

Rivista STUDI ECUMENICI

ISSN 0393-3687

Direttore Responsabile: Fr. Tecle Vetrari, ofm

Comitato di Redazione: G. Dal Ferro, R. Giraldo, S. Morandini,
P. Piva, R. Sgarbossa, T. Vetrari

Segreteria di Redazione: T. Vetrari - S. Morandini - P. Sgroi

Si collabora alla rivista liberamente.
Ciascun collaboratore si assume ogni responsabilità del
contenuto dei suoi scritti.



Aderente all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Autorizzazione del Tribunale di Verona, n. 568, in data 14.3.1983.
Proprietario: F.R.A.T.E.R. - Venezia
P.IVA/TVA/VAT/MWSt. 02450660275

STUDI ECUMENICI



VENEZIA
ISTITUTO DI STUDI ECUMENICI S. BERNARDINO

a cura del gruppo Mons. Piva

Direttore Responsabile: Fr. Teclé Vetràli, ofm

Comitato di Redazione: G. Dal Ferro, R. Giraldo, S. Morandini,
P. Piva, R. Sgarbossa, T. Vetràli

Segreteria di Redazione: T. Vetràli - S. Morandini - P. Sgroi - F.
Voltolina

Si collabora alla rivista liberamente.

Ciascun collaboratore si assume ogni responsabilità del
contenuto dei suoi scritti.



Aderente all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Autorizzazione del Tribunale di Verona, n. 568, in data 14.3.1983.
Proprietario: F.R.A.T.E.R. - Venezia
P.IVA/TVA/VAT/MWSt. 02450660275

Come editoriale	5
Luigi Sartori, <i>"Dominus Jesus" scuote l'ecumenismo</i>	7
Placido Sgroi, <i>"Dominus Jesus". Reazioni ecumeniche</i>	21

I. - STUDI E RICERCHE

Frans Bouwen, <i>Dopo Baltimora 2000: come andare avanti? Il dialogo teologico ortodossi-cattolici</i>	25
Giuseppe Dal Ferro, <i>Orientamenti delle chiese del Triveneto: A dieci anni da Aquileia</i>	43
Renzo Bertalot, <i>La fede cristiana e le religioni</i>	59
Pompeo Piva e Placido Sgroi, <i>L'etica nel cammino del CEC. II.</i>	69
Teclé Vetràli, <i>Cristiani uniti in chiese divise? La commissione ecumenica dell'Ordine dei frati minori a Damasco. Un incrocio di esperienze ecumeniche francescane</i>	103

II. - CHIESE IN CAMMINO VERSO L'UNITÀ

III. - RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Bibliografia Ecumenica Italiana	127
Recensioni	135
Libri ricevuti	157
Indice dell'annata 2000	159

POMPEO PIVA e PLACIDO SGROI

L'ETICA
NEL CAMMINO DEL CEC. II.

Il cammino ecumenico non può essere limitato ai *Documenti del dialogo bilaterale*. Il percorso compiuto dal CEC, anche nell'ambito delle questioni etiche, è stato rilevante e ricco di intuizioni e stimoli. Tuttavia resta vero che, rispetto alla ricerca metodologica e al fondamento ecumenico del fatto etico, il cammino compiuto dal CEC non è in realtà molto ricco di contributi espliciti. Lo stesso cammino di *Life and Work*, che si muove dalle origini dello stesso CEC, ha affrontato prevalentemente le questioni dell'etica sociale e le prospettive della trasformazione della società mondiale, più che interrogarsi sulla fondazione dell'esperienza etica del cristiano. *Fede e Costituzione* sembrerebbe poi avere concentrato la sua attenzione su questioni dogmatiche ed ecclesiologiche, lasciando sullo sfondo le questioni morali. Questa visione della divisione del lavoro all'interno del movimento ecumenico, se ha una sua verità, sembra essere entrata in crisi, anche se in tempi molto recenti. Da una parte, il percorso che ha portato all'elaborazione di *Church and World* ha implicato un serrato confronto di *Fede e Costituzione* con le problematiche etiche che nascono dall'esigenza dell'incontro fra il cammino di unità delle chiese e i processi contraddittori di unificazione del genere umano; dall'altra, il processo conciliare *Giustizia, pace e salvaguardia del creato*, che ha finito per innestarsi sull'eredità di *Vita e azione*, ha prodotto una consistente ricaduta anche sul piano della riflessione teologica di base. Dall'incontro tra le due tradizioni interne al CEC, nasce il processo di riflessione su *Ecclesiologia ed etica*, che rappresenta la punta più avanzata di una ricerca sulle convergenze fra tensione ecumenica verso l'unità visibile e testimonianza comune dei cristiani verso il mondo.

1. L'elaborazione di "Fede e costituzione" (FC): unità della chiesa e rinnovamento dell'umanità

a. Il cammino verso Church and World

*Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community*¹, pubblicato nel 1990, subito prima della VI Assemblea del CEC

¹ *Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community*. A Faith and Order Study Document, Geneva 1990 (C&W).

a Canberra, rappresenta il punto di arrivo di un lavoro quasi ventennale². Questa fatica ha avuto inizio con l'incontro di Lovanio del 1971, in cui fu esaminato il risultato di un ampio studio a livello locale, regionale ed internazionale sulla relazione fra l'unità delle chiese e quella del genere umano. Dall'incontro di Lovanio scaturì un nuovo processo di studio, che ebbe un'attenzione particolare per i problemi metodologici e antropologici dei temi dell'unità e della contestualizzazione. Lo scopo era "vedere il tema storico dell'unità della chiesa in un nuovo contesto, quello delle divisioni umane e non semplicemente denominazionali"³. Il progetto, che aveva avuto una sua provvisoria conclusione nel 1978 con il rapporto generale *L'unità nel mondo di oggi*, fu rilanciato dalla Conferenza di Sheffield su 'Comunità di uomini e donne nella Chiesa' (1981) e dalla riunione plenaria della commissione di *Fede e Costituzione* a Lima (1982). Lì prese corpo l'idea di un progetto di studio, di cui *Church and World* è la conclusione. Fu posto l'accento sui temi della chiesa come mistero e segno profetico, sui problemi della comunità di uomini e di donne, e sulla ricerca della giustizia. Le diverse istanze, compreso il lavoro di una molteplicità di gruppi locali, furono sintetizzate negli incontri di Cambridge e Leuvenberg (1989), che preparano la bozza del documento, definitivamente approvato dalla commissione permanente di *Fede e Costituzione* a Dunblane, in Scozia, nell'agosto del 1990.

b. I temi fondamentali

Il tema conduttore di un documento così ampio e complesso, può essere evidenziato nella *relazione chiesa-regno*, come modello per la comprensione della relazione fra *unità e rinnovamento*. In ciascuna delle due coppie ad un polo intra-ecclesiale (chiesa/unità) si correla un polo 'estroverso'⁴ (regno/rinnovamento), che giustifica il titolo complessivo del testo: *Chiesa e mondo, l'unità della chiesa e il rinnovamento della comunità umana*. La relazione fra chiesa e mondo va quindi compresa alla luce della connessione fra la questione centrale del cammino ecumenico, l'unità della chiesa, e l'esigenza che essa si inserisca nello sviluppo di tutta l'umanità verso il regno di Dio⁵. Vi è quindi un'attenzione a presentare l'immagine di una

² Notizie sulla storia del processo di studi che ha portato *Church and World* (d'ora in poi C&W; cito il numero romano del capitolo prima del numero arabo del paragrafo; le traduzioni del testo inglese in italiano sono nostre, si possono trovare in C&W I.14-24 e in Appendix 2 e Appendix 4, e in J. Deschner, *Unità del genere umano*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico* (DME), Bologna 1994, p. 1146s.

³ J. Deschner, *Unità del genere umano...*, in DME, p. 1146.

⁴ Intendo per 'estroverso' il movimento che si compie dalla chiesa verso il mondo; in questo senso 'estroverso' è sinonimo di 'missionario' se missionario è correttamente inteso come atteggiamento di arricchimento del mondo con i doni dello Spirito che la chiesa ha ricevuto e non tanto come conquista del mondo alla chiesa.

⁵ In questo mi sembra già implicita l'intenzione di andare verso un superamento del dualismo fra la prospettiva di Fede e Costituzione e quella di Vita e Azione, che ha rappresentato, nel bene e nel male, una tensione permanente all'interno dello sviluppo del CEC. Il processo *Ecclesiology and Ethics* si porrà tematicamente l'intenzione di superare

chiesa 'permeabile' rispetto al mondo, sia nel senso del riconoscimento dell'influenza del mondo sulla chiesa⁶, sia nel senso di una finalizzazione al mondo di quanto avviene nella chiesa, sotto l'azione dello Spirito. Una chiesa, che riconosce come sua identità fondamentale essere profezia del regno, supera ogni tentazione ecclesio-centrica e trova in questo ruolo anche la motivazione per la ricerca di un'unità effettiva. La definizione della chiesa come 'mistero' e 'segno profetico' ne evidenzia da una parte l'origine divina e il suo non-appiattimento rispetto alla realtà del mondo; dall'altra la connotazione missionaria nei confronti del mondo. Il testo⁷ ci guida a comprendere l'organizzazione tematica dei suoi contenuti.

Presentiamo uno schema tematico del testo

Primo elemento. Sono presenti temi teologici – ecclesiologici importanti per la relazione fra natura della chiesa e la sua missione: * regno di Dio * chiesa come mistero (church as the divine body of Christ) * chiesa come segno profetico * affermazioni escatologiche	Capitolo 2 (regno) Capitolo 3 (mistero e segno profetico) Capitolo 7 (dimensione escatologica e dossologica)
Secondo elemento: riflessione sulle implicazioni ecclesiologiche della partecipazione della chiesa alla lotta per la giustizia	Capitolo 4
Terzo elemento: riflessioni sul significato ecclesiologico della ricerca di una più completa ed autentica comunità di uomini e donne	Capitolo 5
Emergenze comuni al secondo e terzo elemento, riguardo la comunità cristiana e in particolare il linguaggio e il potere	Capitolo 6
Quarto elemento: la riflessione dei gruppi locali ⁸	[sussidiazione specifica]

tale frattura. V. in particolare P. Lodberg, *The History of Ecumenical Work on Ecclesiology and Ethics*, in T.F. Best – M. Robra (edd.) *Costly Commitment*, Geneva 1995, p. 1ss.

