

TEMI E PERCORSI DEL DIALOGO TRA CATTOLICI E PROTESTANTI.

Le prospettive

Non è un esercizio facile quello di chi deve cimentarsi con la previsione del futuro. Personalmente poi non mi sento particolarmente portato a fare congetture su quanto accadrà nei prossimi decenni. Eppure rivolgere lo sguardo al futuro è un'esigenza ineludibile per chiunque voglia compiere il cammino che gli si apre davanti non affidandosi al caso, ma con un minimo di orientamento e direzione e in modo da essere all'altezza delle sfide che dovrà affrontare.

Con la consapevolezza della necessità e, insieme, della difficoltà di immaginare il futuro, vorrei soffermarmi su tre temi, che forse non sono i più importanti in assoluto, ma che hanno qualche rilievo nella percezione della situazione ecumenica attuale dal mio personale punto di vista (che è quello di uno che insegna teologia, che si occupa di dialogo ecumenico e che, insieme a tanti altri, si interroga sul futuro del cristianesimo nel contesto storico e culturale in cui viviamo). Le mie considerazioni riguarderanno dunque la via che il *dialogo teologico* è chiamato a percorrere per contribuire alla soluzione dei problemi che rimangono aperti tra le chiese, il significato della ricerca dell'unità tra i cristiani in un contesto sempre più segnato dal *pluralismo religioso* e l'esigenza di far apprezzare il valore dell'impegno ecumenico alle *nuove generazioni* che partecipano alla vita della chiesa e si preparano ad assumere in essa delle responsabilità.

1. Le prospettive del dialogo teologico

Nei cinquant'anni passati dalla conclusione del Vaticano II il *dialogo teologico* ha avuto un posto di indiscutibile rilievo negli sforzi ecumenici compiuti dalla chiesa cattolica. Questa attitudine della tradizione cattolica si è manifestata assai presto, come conferma il giudizio sugli inizi del movimento ecumenico pronunciato da Congar nel 1937 nella sua opera *Chrétien désunis*. In quest'opera, che rappresenta il primo tentativo della teologia cattolica di comprendere il significato del movimento ecumenico, *Life and Work* viene giudicata in modo assai severo dal teologo domenicano ed è considerata portatrice di un'ideologia che «subordina dal punto di vista pratico l'atteggiamento cristiano a una filosofia religiosa» e «misconosce la vera natura della fede e il fatto che è in questa fede che la chiesa trova la prima e fondamentale sostanza del suo essere e della sua unità»¹. In sostanza è l'orientamento liberale da cui il movimento è dominato che mina alla radice il tentativo di perseguire un'unità su base pratica, mettendo programmaticamente fuori gioco il principio dell'unità nella professione di fede e nella dottrina. Non manca una critica rivolta anche a *Faith and Order*, che tuttavia riceve un apprezzamento assai più favorevole perché non ha come proprio principio «l'opposizione liberale del visibile e dell'invisibile, delle chiese e del cristianesimo, delle credenze e della fede, ma al contrario l'idea che si deve arrivare a una unità dei cristiani nella fede e nella costituzione ecclesiastica»².

Con il Vaticano II la chiesa cattolica ha modificato il suo giudizio e ha potuto riconoscere all'origine del movimento ecumenico «l'impulso della grazia dello Spirito Santo» (UR 1), senza tuttavia abbandonare la convinzione che la ricerca dell'unità nella fede rappresenti la via maestra che l'impegno ecumenico deve percorrere. Nel periodo postconciliare la ricerca di vie per superare le controversie del passato e rendere possibile una concorde professione di fede si è perciò sviluppata soprattutto all'interno della commissione di *Fede e Costituzione* del Consiglio Ecumenico delle Chiese e nei dialoghi bilaterali condotti con le diverse tradizioni confessionali.

La ragione alla base della scelta di investire energie anzitutto in questa ricerca può essere riassunta in questo modo: se la divisione ecclesiale è stata provocata da un dissenso nella fede, potrà essere superata solo risolvendo il dissenso ereditato dal passato e ricostruendo una comune professione di fede. A questo progetto sono stati chiamati a lavorare i teologi, insieme agli studiosi della Sacra Scrittura e della tradizione cristiana.

¹ Y. M.-J. Congar, *Chrétien désunis. Principes d'un "Oecuménisme" catholique*, Cerf, Paris 1937, p. 163.

² *Ivi*, p. 168.

