins intorno alla metà del V secolo: «Nella Chiesa cattolica bisogna avere la più grande cura nel ritenere ciò che è stato creduto dappertutto, sempre e da tutti (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*): nel suo significato vero e proprio, infatti, “cattolico”... esprime ciò che racchiude l'idea di universalità»²⁸. Questo significa che, lì dove un'interpretazione della rivelazione esprime il consenso unanime degli interpreti della Chiesa nel tempo, essa ha titoli sufficienti per essere considerata parte della fede apostolica. Il “canone leriniano”, tuttavia, non è sempre di facile applicazione e non riesce a risolvere tutti i possibili interrogativi relativi alla fede da custodire e trasmettere: esso, perciò, rimanda anche ad altri criteri utili per il discernimento della tradizione apostolica, quali il riferimento al “sensus fidei” e al “consensus fidelium” e la “recezione” di una dottrina da parte della fede viva del popolo di Dio. La teologia cattolica, però, sottolinea l'insufficienza di tutti questi criteri in assenza del discernimento operato dal ministero di unità. Essa - osserva Yves Congar - «vede nell'ufficio il criterio della Parola: non conosce una Parola quasi ipostatica, autonoma e distinta dalla Chiesa, ma la Parola che vive nella Chiesa, come la Chiesa della Parola, in una relazione di reciproca dipendenza e rapporto»²⁹. La “tradizione apostolica” di tutta la Chiesa rinvia così - nella visione comune a cattolici e ortodossi - alla “successione apostolica” del ministero come a sua garanzia, oltre che suo strumento di espressione. La questione resta aperta ed è un nodo rilevante da affrontare. L'ecclesiologia - da campo di scontro e di polemica - si profila sempre più come un campo fecondo, impegnativo e promettente di dialogo e di ricerca comune, per aprirci insieme, cattolici ed evangelici, all'azione di Dio e alle Sue sorprese.

²⁸ *Commonitorium*, II, 5: PL 50,639 (l'anno è il 434). Cf. Vincenzo di Lerino, *Commonitorio. Estratti. Tradizione e novità nel cristianesimo*, a cura di L. Longobardo, Città Nuova, Roma 1994, 65.

²⁹ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 116. Cf. l'intero Capitolo III: «L'ufficio ecclesiastico e l'unità della Chiesa»: 115-131.