⁶ In C&W tende a prevalere ancora una recezione prevalentemente negativa di questo influsso, in una sorta di dualismo che solo *Ecclesiology and Ethics* correggerà definitivamente.

⁷ V. C&W I.17-23.

⁸ C&W indica come quarto elemento del progetto di studio il processo di riflessione dei gruppi locali. "Ciò è servito ad aiutare Fede e Costituzione ad ascoltare le intuizioni e le esperienze che venivano dal livello delle congregazioni locali". (C&W I.23) La connes-

La struttura del testo sembra articolarsi in un percorso circolare, che si snoda a partire dal tema del regno, passa attraverso la definizione della funzione della chiesa, torna alla prospettiva escatologica, che evidenzia la relazione fra realizzazione e provvisorietà, fra opera umana e azione divina, fra regno che si fra presente e suo compimento futuro. In questo itinerario i problemi della giustizia, della relazione fra uomo e donna, della vita della comunità cristiana nell'uso del linguaggio, della comprensione e del corrispettivo esercizio del potere, appaiono come luoghi concreti in cui si fa presente, e nello stesso tempo si mette sotto esame, la corrispondenza fra la natura della chiesa e ciò che deriva dalla sua duplice definizione di mistero e segno profetico, in relazione al regno e all'umanità.

c. Quale contributo per l'etica ecumenica?

Possiamo ora interrogarci sulla posizione e il contributo di *Church and World* al cammino di costruzione di un'etica ecumenica. In particolare, dobbiamo chiederci se lo studio di *Fede e Costituzione* offra uno stimolo che vada al di là dell'individuazione di alcune tematiche specifiche (giustizia, relazioni uomo-donna, linguaggio, potere), per tracciare gli aspetti fondamentali dell'esperienza morale. Già la domanda se C&W sia un testo dedicato all'etica può risultare di difficile soluzione. Esso non contiene in modo esplicito né l'individuazione di un orizzonte metaetico né una specifica traduzione normativa di principi teologici né un'applicazione di principi generali a situazioni particolari. Il tema di C&W è invece una relazione studiata a partire da un punto di vista ecumenico: fra unità della chiesa e rinnovamento del genere umano, fra ricerca dell'unità visibile e testimonianza comune. La relazione è sicuramente riflessiva: ciò che le chiese apprendono nella testimonianza comune ha anche un effetto intraecclesiale; così come, ciò che è maturato a livello ecclesiale ha una sua significanza nella prospettiva missionaria e della testimonianza.

Ma forse proprio questa relazione assume un significato importante nella prospettiva di questa ricerca: se la riflessione etica nascesse proprio da una prassi che si presenta come esigenza di rispondere all'appello di Dio all'unità del genere umano, che si manifesta nella profezia del Regno, tramite la testimonianza della chiesa, mistero e segno profetico del Regno stesso? In questo caso il documento ci autorizzerebbe a pen-

sione fra gruppi di studio a livello internazionale ed esperienze locali appare più che un semplice accessorio all'elaborazione del documento su unità e rinnovamento, né semplicemente un suo livello applicativo; il riferimento ad un processo di ascolto delle istanze locali assume un'importante dimensione metodologica che indica l'esigenza di un equilibrato rapporto fra istanza universale ed incarnazione locale.

sare che l'etica ecumenica nasca come riflessione su un ethos cristiano, che si manifesta esso stesso ecumenicamente nell'interazione fra le chiese e fra le chiese e la complessa realtà del mondo.

Church and World ci autorizza a questo passo a partire dalla sua concezione estroversa della chiesa, strutturata a partire da un modello trinitario della vita della comunità cristiana. Il modello trinitario risulta fondamentale per la comprensione *ad intra* della comunità cristiana, ma anche per la sua apertura *ad extra*, anzi la stretta connessione fra ricerca dell'unità fra le chiese e cammino verso il regno dell'intera creazione fa vacillare la possibilità di una netta demarcazione fra ciò che è interno ed esterno alla chiesa: la chiesa appare aperta all'azione di Dio e all'influsso del mondo. La chiesa testimonia al mondo ciò che riceve da Dio, e al mondo è orientata la sua missione, così come riceve nel mondo la possibilità di incarnare quanto le è stato donato da Dio. La comunità cristiana è allora comprensibile come modello di prassi alternativa anche per il mondo. Ciò che la chiesa è, il suo ethos, è una ricchezza cui anche il mondo può attingere, quindi qualcosa che non le appartiene esclusivo e settario. Allo stesso tempo, la chiesa sembra configurarsi come comunità etica, in cui si vive, sia pure in modo prolettico, un ethos nuovo, ispirato dall'azione dello Spirito; da esso sembra poter nascere alla testimonianza etica della chiesa al mondo⁹.

Possiamo chiederci come l'etica cristiana si inserisca nella prospettiva annuncio-testimonianza-servizio e in particolare nella dinamica delle lotte per il compimento della creazione, che sono, in un certo senso, fuori della chiesa ma che sono chiamate a partecipare al piano di Dio. Si può aprire una distinzione fra dimensione metaetica, legata al discernimento del piano di Dio verso il regno e all'indicazione dei valori fondamentali che vi corrispondono (universalità), e momento normativo-applicativo, che si connette alla località/contestualità delle chiese e al rapporto con le lotte che effettivamente l'umanità compie verso il regno. Di fatto, esiste una circolarità fra i due momenti che non vanno pensati in termini gerarchico-deduttivi, ma secondo i principi del circolo ermeneutico. La prospettiva escatologica (regno) sembra la dominante in ambito metaetico, l'incarnazione in ambito normativo: il paradigma è escatologico-incarnazionistico.

Va anche sottolineata la centralità che il concetto di testimonianza assume, nella prospettiva di una riflessione etica fondamentale, anche in questo testo, in relazione a quello di servizio. La forte sottolineatura esca-

⁹ Troviamo quindi un chiaro riferimento alla connessione etica-ecclesiologia che anticipa i temi di *Ecclesiology and Ethics*.

tologica, che il testo assume con il tema del regno, sembra consentirci di parlare di un'etica come testimonianza comune il cui contenuto è il regno, che si fa presente nella testimonianza comune. Questo ribadisce la particolare connotazione ecclesiologica del testo, che definendo la chiesa come mistero e segno profetico, applica la dinamica del *già e non ancora* che è propria del regno; allo stesso tempo indica il limite dell'etica cristiana, che si muove tra la dimensione del *già* (i principi etici assunti della Rivelazione) e il non ancora (l'imperativo che proviene dal confronto con il reale)¹⁰. Va, quindi, sottolineata l'importanza del principio generale proprio della riflessione sulla testimonianza comune: la *koinonia* nella prassi crea *koinonia* ecclesiale, quindi la vita dell'*ethos* è via per la ricerca dell'unità¹¹. *Church and World* può, quindi, essere interpretato come il punto di partenza per una più ampia riflessione sulle questioni della morale cristiana, che troverà sviluppi significativi non solo nel processo JPIC (Giustizia Pace e Integrità della Creazione), ma anche e soprattutto in quell'ampio e fecondo dialogo fra l'eredità di L&W e di JPIC, e quella di FC, che è stato poi il processo di studio *Ecclesiology and Ethics*¹².

2. La rilevanza etica del processo conciliare J.P.I.C.: un promettente cammino

Anche se l'itinerario che ha portato all'Assemblea ecumenica di Seoul non è stato lineare¹³, né immediata è stata la recezione dei suoi risultati, sia da parte del CEC sia del movimento ecumenico mondiale¹⁴, non si

¹⁰ In questo senso C&W III.55 ricorda che la testimonianza senza servizio corre il rischio di non vedere gli esseri umani alla luce dei loro effettivi bisogni materiali e spirituali. "Il culto senza testimonianza e servizio corre il pericolo di diventare separato dal mondo in cui chi celebra vive. Il servizio senza culto e testimonianza corre il pericolo di diventare pura azione sociale secolare. La testimonianza senza culto corre il pericolo di non ascoltare la parola di Dio prima di parlare. E la testimonianza senza servizio corre il pericolo di non vedere gli esseri umani alla luce della totalità dei loro bisogni spirituali e materiali".

¹¹ Va fatto notare come C&W non evidenzia molto il rischio per l'unità dovuto alla presenza di opzioni etiche diverse; questa è forse una sensibilità che si è acuita nella seconda parte degli anni '90.

¹² V. sotto i tre paragrafi dedicati ai singoli testi di *Ecclesiology and Ethics*.

¹³ Il Processo conciliare JPIC nasce da un'iniziativa dell'Assemblea mondiale del CEC a Vancouver (1983) ed ha il suo culmine nell'Assemblea di Seoul (1990). Vedi in particolare D. P. Niles, *A Historical Survey of the JPIC Process* (p. 1ss), M. Kässman, *The Process Leading to Seoul and Canberra* (p. 8ss) e M. Bührig, *The World Convocation: Problems, Achievements* (p. 17ss) tutti in D.P. Niles (ed.), *Between the Flood and the Rainbow*, WCC, Geneva 1992.