Che risultati ha prodotto il lavoro comune condotto in innumerevoli commissioni di dialogo e documentato in una mole ingente di testi, in continua crescita (che scoraggia perciò anche chi professionalmente sarebbe tenuto a leggerli)? Le valutazioni degli esiti di questo lavoro sono diverse. Alcuni sottolineano i progressi compiuti e la portata del consenso teologico formulato nei numerosi documenti pubblicati, altri ritengono che, a differenza di quanto pretendono i membri delle commissioni di dialogo, il consenso sia in molti casi solo apparente e, a riprova della sua inconsistenza, indicano, oltre alle differenze dottrinali non ancora superate, la mancanza di conseguenze percepibili nella comunione effettiva tra le chiese, ad esempio nel campo particolarmente sensibile della possibilità di condividere l'eucaristia.

A seconda del criterio di valutazione seguito, la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (1999) può perciò essere celebrata come traguardo storico di un dialogo che ha permesso di formulare il consenso sul punto centrale di una controversia aperta fin dall'epoca della Riforma, oppure screditata perché non risolve tutti i problemi e, soprattutto, perché non è stata seguita da nessun passo in avanti nella possibilità di condividere la mensa del Signore e nella comunione ecclesiale.

Al di là delle valutazioni, che in molti casi sono condizionate da attese personali e da pregiudizi, mi pare che il dialogo teologico tra la chiesa cattolica e le chiese della Riforma si trovi oggi di fronte alla questione del rapporto tra il consenso nella comprensione della salvezza cristiana e le differenze che permangono circa le strutture ecclesiali a servizio dell'attualizzazione del dono divino della salvezza e della comunione ecclesiale.

A questo riguardo, la situazione attuale sembra profondamente diversa da quella in cui si è svolto il Concilio di Trento. L'insegnamento tridentino è ispirato da un rigore inflessibile nei decreti dottrinali, che devono condannare gli errori protestanti e definire la dottrina cattolica, senza alcuna concessione a aspetti che, in linea di principio potrebbero essere accettabili, ma rischierebbero di oscurare la chiarezza con cui si deve compiere la delimitazione rispetto alle posizioni della Riforma. I decreti di riforma, al contrario, manifestano una maggiore disponibilità a recepire molte delle istanze di rinnovamento della vita ecclesiale che i riformatori avevano avanzato, così che alcuni interpreti segnalano un'ecclesiologia implicita nei decreti di riforma, che presenta accenti diversi rispetto alle posizioni dei decreti dottrinali.

Quanto si esaminano i risultati del dialogo condotto negli ultimi cinquant'anni dalla chiesa cattolica e dalle chiese della Riforma, la situazione sembra opposta: sulla dottrina della giustificazione il dialogo ecumenico ha raggiunto un accordo, ratificato ufficialmente dalle chiese, mentre sulla comprensione della chiesa e, in particolare, sulle strutture ecclesiali da qualificare come necessarie, permane un disaccordo tuttora non superato.

Il consenso raggiunto sulla dottrina della giustificazione mostra in un caso concreto che il principio dell'unità nella diversità ha potuto trovare effettiva applicazione nella formulazione della fede. Questo modello di "consenso differenziato" (o "differenziante", secondo una definizione più precisa) è applicabile anche in altri campi e, in particolare, in quello ecclesiologico?

In linea di principio è possibile dare una risposta positiva. La pluriformità della tradizione cristiana non vale infatti solo per le dottrine, ma anche per la chiesa e le sue strutture. La questione si pone in modo particolarmente acuto riguardo alle istituzioni a servizio della comunione ecclesiale a livello regionale e universale. Per la tradizione cattolica l'episcopato, come collegio dei pastori delle chiese locali, nel quale è incardinato il ministero primaziale del vescovo di Roma, costituisce uno strumento essenziale per la comunione universale della chiesa nel tempo e nello spazio. Per le chiese della Riforma, invece, questa visione ecclesiologica attribuisce in modo indebito un carattere normativo a istituzioni che sono frutto di processi storici caratterizzati da un alto grado di contingenza e che di conseguenza non è possibile considerare necessarie per la comunione ecclesiale (anche se è possibile riconoscerne l'utilità).

Si può sperare di compiere qualche passo in avanti solo a condizione di chiarire quale criterio stabilisce la differenza tra una pluralità legittima e una differenza che divide la chiesa. Nel caso del dialogo sulla dottrina della giustificazione è stato applicato il criterio della compatibilità tra le diverse formulazioni dottrinali, alla luce di una comune affermazione di fede. In ambito ecclesiologico a tale

criterio corrisponde la possibilità di riconoscersi e di funzionare insieme che le differenti strutture ecclesiali devono mostrare: sono accettabili tutte le differenze che non impediscono alle diverse istituzioni ecclesiali di agire insieme, per esempio nel quadro dell'esercizio comune dell'*episcopò* oppure in un concilio ecumenico. Concezioni teologiche totalmente differenti del ministero che rappresenta la chiesa in un'assemblea conciliare o modi radicalmente diversi di definire la sua possibilità di agire e le sue prerogative priverebbero infatti una tale assemblea di ogni possibilità di azione comune.

