

CONCLUSIONE

Alla luce degli sviluppi culturali recenti e delle riflessioni proposte in questo saggio, ci pare riaffermata la necessità di un silenzio profondo ed autentico per accogliere l'altro. Tutto in noi deve tacere: i nostri sensi, l'intelletto, le idee. Prima di tutto devono tacere i nostri pregiudizi. La nostra persona, raccolta nella sua piena unità, nel silenzio, deve poter accogliere con interezza l'altro nella sua totalità e nella sua diversità.

Silenzio, alterità e dialogo costituiscono una triade fondamentale e necessaria per ogni rapporto umano, ma anche una via verso un vero dialogo: questo si realizza solo nell'autentico incontro con l'altro, in quella fusione di orizzonti resa possibile dal reciproco ascolto, nel silenzio. Tale silenzio, se è autentico, è amore. Il nostro silenzio non può essere un silenzio che tace, ma deve essere un silenzio che ascolta e nella sua profondità, nella sua radice, dice comprensione e amore per l'altro.

GENNARO CICCHESE

LA MORALE NEL CAMMINO ECUMENICO

Perché le diverse posizioni etiche delle Chiese?

In genere si crede di conoscere le difficoltà teologiche che dividono le varie tradizioni cristiane. A dire il vero, spesso c'è molto di approssimativo in ciò che si sa su queste diversità fuori dell'ambito degli specialisti. Si suol parlare per sentito dire, con delle categorie anacronistiche, o in base a luoghi comuni, stereotipi e *slogans* segnati dalle polemiche del passato, insufficienti per rendere con oggettività e nei loro aspetti positivi le varie posizioni. Soprattutto non si è al corrente degli enormi passi avanti che sono stati fatti in questi anni, anche a livello dottrinale¹.

¹ A questo riguardo molti rimarrebbero sorpresi nel leggere, ad esempio, le conclusioni a cui arriva una commissione luterano-cattolica, diretta da K. Lehmann da parte cattolica e da W. Pannenberg da parte evangelica, e costituita a richiesta del vescovo E. Lohse e del card. Ratzinger, pubblicate sotto il titolo: *Lehrverurteilungen - Kirchentrennung?*, Herder, Freiburg i.B. 1986 (trad. franc.: *Les anathèmes du XVIIe siècle sont-ils encore actuels? Les condamnations doctrinales du concile de Trente et des Réformateurs justifient-elles encore la division de nos Eglises?*, Cerf, Paris 1989; trad. ital. del rapporto finale dal titolo *Verso una comunione sempre più profonda* in «Il Regno/Documenti», 9[1986], 309-312).

Per una panoramica sul punto a cui si è arrivati nei dialoghi a livello mondiale tra la chiesa cattolica e le altre chiese e con il CEC, cf. *La Chiesa cattolica oggi nel dialogo*, Centro Pro Unione, Roma 1982, da completare con l'aggiornamento 1983-1987, ibid., 1988; E. Bromuri, *L'ecumenismo*, Ancora, Milano 1991, pp. 197ss; per un aggiornamento sui più recenti sviluppi, si consulteranno con profitto i vari commenti pubblicati su «L'Osservatore Romano» attorno alla Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani (18-25 gennaio), negli anni '91, '92 e '93.

Un capitolo a parte meriterebbe il documento di Fede e Costituzione (organismo del Consiglio ecumenico delle chiese), *Battesimo, Eucaristia, Ministero (BEM)*, approvato all'unanimità da 120 teologi di chiese appartenenti al CEC, tra i quali 12 cattolici, a Lima nel 1982. Frutto di più di 50 anni di lavoro, è considerato il più alto punto di convergenza dottrinale finora raggiunto tra le chiese cri-

Oggi, anche se non si arriva alle affermazioni categoriche di teologi cattolici come Karl Rahner², o protestanti come J. Moltmann³, si discute, però, fino a che punto le difficoltà teologiche che dividono le chiese costituiscano delle vere *divergenze*, o delle *differenze integrabili*, compatibili con un sano pluralismo⁴. Infatti, una domanda fondamentale nell'ecumenismo, e tra le più urgenti, è individuare ciò che è teologicamente *necessario*, ma *sufficiente*, per riconoscerci uniti nella stessa fede apostolica⁵.

stiane. Inviato alle chiese, il CEC ha raccolto le loro risposte in diversi volumi, che si aggiungono alle numerose pubblicazioni che il documento ha suscitato. Molto significativa la recente sintesi pubblicata dallo stesso CEC: *Baptême, Eucharistie, Ministère 1982-1990. Rapport sur le processus "BEM" et les réactions des Églises*, Cerf, Paris 1993.

² «Ormai non esistono delle opinioni teologiche che possano essere segnalate con certezza come assolutamente obbligatorie per i cattolici o per i protestanti, e che esigano o legittimino la separazione tra le chiese»: è il senso di tutto l'articolo *Open Questions in Dogma considered by the Institutional Church as definitively answered*, in «Journal of Ecumenical Studies» 15/1978, 211-226; cf. *Scheinprobleme in der ökumenischen Diskussion*, in *Schriften zur Theologie* (vol. 13), Zurigo, Einsiedeln 1978, pp. 66 s.

³ «Dopo 50 anni di lavoro teologico in comune, bisogna dire chiaramente che non esistono differenze dottrinali che giustifichino la separazione tra le Chiese»: *Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens*, in «Oekumenische Rundschau» 26/1977, 287.

⁴ Per una panoramica su questo tema in autori tedeschi, cf. H. Meyer, *Difference fondamentale, Consensus fondamentale*, in «Irénikon» 2/1985, 163-179. In ambito francese: Comité Mixte Catholique Protestant en France, *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Le Centurion, Paris 1987.

⁵ Cf. Consiglio Ecumenico delle Chiese, *Vers une Profession de Foi commune*, (Documento di Fede e costituzione n. 100), Genève 1980 (trad. ital. in S. J. Voicu - G. Cereti, *Enchiridion Oecumenicum*, Ed. Dehoniane, Bologna 1986, I, 905-925); in pratica costituisce un commento a questo documento l'articolo di J.M.R. Tillard, *Vers une profession de foi commune*, in «La Documentation Catholique» 1752/1978, 988-992. Utile anche la lettura di *Il traguardo di una comune professione di fede*, in L. Sartori, *Teologia ecumenica. Saggi*, Lib. Gregoriana Ed., Padova 1987, pp. 245-261.

Si tratta di un tema studiato da tempo: cf. *Una confessione di fede ecumenica?*, in «Concilium» 8/1978; *Formule abbreviate della fede*, in K. Lehmann, *Presenza della fede*, Queriniana, Brescia 1977; altra bibliografia e riferimenti storici e teologici in: E.R. Tura, *Con la bocca e con il cuore. Il credo cristiano ieri e oggi*, Messaggero, Padova 1993.

Esiste una *Dichiarazione in occasione del 160º anniversario del Credo di Nicea e Costantinopoli*, della commissione teologica mista delle chiese riformate e della chiesa cattolica in Germania, pubblicata in «Nuova Umanità» 18/1981, 84-87.

Da diversi anni, nello stesso ambito del CEC si sta lavorando all'elaborazio-

I TEMI CHE CI DIVIDONO ANCORA

Oltre alle motivazioni non teologiche che dividono i cristiani e spesso costituiscono l'ostacolo più forte all'unità (per cui il card. Ratzinger parlava della necessità di una «purificazione della memoria collettiva»), le varie chiese e tradizioni cristiane, nell'affermare diverse concezioni e interpretazioni della fede, lo fanno cercando d'essere fedeli al Vangelo. Ognuna difende delle realtà che le sembrano costitutive della Chiesa di Cristo e irrinunciabili perché vada avanti il progetto di Dio sull'umanità.

Fortunatamente lo si fa sempre di più con una nuova mentalità, che uno dei più noti e competenti ecumenisti cattolici riasumeva con queste parole: «*Nella vita della chiesa cattolica si è prodotta una sorte di rivoluzione copernicana. Non si diceva in altri tempi: ci troviamo prima di tutto divisi, seppure un certo fondo cristiano ci unisce?... Mentre oggi si dice: noi siamo prima di tutto uniti in quanto cristiani, sebbene certi punti importanti della fede e della vita ecclesiale ci separino ancora. Detto in altro modo, viviamo già una comunione reale, anche se incompleta*»⁶.

Quali sono quindi quei «punti importanti» che ancora dividono i cristiani? Molti anni fa, Karl Barth, considerato il più grande teologo protestante di questo secolo, diceva con un certo umore ma con acutezza, che tutte le cause dottrinali di divisione potevano racchiudersi in una «e» (si riferiva ai temi che dividono protestanti e cattolici): «Noi diciamo Bibbia, loro dicono Bibbia e Tradizione; noi diciamo Gesù, loro dicono Gesù e Maria; noi di-

ne di un commento comune al Credo niceno-costantinopolitano, pregato e creduto dalle varie denominazioni cristiane ma non interpretato da tutte allo stesso modo; un primo frutto di tale lavoro è stato pubblicato dal Consiglio ecumenico delle chiese sotto il titolo: *Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, WCC Publ., Genève 1991 (trad. ital. *Confessare una sola fede. Una spiegazione del Credo*, Ed. Dehoniane, Bologna 1993).

⁶ B. Sesboüé, *Pour une théologie oecuménique*, Ed. Du Cerf, Paris 1990, p. 48.

Lo stesso Giovanni Paolo II (come aveva già fatto Paolo VI), ha parlato della necessità «*della riscoperta della comunione incompleta, eppure reale, che esiste tra di noi*»: discorso nella sua visita al Consiglio ecumenico delle chiese a Ginevra (la frase riportata è nel par. n. 3), in «L'Osservatore Romano», 14.6.1984.

ciamo fede, loro dicono fede e opere... Tutto sta nel sapere che valore dare a quella piccola *e»*.

Da un altro punto di vista, Y. Congar ha fatto notare – sempre in riferimento alle differenze tra cattolici e protestanti – che la maggioranza dei temi che ci dividono sono dell’ordine «dei mezzi» più che «dei fini», cioè delle realtà che ci accompagnano e sostengono in questa vita più che di quelle definitive. Si tratta soprattutto di temi ecclesiologici: il ministero petrino, la successione apostolica, l’autorità dottrinale nella chiesa, il ministero ordinato, certi aspetti dell’eucaristia e di altri sacramenti...