¹⁴ Su questo v. R. Williamson, "What God Has Joined Together, Let No One Put Asunder": *Reflections on JPIC at the Canberra Assembly* (p. 82ss) e T.F. Best, >*From Seoul to Santiago: The Unity of the Church and JPIC* (p. 128ss) entrambi in D.P. Niles, *Between...*. Una recezione positiva di JPIC in area italiana è riscontrabile in SAE-Gruppo teologico misto, *Per una valorizzazione dell'Assemblea di Seoul 1990* (1991) in EO 4, nn. 1754-1769.

può negare che esso costituisca un fatto nuovo nel processo ecumenico. E questo non solo per la focalizzazione dei tre temi in oggetto né per il ruolo determinante che le chiese del Sud hanno dimostrato di avere, ma anche perché la necessità di assumerne e proseguirne l'impegno hanno prodotto una promettente fusione degli sforzi di riflessione dell'Unità III del CEC, erede di JPIC e più in generale della tradizione di *Life & Work*, e dell'Unità I, che prosegue il lavoro di *Fede e Costituzione*. Due dei tre movimenti che stanno all'origine del CEC, si sono incontrati, non più semplicemente per convivere, ma per fare confluire in una nuova ricerca tutta la problematica dell'unità e della testimonianza nella prassi. In questo modo si è dato vita ad un altro possibile spazio per l'elaborazione di una prospettiva esplicitamente ecumenica dell'etica. Vale la pena, nei limiti della nostra ricerca, cercare di individuare elementi fondamentali ed aspetti metodologici per cogliere possibili paradigmi etici nel cammino ecumenico. A questo scopo vogliamo ripercorrere brevemente l'itinerario di JPIC a partire dai risultati di Basilea e di Seoul.

a. Pace e giustizia: i risultati dell'assemblea di Basilea (1989)

Vedere, giudicare, agire

Rispetto al BEM documento di teologi, proposto alle chiese per una ricezione ecumenica, il documento finale di Basilea¹⁵ è un testo in cui è recepito un processo 'conciliare' di convergenza fra le chiese; forse il passaggio fra 'accordo' e 'consenso'¹⁶, almeno in fase propositiva, è avvenuto¹⁷. La metodologia teologica di Basilea è scandita da una terna di verbi 'vedere', 'giudicare', 'agire'¹⁸, che strutturano tutto il testo, sia per le affermazioni generali sia per l'analisi della situazione europea.

¹⁵ L'Assemblea ecumenica di Basilea (1989) rappresenta sia la preparazione europea a Seoul, che il primo incontro comune fra il KEK e la CCEE. Ad essa dobbiamo il documento *Pace nella giustizia* (d'ora in poi PnG) [tr. it. in *Studi Ecumenici*, 7 (1989) 241-308]. Su Basilea v. R. Noll, *From Basel to Seoul and Back: JPIC as a Process of Ecumenical Learning from European Churches*, in D.P. Niles, *Between...*, p. 55ss.

¹⁶ Come abbiamo indicato nel primo capitolo, la transizione fra un *accordo* bi- o multi-laterale, che spesso si limita ad una recensione di questo le chiese già condividono e un *consenso* che indichi un patrimonio comune fondamentale, capace di far muovere passi concreti verso l'unità, può essere ritenuto come l'obiettivo fondamentale dell'economia del dialogo, nel superamento dell'economia del confronto.

¹⁷ Non è di poco conto sottolineare come questo consenso abbia riguardato anche la Chiesa cattolica, che invece ha rinunciato a partecipare ufficialmente alla successiva assemblea mondiale di Seoul.

¹⁸ PnG n. 6: "La struttura di questo Documento corrisponde a tre tappe: vedere, giudicare, agire. Il testo comincia con una descrizione della situazione. I capitoli seguenti trattano la nostra comune fede e conversione. Il testo termina con una visione dell'avvenire dell'Europa. con affermazioni, raccomandazioni e impegni concreti".

La parte dedicata al 'vedere'¹⁹ contiene una rapida, ma non sommaria, descrizione delle situazioni di crisi che minacciano la sopravvivenza dell'umanità; situazioni che vengono raccolte attorno ai temi delle minacce alla giustizia, alla pace e all'ambiente. L'analisi si conclude con una descrizione dell'interdipendenza dei diversi fattori e situazioni di crisi, che fa riferimento ad alcuni casi esemplari (la situazione del Brasile, il problema dei rifugiati e quello demografico, la femminilizzazione della povertà). La ricerca di un 'giudizio' sulla situazione è preceduta dall'indicazione delle cause che l'hanno determinata, classificate come economico-tecnologiche ed etiche. La crisi e le minacce alla sopravvivenza nascono dal cuore e si trasmettono ad abitudini e mentalità che perdono di vista i necessari riferimenti etici, quali la totalità della persona umana, come criterio di giudizio sul valore del progresso tecnico, e la resistenza al fatalismo, come antidoto ad una valutazione puramente negativa della storia e dell'esperienza umana. La parte teologicamente più consistente è sicuramente quella dedicata al 'giudicare' ciò che si è 'visto'²⁰. La base teologica del giudizio sulla crisi mondiale ed europea è scandita da un triplice riferimento teologico-biblico che struttura la lettura teologica della giustizia, della pace e dell'ambiente: Creazione - Alleanza - Regno. Gli altri temi: responsabilità, peccato, conversione, ruolo e unità della chiesa, solidarietà, non-violenza, riconciliazione, diritto alla vita, appaiono come incastonati in questa struttura fondamentale, che è anche "il fondamento della nostra responsabilità"²¹. La teologia della Creazione risulta essere il punto di partenza per una lettura cristiana della crisi e del suo superamento. La creazione indica l'iniziativa originaria del Dio trino, ma contiene in sé non solo la descrizione di ciò che Dio ha fatto, ma anche l'indicazione delle 'aspettative' di Dio nei confronti del creato e dell'uomo in particolare: la creazione è quindi in se stessa un evento etico, un imperativo, non semplicemente la descrizione di un 'fatto brutto'.

Dalla teologia della Creazione si passa alla teologia dell'Alleanza sulla base di due concetti fondamentali, il peccato dell'uomo e la fedeltà di Dio: il primo mette in discussione le relazioni fra gli uomini (pace e giustizia) e quelle con l'intero creato; la seconda indica l'inesausta volontà di Dio di non concludere le sue relazioni con l'uomo ma di riproporre continuamente la possibilità di un recupero di quanto è andato perso; e questo tramite una serie di rinnovate alleanze, al cui vertice si pone quella definitiva con Gesù Cristo.

¹⁹ *PrG* nn. 8-17.

²⁰ *PrG* nn. 21-44.

²¹ *PrG* n. 21.

La teologia del Regno è, a questo punto, solo una conseguenza di quella dell'Alleanza: il Regno è il punto di arrivo della creazione, tramite l'alleanza definitiva fra Dio e uomo in Gesù Cristo. Le immagini del Regno vengono tradotte dal documento di Basilea, anche in altri modi. Si parla di 'Vangelo della pace' (che ha il suo corrispondente veterotestamentario nel concetto di 'shalom'), di Dio della giustizia, di Dio della pace e della riconciliazione, di Dio della creazione. *Pace nella giustizia* compie il passaggio da indicativo ad imperativo, dall'opera del Dio creatore e riconciliatore alla responsabilità dei cristiani, che sono inseriti in una relazione particolare con Dio. Fra l'opera di Dio e la responsabilità umana non vi è contraddizione.

L'etica di Basilea non dimentica, nell'esortare all'impegno, la dimensione ecclesiale della vita cristiana, che, inserita nell'economia dell'Alleanza, è segnata da una fondamentale unità (fede e battesimo), ma anche da divisioni non ancora risolte, che trovano nella celebrazione separata dell'eucaristia il loro segno più evidente. Battesimo ed Eucaristia sono segni dell'unità già raggiunta e insieme della divisione ancora presente e contengono essi stessi una dimensione etica che non può essere trascurata. Questa dimensione implica sia il riconoscimento della tensione creativa fra unità da cercare e diversità di tradizioni, la comprensione delle differenze non più come 'motivi di separazione', ma come possibilità di 'reciproco arricchimento', la ricerca di una unità che riguardi non solo la chiesa ma anche il mondo intero²².

La percezione della dimensione ecclesiale dell'etica e della responsabilità etica della chiesa spinge il documento di Basilea ad un passo molto significativo, che fa da tramite fra il 'giudicare e l'agire', la confessione del peccato e la conversione a Dio da parte delle chiese. La condizione di peccato è certamente personale, ma non solo individuale; anche la conversione dev'essere interiore ma anche collettiva. Le chiese stesse si sottopongono al giudizio di Dio e alla ricezione del suo perdono, di cui il cammino ecumenico è uno dei nomi. Il passato dei nostri errori ci lega inevitabilmente alla concretezza della situazione storica e ci obbliga ad una responsabilità impegnativa, ma nel passato non è contenuta tutta la storia della Chiesa e della relazione fra Dio e l'uomo. La

²² Non è casuale la citazione del BEM all'interno del documento di Basilea, che mostra in questo modo di recepire il contenuto etico dello stesso e di far parte di quel processo di ricezione che BEM aveva richiesto. Una ricezione non tanto confessionale, quanto ecumenica essa stessa, cosa che va al di là delle richieste stesse del documento di Lima. È solo casuale che la ricezione ecumenica del BEM trovi spazio proprio in un documento di impostazione etica? Non si affaccia dietro a questo la possibilità di pensare l'etica come dimensione ecumenica privilegiata?

dimensione escatologica del Regno che viene è insieme fonte di speranza per la sua venuta e chiamata all'impegno per la sua realizzazione; l'etica ecumenica, come tutto il movimento ecumenico, non si articola solo nella relazione fra colpe passate e responsabilità presenti, ma prende luce dalla speranza di un futuro di conversione guidato dalla misericordia di Dio²³.

Elementi per una valutazione

Il documento di Basilea merita una valutazione finale in prospettiva etica ed ecumenica. Va innanzitutto notata, in questo caso, la presenza di una metodologia esplicita e ben articolata, in cui ciascuna fase riceve uno spazio adeguato ed è dotata di un suo sviluppo interno. L'articolazione teologica è basata su una struttura fondamentale storico-salvifica (creazione-alleanza-regno), sulla quale si innestano altri contenuti complementari. Dal punto di vista etico, è fondata sulla dialettica fra iniziativa divina (momento indicativo e costitutivo) e responsabilità umana (momento imperativo e consequenziale). L'esigenza etica è così radicata in una base teologico-trinitaria, in cui è sottolineata in particolare la relazione Padre-Figlio²⁴, e su una antropologia che può essere definita vocazionale (l'uomo chiamato a rispondere, a partire dalla confessione del proprio peccato), solidaristico-comunionale (l'uomo che vive in una relazione di interdipendenza con gli altri uomini e con la natura), escatologica (la responsabile azione dell'uomo ha come fine la costruzione del Regno).