2. *Pluralismo confessionale e pluralismo religioso*

Rispetto alla stagione del Vaticano II e a quella immediatamente successiva, quando il problema ecumenico occupava una posizione di rilievo nella coscienza di molti cristiani e comunità cattoliche, oggi si constata un interesse più spiccato nei confronti del dialogo interreligioso. Ciò non significa che la consapevolezza del problema ecumenico e della sua importanza per la vita della chiesa sia scomparsa. La dimensione ecumenica, al contrario, è stata integrata nei programmi e negli organigrammi pastorali e in tal modo si assicura la continuità dell'impegno e un'attenzione diffusa alle questioni legate all'incontro con le altre tradizioni cristiane. Bisogna però ammettere che, rispetto alla stagione conciliare, la questione ecumenica per molti ha perso la sua attrattiva e non suscita più l'interesse spontaneo che aveva in precedenza, mentre non manca chi denuncia il rischio che le iniziative ecumeniche diventino rituali o addirittura una routine amministrata in modo burocratico. Il dialogo interreligioso è al contrario il problema del giorno, la cui urgenza è percepita immediatamente quando ci si confronta con una realtà sociale profondamente trasformata dal fenomeno migratorio.

Che rapporto c'è tra dialogo ecumenico e dialogo interreligioso? Personalmente sono convinto della necessità di distinguere accuratamente i due ambiti e di non fare confusione, assimilando in modo affrettato e superficiale i due fenomeni. È vero che si tratta in entrambi i casi di relazioni che hanno a che fare con il fatto religioso e con le diverse forme in cui si manifesta, ma i loro presupposti sono profondamente differenti.

Una volta messa al sicuro la distinzione tra attività ecumenica e dialogo interreligioso è però inevitabile interrogarsi sul modo in cui un contesto sociale e culturale sempre più dominato dal pluralismo religioso trasforma anche le relazioni all'interno del mondo cristiano e tra le sue diverse espressioni.

Tra i cattolici che si trovano oggi in Italia a misurarsi nella vita di ogni giorno con modi diversi di credere e di praticare la religione e che inevitabilmente da questa diversità sono interrogati, mi pare si manifesti anzitutto una certa difficoltà a trovare un vocabolario sufficientemente ricco e articolato per esprimere la propria fede e la propria identità di credenti. Quando nell'incontro con persone appartenenti ad altre culture e tradizioni religiose dallo sforzo di venire incontro ai bisogni immediati, passando attraverso la percezione della complessità del dialogo tra culture assai diverse, si giunge al confronto tra le convinzioni religiose, molti si trovano a constatare un'estrema povertà del linguaggio – quando non una totale afasia – con cui cercano di dire la propria fede cristiana. Le ragioni di questa povertà del linguaggio sono diverse. Si potrebbe ricordare la scarsa efficacia di una catechesi che ha giustamente abbandonato la strada dell'apprendimento a memoria delle nozioni del catechismo, ma forse non è riuscita a sostituirlo con l'apprendimento di un diverso linguaggio della fede, che si nutra della Scrittura e della preghiera liturgica. A questo si aggiunge il fatto che in passato spesso la pastorale si è accontentata di una *fides implicita*, cioè di una fede che trova espressione nell'appartenenza a una comunità di cui si accetta globalmente l'insegnamento, senza conoscerne in modo esatto e analitico il contenuto. Questa situazione però, se era comprensibile in altri tempi, non è più accettabile oggi in un contesto in cui il pluralismo religioso sfida tutti a dire quello che credono e le ragioni della loro appartenenza a una determinata comunità di fede.

In questa situazione lo sforzo ecumenico di trovare un'unità nella professione della fede capace di sopportare diverse forme della sua espressione appare particolarmente importante. Esso infatti costituisce un'alternativa "sana" a due opzioni problematiche offerte dal mercato religioso attuale. Da un lato infatti troviamo la concezione *postmoderna* che a ognuno riconosce la possibilità di dar forma al proprio modo di credere in assoluta autonomia e intende le tradizioni religiose semplicemente come

una riserva da cui ciascuno può attingere testi, riti e simboli secondo il proprio bisogno. Dall'altra abbiamo l'opzione *integralista* che innalza a norma assoluta della fede la formulazione che essa ha ricevuto in un determinato momento e che funziona da criterio indiscutibile, che esclude allo stesso modo tutti coloro che non vi si riconoscono (senza distinzioni troppo sottili tra le altre religioni e coloro che appartengono alla medesima chiesa, ma hanno una sensibilità liturgica o una posizione teologica diversa).