Per ciò che riguarda i contrasti tra cattolici ed ortodossi il gesuita W. De Vries, uno dei maggiori specialisti in materia, ritiene che essi riguardano innanzitutto la dottrina sulla chiesa. Il primato di giurisdizione universale del papa e la sua infallibilità personale, così come li ha definiti il concilio Vaticano I, vengono radicalmente rifiutati dalla chiesa ortodossa. Secondo la dottrina ortodossa l’unico capo della chiesa è Cristo stesso. La chiesa universale è costituita da singole chiese autocefale fondamentalmente uguali. La concezione della chiesa nel suo insieme è sinodale: l’autorità massima si trova nel concilio ecumenico. Così anche le chiese singole sono organizzate sinodalmente, collegialmente. Al patriarca, o all’arcivescovo che si trova al vertice, è regolarmente affiancato un sinodo, al quale spetta il vero e proprio diritto decisionale. A questo contrasto di fondo se ne aggiungono altri: soprattutto il punto discusso del Filioque, un’eredità infelice già del primo millennio. L’ulteriore legittima spiegazione e investigazione del patrimonio di fede nella chiesa cattolica viene ampiamente rifiutata dagli ortodossi. Così, essi respingono la maggior parte delle decisioni dottrinali dei concili ecumenici del secondo millennio, che essi non riconoscono come tali, e le definizioni dei papi, come ad esempio l’immacolata concezione di Maria. L’assunzione corporea di Maria in cielo è accolta da alcuni come pia credenza, ma è rifiutato il dogma di fede enunciato dal papa. Nella dottrina e nella pratica sacramentale esistono anche non poche differenze.

Questi temi generalmente più noti, appartengono al livello di quella che buona parte delle chiese cristiane chiama teologia

«dogmatica»⁷. Ma in quest'articolo vogliamo riferirci all'ambito morale, le cui tematiche di divisione sono meno conosciute.

I TEMI ETICI

Innanzitutto, costituisce una constatazione evidente che buona parte delle diversità tra i cristiani a livello morale, prima che tra le chiese, si trovano all'interno di esse.

Prendiamo ad esempio l'etica sessuale. Nel mondo protestante, non tutte le chiese accettano il divorzio, non tutti i membri delle chiese evangeliche hanno la stessa posizione di fronte all'aborto, c'è spesso netta diversità di vedute nei riguardi dell'omosessualità, e via discorrendo⁸. Se passiamo alla chiesa ortodossa, sempre nell'ambito della sessualità, un tema tipico dove si coglie una diversità di posizioni è quello della contraccezione: mentre a livello ufficiale ci sono state delle prese di posizione molto simili a quelle della chiesa cattolica, per altri cospicui rappresentanti dell'Ortodossia un'intervento in quel campo costituisce «un'intromissione nel profondo mistero dell'intimità della coppia»⁹.

⁷ Per una prima lettura su «I principali dibattiti tra le chiese separate», cf. il cap. di J. Hoffmann, in B. Lauret - F. Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, III – *Dogmatique*/II, Ed. Du Cerf, Paris 1983 (trad. ital. *Iniziazione alla pratica della teologia*, 3 – *Dogmatica*/2, Queriniana, Brescia 1986, pp. 365-374).

⁸ Basterebbe, per cogliere questa diversità, scorrere lo studio sulla sessualità dell'ufficio «Educazione della famiglia» del Consiglio ecumenico delle chiese, dove si sintetizzano documenti e posizioni sull'argomento di chiese dell'area protestante, dal titolo *Vivere in alleanza con Dio e gli uni gli altri* (1989, originale inglese, esiste trad. spagnola). Ricorrono espressioni del tipo: «le chiese hanno discusso per molto tempo attorno a questo dilemma (del divorzio)»; «in pochissimi anni una stessa chiesa ha cambiato la sua posizione (nei riguardi della poligamia)»; «nessuna delle chiese (evangeliche) che hanno inviato la loro risposta per questo studio ha rifiutato l'aborto, però sono diverse le posizioni sui casi in cui è permesso»; «non c'è unanimità nei riguardi dell'omosessualità»; ecc.

⁹ Così N. Lossky, professore presso l'istituto di teologia ortodossa dell'università di Parigi, in un'intervista rilasciata all'agenzia di stampa «Service Orthodoxe de Presse», riportata parzialmente in «Adista» 20.1.1993, p. 10. Nello stesso senso P. Evdokimov, «Il problema della regolazione delle nascite», nel suo *Sacramento dell'Amore. Il mistero coniugale secondo la tradizione ortodossa* (trad.

Lo stesso si potrebbe dire riguardo alle diversità che esistono all'interno delle varie chiese in altri campi: i diritti umani¹⁰, l'impegno per i poveri e per la giustizia¹¹, la pace¹², l'ecolo-

ital.), CENS, Liscate Milano 1987, pp. 163-174. Per una rapida approssimazione alle varie posizioni ortodosse nei riguardi del controllo delle nascite, cf. M. Sbaffi, *Le Chiese non cattoliche e il problema del controllo della natalità*, in C.G. Vella (a cura di), *La coppia e l'amore. A dieci anni dell'Humanae Vitae. Teologia e antropologia a confronto*, Milano 1978, pp. 142-145; A. Günthor, *La dottrina della "Humanae Vitae" e il parere di rappresentanti di altre comunità cristiane*, in AA.VV., *Humanae vitae 20 anni dopo. Atti del 2° Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Milano 1989, pp. 516-518; E. Melia, *Humanae Vitae (point de vue orthodoxe)*, in «Le Messager Orthodoxe» 11 (1968) 13-17 e 42-43; per una panoramica più ampia cf. B. Petrà, *Questioni di morale coniugale: posizione ufficiale della chiesa ortodossa*, in «Unitas» (ed. ital.) 35 (1980), 173-192 e 251-279, ripreso ed ampliato in Idem, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Ed. Dehoniane, Bologna 1991, pp. 139-223.

¹⁰ Per una prima approssimazione alla problematica, cf. G. Thils, *Les droits de l'homme: un lieu de rencontre oecuménique*, in AA.VV., *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Labor et Fides, Genève 1982, pp. 262-270.

¹¹ Tipico a riguardo l'articolo del teologo cattolico della liberazione J. Sobrino, «Conllevoas mutuamente». *Análisis teológico de la solidaridad cristiana*, ripreso in *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Ed. Sal Terrae, Santander 1992, dove si analizza la divisione tra le chiese e il futuro del movimento ecumenico in base alla posizione dei cristiani nei riguardi dei poveri (pp. 232-239). Nella stessa linea l'opera del metodista uruguiano residente in Brasile J.H. De Santa Ana, *Ecumenismo e liberdade*, Ed. Vozes, Petrópolis 1987 (trad. ital. *Ecumenismo e liberazione*, Cittadella Ed., Assisi 1989). Per un approccio ad una concezione aggiornata sul rapporto chiesa-mondo nell'ambito protestante, cf. CEC, *Église et Monde. L'unité de l'Église et le renouveau de la communauté humaine* (documento n.151 di Fede e costituzione), Cerf, Paris 1993.

¹² Sintomatiche sono state ad es. le reazioni negative, sia da parte di cristiani cattolici che di altre denominazioni, nei riguardi dell'affermazione del diritto alla legittima difesa in base agli «elementi tradizionali elencati nella dottrina detta della guerra giusta» da parte del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992, nn. 2306ss. Cf. in tale senso l'editoriale comune pubblicato dalle riviste «Rocca», «Nigrizia» e «Mosaico di Pace», ripreso anche da «Adista» 9.1.1993, 4-5.

Per l'approccio di un teologo metodista, prima pacifista e poi fautore della dottrina della «guerra giusta», cf J.L. Allen, *War: a primer for christians*, Abingdon Press, Nashville (USA) 1991 (trad. ital. *I cristiani e la guerra*, Claudiana, Torino 1992, con introduzione del valdese italiano G. Girardet: «la teologia della pace è oggi un punto fermo dell'etica cristiana e traversa le frontiere confessionali», p. 9).

Una conferma di quest'ultima affermazione è il fatto che in opere di etica sociale di autori cattolici dove si trattano questi temi, si citano normalmente au-

gia¹³, i nuovi problemi della bioetica¹⁴, e tanti altri.

Detto questo, è anche vero che tra le diverse chiese, prese globalmente o nelle loro posizioni ufficiali, ci sono diversità di accentuazioni e indirizzi, e spesso nette differenze di posizione. L'esempio più noto è quello del divorzio, negato dalla chiesa cattolica e normalmente accettato nell'ortodossia e nel protestantesimo (sebbene tutti siano d'accordo nel considerare il divorzio un male in sé)¹⁵. O quello dell'aborto, strenuamente rifiutato dalla

tori di chiese diverse; cf. ad es. il capitolo «La promozione della pace nella giustizia» del moralista cattolico G. Gazzoni, *Morale sociale*, Piemme, Casale Monferrato 1991, dove si fa riferimento allo stesso tempo alla Pontificia Accademia delle Scienze ed all'Assemblea Ecumenica Europea, alla Pontificia Commissione «Iustitia et Pax» assieme alla Commissione «Fede e costituzione» del CEC, ad autori cattolici come E. Chiavacci, J. Comblin o J. Sievers accanto a teologi protestanti come E. Jüngel e J. Moltmann. In questo come in tanti altri temi oggi non è possibile fare altrimenti, giacché il punto di riferimento sono i valori evangelici più che le accentuazioni confessionali.

Per approcci al tema della pace da prospettive ortodossa, protestante e cattolica, cf. «Concilium» 1 (1988).

Sull'assemblea ecumenica mondiale organizzata dal CEC a Seoul sul tema «Giustizia, pace e salvaguardia del creato», cf. A. Filippi (a cura di), *Seoul: Giustizia, pace e salvaguardia del creato*, Dehoniane, Bologna 1990 (con relazioni e documento finale). Sull'incontro preparatorio di Basilea, cf. P. Coda, *Germoglierà il seme di Basilea?*, in «Nuova Umanità» 64-65 (1989), 3-16; una rassegna degli interventi principali e il documento finale, in «Il Regno/Documenti» 13 (1989).