Le norme fondamentali dell'etica sono identiche alla narrazione di quanto Dio ha fatto nella storia per l'uomo; il significato della storia della salvezza è intrinsecamente etico nella sua generalità, ma si storicizza in questa fase, definita di crisi ma anche di transizione²⁵, in una serie di impegni concreti che corrispondono a ciò che l'analisi della realtà 'vedere' ha illuminato come cause ed elementi della crisi. Non vi è, quindi, solo un'ecumenicità interecclesiale nel 'giudicare', ma un pro-

²³ Vale la pena di ricordare come abbiamo delineato proprio nel superamento dell'asse privilegiato passato-presente, verso una integrazione del futuro una delle caratteristiche fondamentali dell'etica ecumenica nell'economia del dialogo, che trova corrispondenza, come nel BEM, anche in *Pace nella Giustizia*. Il documento prosegue con una ampia e articolata esposizione di impegni concreti ('agire'), ma per quanto riguarda la nostra ricerca di una dimensione etica ecumenica fondamentale le basi del discorso sono poste e le concretizzazioni corrispondono ad una applicazione del 'giudicare' all' 'agire'. *Pace nella Giustizia*, presenta così anche una ampia serie di impegni, che corrispondono a quella che si può definire etica speciale; può essere interessante notare come anche qui prevalga la dimensione parenetica, in accordo con un testo che ha valore normativo solo in quanto è a sua volta recepito dalle singole comunità e gruppi ecclesiali.

²⁴ Appare più trascurata, se si esclude il n. 1, che parla di convocazione in ascolto dello Spirito, la dimensione pneumatologica.

²⁵ V. *PG n. 62*.

cesso ecumenico nello stesso 'vedere e agire', che utilizzano le conoscenze dell'umanità per promuovere valori e atteggiamenti proponibili non solo alle chiese ma a tutti gli uomini. Lo specifico cristiano si concentra nel momento del giudizio, nella ricerca delle motivazioni che rendono le chiese responsabili di qualcosa che riguarda non solo loro, ma l'intero genere umano. Il testo coniuga in modo felice la prospettiva ecumenica e quella etica, reagendo ai drammi dell'umanità di oggi. L'etica non solo praticata, ma anche pensata nella prospettiva della storia della salvezza, permette all'ecumene di fare un passo avanti verso il consenso e un nuovo stile di ecumenismo.

b. Un processo conciliare di reciproco impegno: un'etica dell'Alleanza a Seoul (1990)

L'Alleanza e il Kairòs

Anche l'Assemblea ecumenica mondiale di Seoul su "Pace, Giustizia e Salvaguardia del Creato" ha prodotto un lungo e articolato documento finale²⁶. Documento che rappresenta un punto di arrivo e insieme di partenza verso un insieme di patti ed impegni concreti²⁷. Se cerchiamo una strutturazione metodologica del testo di Seoul, possiamo dire che essa corrisponde a quella di Basilea (vedere - giudicare - agire), anche se rispetto a Basilea l'ordine della sequenza non è sempre rispettato e la proporzione fra le parti pende fortemente a favore dell'agire, cioè dell'indicazione degli impegni concreti da assumere nei confronti dei tre ambiti tematici. Il fondamento teologico del documento può essere rinchiuso in alcune affermazioni del *Messaggio finale* che lo introduce, in particolare: a) il concetto di "alleanza con Dio, che ci lega anche l'un l'altro" [PGSC, *Messaggio finale*, p. 175]; b) l'appello 'è venuta l'ora' [PGSC, *Messaggio finale*, p. 175] più volte ripetuto all'inizio delle singole affermazioni, che esprime l'urgenza nel prendere coscienza della situazione (kairòs) per agire concretamente.

La teologia dell'Alleanza espressa a Seoul si sviluppa secondo due direzioni fondamentali, una più strettamente teologica (l'alleanza di Dio), l'altra più antropologica ed ecclesiologica (l'alleanza fra gli uomini

²⁶ Il testo del documento di Seoul è pubblicato alla conclusione di D.P. Niles (ed.), *Between...*, pp. 164-190, la traduzione italiana si trova in *Studi Ecumenici*, 8 (1990), 171-219, [Poiché il documento non è diviso in paragrafi numerati si cita sempre il titolo della parte a cui appartiene la citazione e il numero di pagina, secondo la traduzione di Studi Ecumenici]. Il documento ha conosciuto un processo di approvazione tormentato come mette in luce la stessa *Prefazione*, v. PGSC, *Prefazione*, p. 173s.

²⁷ Alcuni sottoscritti a Seoul sono contenuti nella sezione *Patti e impegni conclusi a Seoul*, p. 214ss.

e fra le chiese). L'alleanza di Dio ha come premessa l'immagine di Dio, "Colui che dà la vita [e che] non abbandonerà la creazione" [PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, p. 177], nonostante le minacce del momento presente, che rischiano di trasformare la crisi in una catastrofe. Il documento invita a ricordare le tappe dell'alleanza di Dio con l'uomo: - un Dio che è presente nel creato e lo sostiene, - che ha scelto l'uomo come suo *partner*, - che ristabilisce instancabilmente la comunione con l'uomo, quando essa si spezza, scegliendo sempre l'uomo come testimone della sua volontà di salvezza, - che realizza in modo definitivo questa alleanza in Gesù Cristo, - che inserisce nell'alleanza di Cristo gli uomini tramite il battesimo, e anticipa il suo regno di giustizia e pace nell'eucaristia, - che tramite lo Spirito costruisce una 'comunità dell'alleanza', aperta a tutti e ci permette di accedere a Lui stesso e ai suoi doni²⁸. La risposta dell'uomo all'alleanza è delineata tramite il concetto di sequela²⁹. Questa si esplicita in una sequenza scandita dai termini di pentimento-conversione-speranza-condivisione. Il pentimento ha come oggetto il tradimento dell'Alleanza e dell'amore di Dio da parte degli uomini, la conversione implica la riconciliazione con Dio, ma anche una attenzione ai diversi modi con cui questa si manifesta:

"questo appello non ha lo stesso significato per tutti. La chiamata di Gesù alla vita assunse molte forme - per i ricchi si trattava di liberarsi da 'mammona'; per i privilegiati, di condividere benessere e potere; per gli oppressi, di superare la disperazione; per i dotti, di rinunciare all'orgoglio della superiorità; per i deboli, di acquistare fiducia in se stessi. Anche oggi la chiamata di Gesù assume forme diverse. Noi viviamo in situazioni radicalmente diverse e siamo ancora lontani dall'aver compreso le implicazioni di queste differenze"³⁰.

La diversità di chiamate alla conversione è interpretata dal documento di Seoul come capacità di rinunciare all'autosufficienza per la solidarietà, che deve approdare alla costruzione di una comunione mondiale di mutua solidarietà. La conversione implica che si stabiliscano legami e relazioni reciproche e che si assuma una mutua responsabilità. Responsabilità e condivisione sono i primi frutti della conversione, che apre la comunità ad una "nuova e solida speranza: la storia può cambiare" [PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, p. 181]. La speranza combatte il fatalismo, "mette la chiesa davanti al compito di rendere testimonianza alle richieste di giustizia e di riconciliazione e di riconoscere la dignità e i diritti della natura" [PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, p. 182]; fa della comunità dell'alleanza una comunità di servi-

²⁸ V. PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, p. 178s.

²⁹ PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, p. 180ss.

³⁰ PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, p. 181.

zio, apre alla collaborazione con tutti coloro che condividono le stesse preoccupazioni³¹, spinge a concretizzare il proprio giudizio in una serie di affermazioni su problemi urgenti³². Il tema *dell'ora*, degli impegni urgenti da assumere sulla base dell'analisi della situazione mondiale, guida anche le ultime due parti del documento³³, le quali indicano quattro aree di azione comune: - un ordine economico giusto per la liberazione dalla schiavitù del debito; - un'autentica sicurezza di tutte le nazioni e di tutti i popoli; - la conservazione del dono dell'atmosfera terrestre e la vita del mondo; - lo sradicamento di ogni razzismo e discriminazione, a livello nazionale e internazionale³⁴.

Elementi per una valutazione

L'Assemblea di Seoul è certamente un incontro ecumenico della massima importanza sia per il lavoro preparatorio sia per il coinvolgimento delle comunità ecclesiali³⁵ sia per l'attenzione alle urgenze del momento e agli impegni concreti da assumere. Le chiese sono chiamate ad assumersi una responsabilità planetaria che esce dai loro confini e coinvolge tutta l'umanità. Ma va fatta una distinzione fra l'evento e la sua teologia³⁶. Se ci atteniamo allo schema di analisi proposto, possiamo fare le seguenti osservazioni sul testo del documento finale:

- la metodologia seguita nella costruzione del documento non è esplicitamente indicata, anche se sembra coerente con quella di Basilea;
- la base teologica è fondata sulla relazione 'Alleanza - *kairòs*'³⁷;
- la prima categoria è assunta per interpretare sia la relazione uomo-Dio, sia quella degli uomini fra loro e con la natura, che la relazione che deve stabilirsi fra le chiese e con l'umanità intera;

³¹ PGSC, *Affermazioni sulla giustizia la pace e la salvaguardia del creato*, p. 183.

³² PGSC, *Messaggio finale*, p. 176: "[...] bisogna rendere conto a Dio di ogni esercizio del potere; Dio fa una scelta a favore dei poveri; tutti i popoli e razze hanno uguale valore; gli uomini e le donne sono creati a immagine di Dio; la verità è il fondamento di una comunità di esseri liberi; Gesù Cristo porta la pace; la terra appartiene al Signore; la dignità e l'impegno dei giovani devono essere riconosciuti; i diritti dell'uomo sono dati da Dio". Le affermazioni vengono riprese e sviluppate tramite uno schema che comprende una fondazione teologica, la presentazione analitica dell'affermazione, l'opposizione a ciò che contrasta in quell'ambito i valori contenuti nell'affermazione, l'assunzione di una serie di impegni, nella terza parte del documento.