L'esercizio del dialogo ecumenico, allo scopo di ritrovare la concordia nella professione della fede, e la disponibilità che esso richiede ad accettare che l'unica fede possa trovare espressioni differenti mi pare possa avere un grande significato nell'attuale contesto pluralistico. Esso infatti non rinuncia alla ricerca di una comune professione di fede e in questo modo è in grado di offrire un profilo cristiano riconoscibile, definito a partire dal centro del messaggio cristiano. L'approccio ecumenico offre inoltre un modello capace di distinguere ciò che è essenziale per la fede cristiana e ciò che appartiene all'ambito della legittima varietà di interpretazioni ed espressioni del messaggio evangelico (evitando gli estremi di un rigido dogmatismo che vincola la fede a una sua formulazione storica e di un pluralismo privo di criteri che rende di fatto la comunità dei credenti incapace di riconoscere la fede comune). Infine è un modello che può mostrare come le chiese cristiane abbiano imparato a rileggere la propria storia di divisioni e a cercare vie alternative a quelle della controversia e dell'apologetica. La storia cristiana, con i conflitti da cui è segnata, deve renderci umili e ammonisce a non atteggiarci con troppa facilità a maestri che insegnano agli altri la tolleranza e il rispetto per le convinzioni religiose altrui. Ma i cristiani possono al tempo stesso testimoniare con fiducia ciò che hanno imparato attraverso il movimento ecumenico e la possibilità di deporre le ostilità e di riconoscersi reciprocamente come uniti dalla fede nell'unico Signore.

3. L'ecumenismo della prossima generazione

Poiché la maggior parte del mio tempo è dedicata all'insegnamento, quando mi interrogo sul futuro del dialogo tra la chiesa cattolica e le chiese della Riforma e, più in generale, sul futuro del dialogo ecumenico la mia prospettiva è segnata dall'incontro quotidiano con le generazioni che nel prossimo futuro saranno protagoniste della vita ecclesiale. L'atteggiamento degli studenti che incontro di fronte al problema ecumenico presenta un duplice aspetto: da una parte l'esigenza dell'incontro e del dialogo con le altre comunità appartiene ormai pacificamente e stabilmente al panorama di quanto la chiesa fa e deve fare; dall'altra i temi ecumenici non si trovano esattamente in cima agli interessi di questi studenti. La differenza rispetto al passato è evidente: per molti dei miei maestri la scoperta dell'ecumenismo ha avuto un significato liberante rispetto a un ambiente caratterizzato da un'angusta chiusura confessionale ed è diventata una passione, mentre per gli studenti che incontro è un dato acquisito e, semmai, il cammino che compiono – per curiosità, per nostalgia o per spirito di contraddizione – è orientato verso forme di appartenenza ecclesiale più tradizionali e marcatamente identitarie. Altri ancora considerano già superato l'ecumenismo tra cristiani e ritengono che il fronte su cui impegnarsi – teologicamente e pastoralmente – sia oggi quello del dialogo interreligioso.

La situazione descritta suggerisce l'urgenza di riflettere e di cercare risposte alla questione circa il modo per guadagnare alla causa ecumenica le nuove generazioni di fedeli, di teologi e di pastori. La soluzione a questo problema non si può cercare limitandosi a escogitare espedienti di corto respiro, ma richiede una revisione del modo di concepire il significato complessivo dell'azione ecumenica. Probabilmente è necessario sottoporre a verifica una concezione del movimento ecumenico come un *processo lineare* che, attraverso tappe successive, permette alle chiese di passare da una condizione di divisione e di estraneità reciproca a una più grande unità mediante la ricerca del consenso teologico e la collaborazione sul piano pratico. Questo modello lineare, che pensa secondo lo schema di un progresso lento, ma costante verso una meta definita e condivisa da tutti coloro che vi partecipano, forse non è la rappresentazione più vera di quello che è accaduto (e probabilmente continuerà ad accadere) nella storia del movimento ecumenico.

Non lo è perché il movimento ecumenico non procede sempre con la medesima velocità, ma conosce accelerazioni inattese e battute d'arresto impreviste (chi poteva immaginare a metà degli anni '50 del secolo scorso l'accelerazione che la partecipazione cattolica al movimento ecumenico avrebbe

conosciuto con il Vaticano II?). Non lo è perché il movimento non è solo orientato in avanti, verso la meta, ma conosce anche regressioni e ritorni all'indietro. Non lo è infine perché non si può ritenere sempre e in ogni caso che quanto era stato acquisito in una fase precedente del percorso rimanga tale anche in seguito.