¹³ Oltre alle assemblee di Basilea e Seoul citate nella nota precedente, cf. ad es. la rivista «Renovación ecuménica» 98 (1989), dedicata al tema *Ecología cristiana ed ecumenismo*.

¹⁴ Un episodio significativo tra altri: si è realizzato in Svizzera, nel 1992, un referendum su questioni di bioetica. Diverse chiese cristiane (Vecchio cattolica, Cattolica romana, Mennonita e Riformata), nonostante riconoscessero divergenze su alcuni punti, hanno potuto offrire un documento comune su diversi aspetti fondamentali della loro comprensione dell'essere umano (testo del documento in «Echo», 11.4.1992).

Per un elenco di alcuni dei temi di bioetica discussi nel Consiglio ecumenico delle chiese, cf. *Bioetica in comitato centrale*, in «Il Regno/Attualità» 16 (1989), 432.

Un esempio di prospettiva protestante nell'affrontare le tematiche della bioetica: A. Dumas, *Fondements bibliques d'une bioéthique*, in «Le Supplément» 142 (1982), 353-368.

Un approccio protestante su alcuni dei problemi che le nuove tecniche riproduttive pongono all'etica cristiana, nel libro del valdese A. Berlendis, *La cicogna del 2000. Le nuove tecniche riproduttive extracorporee*, Claudiana, Torino 1988.¹⁵

¹⁵ Per una sintesi delle posizioni delle chiese ortodosse ed evangeliche cf. E. Melia (professore ortodosso di teologia), *Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Eglise Orthodoxe*, e R. Voeltz

chiesa cattolica mentre le chiese evangeliche ed ortodossa sostengono, a certe condizioni, una posizione possibilista¹⁶. O l'ambito della contracccezione, dove è ben nota la posizione ufficiale della chiesa cattolica, mentre «la concezione protestante del matrimonio non esclude l'uso di mezzi anti-concezionali: non certo per comodità, ma nel senso della *procreazione responsabile*»¹⁷.

zel (professore protestante di teologia), *Le lien matrimonial en climat protestant*, ambedue in R. Metz - J. Schlick (a cura di), *Le lien matrimonial*, Strasburgo 1970. Cf. anche le presentazioni stimolanti, in dialogo con l'ortodossia ed il protestantesimo, da parte rispettivamente di un ecumenista cattolico e di un vescovo cattolico: G. Cereti, *Matrimonio e indissolubilità: nuove prospettive*, Ed. Dehoniane, Bologna 1971; A. Le Bourgeois, *Chrétiens divorcés remariés*, Desclée de Brouwer, Paris 1990 (trad. ital. *Cristiani divorziati risposati*, Ed. Paoline, Ciniello Balsamo 1991, dove l'autore alle pp. 88ss. espone le diverse concezioni delle chiese cattolica, protestanti ed ortodossa).

Esiste un documento di dialogo tra la Chiesa cattolica romana, la Federazione luterana mondiale e l'Alleanza riformata mondiale, *La teologia del matrimonio e i problemi dei matrimoni interconfessionali*, dove ovviamente si è trattata anche la problematica sul divorzio, sotto il titolo «*Sposarsi per la vita*», nn. 24-44 (*Enchiridion Oecumenicum*, I, cit., 1787-1807). Nello stesso senso cf. il documento *La teologia del matrimonio e la sua applicazione ai matrimoni misti*, frutto del dialogo tra le chiese cattolica ed anglicana, dove si tratta dell'indissolubilità matrimoniale ai nn. 10ss (*Ibid.*, 192ss.).

¹⁶ Cf. S. Rostagno, *Il diritto di non nascere* (In appendice: *Quattro tesi sulla interruzione volontaria della gravidanza*), Claudiana, Torino 1977; AA.VV., *I protestanti e l'aborto. Perché una scelta a favore della donna*, Claudiana, Torino 1981.

Per ciò che riguarda la posizione ortodossa, essa «rifiuta l'aborto: molti canoni conciliari sono esplicativi su questo punto... Ciononostante, sempre di più, succede che dei vescovi, dei sacerdoti e soprattutto dei medici ortodossi, senza il minimo lassismo, adottano un linguaggio segnato dalla comprensione e dalla misericordia... Se gli aborti di convenienza sono assolutamente rifiutati, possono presentarsi delle situazioni difficili dove l'aborto appare come un male minore» (O. Clément, *L'Eglise orthodoxe et la sexualité*, in «*Contacts*» 42 (1990), 133-134; per una riflessione più ampia sulla prassi e la teologia ortodossa a riguardo, cf. dello stesso autore *Propos sur l'avortement*, in «*Contacts*» 25 (1973), 239-241).

Recentemente è stato pubblicato (Atene 1991) un libro su *L'aborto e la Chiesa ortodossa, gli argomenti da una parte e dall'altra*, del Metropolita ortodosso Crisostomo di Peristerion: cf. un resoconto del suo contenuto in «*Episkepsis*» 466 (1991), 9-10.

¹⁷ E. Lange, *Matrimonio*, in H.J. Schultz, *Dizionario del pensiero protestante* (trad. ital.), Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970, p. 316. Una panoramica di diversi anni fa, eppure indicativa della prospettiva protestante: A. Dumas, *Le contrôle des naissances. Opinions protestantes*, Les Bergers et les Mages 1965 (con un annesso sulla varietà delle posizioni ortodosse, alcune coincidenti con l'insegnamento ufficiale cattolico, altre in accordo con la riflessione protestante).

LE CAUSE DELLE DIVERSITÀ

Tuttavia il nostro compito non è quello di fermarci sui singoli temi di separazione, ma offrire alcune indicazioni sulle *motivazioni* di queste diversità. Vogliamo accennare, pensando a coloro che non sono addentro alle tematiche ecumeniche, ad alcuni dei *presupposti* che spiegano le diverse sensibilità, accentuazioni, spesso posizioni opposte. Ci soffermiamo su quelle esistenti tra cattolici e protestanti.

In una recente intervista il segretario generale del Consiglio ecumenico delle chiese, K. Raiser, rilevava che il dialogo su temi etici tra la chiesa cattolica e quelle evangeliche «incontra molte difficoltà perché già nella parte metodologica emergono differenze fondamentali»¹⁸. A che cosa è dovuta una tale diversità di approcci?

Per comprendere le differenze, non basta conoscere i vari enunciati, ma è necessario cogliere quale logica, quali scelte ci sono dietro a quelle affermazioni dottrinali e prese di posizioni. I «che» ed i «come» sono sempre inscindibilmente in rapporto con i «perché».

Ben sapendo i limiti di ogni schematizzazione didattica – che non rende conto sufficientemente né della profondità dei problemi né della varietà delle situazioni –, cerchiamo di offrire una panoramica a livello introduttivo ed orientativo.

Per chi volesse addentrarsi in queste tematiche di base in modo più approfondito esistono delle valide pubblicazioni, sia

¹⁸ *I valori della complessità*, intervista a cura di F. Strazzari e A. Filippi, in «Il Regno/Attualità» 4/1993, 67.

dal punto di vista protestante¹⁹, sia ortodosso²⁰, o più specificamente ecumenico²¹.

¹⁹ Cf. R. Bertalot, *Verso una morale della responsabilità. Ricerche di etica protestante*, Ed. Dehoniane, Bologna 1972; M. Sweeting, *Spécificités confessionnelles protestantes*, in «Unité des chrétiens» 27/1977, 12-15; E. Fuchs - P. Gisel, *Les fondements théologiques de la morale. Point de vue protestant*, in «Le Supplément» 12/1983, 503-522; E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*, Labor et Fides, Genève 1986 (6a. ed.); Idem., *I fondamenti dell'etica. Una interpretazione protestante*, in «Studi Ecumenici» 7/1989, 357-367; Idem., *L'éthique protestante*, Les Bergers et les Mages – Labor et Fides, Paris-Genève 1990; Idem., *Significato attuale dell'etica protestante*, in «Protestantesimo» 2/1993, 74-79; W. Beach, *L'etica cristiana nella tradizione protestante*, Ed. Claudiiana, Torino 1993; D. Müller, *Problématique actuelle de l'éthique en contexte protestant*, in «Le Supplément» 186/1993, 189-198; W. Beach, *Christian Ethics in the Protestant Tradition*, J. Knox Press, Louisville (Kentucky, USA) 1988, trad. ital. *L'etica cristiana nella tradizione protestante*, Ed. Claudiiana, Torino 1993.

²⁰ Bisogna tener conto che «l'ortodossia ha riservato lo spazio di disciplina autonoma all'etica solo a partire dal XVIII secolo, perché da sempre la teologia orientale ha privilegiato l'ontologia alla funzionalità operativa del credere... "la chiesa è il laboratorio di risurrezione", il cui artista è lo Spirito. L'etica è dentro questo "laboratorio" ecclesiastico» (S. Siliberti, *Unico battesimo, etiche diverse*, resoconto sull'incontro ecumenico dello stesso titolo tenuto a Verona, in «Il Regno/Attualità» 12/1989, 341). Cf. la relazione dell'ortodosso T. Valdman, *Fondazione biblico-teologica dell'etica*, in AA.VV., *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese*, Ed. Dehoniane, Napoli 1986, pp. 71-81; ancora di due teologi ortodossi (sul cui pensiero etico cf. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Ed. Dehoniane, Bologna 1992, pp. 296ss e 428ss); Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos* (trad. ital.), Ed. Dehoniane, Bologna 1984; G.I. Mantzarides, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, Ed. Dehoniane, Bologna 1989; di uno specialista cattolico in teologia morale ortodossa: B. Petrà, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, cit.

²¹ Per un confronto tra morale cattolica e protestante formulato da teologi protestanti: R. Mehl, *Éthique catholique et éthique protestante*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1970 (trad. ital. *Morale cattolica e morale protestante*, Claudiiana, Torino 1973); J. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics. Prospects for Reappraisal*, University of Chicago Press 1978; A. Dumas, *A chaud et à froid. L'accentuation de certaines de nos divergences morales*, in «Le Supplément» 12 (1983), 473-482; E. Fuchs, «En Occident désormais il y a deux moralités chrétiennes différentes», in *Le désir et la tendresse*, cit., pp. 147-170; Idem., «L'éthique protestante face aux moralités catholique et fondamentaliste», in *L'éthique protestante*, cit., pp. 88-100; Idem., *Differenze sociologiche e teologiche tra la morale "cattolica" e la morale "protestante"*, in «Concilium» 10 (1981), 55-65.