³³ Entrare in una solidarietà fondata sul patto e Atto di Alleanza.

³⁴ Cf. PGSC, *Entrare in una solidarietà fondata sul patto*, p. 197.

³⁵ Anche se la Chiesa cattolica ha scelto un profilo più defilato rispetto a quello tenuto a Basilea. V. D. P. Niles, *A Historical Survey of the JPIC Process* in D.P. Niles (ed.), *Between...*, p. 1ss.

³⁶ Così il titolo della 'lettura' dell'assemblea di Seoul proposta da T. Vetrali, *Seoul. L'evento e la sua teologia*, in *Studi Ecumenici*, 8 (1990) 289-302.

³⁷ *Kairòs* leggibile nei termini di 'ora' che è giunta e di urgenze, *kairòs* più storico che teologico, anche se non ne manca qualche interpretazione in questo senso.

- la seconda fonda la necessità del giudizio e dell'azione concreta e vede nelle difficoltà e sofferenze del presente un appello di Dio all'uomo³⁸;

- l'Alleanza, che è assunta come un vero e proprio dato antropo-teologico, per cui l'uomo può esistere solo in un contesto di mutua solidarietà e responsabilità³⁹, costituisce il fondamento del dovere morale di ricreare un mondo governato dalla pace, dalla giustizia e dalla salvaguardia del creato;

- l'analisi della situazione e della sua crisi si intreccia continuamente con il giudizio dato su di essa, nella prospettiva delle diverse dimensioni dell'alleanza, e porta ad una ampia esplicitazione in termini normativi (e non puramente parenetici) delle situazioni da affrontare⁴⁰;

- la dimensione ecumenica è presente soprattutto nell'esortazione all'assunzione di responsabilità e alla testimonianza comune delle chiese⁴¹, meno incisiva è l'analisi della divisione e delle sue cause, così come il cammino verso l'unità è 'assorbito' dalla prospettiva dell'impegno concreto.

Non si può negare però che la lettura del testo, molto stimolante per l'attenzione alle situazioni concrete e per le proposte di impegno sottoscritte, risulti dal punto di vista strettamente teologico non sempre soddisfacente, pur nella sua originalità di impostazione⁴². Ma l'importanza di Seoul per l'etica ecumenica non sta soltanto nel valore teologico del documento finale, ma piuttosto nelle dimensioni extra-teologiche che esso ha mostrato, fra luci ed ombre:

- la necessità e la difficoltà del dialogo fra culture diverse, anche quando vi è una base di fede comune,
- l'urgenza di una riflessione etica che si trasformi anche in pratiche politiche e non solo in appelli alla conversione interiore,

³⁸ PGSC, *Preambolo all'atto di Alleanza*, p. 181: "Ma allo stesso tempo, la chiamata di Gesù si rivolge a noi attraverso le minacce attuali".

³⁹ Questa responsabilità si estende oltre il presente, verso il futuro dell'umanità. PGSC, *Preambolo all'atto di Alleanza*, p. 180: "L'alleanza di Dio non si limita a coloro che abitano in questo momento la terra, ma si estende alle generazioni future e alla Creazione nel suo complesso. Se l'umanità deve sopravvivere bisogna che siano riconosciuti i diritti delle generazioni future e il valore intrinseco della natura".

⁴⁰ In particolare le dieci affermazioni contenute in *Affermazioni sulla giustizia...* e i quattro impegni dell'Atto di Alleanza.

⁴¹ PGSC, *Preambolo all'atto di Alleanza*, p. 180: Per dare una risposta adeguata alle minacce globali che oggi ci sovrastano, occorre che le chiese scoprano nuovi modi di esprimere la loro vocazione universale. Esse devono vivere e agire come un solo corpo, superando i confini delle nazioni e abbattendo nello stesso tempo le barriere di ingiustizia che oggi lacerano il corpo di Cristo".

⁴² In termini per molti aspetti analoghi a quelli di Vetralli si esprime anche L. Vischer, *Koinonia in a Time of Threats to Life*, in T.F. Best - W. Granberg-Michaelson (edd.), *Costly Unity*, Geneva 1993, pp. 70-81.

- la mondialità dei problemi che l'etica deve affrontare,
- la dimensione ecclesiale della coscienza cristiana,
- l'apertura verso coloro che sono sottoposti alle stesse minacce e lottano per superarle,
- l'avvio di un processo di riflessione e impegno che non si conclude con Seoul⁴³.

3. *Ecumenismo "a caro prezzo": un processo di riflessione su etica ed ecclesiologia*

JPIC non era destinato a concludersi con l'Assemblea di Seoul, né con la discussa recezione dei suoi risultati. Pur con difficoltà JPIC diventa parte del cammino ecumenico a Canberra⁴⁴, nella ristrutturazione del CEC⁴⁵ e nell'incontro fra l'Unità III del CEC, che prosegue il lavoro su JPIC, e l'Unità I, che raccoglie l'eredità di *Fede e Costituzione*. L'apertura di un dialogo interno alle due anime del CEC, risulta significativa per gli scopi della nostra indagine: quali relazioni si possono stabilire fra il cammino verso l'unità delle chiese e le responsabilità dei cristiani per il mondo? Potremmo quasi dire che solo nella comprensione di una stretta relazione fra *l'unità nella koinonia* e *quella nella prassi*, il tema dell'etica ecumenica giunge veramente alla coscienza del movimento ecumenico, come una via convergente con la ricerca dell'unità visibile delle chiese, e non come un cammino parallelo a quello ecclesiologico. In un certo senso l'*oikumene* acquista essa stessa una coscienza più ecumenica, che cerca di fare sintesi (unità) delle diversità interne al suo stesso approccio al cammino di riavvicinamento fra le chiese. Forse solo qui si potrà cominciare a parlare di *oikumene* come fatto etico e non semplicemente di conseguenze etiche dell'ecumenismo o di etica ad ispirazione ecumenica⁴⁶. Un primo approdo di questa ricerca è dato dal testo della consul-

⁴³ Vetralli, *Seoul...*, p. 301s: "[...] non si può sottovalutare l'importanza dell'assemblea di Seoul e del suo documento: né l'assemblea né il documento sono da considerare come punto di arrivo, bensì come punto di partenza. Il valore di Seoul è prima di tutto nell'evento stesso, di persone rappresentanti di chiese che si sono incontrate in nome della loro fede, manifestando una speranza che è espressione di una profonda fede in Dio; persone che credono nella preghiera e nella potenza di Dio più che nelle proprie forze; persone che hanno espresso la loro fede e preghiera e gridato la loro sofferenza con un linguaggio nuovo".

⁴⁴ Sulla presenza di JPIC a Canberra vedi Niles Su questo v. R. Williamson, "What God Has Joined Together, Let No One Put Asunder": *Reflections on JPIC at the Canberra Assembly*, in D.P. Niles (ed.), *Between...*, p. 82ss.

⁴⁵ A seguito dell'Assemblea di Canberra, che riconduce a *Justice, Peace and Creation* i temi di cui si occupa l'Unità III, della 4 in cui il CEC si riorganizza. V. M. Van Helder, *Introducing the WCC*, WCC, Geneva 1992, p. 170.

⁴⁶ Il che sottolinea sempre un certo estrinsecismo nelle relazioni fra *ethos* ed *ecumene*.

tazione di Rønde *Costly Unity* (1993)⁴⁷, che ha avuto la sua ricaduta sull'assemblea di *Fede e Costituzione* a Santiago (1993); la discussione è però proseguita anche dopo Santiago, come testimonia l'approccio provvisorio costituito da *Costly Commitment* (Tantur, 1994)⁴⁸ e il testo conclusivo del processo *Costly Obedience* (Johannesburg, 1996).

a. La chiesa e l'etica: "Unità a caro prezzo"

Un'affermazione fondamentale: la chiesa comunità morale e il significato etico della koinonia

Il testo conclusivo dell'incontro di Rønde pone il problema della frattura fra ricerca dell'unità ecclesiale e testimonianza. Benché l'interazione fra le due problematiche fosse presente già all'origine del movimento ecumenico, le due strade sono proseguite parallele nel corso della storia successiva. È vero che importanti testi di *Fede e Costituzione*⁴⁹ hanno richiamato questo legame, come è stato richiamato dal processo JPIC. Ma la convinzione che la chiesa sia una 'comunità morale' e che fede e testimonianza siano strettamente legate non è però stata espressa ancora in modo soddisfacente⁵⁰, questo è appunto uno degli obiettivi dell'incontro fra le Unità I e III del CEC. La chiesa nella sua essenza è coinvolta nel processo per la pace, la giustizia e l'integrità del creato; non è, quindi, sufficiente parlare di una qualsiasi relazione fra la verità morale di JPIC e la natura e funzione della chiesa. La situazione di relazione fra il processo JPIC e l'essere della chiesa può essere indicata con il termine *koinonia*⁵¹.

Da una parte il processo JPIC e la lotta per particolari cause morali hanno prodotto un'esperienza di comunità: il coinvolgimento nelle lotte della gente ha un potere ecclesiogeno, che si manifesta anche nella ricerca di espressioni liturgiche e nella crescita di una profonda sensibilità religiosa, che testimoniano la presenza, in queste lotte e in questa *koinonia*, dello Spirito santo. D'altra parte, nella prospettiva della fede, la chiesa è sempre stata compresa come comunità morale⁵²: fede e disce-

⁴⁷ T.F. Best - W. Granberg-Michaelson, *Koinonia and Justice, Peace and Creation: Costly Unity*, WCC, Geneva 1993 [d'ora in poi CU].

⁴⁸ Su questo itinerario v. L. S. Mudge, *Ecclesiology and Ethics in Current Ecumenical Debate*, in *Ecumenical Review*, 50 (1995), 11-27.

⁴⁹ Il BEM, *Church and World*, la preparazione a Santiago.

⁵⁰ Si può osservare che, forse, una valorizzazione del documento di Basilea avrebbe permesso di cogliere una discreta riflessione ecumenica su questa relazione. Ma il pur ricco testo dell'Assemblea ecumenica europea non pare aver avuto una ricezione molto ampia nel contesto ecumenico e quindi una *Wirkungsgeschichte* altrettanto limitata.