Questo significa che nel cammino ecumenico ogni generazione deve riprendere il cammino dall'inizio? Sì e no, perché a questo interrogativo non è possibile dare una risposta univoca, ma vi sono ragioni sia per una risposta positiva, sia per una risposta negativa. Cominciamo da quest'ultimo aspetto.

Non è vero che nel cammino ecumenico si debba sempre di nuovo ricominciare dall'inizio. Questa rappresenta anzi una delle tentazioni più insidiose per il dialogo teologico tra le chiese. Accade spesso infatti che le valutazioni dei documenti prodotti dai dialoghi mettano in evidenza il consenso raggiunto e segnalino il tempo stesso i punti sui quale permane il dissenso e che richiedono quindi un'ulteriore chiarificazione. Su questi punti il dialogo continua, ma non di rado questa necessità porta a rimettere in questione l'intero complesso di temi su cui si è svolto il dialogo (perché "tutto si tiene" oppure, più prosaicamente, perché non si ricorda quello che si è fatto in precedenza).

In questo modo diviene evidentemente impossibile mettere al sicuro il consenso raggiunto, con l'inevitabile conseguenza di rendere assai labile e scarsamente impegnativo il processo di recezione ecclesiale dei dialoghi. La logica del dialogo richiede invece che il lavoro comune possa procedere in avanti, costruendo sui risultati raggiunti in precedenza. La speciale forma della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* rispetto ad altri documenti di consenso e la sottoscrizione impegnativa da parte della chiesa cattolica e delle chiese luterane intendeva rispondere proprio a questa esigenza e mettere un punto fermo in un dialogo che si era protratto per decenni e i cui risultati erano considerati sufficientemente maturi.

Il processo di preparazione e di approvazione della *Dichiarazione congiunta* contiene anche un'altra lezione. Non basta citare nell'ultimo documento quanto è stato scritto nei documenti della fase precedente del dialogo, dando per acquisita la recezione del consenso formulato, senza preoccuparsi di considerare l'effettiva situazione delle chiese e della loro teologia. La teologia ecumenica ha un inevitabile carattere specialistico, che però la espone al rischio di rinchiudersi nei propri circoli, di elaborare testi che adottano un linguaggio da addetti ai lavori, i quali finiscono per darsi ragione tra di loro, ignorando che la coscienza ecclesiale è spesso formata da una teologia rimasta largamente impermeabile al dialogo ecumenico. La teologia ecumenica deve certo spingere avanti la riflessione, senza limitarsi alla ripetizione di quanto è già acquisito, ma non può considerare priva di rilievo la questione della plausibilità ecclesiale della sua proposta.

Per le ragioni indicate, si può affermare che il cammino ecumenico per ogni generazione deve ricominciare dall'inizio. Questa necessità deriva dal fatto che l'impegno nella ricerca della piena comunione tra i cristiani e le chiese è efficace solo quando è sentito dai fedeli, dai pastori e dai teologi come un'esigenza appartenente alle proprie convinzioni più profonde. Tale consapevolezza deve maturare all'interno dei processi di formazione di ogni singolo credente e può essere alimentata solo a partire da un incontro effettivo con i credenti di altre tradizioni cristiane, non semplicemente attraverso un accostamento teorico al problema ecumenico.

È necessario riprendere da capo il cammino ecumenico ad ogni generazione anche perché, col passare del tempo e col mutare del contesto ecclesiale e culturale, si modifica anche la topografia del dissenso tra le confessioni cristiane. Un fenomeno oggi da molti segnalato è, ad esempio, il rilievo dirompente che assumono le risposte diverse date alle questioni etiche all'interno delle chiese e tra le chiese. Cosa significa che, mentre si afferma di aver risolto il contenzioso storico sulle conseguenze del peccato e sul modo in cui la grazia di Dio lo vince, altri temi dell'antropologia impliciti nelle opzioni etiche siano causa di dissensi che minacciano la comunione ecclesiale o rendono più difficile la riconciliazione? Non è facile dare una risposta sicura a questo interrogativo. Quello che è certo è che la nuova situazione richiede la disponibilità a un ascolto paziente delle posizioni, lo sforzo di comprendere le ermeneutiche della Scrittura e della tradizione cristiana operanti nei diversi contesti e l'impegno a discernere insieme l'imperativo evangelico che deve guidare l'agire dei cristiani.

ANGELO MAFFEIS