Per una prospettiva ecumenica da parte di autori cattolici: J.-E. Desseaux, *La théologie morale dans le dialogue œcuménique*, in «Le Supplément» 12 (1983), 459-471; P. Piva, *La domanda etica e le diverse risposte storiche: appunti per una riflessione ecumenica*, in «Studi Ecumenici» 3 (1985), 229-261, 441-460; G. Cereti, «La teologia morale nel dialogo ecumenico attuale» (con bibliografia),

1. Bibbia – ragione

È oggi riconosciuto da tutti che la chiesa cattolica, soprattutto a partire del Vaticano II, ha fatto dei passi enormi nell'esplicitare la centralità della Parola, sia nella vita che nel culto e nella riflessione teologica. Per cui, per distinguere la morale cattolica da quella protestante, non si parla più oggi, come si faceva in altri tempi, di una morale basata soprattutto sulla ragione opposta ad un'altra fondata esclusivamente sulla Bibbia.

Tuttavia, nei contatti personali e nella letteratura dell'una e dell'altra tradizione, si costatano delle accentuazioni. Come si vedono reciprocamente cattolici e protestanti nel loro uso della Bibbia per formulare i rispettivi giudizi etici? Ecco come lo esprime un gruppo ecumenico di esperti in campo morale:

«Il protestante, pensa il cattolico, ricopre con l'autorità delle Scritture un atteggiamento morale il cui fondamento trova la sua giustificazione altrove (così per quanto riguarda la contraccuzione); il

in T. Goffi - G. Piana (a cura di), *Corso di morale*, vol.V, Queriniana, Brescia 1986, pp. 515-535.

Si troveranno numerosi spunti di specialisti delle varie tradizioni cristiane in AA.VV., *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese*, cit. Fondamentale l'articolo di P. Valadier - J.F. Collange, *La morale dans le dialogue catholique-protestant. Terrain d'entente ou de division?*, dove gli autori sintetizzano il lavoro di un gruppo di moralisti cattolici e protestanti con l'approvazione dei restanti membri del gruppo, in «Etudes» 2/1984, 241-254. Tutto il numero di «Le Supplément» 12 (1983), già citato, costituisce pure un buon dossier sull'argomento. Ultimamente ha avuto luogo in Germania una consultazione ecumenica sui fondamenti dell'etica, la cui documentazione è stata raccolta in «Zeitschrift für evangelische Ethik» 37 (1993), con contributi di K. Demmer, Chr. Frey, D. Mieth, H.G. Ulrich, V. Eid, W. Huber. La «Rivista di Teologia Morale» ha programmato per il 1994 un seminario di studio su «Morale cristiana interconfessionale nella storia e società d'Occidente».

È significativo il fatto che in un'opera cattolica di teologia, nel volume dedicato alla morale, il 25% (5 su 20) degli autori, sia protestante: *Initiation à la pratique de la théologie*, cit., IV - *Ethique* (trad.ital. *Iniziazione alla pratica della teologia*, cit., 4 – *Morale*).

Ancora attuale per un approccio a diversi temi specifici di morale trattati in prospettiva ecumenica da specialisti cattolici ed evangelici che hanno prodotto un testo comune: J. Feiner - L. Vischer, *Nuovo libro della fede*, Queriniana, Brescia 1975.

cattolico, agli occhi del protestante, condisce il proprio ragionamento morale con qualche citazione biblica perché bisogna ben citare Gesù Cristo in un documento cristiano, ma il nerbo dell'argomentazione non proviene da lì. (...)

«Un protestante è convinto che se le chiese devono parlare nell'ambito della morale, esse non possono farlo se non a partire da ciò che costituisce la loro ragion d'essere e la loro sicurezza: la Parola di Dio. Anche quando si utilizzano le risorse della ragione, non trascurando niente di ciò che le scienze umane e la saggezza insegnano, la posizione delle chiese deve apparire come Buona Novella. Da questo punto di vista i cristiani non hanno da distinguersi dagli altri per la pertinenza delle loro analisi o per il rigore delle dimostrazioni (ciò che non li farebbe diversi dalla folla di umanisti), ma per la dimostrazione della forza attiva e salvifica del Vangelo, qui ed ora. Le chiese non devono parlare ad altro titolo, ed è per questo che il riferimento scritturistico ha la priorità.

«Sicuramente un cattolico non può contestare una tale posizione. Ciononostante aggiungerà che, soprattutto nell'ambito della morale, dove il credente condivide con tutti gli esseri umani degli interrogativi essenziali per l'esistenza umana (come vivere la sessualità, quale atteggiamento assumere di fronte alla violenza, cosa fare per rifiutare le ingiustizie...), è necessario che la parola delle chiese raggiunga l'intelligenza ed il cuore di tutti gli esseri umani. Senza questo, il discorso cristiano, poggiando soltanto su dei riferimenti biblici, rischia fortemente di apparire come un discorso incomprensibile, intelligibile unicamente secondo coordinate o simboli strani, particolari di un gruppo, di una setta. A causa della solidarietà con tutti, nell'affrontare i problemi, le chiese devono dire il loro messaggio (o tentare di farlo) nel linguaggio di tutti, cioè situandosi sul registro della ragione...

«Certo, un cattolico rimane sempre molto impressionato davanti alla volontà del protestante di scomparire davanti all'autorità delle Scritture. Ma si domanda se questo cancellarsi è così grande come si dice e se il ricorso alla Bibbia non copre spesso delle posizioni molto umane, legate alla sensibilità di un'epoca o di una classe sociale. Si può sempre trovare delle giustificazioni scritturistiche o dei riferimenti che giustificherebbero ciò che si vuole giustificare. Il pericolo è tanto più grande dal momento che si pongono alla Bibbia delle questioni che i suoi autori non si ponevano. (...)

«Al protestante non mancano risposte a queste reticenze: egli non

ignora i rischi della manipolazione delle Scritture e sa anche lui che è necessario criticare le interpretazioni abusive; ma a sua volta si domanda se i cattolici o il magistero della chiesa non sono tentati di farsi gli interpreti autorizzati (da chi?) della ragione comune. Captazione sottile della ragione a profitto di un discorso morale esso stesso ben particolare. D'altra parte, chi può dirsi interprete della ragione? E la ragione, anche se non si riduce l'intelligenza alla formulazione di alcuni principi astratti, è sempre nel giusto? Un cristiano può averne fiducia al punto di dimenticare che anch'essa è ferita dal peccato e che deve, anch'essa, essere salvata? Si può far affidamento su una capacità umana che rivela così spesso la sua debolezza, il suo acceccamento e la sua demenza?

«In realtà, questo gioco di opposizioni che può cristallizzarsi in atteggiamenti antagonici, svela agli uni come agli altri che il giudizio morale non può privarsi di nessuno dei riferimenti indicati, se vuole essere cristiano. I due atteggiamenti (ascolto della Scrittura, confrontazione con le richieste della ragione umana sotto tutte le sue forme) devono essere interiori l'uno all'altro, informarsi mutuamente, criticarsi anche, e quindi fecondarsi l'uno l'altro... Ciascuno, nella lettura comune della Parola come nella conversazione e nel dibattito razionale, deve tentare di aprirsi ad una maggiore verità»²².

LEGGE – VANGELO

Questo tema, strettamente collegato col precedente, costituisce un altro presupposto che fa comprendere le divergenze. I protestanti, come si sa, contestano l'esistenza di un Magistero che abbia il compito d'interpretare senza errore ed in modo definitivo la Scrittura. Non si vuole che qualcosa s'interponga tra Dio e la coscienza pre-giudicando e decidendo il senso della Parola di Dio (è ciò che si chiama «il libero esame», cioè la possibilità per ognuno di esaminare liberamente le Scritture) giacché, si afferma, la

²² P. Valadier - J.F. Collange, *La morale dans le dialogue catholique-protestant. Terrain d'entente ou de division?*, art. cit., 243ss.

Bibbia è sufficientemente chiara per se stessa sotto la luce dello Spirito Santo. La libertà e il rispetto della coscienza personale è una delle caratteristiche tipiche dello «stile» protestante, che trova una grande sintonia con le esigenze del mondo moderno²³.

In questo contesto, i protestanti provano un rifiuto, una specie d'idiosincrasia collettiva, verso norme assolute valide per tutti e per sempre, imposte in modo vincolante ed obbligatorio da un'autorità ecclesiastica in base a «leggi razionali e di natura»²⁴.

²³ Cf. P. Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, Harper & Row, N.York-Evanston-Londra 1967 (trad. franc. *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, Cerf, Paris 1972); J. Moltmann - W. Huber - E. Moltmann - K. Raiser, *Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne*, Kaiser Verlag, Monaco 1990 (trad. ital. *Religione della libertà. Il protestantesimo nella modernità*, Morcelliana, Brescia 1992); E. Fuchs, *Le rapport à la modernité: une cause de tension oecuménique*, in AA.VV., *Pour sortir l'œcuménisme du purgatoire*, Labor et Fides, Genève 1993.

²⁴ Offriamo un esempio in questo senso, tra i tanti possibili, – che conferma diverse delle indicazioni che offriamo in questo articolo – sullo stile protestante di riflettere e prendere posizione di fronte alle scelte etiche: Nel dossier *I protestanti e l'aborto*, già citato, si legge nell'introduzione: «Appare chiaro da questa documentazione che la posizione evangelica di fronte alla legislazione sull'interruzione di gravidanza si differenzia in modo significativo da quella cattolica. Fondata sulla responsabilità personale, l'etica protestante si rivolge alla coscienza perché compia le sue scelte dinanzi a Dio, nella consapevolezza che viviamo tutti e sempre in una situazione di peccato, in cui il bene possibile è sempre relativo e, nella concretezza delle scelte, non possiamo porci di fronte a degli assoluti come la difesa astratta della vita, ma dobbiamo dare come credenti la risposta alle situazioni estenziali».

Tipiche alcune delle reazioni protestanti al *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Come riferisce la rivista «Paroisses vivantes» della Svizzera romanda (6/1993, p.9), un professore di teologia protestante dichiarava alla televisione che «aveva cercato invano nel catechismo qualche ombra di dubbio, per riposarsi dell'arido sole delle certezze».