⁵¹ Anche su questo *Pace nella Giustizia* ha fatto affermazioni non irrilevanti.

⁵² Michael Root riconosce nella chiesa come 'moral community' e nell'indicazione di una stretta relazione fra unità della chiesa e unità nell'impegno morale i due concetti teo-

polato sono incorporati in uno stile di vita comunitario; la stessa memoria di Gesù Cristo che forma la chiesa stessa ha la forza di dare forma ad un'esistenza morale; la Trinità stessa richiama ad un'etica sociale e comunitaria. "La chiesa non solo ha, ma è, un'etica sociale, un'etica della koinonia" [CU n. 6].

Corollari e approfondimenti. Implicazioni e conseguenze

Date queste premesse, il testo invita a ricordare i seguenti fondamentali postulati.

- La partecipazione a una causa morale non significa necessariamente ingresso nella chiesa⁵³: va evitata ogni tentazione di imperialismo ecclesiastico, anche se discepolato e testimonianza possono comunque estendersi fuori dai confini della chiesa.
- La chiesa non è comunque costituita dalla attività morale dei suoi membri. Essa ha la sua origine nella grazia di Dio. Se è vero che l'infedeltà morale dei cristiani può costituire un *vulnus* alla testimonianza, è anche vero che la vita morale dei cristiani costituisce un elemento importante della santità della chiesa.
- La complessità delle situazioni morali non garantisce un'uniformità morale nelle scelte delle chiese particolari, anche all'interno delle stesse aree geografiche. La libertà cristiana può comprendere e contenere queste differenze di giudizio morale.
- Questo non implica però un relativismo morale: ci sono decisioni e azioni che possono essere in contraddizione con la natura e gli scopi della chiesa e con gli insegnamenti centrali del vangelo⁵⁴; è quindi possibile cadere in un'eresia etica che porta automaticamente al di fuori della comunione ecclesiale.
- Non tutte le questioni morali hanno lo stesso rilievo. Le condizioni attuali rendono particolarmente urgenti le questioni della minaccia alla vita poste da JPIC. A causa del suo ruolo di cooperatrice di Dio nella creazione e di proclamatrice della parola della salvezza, la chiesa è coinvolta dalle minacce alla vita.
- Le istanze e le lotte morali rappresentano la linea di divisione fra unità 'a caro prezzo' (*costly unity*) e unità 'a buon mercato' (*cheap unity*). L'unità 'a buon mercato' evita le questioni morali perché esse possono disturbare l'unità della chiesa. L'unità 'a caro prezzo' è scoperta come un dono nella lotta per la pace e la giustizia e per essa si

logici centrali che il testo di Rønde offre alla futura riflessione ecumenica. V. M. Root, *The Unity of the Church as a Moral Community. Some Comments on 'Costly Unity'*, in *Ecumenical Review*, 46 (1993) 194-203.

⁵³ Ciò implica il superamento della logica del cristianesimo anonimo.

⁵⁴ Vedi il caso dei cristiano-tedeschi e delle chiese che hanno accettato l'apartheid.

può pagare un prezzo di testimonianza e martirio. Per essa si debbono anche poter rompere le solidarietà etniche o nazionali nel nome dell'unico Dio. Unità a caro prezzo e unità a buon mercato sono, quindi, incompatibili⁵⁵.

- Nella vita cristiana i sacramenti (battesimo ed eucarestia) hanno un significato morale nell'appello alla testimonianza e alla condivisione, così come nell'esperienza liturgica e nella spiritualità è possibile trovare un ponte fra ecclesiologia ed etica.
- La dimensione escatologia dell'unità della chiesa e del processo JPIC, comporta la coscienza del loro affidamento all'azione di Dio e, insieme, la nostra partecipazione attiva al compimento del progetto divino.

Le affermazioni fondamentali, che la prima parte del testo fa, portano a discutere una serie di inevitabili conseguenze dell'uso etico del concetto di *koinonia*. Possiamo dividere le riflessioni in tre gruppi:

- il primo, è costituito dalla riflessione sul rapporto fra il concetto di *koinonia* e l'etica, che riprende le affermazioni fondamentali fatte nella prima parte;
- il secondo, riguarda la relazioni fra comprensione etica della *koinonia* e progresso verso l'unità della chiesa;
- il terzo, tematizza i rapporti fra alcune polarità concettuali tipiche dell'etica ecumenica (globalità-localismo; unità-diversità; chiese-movimenti).

b. Etica ed ecclesiologia verso un 'impegno a caro prezzo'

Le reazioni a JPIC non si sono limitate all'incontro di Rønde fra i rappresentanti di JPIC e quelli di Fede e Costituzione, ma hanno dato il via ad un'importante discussione a largo respiro, che ha avuto un'influenza non secondaria sull'assemblea di Santiago⁵⁶, e il cui frutto più maturo è rappresentato dall'incontro di Gerusalemme del 1994, che ha prodotto le riflessioni contenute in *Costly Commitment*. Il testo di Gerusalemme è in realtà un secondo momento di un progetto più complessivo, che vede nel documento di Rønde una sorta di premessa metodologica all'incontro fra la tradizione di L&W e quella di Fede e Costituzione. Nell'incontro di Gerusalemme, la riflessione diventa più specificamente ecclesiologica⁵⁷. La terza tappa è costituita dall'approfondi-

⁵⁵ L'unità a buon mercato può essere descritta come "[...] forgiveness without repentance, baptism without discipleship, life without daily dying and rising in a household of faith [...]". [CU n. 7].

⁵⁶ Sulle relazioni fra CU e Santiago v. W. Henn, *Reactions and Responses to Costly Unity and to the Discussion in Santiago*, in T. Best- M. Robra, *Ecclesiology and Ethics: Costly Commitments*, Geneva 1995, p. 13ss [d'ora in poi CC].

⁵⁷ Come dice lo stesso sottotitolo.

mento delle dinamiche della formazione e del discernimento morale nella 'moral community' che è la chiesa⁵⁸.

La relazione fra ecclesiologia ed etica: convinzioni basilari

L'introduzione a *Costly Commitment* ci permette di ripercorrere la storia delle relazioni fra le tematiche ecclesiologiche e quelle etiche nel movimento ecumenico, dai problemi degli anni '30, fino alla più recente serie di documenti (*Church and World*, *Costly Unity*, le assemblee di Canberrra e Santiago); in essa è forte il richiamo alle situazioni in cui le chiese hanno provato nella prassi il senso di un impegno etico comune, come quella del Sudafrica. Se cerchiamo un'affermazione sintetica sulle relazioni fra etica ed ecclesiologia, così come sono viste nell'incontro all'istituto di Tantur, la possiamo trovare già nei primi numeri di *Costly Commitment*:

"Questa relazione non è semplicemente un dato astratto o teorico; qui tocchiamo questioni di vita e di morte, profonde convinzioni e impegni. Qui trattiamo con la fondamentale vocazione della chiesa e dei cristiani, che lavorano insieme di fronte alle questioni cruciali di oggi. (...) diventa sempre più chiaro che la strada verso un'unità a caro prezzo passa necessariamente attraverso un impegno costoso delle chiese, le une verso le altre"⁵⁹.

L'impegno 'costoso' deriva dalla necessità di prendere atto che la fedeltà alla struttura etica del vivere ecclesiale implica un impegno reciproco delle chiese a muoversi le une verso le altre, vincendo ogni tentazione di immobilismo ed autosufficienza. La connessione fra 'unità a caro prezzo' e 'impegno a caro prezzo' si traduce in una serie di convinzioni fondamentali che il documento propone.

- 1) La dimensione ecumenica è fondamentale per l'incontro fra etica ed ecclesiologia.
- 2) L'impossibilità di separare la questione dell'unità da quella della giustizia nel cammino del movimento ecumenico.
- 3) La chiesa va compresa come dono della grazia e come frutto del discepolato.
- 4) La speranza e la memoria sono risorse per l'impegno cristiano.
- 5) Etica, chiesa ed umanità sono collegate in una complessa rete di relazioni.

La koinonia genera coinvolgimento

Se il capitolo precedente di *Costly Commitment* ci ha fatto mettere in luce quali convinzioni fondamentali stanno alla base di una ricerca delle relazioni fra ecclesiologia ed etica, la seconda parte del testo vuole

⁵⁸ Next step: moral formation and the life of the church, CC, p. IX.

⁵⁹ CC n. 10.

farci riflettere sulle conseguenze del concetto di *koinonia* per quanto riguarda l'impegno etico delle chiese. La *koinonia* genera coinvolgimento, così come il coinvolgimento nelle lotte dell'umanità genera una, pur imperfetta, *koinonia*. La questione del rapporto *koinonia*-impegno va posta:

- * a livello delle chiese ufficiali nei modi in cui esse esistono nella realtà storica;
- * a livello dei gruppi di base che non sono espressione ufficiale di chiese;
- * nel dialogo e nella collaborazione con coloro che si trovano fuori della fede cristiana;
- * il termine *koinonia* esprime in modo più appropriato il contributo originale di coloro che si definiscono cristiani alle vicende dell'umanità e va usato preferibilmente in questo contesto.

Eucarestia, alleanza e impegno etico

Fra i diversi modi di pensare il rapporto etico ed ecclesiologia, il documento di Gerusalemme approfondisce in particolare la relazione fra alleanza (*covenant*) ed eucarestia. Data la definizione di eucarestia come anamnesi dell'azione salvifica di Dio in Cristo, come punto di partenza della vita, della testimonianza e del servizio cristiani, si sottolinea come l'eucarestia unifichi gioie, sofferenze e aspettative umane in risposta alla chiamata di Dio. Tutte le dimensioni dell'eucarestia implicano un autentico impegno alla testimonianza e al servizio. Vi è uno stretto legame fra il concetto di patto, che manifesta la volontà di Dio per l'uomo e la chiesa, e la sua espressione adeguata nell'eucarestia⁶⁰, che, come l'impegno etico, sono *koinonia*;

“Così, in base alla comprensione cristiana, non possiamo dire che eucarestia e coinvolgimento etico sono entrambe espressioni di un patto con Dio (...) noi possiamo parlare di un *continuum* tra *koinonia* esistente ed esperita nell'eucarestia e *koinonia* esistente ed esperita nell'impegno etico”⁶¹.