O le reazioni, sempre del mondo protestante, all'enciclica *Veritatis splendor*, che moltiplicano le critiche al «discutibile riferimento alla *natura humana*», alla «riduzione delle norme etiche neotestamentarie a precetti relativi della chiesa cattolica», al «tono perentorio dell'enciclica su questioni morali controverse», alla «solita ansia di ridurre i cattolici, e non solo loro, all'obbedienza al magistero, dovuta all'atavica fobia contro la libertà tipica della chiesa di Roma», all'«identificazione di Cristo con la Chiesa e di questa con i suoi Pastori e con il successore di Pietro», all'opposizione – di cui l'enciclica sarebbe un'ennesima conferma – tra l'etica protestante basata «nella responsabilità fondata sulla giustificazione per grazia mediante la fedex», e quella cattolica che costituisce «un'etica dell'obbedienza fondata sull'autorità della gerarchia ecclesiastica che vuol obbligarci ad applicare delle regole astratte», e via dicendo (cf. ad es. le reazioni raccolte nel

Conoscendo le vicissitudini storiche delle dottrine, le rettifiche sofferte da alcune di esse già date per certe, e non accettando «definizioni dogmatiche», essi rimangono aperti a cambiare quando una dottrina o una norma del passato si dimostra inadeguata, cercando di non essere legati da «un metafisico passato che incombe dall'alto su di noi». Non vogliono nemmeno sacralizzare o divinizzare una posizione per il semplice fatto che storicamente è risultata quella vincente tra diverse possibili.

Soprattutto, nell'esporre quella che si considera una verità evangelica, utilizzeranno la proposizione più che l'imposizione.

Tuttavia, oggi si riconosce che in tutte le chiese, di fatto, esiste qualche tipo di «magistero» (ad es. le Confessioni di fede, i Catechismi, l'insegnamento dei teologi, ecc.); o almeno che, se si nega l'esistenza di un magistero ecclesiale, è inevitabile affidarlo alla decisione di ogni persona, che si costituisce come misura della verità²⁵.

Applicato alla morale, questo rivolgersi quasi esclusivamente alla coscienza del singolo è indicato come uno dei motivi dell'individualismo protestante e della sua fragmentazione. All'interno dello stesso protestantesimo ci si domanda se quella libertà e sintonia con la mentalità moderna che lo distinguono, non cedano per certi versi alla tentazione di un adattamento «al mondo», e se non si

bollettino settimanale dell'agenzia di stampa NEV, della Federazione delle chiese evangeliche in Italia, nel bollettino settimanale 40/1993, e nella loro Rassegna stampa mensile di ottobre 1993). Tuttavia è significativo che uno degli studiosi protestanti più competenti in questo campo abbia affermato: «Sarebbe però un peccato se la discussione non dovesse proseguire... e che queste posizioni cattoliche fossero respinte senza la discussione che meritano» (S. Rostagno).

²⁵ Naturalmente qui non possiamo affrontare la tematica del magistero ecclesiale, sulla quale esiste una vastissima bibliografia. A livello di dialogo ecumenico in ambito morale, sono stimolanti le brevi riflessioni sul tema del magistero riportate nell'art. cit. di P. Valadier - J.F. Collange, pp. 250-251. Da parte di autori cattolici raccomandiamo: un breve studio condotto con sensibilità e competenza ecumeniche da J.M. Tillard in *Initiation à la pratique de la théologie*, I - *Introduction* (trad. ital. *Iniziazione alla pratica della teologia*, I - *Introduzione*, pp. 170-194); un manuale completo, di tipo «classico» ed aggiornato: F.A. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Paulist Press, Ramsey NJ 1983 (trad. ital. *Il magistero nella chiesa cattolica*, Cittadella Ed., Assisi 1986); un'opera che apre interrogativi in modo serio e stimolante: A. Naud, *Le Magistère incertain*, Ed. Fides, Montréal 1987 (trad. ital. *Il Magistero incerto*, Querianiana, Brescia 1990).

dovrebbe invece prendere esempio dalla chiesa cattolica – pur non condividendone tante posizioni – nel suo coraggio di andare «contro corrente» nei riguardi dell’opinione comune²⁶.

Comunque sia, è chiaro che il reciproco confronto ecumenico nel campo della morale fra le tradizioni cattolica e protestante, porta a identificare con sempre maggiore chiarezza la logica che sottostà alle due posizioni, con i rispettivi pregi e rischi, alcuni dei quali vengono così descritti dal Gruppo di Dombes²⁷ in un suo ultimo documento: «*Lo sviluppo delle scienze e delle tecniche pone*

²⁶ Il grande studioso riformato O. Cullmann si esprimeva in questo modo: «*La rinuncia a ogni magistero può condurre a un pluralismo che genera all’interno delle chiese protestanti una dispersione dottrinale paralizzante. L’altro carisma protestante, la libertà cristiana (con l’apertura al mondo), può essa pure perdere il suo valore di carisma, specialmente quando la libertà degenera in anarchia... Inoltre, l’apertura al mondo può diventare sottomissione servile nei suoi riguardi*» (Rom 12, 2): *in tal caso viene a scomparire la sostanza cristiana. Un falso adattamento ai nuovi costumi del mondo favorisce uno scadimento morale, soprattutto in epoca di decadenza, quale è esistita ed esiste malauguratamente anche oggi: il vangelo si conforma allora al costume regnante e non viceversa: le debolezze umane, invece di essere perdonate come nel vangelo, vengono giustificate*» (*L’unité par la diversité*, Cerf, Paris 1986, p. 28; trad. ital. *L’unità attraverso la diversità*, Queriniana, Brescia 1987, p. 28).

Un’altra voce di uno specialista in etica protestante, che abbiamo più volte citato nei riferimenti bibliografici: Il modello etico protestante «ha avuto, come ci dimostra la storia, una grandissima influenza sull’evoluzione dell’età moderna. Tuttavia oggi il protestantesimo dubita di se stesso; o ritorna alle sue “cipolle di Egitto” (Num 11, 5) cioè ad atteggiamenti e convinzioni acritiche, pietiste e fondamentaliste, grazie alle quali molti protestanti pensano di poter meglio salvaguardare la loro identità e mettersi al riparo delle domande difficili che pone la secolarizzazione, oppure accetta senza combattere di essere in un certo senso assorbito dalla modernità, anche da quello che essa ha di criticabile, in particolare il suo positivismo, il suo utilitarismo ed il suo individualismo. Tra un ritiro aggressivo e la capitolazione c’è posto per un’altra posizione che difende, in una reale solidarietà con i problemi del nostro tempo e della nostra società, una libertà critica ed etica che si radica nel messaggio biblico, nella comprensione dell’uomo come essere umano chiamato dall’evangelo e dalla legge di Dio a rendersi responsabile di se stesso, dell’altro, delle istituzioni di cui fa parte e del mondo» (E. Fuchs, *Significato attuale dell’etica protestante*, cit., 79).

²⁷ Si tratta di un gruppo ecumenico informale di teologi, pastori, studiosi, cattolici e protestanti, che da molti anni ha offerto un prezioso lavoro, spesso aprendo la strada nei più delicati temi che separano i cristiani. Recentemente, a motivo del cinquantesimo della nascita del Gruppo, i numerosi documenti elaborati in questi 50 anni sono stati raccolti in un volume: *Pour la communion des Eglises. L’apport du Groupe des Dombes (1937-1987)*, Le Centurion, Paris 1988.

al cristianesimo nuove questioni etiche. La chiesa cattolica risponde rifacendosi alla dottrina della creazione e alla voce del magistero, correndo il rischio di sacralizzare una concezione della legge naturale e di non rispettare la scelta finale delle coscienze. I protestanti fanno essenzialmente appello alla diversità della testimonianza della Scrittura e alla responsabilità personale, con il rischio di svuotare i testi di ogni valore normativo e di lasciare le coscienze nella loro solitudine»²⁸.

Un'applicazione tipica e illustrativa della tensione *legge-Vangelo*, che porta a dei giudizi morali divergenti, la si trova nel citato documento sul matrimonio, frutto del dialogo tra le chiese cattolica, luterana e riformata. Trattando delle loro differenti posizioni nei riguardi del divorzio, esse si fanno reciprocamente queste domande: «*I luterani e i riformati domandano ai cattolici se nella loro concezione dell'indissolubilità del matrimonio cristiano non dimenticano la misericordia a vantaggio di un mistero che sembrerebbe ai loro fratelli luterani e riformati divenuto una legge che non ha più grande rapporto con il Vangelo. I cattolici domandano ai luterani e ai riformati se la maniera in cui conciliano il divorzio con il matrimonio cristiano non è in contraddizione con il mistero del Cristo e se la pratica del secondo matrimonio cristiano dei divorziati non oscura il principio stesso dell'indissolubilità*» (n. 42).

2. Due diverse accentuazioni antropologiche

È sempre più frequentemente indicata l'antropologia come uno degli ambiti fondamentali dove si trova la radice delle diverse prospettive protestante e cattolica. Evidentemente ciò ha delle conseguenze soprattutto in campo morale.

Dovendo soltanto accennare i vari temi, difficilmente si potrebbe sintetizzare, meglio di come lo fa il teologo valdese V. Vinay, il proverbiale «pessimismo antropologico» delle chiese della Riforma.

²⁸ Pour la conversion des Eglises (n. 200), in «La Documentation Catholique», 2033/1991, p. 786 (trad. ital. *Per la conversione delle chiese*, Ed. Dehoniane, Bologna 1991, p. 101).

ma (che vuol rilevare la gratuità dell'iniziativa di Dio e la novità che provoca in noi la sua azione), e la sua differenza con l'approccio cattolico: «*La catechesi evangelica si distingue per la sua concezione antropologica. Dispera dell'uomo per la sua radicale corruzione. Non trova in lui nessun punto di riferimento, nessuna capacità ricettiva, nessuna aspirazione genuina, rivolta veramente alla rivelazione di Dio. La catechetica cattolica deplora pure la rovina dell'uomo dopo il peccato originale, ma vede sempre nella natura umana una possibilità di disporsi, di prepararsi alla grazia. Anche se la grazia è tutta opera di Dio in Gesù Cristo comunicata agli uomini di buona volontà per mezzo della chiesa, pure il catechista cattolico può cercare un punto di riferimento nelle aspirazioni morali e spirituali dei suoi catecumeni. Egli può sperare in qualche misura nell'uomo. La catechetica evangelica si fonda invece unicamente sulla grazia di Dio, sulla potenza vivificatrice della sua parola e del suo Spirito. Non può appellarsi ad una conoscenza parziale di Dio, acquisita dal catecumeno attraverso la voce della sua coscienza o dalla considerazione delle opere di Dio nella creazione. L'uomo è un cieco per la luce di Dio, è un sordo per la sua parola. Con nessun metodo socratico si può trarre da lui una qualche conoscenza dell'Iddio vivente. La catechetica evangelica opera soltanto nella speranza che Dio operi, insegna avendo la promessa che lo Spirito Santo ammaestrerà e creerà nell'uomo un cuore nuovo e uno spirito nuovo per ricevere la parola del Signore»*²⁹.