Entrambi i modi della *koinonia* sono anamnesi del patto fra Dio e l'uomo e rendono visibile l'iniziativa di Dio per l'uomo e l'esigenza di giuste relazioni fra gli uomini. Entrambi contengono una fiduciosa attesa del compimento del regno di Dio, entrambi hanno come loro scopo la realizzazione di vite vissute in piena dignità. Né l'impegno etico né l'eucarestia possono esistere l'uno senza l'altra: la *koinonia* eucaristica senza impegno etico degenera in spiritualismo; la *koinonia* etica, se non è fondata sul culto, degenera in attivismo e moralismo.

⁶⁰ Il legame fra patto ed eucarestia è affermato in modo particolare anche da BEM (Eucarestia §1).

⁶¹ CC n. 49.

L'ekklesia come luogo di formazione e discernimento morale

L'ultima parte del testo dell'incontro di Gerusalemme, con la discussione sulla formazione e il discernimento morale, prende origine dalle reazioni a *Costly unity*, in particolare dall'approccio all'*ethos* della 'economia della fede' (*ethos of the household of faith*). I concetti stessi di discernimento e formazione morale discendono dalla natura della chiesa e della sua vita nel mondo. Vi è attesa nei confronti delle chiese perché producano un orientamento morale sia per i loro membri che per il mondo intero: questo include la formazione morale come parte di una più ampia formazione spirituale. Ciò si ottiene sia mettendo i membri delle chiese nella condizione di prendere posizione sulle questioni morali nella prospettiva del vangelo con la partecipazione alle discussioni e ai confronti su temi morali, sia attraverso la partecipazione della chiese stesse ai dibattiti pubblici su specifiche istanze morali.

La definizione di '*moral community*' non esaurisce il carattere etico della chiesa, né vuole identificarla con posizioni moralistiche; la chiesa resta dono di Dio da non confondere né con movimenti di riarmo morale né con morali individualistiche o ghehizzate. Il concetto di formazione morale non sostituisce quello di comunità morale, ma serve ad esplicitare e sviluppare questa prospettiva della realtà della chiesa. Il ruolo formativo della comunità ecclesiale è sottolineato dalla scelta, fatta nel testo, di proporre il concetto di '*ethos of household of faith*'⁶². 'Household', che possiamo tradurre come 'oikonomia', ma anche più semplicemente come famiglia, risulta una metafora produttiva della comunità di fede, a partire dalla rottura che essa ha realizzato con i modelli greci e romani di famiglia patriarcale. La chiesa, rappresentata come famiglia di fede, indica un'attenzione particolare alla dimensione locale della chiesa e ad un'ecclesiologia trinitaria che tenga presente il compimento escatologico dell'ecumene. Lo stesso concetto si lega alla necessità di una testimonianza delle chiese nelle questioni economiche ed ecologiche. Non ultima va indicata l'esistenza di una relazione fra famiglia della fede e famiglie: le grandi chiese devono prestare la necessaria attenzione alle famiglie-piccole chiese e al loro ruolo specifico nella formazione morale; in questo ambito in particolare abbiamo un modello di "ethos della famiglia di fede" nella relazione fra persone che condividono insieme la vita e una missione specifica. È quindi possibile passare dalla relazione fra persone a quella fra chiese, per cogliere il

⁶² Un termine analogo, *oikumene* come 'Haushalt des Lebens' è usato dall'attuale segretario del CEC Konrad Raiser come definizione del nuovo paradigma ecumenico. V. Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenische Bewegung*, München 1989.

valore del pluralismo e della promozione dei doni personali e della varietà di culture e comunità all'interno della famiglia di fede.

Vi è una relazione stretta, in conseguenza di quanto detto sopra, fra formazione e discernimento morale e i diversi modi in cui le chiese dell'ecumene sono ordinate. La struttura della famiglia di fede incide sul modo di vivere e riflettere l'ethos da parte dei suoi membri.

“Il modo in cui la chiesa è organizzata produce delle conseguenze per la formazione morale e spirituale e per il discernimento (...). Pratiche, strutture e ruoli (come gli esempi morali e catechistici) sono moralmente potenti”⁶³.

Le riflessioni sulla formazione morale hanno importanza anche per la comprensione della chiesa. Anche se affermata come realtà trascendente, la chiesa non contiene ancora, nella sua manifestazione storica, la pienezza di ciò che essa è in Dio. Istituzione storica, essa è coinvolta in un processo di formazione morale, guidato da Dio, come qualcosa che fa parte del suo stesso essere. Allo stesso modo va scoperta l'interazione fra formazione morale nella chiesa e nel mondo; da questa interazione la chiesa ha imparato meglio come essere chiesa. L'insieme di queste riflessioni si chiude con l'impegno ad un approfondimento del processo di formazione e discernimento morale, che costituisce la terza tappa del cammino di riflessione comune fra le Unità I e III del WCC.

c. La formazione alla “obbedienza a caro prezzo”

Il terzo documento del processo di studio ‘*Ecclesiology and Ethics*’, redatto nell'incontro di Johannesburg nel 1996, porta come titolo, in linea con gli altri due che lo precedono, *Costly Obedience*⁶⁴. Le attenzioni fondamentali del testo possono essere ricondotte a tre:

- approfondire il significato del concetto di formazione morale, sottolineando il ruolo della chiesa come agente privilegiato di tale formazione;
- elaborare, anche tramite il concetto di *oikodomé*, una visione globale della testimonianza comune morale cristiana nel mondo;
- collegare il processo di studio su ecclesiologia ed etica alla discussione sul ruolo del Consiglio Ecumenico delle Chiese nell'attuale contesto ecumenico⁶⁵.

⁶³ CC n. 68.

⁶⁴ [D'ora in poi CO] Il testo è pubblicato in T.F. Best – M. Robra, *Ecclesiology and Ethics*, Geneva 1997. Il volume contiene anche i testi dei due precedenti documenti del progetto e alcuni articoli di commento. Ho utilizzato la traduzione italiana di *Costly Obedience* pubblicata su *Regno- Documenti* 42 (1997) 5, 177-192.

⁶⁵ Per la riflessione su *Common Understanding and Vision* (CUV), v. tutto il fascicolo 1 di *Ecumenical Review* 49 (1997).

L'articolazione delle tre tematiche, nello sviluppo del documento, prevede una netta suddivisione fra la riflessione sulle caratteristiche e le implicanze della formazione morale, da una parte, e i paragrafi destinati alla discussione sul futuro del CEC, dall'altra. L'*oikodomé*, che ha una posizione piuttosto trasversale, costituisce in un certo senso una cerniera di connessione fra le altre due.

La formazione morale

L'attenzione alla formazione morale risponde ad una duplice necessità: da una parte essa ha il significato di “mettere in primo piano le comunità reali, con le loro culture: quello che gli antropologi definiscono la complessa ‘densità’ delle esistenze, così come sono realmente vissute” (CO n. 17), dall'altra di rispondere alle difficoltà che il concetto di chiesa come comunità morale sembrava incontrare, rispetto all'esigenza di non sminuirne il fondamento teologico⁶⁶. La decisione di considerare la formazione come elemento centrale del rapporto fra chiesa ed etica implica, quindi:

- una definizione del concetto di formazione in rapporto all'etica;
- l'individuazione delle forme di relazione fra le diverse istanze formative che interagiscono sul soggetto e sulle comunità;
- l'identificazione di fenomeni storicamente definiti di malformazione morale e delle loro cause;
- la ricerca del fondamento sacramentale (battesimale ed eucaristico) della formazione morale.

La situazione attuale dell'etica viene caratterizzata per la sua ricerca di una morale post-convenzionale, cioè di una morale che possa superare le ‘ovvietà morali’ del nostro passato prossimo, messe oggi radicalmente in crisi da quell'amalgama non ancora ben definibile di condizioni che è compreso sotto il concetto di *postmodernità*. Nella ricerca di una morale post-convenzionale il pensiero laico, si scontra con il paradosso della compresenza di esigenze di fondazione e applicazione dell'etica a livello universale, a fronte di una situazione di pluralismo crescente in ogni ambito dell'esperienza umana, che sembra dissentire radicalmente rispetto a questa prima esigenza. Tale situazione paradossale rende difficile non solo la ricerca di fondamenti comuni, ma anche di accordi pratici limitati, anche se la stessa situazione sembra, nel contempo, esigerli.

Questa situazione, in cui lo stesso pensiero laico si dibatte, non differentemente dalle tradizioni religiose comporta una possibile rivaluta-

⁶⁶ V., per un approccio critico, G. Gassmann, *The Search for Christian Unity and Common Moral Orientation - Three Case Studies*, in *CPU* 51 (1997) 3-9.

zione del concetto di formazione morale, intesa come formazione ad un vissuto etico che parte da una propria specifica tradizione di vita. La concretezza storica ed etica delle tradizioni morali sembra poter assumere un valore genetico, nei confronti della ricerca di un'etica adeguata al nostro tempo, vista la difficoltà di una morale puramente post-convenzionale. Ai cristiani impegnati nel dialogo morale sembra imposto il difficile compito di: - partecipare al dialogo contemporaneo, alla ricerca di soluzioni convenienti al bene dell'intera umanità, - comprendere il proprio ruolo a partire dalla propria fede, in una situazione di pluralismo ecclesiale, - fornire la specifica testimonianza cristiana, evitando di appiattire le loro elaborazioni su quelle della riflessione laica.

"Paradossalmente sempre più spesso, nell'ambito del pensiero laico, si leva questo tipo di rilievo: 'gli studiosi cristiani di etica' che si occupano di problemi della sfera pubblica hanno ben poco da aggiungere rispetto a quanto già si ode da quella schiera di teorici che affondano le proprie radici culturali nella lunga tradizione del pensiero liberale della modernità occidentale. Alcuni studiosi laici di etica affermano oggi che desidererebbero sentire dai colleghi cristiani una nota distintiva, qualcosa di sostanzialmente diverso, qualcosa che possa fare la differenza. Noi dobbiamo sia partecipare con gli altri allo sforzo di dare formulazione al bene comune, sia di trovare i modi per parlare ed agire sul piano pubblico muovendo dalla ricchezza di una formazione morale specificamente cristiana"⁶⁷.