3. Approccio alle culture e alle altre religioni

Anche in quest'ambito è molto nota la diversità di indirizzi cattolica³⁰ e protestante. Diamo voce alla breve ma precisa descrizione di questa differenza così come viene ripresa in una intervi-

²⁹ «*Catechesi evangelica. Storia e caratteristiche*», in AA.VV., *Ecumenismo e catechesi*, Ed. Dehoniane, Napoli 1987, pp. 427-428.

³⁰ Per una stimolante e articolata descrizione della prospettiva cattolica, con bibliografia e citazione dei testi fondamentali del Concilio Vaticano II, cf. L. Boff, *Em favor do sincretismo: a produção da catolicidade do catolicismo*, nel suo *Igreja: carisma e poder*, Vozes, Petrópolis 1982 (3a. ed.), pp. 145-171 (trad. ital. *Chiesa: carisma e potere*, Borla, Roma 1984, 3a. ed, pp. 154-184).

sta allo scrittore e studioso valdese V. Subilia: «*Roma ha il senso della storia, cammina con essa. Sa adattarsi e sopravvivere, mentre vocazione specifica del protestantesimo è contestare la storia... Il cristiano di tradizione protestante non può dire et-*et*, e-*e*: accettare cioè l'Evangelo e, accanto a questo, altre realtà, altri valori. Il credente voluto dai Riformatori è invece chiamato all'aut-aut, o-*o*: o Cristo o il mondo, o la Scrittura o le filosofie, o la fede o la religione... Gesù mette in crisi i nostri schemi: egli ci chiama a una scelta. Se l'accettiamo, più che conferma alle nostre certezze troviamo la crisi di tutte le certezze. Siamo chiamati alla metanoia, cioè alla conversione totale, al cambio di mentalità... Cristo non è venuto a sacralizzare la storia e i suoi valori, ma a spezzarla*

³¹.

Cosa significhi concretamente questa posizione in campo morale, andrebbe verificato caso per caso. Parlando in genere, si potrebbe dire che oggi questa linea è portata avanti soprattutto da parte delle «chiese libere» (*evangelicals*), di tipo fondamentalista, mentre quelle cosiddette storiche sono più duttili nell'assimilare nuovi comportamenti etici, anche nel contatto con culture diverse (ad es. in campo sessuale e matrimoniale).

A ciò bisogna aggiungere che tra i cristiani provenienti dalla Riforma, anche stimolati dal dialogo con la riflessione e la prassi cattolica, si sta operando un'evoluzione in questo campo. Si passa da un rifiuto delle altre religioni considerate «diaboliche» alla possibilità di un dialogo arricchente con esse; e – per rimanere più strettamente in campo morale – dalla necessità escludente della conversione per salvarsi, a scoprire che «chi teme Dio e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accolto» (*At 10, 35*).

Esistono documenti del Consiglio ecumenico delle chiese che offrono una chiara evidenza di quest'evoluzione³². Un esempio a livello locale lo si trova nel seguente testo approvato dal Si-

³¹ In V. Messori, *Inchiesta sul cristianesimo*, SEI, Torino 1987, pp. 275-277.

³² Cf. WCC, *Living faith and the ecumenical Movement*, Genève 1971 (trad. ital. CEC, *Religioni vive e dialogo ecumenico*, Dehoniane, Bologna 1974); COE, *Lignes directrices sur le dialogue avec les religions et ideologies de notre temps*, Genève 1979 (per il dialogo con gli adepti di altre religioni e sul sincretismo, nn. 20-29); COE, *La foi de mon voisin et la mienne. La richesse théologique du dialogue interreligieux*, Genève 1988.

nodo delle chiese valdesi e metodiste d'Italia: «*In anni recenti l'orizzonte del movimento ecumenico si è ampliato fino a includere il problema dei rapporti fra fede cristiana e altre grandi religioni (definite nell'ambito del Consiglio ecumenico: fedi viventi) operanti nel mondo di oggi. Le nostre chiese sono, in generale, impreparate a questo nuovo genere di rapporti. Si può per altro prevedere che le occasioni di incontro e confronto con credenti di altre fedi aumenteranno nel prossimo futuro. Le nostre chiese sono invitate a porsi in atteggiamento di apertura fraterna e cordiale, nella certezza che Cristo è il Salvatore del mondo (Gv 4, 42), che lo Spirito soffia dove vuole (Gv 3, 8) e che Dio, Padre di tutti gli uomini, opera anche fuori dei confini visibili della Chiesa»*³³.

4. Soteriologia, ecclesiologia...

Ci sarebbe da continuare con altri temi: come la relazione tra Creazione e Redenzione e quindi la soteriologia, in rapporto stretto con l'antropologia già menzionata; o l'ecclesiologia, nodo centrale nelle differenze tra protestanti e cattolici³⁴. Ed altri ancora (basti menzionare la tradizione luterana della *theologia crucis*, sottolineante il «*sub contraria specie*», che si vorrebbe opposta a una *teologia della gloria* di stampo cattolico).

Il fatto innegabile di cui oggi si prende acuta coscienza è che, essendo cresciuti combattendoci o ignorandoci, abbiamo fis-

³³ Dal «*Documento sull'ecumenismo*», riportato in G. Girardet, *Protestanti perché*, Claudiana, Torino 1989 (2a. ed. accresciuta e aggiornata), p. 134. Per uno sforzo di dialogo tra rappresentanti delle grandi religioni e autori ortodossi, protestanti e cattolici, cf. «*Concilium*» 1 (1986) su *Il cristianesimo tra le religioni mondiali*. Anche i diversi contributi ortodossi, protestanti e cattolici nella rivista «*Unité chrétienne*» 92 (1988), 96 (1989). Due opere utili in questo contesto: J. Matthey, *Non-chrétiennes mes frère. Le Nouveau Testament ouvre le dialogue avec les autres religions*, Du Moulin, Aubonne 1991; H. Küng, *Projekt Weltethos*, Piiper, München 1990 (trad. ital. *Progetto per un'etica mondiale. Una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*, Rizzoli, Milano 1991).

³⁴ Cf. a riguardo l'articolo di B. Sesboué, *Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?* (dove fa riferimento anche alle differenze cristologiche ed antropologiche), in «*Nouvelle Revue Théologique*» 109 (1987), 3-30, ripreso nel suo *Pour une théologie œcuménique*, cit., pp. 157-188.

sato non solo dei linguaggi paralleli, ma diverse sistematizzazioni o accentuazioni teologiche, sensibilità, mentalità, strutture mentali (*Denkform*) o, come le ha definite un teologo riformato, «spiritualità» diverse: quella cattolica, centrata sull'incarnazione continuata in certo modo nella mediazione ecclesiale, e quella protestante imperniata sulla Parola, tanto da potersi attribuire come «tipi» – secondo lo stesso autore – di quella protestante la fede di Abramo, di quella cattolica Mosè, «organizzatore della continuità, che inscrive la trascendenza nel concreto, nel visibile, nello spazio». La protestante sottolineerebbe la soggettività, la cattolica l'oggettività della conoscenza. La coesistenza di queste due «spiritualità» – conclude – dev'essere pacifica ma critica, critica ma costruttiva, così da manifestare, per quanto sia possibile, la loro complementarità³⁵.

Vogliamo riportare un'ultima indicazione, ripetutamente segnalata in ambito ecumenico, molto utile per cogliere la differenza di approccio che stiamo illustrando. C'è un atteggiamento di fondo, dottrinale e pratico, che permette di distinguere nelle chiese cristiane quelle di *tipo cattolico* da quelle di *tipo protestante*: «Come si rapportano fra di loro tali due concezioni? La concezione evangelica è animata dal bisogno di purezza, e quindi implica un metodo di concentrazione, un tentare di riportare sempre tutto al nucleo. La visione cattolica invece, è animata dal bisogno di espansione e di pienezza, introduce appunto l'esigenza dell'esplicitazione e della verifica della verità cristiana su tutto il fronte della storia. Queste le

³⁵ Cf. F.J. Leenhardt, *Spiritualité catholique et spiritualité protestante*, in «Etudes Théologiques et Religieuses» (1984) 151-165 (cf. nello stesso senso la sua opera *La Parole et le Buisson de feu*, Labor, Genève 1962).

In un'altra accezione, mostra la diversità di mentalità spirituale e di pietà protestante e cattolica J. Schultze, *Konfessionsspezifische Grundprinzipien katholischer Frömmigkeit*, in «Ökumenische Rundschau» 30/ (1981), 21-32.

Per cogliere i perché dei nodi di divergenza, non dal punto di vista delle chiese protestanti storiche ma di quelle «evangeliche» (*evangelicals* o «libere»), è molto indicativo uno studio fatto con serenità e serietà dall'Alleanza Evangelica Universale (senza l'aggressività e la chiusura all'ecumenismo che spesso segnano gli scritti delle chiese «libere»): The World Evangelical Fellowship, *A Contemporary Evangelical Perspective on Roman Catholicism*, pubblicato nel 1986 (trad. franc. *Regard sur le catholicisme contemporain*, realizzata dall'Alliance Evangélique Française – 9, rue de la Gare – F.94230 Cachan).

due anime che dinamizzano l'ecumenismo. Tutte e due invocano una riflessione sul principio della gerarchia delle verità, perché l'anima evangelica chiede di tornare sempre al nucleo, al centro; l'anima cattolica chiede di espanderlo progressivamente, di fare uscire dal seme lo stelo, i rami, i fiori e i frutti... L'anima evangelica ci obbliga a riscoprire sempre il seme nella sua purezza ed autenticità. L'anima cattolica chiede che il seme si dimostri vitale e dia spazio al divenire del frutto (...) dello sviluppo e della espansione»³⁶.

Bastino questi cenni per l'obiettivo che ci eravamo prefisso: far cogliere ai non specialisti, seppur in modo sommario, l'importanza di identificare la visuale teologico-spirituale che si trova dietro alle affermazioni divergenti delle varie tradizioni cristiane, se vogliamo intendere veramente ciò che affermano e perché lo fanno.

CONCLUSIONE

Come si può notare dalla rapida panoramica che abbiamo offerto, sono ugualmente vere due generi di affermazioni solo apparentemente contraddittorie. Se c'è da costatare «con gioia quanto siano ormai grandemente ravvicinate le posizioni cattoliche e protestanti nel campo etico»³⁷, è anche fondato il timore di «chi

³⁶ L. Sartori, *Teologia ecumenica. Saggi*, cit., p. 198. L'A. ha trattato a più riprese il tema, in modo più esteso: cf., ad es., *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 163ss.

Nella stessa linea, fondamentale come metodologia per il dialogo ecumenico, l'indicazione del documento *Verso una professione di fede comune*, già citato, del Gruppo misto tra la Chiesa cattolica ed il Consiglio ecumenico delle chiese: «Le chiese al cui interno il contenuto della fede si esprime in una formulazione più ampia non devono ritenere a priori che le altre chiese, meno esplicite nelle loro tradizioni dottrinali, tradiscano volontariamente o in base a qualche calcolo perverso l'integralità dell'eredità cristiana. Devono invece fare affidamento sull'implicito e sul vissuto che esso permette. A loro volta, evidentemente, le chiese più sobrie a livello di enunciati dottrinali e di vita sacramentale devono guardarsi dal pensare a priori che le altre chiese, più ricche di formule di fede e di riti, inquinino la purezza della fede con aggiunte superflue o parassitarie» (n. 5).

³⁷ *Problema etico e testimonianza comune*, in AA.VV., *Ecumenismo anni '80*, Il Segno Ed., Verona 1984, p. 259.

afferma che le divergenze in campo etico costituiranno probabilmente in avvenire forse la maggiore difficoltà nel riavvicinamento concreto fra le chiese»³⁸.

Per cui vogliamo concludere con alcune brevi riflessioni rimanendo nell'ambito metodologico, cioè dei criteri con cui si dovrebbe cercare di affrontare in modo costruttivo queste diversità.

1. Un atteggiamento che si avverte frequentemente in quei Paesi dove c'è ampia maggioranza di una chiesa, è un certo disininteresse nei suoi membri per l'ecumenismo, con espressioni del tipo: «A che cosa serve, se non incontriamo mai o molto raramente un cristiano di una tradizione diversa dalla nostra?».

Già dagli spunti che abbiamo offerto – in questo caso riferiti al campo morale –, si avverte quanto sia errato un tale atteggiamento. La validità dell'ecumenismo, prima ancora che nel riannodare i rapporti e ricostruire l'unità fra i cristiani, è costituita dagli effetti che esso produce nella *propria* chiesa.

Il confronto, infatti, con altri cristiani provoca, come primo vantaggio, la necessaria ricerca di una maggiore genuinità evangelica. Se una tradizione porta avanti isolatamente una propria linea, può anche «inventarsi» una logica, un proprio mondo concettuale, ed illudersi di essere nella verità o di averne il monopolio. Infatti oggi si è ben consapevoli in campo ecumenico della tentazione a cui sono esposte tutte le chiese, di «maggiorare» i dati della fede secondo le varie accentuazioni confessionali: quando «vogliamo» provare qualcosa della quale siamo convinti, anche piccoli appigli biblici sono sufficienti; mentre se la nostra tradizione non ha sviluppato una sensibilità verso quel tema, o addirittura ha dei forti pregiudizi, anche forti fondamenti «proveranno» poco.

Quando ci si trova invece con altri cristiani, che con onestà e competenza ci interpellano circa la fondatezza delle nostre affermazioni, siamo costretti ad esplicitare meglio i nostri principi e a riflettere sulla nostra coerenza cristiana.

³⁸ G. Cereti, *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese*, in «Rivista di Teologia Morale» 1/1987, 92.

Leggendo pubblicazioni dell'una e dell'altra sponda, sorprende constatare che spesso ognuno si esprime come se la propria sia non solo l'unica chiesa vera, ma «la» chiesa, cioè come se le altre non esistessero. E verrebbe da domandare: Ti sentiresti di affermare le cose in questo modo, pienamente persuaso di ciò che dici, davanti a teologi di un'altra tradizione cristiana? Sapresti «dare ragione» di queste affermazioni in modo non dico convincente, ma almeno plausibile per gli altri cristiani?

Questo è uno dei motivi che fanno importante l'ecumenismo anche se non abbiamo rapporti personali permanenti con cristiani di altre chiese. Il dialogo non si fa soltanto in modo diretto: le pubblicazioni degli uni e degli altri che poi leggiamo reciprocamente, sono già un dialogo implicito, e tutti possiamo esserne influenzati reciprocamente nella ricerca di un cristianesimo più autentico.

Non solo per il rapporto tra le chiese ma anche all'interno di esse, valgono queste parole di un protagonista in prima linea nell'ecumenismo: «*Ogni volta che noi progrediamo nel senso evangelico, facendo le cose in modo più perfetto, od ogni volta che cerchiamo di evitare quegli sbagli che sono stati fatti prima della scadenza fatale delle grandi roture, noi curiamo le ferite del corpo cristiano*»³⁹.

2. In questo contesto, uno dei benefici che ha portato e porta ai cristiani la nostra epoca ecumenica, è l'aiutarci a superare le reciproche caricature dovute a giudizi espressi in base a posizioni del passato. Non si tratta di perdere la propria identità o gli rapporti positivi della propria chiesa. Ma oggi, quando ci troviamo di fronte ad un'affermazione di una chiesa diversa dalla nostra, dobbiamo farci ancora quest'altro tipo di domande: Pur nella sua formulazione magari esasperata o paradossale dovuta alle polemiche, contro quali deformazioni intende reagire? Quali pericoli vuole evitare? Dietro a una affermazione che troviamo sbagliata, unilaterale o insufficiente, quale valore evangelico si vuole affer-

³⁹ Y. Congar, introduzione al Decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II, in AA.VV., *La Chiesa. Le Chiese Orientali. L'Ecumenismo*, Ed. Paoline, Roma 1966, pp. 229-230.

mare? Quale verità si nasconde? Come ricuperarla pienamente? Che cosa mi dice di positivo per la mia comprensione del Vangelo? Che cosa ho da imparare da loro?

Le parole del card. Martini al settimo incontro internazionale per la pace «Uomini e religioni», valgono anche per il rapporto tra i cristiani: «*La verità che ognuno di noi ama fino al fondo di sé, non ha nulla da temere dall'ascolto delle ragioni dell'altro, e tutto da guadagnare dalla domanda: Ho davvero profondamente compreso le ragioni di mio fratello?*»⁴⁰.

Conoscere le motivazioni delle affermazioni di altri cristiani ci porterà molte volte a scoprire la fondatezza della loro posizione, anche quando non possiamo, per buone ragioni, aderirvi pienamente.

E inoltre, per ciò che riguarda il campo specifico della morale, ci aiuterà a riconoscere ciò che per i cattolici sottolineava lo stesso Vaticano II: «*Che se molti fra i cristiani non sempre, in campo morale, intendono il Vangelo alla stessa maniera dei cattolici, né ammettono le stesse soluzioni delle più difficili questioni dell'odierna società, tuttavia come noi vogliono aderire alla parola di Cristo*» (UR 23).

3. Evidentemente il confronto a livello ecumenico (oltre che interreligioso, interculturale e inter-nazionale)⁴¹, non può che giovare alla riflessione e alla prassi morale delle diverse chiese cristiane. Perciò si auspica in tutte le chiese che il dialogo e la condivisione progrediscano.

Lo si fa nell'ambito ortodosso: «*Perché le linee di convergenza possano prevalere sui germi di antagonismo è necessaria la moltiplicazione delle occasioni di espressione di ciò che è comune*»⁴². Come pure da parte protestante: «*Sarebbe opportuno contribuire al dibattito etico con tesi che lascino intravvedere la volontà di offrire ai popoli*

⁴⁰ Cit. in «Avvenire» 23.9.1993, p. 5. Per le relazioni dell'incontro, cf. AA.VV., *La pace è possibile*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

⁴¹ Cf. A. Bondolfi, *Morale ecumenica: Europa anni '90*, in «Rivista di Teologia Morale» 95 (1992), 375-378.

⁴² B. Petrà, *Teologia morale ortodossa*, in «Rivista di Teologia Morale» 92 (1991), 461.

modelli di concordia e consenso a carattere costruttivo, nel rispetto delle inevitabili differenze»⁴³. Per ciò che si riferisce al cattolicesimo, si riconosce che il rinnovamento della morale «l'ha portato molto più vicino alla tradizione delle altre chiese, per la reintegrazione fra l'aspetto dottrinale e contemplativo e l'aspetto morale, e per la nuova armonizzazione fra la legge e la coscienza, fra le direttive etiche e la libertà nello Spirito»⁴⁴.

Un filone che, come in altri campi, sta offrendo speranze anche a livello etico, è il nuovo vigore con cui si sta ripensando la *teologia trinitaria*, intravedendola come chiave di tutta la morale. Si trovano ormai diversi tentativi nelle varie chiese, anche se si avverte che ancora non si è arrivati ad andare a fondo nell'esplorazione delle conseguenze di questa prospettiva⁴⁵.

⁴³ S. Rostagno, *Etica sociale protestante*, in «Rivista di Teologia Morale» 92 (1991), 451.

⁴⁴ G. Cereti, *La teologia morale nel dialogo ecumenico*, cit., 528.

⁴⁵ Cf. le tre relazioni al convegno SAE su *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese*, cit., dove si cerca il fondamento trinitario della morale da parte dei teologi B. Forte (cattolico), T. Valdman (ortodosso) e R. Bertalot (protestante, il cui intervento è poi ripreso anche nel suo *Per dialogare con la Riforma*, Lief, Vicenza 1989, sotto il titolo «Fondazione teologica dell'etica», pp. 61-74; cf soprattutto pp. 69ss). Altre ricerche in questa direzione: da parte protestante E. Fuchs, *Pour une réinterprétation éthique du dogme trinitaire*, in «Etudes Théologiques et Religieuses», 61 (1986), 533-540; da parte cattolica T. Goffi, *La fondazione trinitaria della vita morale e spirituale*, in «Credereoggi» 34 (1986), 82-93. Per le implicanze sociali del modello trinitario, il tema è stato affrontato a più riprese dal teologo riformato tedesco J. Moltmann, di cui citiamo: la sua relazione al Colloquio di studio organizzato dalla Conferenza delle chiese europee (KEK) a Goslar (Germania), pubblicata con le reazioni protestante, ortodossa e cattolica, in *Die versöhnende Kraft der Trinität*, KEK, Genève 1983; «La dottrina sociale della Trinità», in J. Moltmann sulla Trinità, M.D'Auria, Napoli 1982, pp. 15-40; «Une interprétation sociale de la Trinité», in E. e J. Moltmann, *Dieu, Homme et Femme*, Cerf, Paris 1984, pp.107-123; «Il regno della libertà», ultimo capitolo di *Trinität und Reich Gottes*, Kaiser Verlag, Monaco 1980 (trad. ital. *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1980). Da parte cattolica, cf. B. Forte, *Trinità cristiana e realtà sociale*, in «Asprenas» 4 (1986), 355-371; L. Boff, *A Trindade, a sociedade e a liberdade*, Vozes, Petrópolis 1986 (trad. ital. *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1987); Idem., *A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade*, Vozes, San Paolo 1988 (trad. ital. *Trinità: la migliore comunità*, Cittadella, Assisi 1990); Idem., «Trinidad», in AA.VV., *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol.I, Ed. Trotta, Madrid 1990, pp. 513-530 (trad. ital. «Trinità», in AA.VV., *Mysterium liberationis*, Borla, Roma 1992, pp. 435-448); P. Coda, «La teologia e la triplice sfida dell'istanza etica oggi», in A. Giordano (a cura di), *La questione etica*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 68-98; P. Coda,

4. In tutto questo contesto, oggi crescono nell'ambito dell'ecumenismo due esigenze ugualmente importanti.

Da una parte è necessario che ogni tradizione cristiana sviluppi ed approfondisca il meglio del proprio patrimonio; non è nascondendo o cancellando la propria identità che si fa andare avanti l'ecumenismo. Le accentuazioni confessionali possono costituire una pregiudiziale nell'aprirsi ad una verità più piena, ma possono anche offrire la spinta a tener conto di elementi importanti che altri trascurano. Il miglior servizio che si può prestare alla verità e quindi all'ecumenismo è quello di esplicitare ed approfondire quanto nella propria tradizione cristiana appartiene genuinamente alla chiesa una e unica di Gesù Cristo.

D'altra parte, allo stesso tempo, si prende sempre più chiara coscienza che è antistorico oggi continuare a pensare da cristiani senza tener conto di quanto hanno sviluppato le tradizioni diverse da quella cui si appartiene⁴⁶. Ciò implica dei rischi, ovviamente, ma ci porta a valorizzare, purificare ed arricchire la verità che possediamo e la sua messa in pratica.

Perché ciò sia possibile sono necessarie competenza e qualità teologiche, ma anche quella sapienza che proviene dallo Spirito Santo e dalla carità evangelica vissuta. Così come non basta – lo si ripete spesso – un ecumenismo «diplomatico», strategico e di compromessi per realizzare l'unità della Chiesa, allo stesso modo non sarà una teologia concepita soltanto come «un castello di considerazioni che s'incastrano bene una nell'altra» che potrà superare le differenze che dividono i cristiani. Soltanto ciò che in

cap. «Prospettive sociali» nel suo *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

⁴⁶ Un riconoscimento di ciò da parte della chiesa cattolica è il documento dell'allora Segretariato per l'unità dei cristiani, *L'ecumenismo nell'insegnamento della teologia* (1986) dove si affermava che «l'insegnamento teologico delle istituzioni cattoliche di teologia dovrebbe pienamente tener conto della dimensione ecumenica(...). Ogni insegnante cattolico dovrebbe dare tutto il loro peso agli aspetti ecumenici dipendenti dai differenti ambiti e corsi del suo insegnamento» (n. 6). Nel recente *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* (1993), sempre del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, lo si è ribadito ancora con più forza, riconoscendo la necessità di uno scambio reciproco di esperti tra le varie chiese per offrire delle conferenze e dei corsi negli Istituti d'insegnamento ed in altre circostanze opportune (cf. ad es. nn. 81, 87, 195...).

noi proviene dall'azione di Dio nella nostra chiesa, a contatto con la presenza e l'agire di Dio nelle altre chiese, potrà realizzare un'unità viva e vera. Così l'esprimeva, con accenti propri, un autore ortodosso: «*Non bisogna né dimenticare né minimizzare le differenze... Per conoscere realmente le differenze, è necessario entrare dentro di ogni spiritualità, ed è soltanto dall'interno che le si può superare senza sopprimerle. Come ho già avuto occasione di scrivere (in Afin que le monde croie..., Nouvelle Cité, 1989), l'unica via per la comprensione dell'altro e la riconciliazione con lui è la condivisione della sua esperienza religiosa più profonda. Si deve comprendere l'altro, colui che è diverso, a partire dal Cristo che è in lui. È necessario partire dal Cristo dell'altro, cogliere l'immagine del Cristo che si manifesta nella santità dell'altra chiesa. È quella la via orizzontale – e regale! – verso la riconciliazione e l'unità»*⁴⁷.

5. Il card. Ratzinger affermava che «*l'unità operativa dei cristiani nel mondo, grazie a Dio, in parte c'è già e potrebbe pure essere molto più forte e ampia*»⁴⁸. Una tale realtà è conseguenza di ciò che af-

⁴⁷ Vladimir Zelinsky, *La Russie pour l'Europe*, in «Études» 6/1993, 604-605. Per cui lo stesso autore parla in un altro suo articolo della necessità della «réconciliation mystique entre les Églises»: «*la véritable réconciliation, c'est la communion mystique, qui aura lieu lorsque (...) cet amour cherchera et trouvera des formes ecclésiales (...). (L'Église) est une dans sa profondeur (...). Et pour trouver cette commune profondeur, il ne faut pas se moquer des faiblesses de l'autre (...). Il faut s'aider l'un l'autre à porter nos faiblesses, pour pouvoir partager nos richesses accumulées pendant la séparation. La réconciliation doit commencer par une nouvelle découverte du Christ dans l'expérience et la richesse de l'autre. (...) Tout témoignage véritable du Christ, d'où qu'il provienne, est une voie vers la réconciliation et vers l'unité.*». E ancora: «*La vraie compréhension de l'unité n'est possible que par la connaissance de la sainteté autrui. Justement, la sainteté exprime la plénitude et le mystère de l'Église. Le père H. de Lubac dans son livre Paradoxe et mystère de l'Église, parle d'un "saint du futur". Un de ces saints sera peut-être celui qui apparaîtra comme le signe de l'unité. Je parle précisément d'un saint et non d'un philosophe ou d'un savant. Cela ne veut pas dire qu'il sera illétré, mais qu'il apparaîtra soudainement. Il entendra ce que l'Esprit dit aux Églises et trouvera la force et les mots pour le transmettre. Comme tout saint, il sera enraciné dans son Église et saura partager son don avec les autres. Il aura probablement des difficultés avec ses confrères conservateurs ou réformateurs, mais sa sainteté sera reconnue, non pas d'après sa réputation, mais d'après ses fruits*» (Idem, «*Afin que le monde croie*». *Réflexions sur l'oecuménisme*, in «Nouvelle Revue Théologique» 114 [1992] 183-4; 181-2).

⁴⁸ Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 107.

ferma un antico assioma ecumenico – molto noto ma ancora ben lontano dall’essere applicato tra le chiese –, così espresso già nell’incontro di «Fede e costituzione» a Lund (1952): *«fare tutte le cose insieme, eccetto nei casi in cui la fedeltà alla coscienza lo proibisce»*.

Se ciò è valido in ogni campo, lo è in modo privilegiato in ambito morale. Cercare di rispondere insieme alle grandi sfide etiche che affronta l’umanità, sia a livello globale che nelle situazioni locali, costituisce:

- un’*esigenza evangelica* per rendere comune testimonianza alla verità⁴⁹, evitando il più possibile lo strano spettacolo e in certi casi lo scandalo di un Vangelo annunciato da voci discordanti;

- una *responsabilità storica* di fronte al ruolo che i cristiani devono svolgere nel mondo;

- e una *chance* perché le chiese continuino a crescere nella comprensione comune delle autentiche esigenze etiche del Vangelo⁵⁰.

La posta in gioco è talmente alta, che fa capire le parole profetiche di Giovanni Paolo II nel suo recente viaggio nei Paesi baltici: l’auspicata comunione tra tutti i credenti in Cristo «costituirà certamente uno degli eventi maggiori della storia umana»⁵¹.

ENRIQUE CAMBÓN

⁴⁹ Importanti a questo riguardo, anche per ciò che si riferisce all’etica, i due documenti del Gruppo misto di lavoro fra la Chiesa cattolica e il Consiglio ecumenico delle chiese, *Testimonianza comune e proselitismo* (1971, in *Enchiridion Oecumenicum*, 1, cit., 758-789), e *La testimonianza comune* (1981, in *ibid.*, 926-994). In tutti e due i documenti si ripete questa affermazione: *«I cristiani non possono restare divisi nella loro testimonianza. Ogni situazione in cui si rifiutino contatti e collaborazione fra le chiese va considerata come anormale»* (*Testimonianza comune e proselitismo*, 13; *La testimonianza comune*, 39).

⁵⁰ Tanto più se è vero che la promessa *«lo Spirito di verità guiderà alla verità tutta intera»* (Gv 16,13) «varrà in modo particolare per la conoscenza etica» (H. Schürmann, *«La questione del valore obbligante delle valutazioni e degli insegnamenti neotestamentari»*, in AA.VV., *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell’ethos cristiano*, Città Nuova, Roma 1986, p. 21).

⁵¹ All’incontro ecumenico in Estonia, in «Il Regno/Documents» 17 (1993), 521.