La formazione morale è, quindi, un processo educativo in connessione con la reale densità delle esperienze comunitarie, che implica un nesso profondo fra formazione e spiritualità, fra etica e spiritualità. Tale nesso può essere irrobustito dall'esistenza di una pluralità di tradizioni spirituali, cristiane e non, alle quali, nell'attuale contesto di pluralismo, è possibile abbeverarsi, anche per una miglior comprensione di se stessi. La formazione morale avviene attraverso agenti ben determinati; quella cristiana si attua attraverso la chiesa, che il documento indica come primo agente di formazione. Ma anche il mondo, la realtà secolare, è non meno agente di formazione morale anche per chi appartiene alla chiesa. Non si può poi dimenticare che formazione ecclesiale e mondana stabiliscono strette relazioni. La formazione morale nella chiesa è, dunque, il risultato di una pluralità di agenti, fra cui il testo evidenzia la stessa prassi ecclesiale concreta, oltre al contesto liturgico. Non solo quindi i messaggi morali esplicitamente formativi hanno capacità educativa, ma anche il modo secondo cui effettivamente vivono le comunità cristiane le loro relazioni interne e interpersonali. Si può parlare di uno stretto legame fra formazione morale ed ecclesiologia: la chiesa semplicemente esistendo forma moralmente i soggetti morali. Soggetti morali cristiani che

⁶⁷ CO n. 14.

il *Costly Obedience* definisce tramite la categoria di 'discepolo': il discepolato è indicato come l'obiettivo della formazione ecclesiale⁶⁸.

La formazione morale al discepolato è però riconosciuta più come obiettivo che come un fatto scontato, soprattutto in Occidente, dove l'efficacia della formazione morale è limitata da fenomeni molteplici come la frammentazione sociale e culturale, la difficoltà di trasmissione della tradizione, l'analfabetismo biblico crescente. Ma una efficace formazione morale incontra spesso ostacoli anche all'interno delle stesse comunità, che spesso si dimostrano ostili alla riflessione più innovativa e recente. È vero che il confronto sui temi etici può generare, all'interno delle comunità come fra le chiese, nuove occasioni di divisione, per cui la metodologia del dialogo ecumenico può risultare ancora inadeguata. Il testo riconosce l'impossibilità di vivere in una situazione monoculturale, anche per i membri delle chiese.

"Non abbiamo ancora chiaro come dovrebbe configurarsi, al livello di vita della comunità, una strategia morale in vista di una vita nella dimora Dio"⁶⁹.

Formazione ecclesiale e secolare interagiscono, poi, con modalità molteplici; una di queste modalità è data dall'influenza delle vicende mondane, che stimolano la presa di coscienza della realtà ecclesiale, ancor prima che essa abbia potuto elaborare le problematiche. Non si tratta solo di un'annessione ecclesiastica di problemi secolari, ma di una vera e propria messa in discussione della prassi ecclesiale. In questo senso il mondo insegna alla chiesa come essere chiesa. Viene così evidenziata l'importanza dei vincoli ecumenici, anche e soprattutto come modalità per rafforzare la propria identità, contro il rischio di una perdita dell'identità ecclesiale a causa dell'isolamento e della mancanza di comunicazione dei propri vissuti ecclesiali. L'interazione chiesa-mondo è assai contraddittoria, anche laddove la società ha assorbito, deformandoli, elementi della vita cristiana. Il testo continua:

"Il nucleo più profondo della formazione morale risiede nel culto, attraverso il quale si rappresenta la storia della salvezza nella forma della preghiera, dell'annuncio e del sacramento. Nel contempo il culto comprende anche alcune azioni fondamentali, che sono intrinseche ad una vita comune di fede e danno un centro, un sostegno e un ordine a quel particolare stile di vita"⁷⁰.

La liturgia, nella sua articolazione eucaristica e battesimale, va compresa come continuazione e compimento del processo del discepolato⁷¹.

⁶⁸ CO, n. 21.

⁶⁹ CO, n. 29.

⁷⁰ CO n. 52.

⁷¹ La dimensione morale dell'eucarestia è descritta anche in BEM, n. 55.

Essa è insieme momento di trasfigurazione dell'esperienza umana e anticipazione del regno futuro. Il testo non dimentica però la necessità di non identificare totalmente liturgia e dimensione morale: la liturgia, in cui si evidenzia la prospettiva escatologica, che sostanzia tutta l'esperienza cristiana, non si esaurisce nella dimensione morale.

La presentazione della relazione fra liturgia (in particolare eucaristica) e diaconia non deve però trascurare la presenza di altri modi di indicare tale relazione. È necessario apprezzare le differenze, anche se il loro contenuto è in ultima analisi identico, dato che esse raccontano l'unica storia della relazione fra Dio e l'uomo; ma è anche necessario evitare la chiusura di ciascuna chiesa in se stessa. In particolare, secondo *Costly Obedience*, il battesimo è il segno dell'appartenenza all'unico popolo di Dio, impegnato nella testimonianza morale.

"In nessun altro luogo la realtà ecumenica si manifesta con maggior evidenza che nell'esperienza del nostro comune battesimo. Con il battesimo iniziamo o celebriamo la stessa formazione sostanziale – nella vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo – al di là delle diverse espressioni eucaristiche e teologiche in cui tale formazione si manifesta" (n. 62).

Oikodomé: comunione nella testimonianza morale

A questo punto è necessario chiedersi: è possibile individuare i modi secondo i quali la formazione può diventare veicolo di comunione nella testimonianza morale? L'esplorazione delle istanze della formazione non può essere un fatto puramente descrittivo di una realtà pedagogica e storicamente mutevole, ma deve diventare indicazione di un progresso verso una comunione effettiva. Se il cammino verso la comunione morale, richiede: capacità di trascendere il vecchio lessico⁷², libertà di cercare nuovi modelli⁷³, riferimento alla formazione morale ed ecclesiale come traccia di questo cammino⁷⁴, sguardo attento a ciò che è locale e contin-

⁷² Il paragrafo fa riferimento alla necessità di superare la separazione fra i linguaggi di *Vita e azione* e di *Fede e costituzione*. "... il nuovo lessico di cui andiamo in cerca non scaturirà come per incanto da un rapporto di studio ... Sarà invece il prodotto di una comune esperienza ecumenica. Se impariamo a vivere insieme in una comunità di culto moralmente impegnata troveremo infine le parole per parlare di questa esperienza ..." (n. 71).

⁷³ Il problema della secolarizzazione, in occidente, come difficoltà centrale per la formazione, in particolare delle nuove generazioni. La secolarizzazione rappresenta insieme una condizione di libertà e una situazione assai impegnativa; è necessario un accurato discernimento di quanto non è più efficace in rapporto con la tradizione permanente della chiesa, così come va evidenziata la connessione fra vita cristiana e testimonianza morale.

⁷⁴ Il concetto di formazione nella fede rappresenta una traccia operativa che può portare alla riscoperta della sostanza della fede. La formazione nella fede va interpretata come sequela espressa in una formazione liturgica e morale. Tutto il n. 76 è importante per il concetto di integralità della testimonianza, che implica l'interconnessione di individuo e comunità, di teoria e prassi, di liturgia e testimonianza e il loro contemporaneo esercizio.

gente⁷⁵, è nella ricerca di una relazione fra risonanza, riconoscimento e comunione che il testo di Johannesburg raggiunge il suo apice argomentativo⁷⁶.

"Ciò che facciamo è condividere l'esperienza della chiesa nel senso più ampio, la cui condizione di 'località' è l'*oikumene*, il mondo abitato (...). Qualsiasi sfida morale a livello locale ha una dimensione universale. Qualsiasi questione universale ha un'applicazione locale (...). Il nostro privilegiare la formazione, con la sua opzione preferenziale per ciò che è immediato e locale, sembra in sintonia con il clima filosofico dominante. Ma la parola stessa "*oikumene*" sembra violare questa preferenza tipicamente post-moderna per il particolare, nel momento in cui evoca il concetto di unità del genere umano nella dimora di Dio"⁷⁷.

Ricostruire l'*oikumene* significa innanzitutto chiedersi se la connessione fra locale e universale può essere affrontata a partire dall'attribuzione di valore universale a concetti della tradizione cristiana occidentale, come ad es. *oikumene*. Tali concetti hanno oggi ancora lo stesso significato che in passato? I nostri progressi nella ricostruzione del passato storico non ci dovrebbero permettere di riconoscerne la funzione di strumento di dominio che anch'essi hanno avuto? Una presa d'atto della relatività dei concetti universali finora usati, dovrebbe suscitare l'esigenza di muoversi verso modelli di pensiero maggiormente inclusivi ed organici, 'capaci di ascoltare e di interpretare i linguaggi sottomessi dell'umanità'⁷⁸. In questa prospettiva *Costly Obedience* presenta l'idea di risonanza: ci collega all'azione dello Spirito santo, il quale rende possibile il collegamento con Gesù Cristo delle diverse forme di testimonianza, biblica e post-biblica, e della sua presenza nel mondo. La pre-

⁷⁵ Il paragrafo [nn. 77-82] mette in luce diversi aspetti della testimonianza morale: a) l'attenzione al locale-concreto in cui è necessaria l'azione immediata (il rischio che la riflessione astratta diventi scusa rispetto alla necessità dell'azione immediata); b) la presenza di un agire morale intuitivo-immediato-quotidiano (il gesto semplicemente istintivo) che è distante dai grandi dilemmi e che va costantemente perseguito (CO n. 78); c) la presenza di dilemmi morali non semplicemente risolvibili sui quali è necessaria la riflessione, soprattutto nella considerazione dell'ignoranza delle conseguenze ultime delle nostre azioni; "La speranza ci dice che nell'azione fedele è riposto un significato ultimo, qualunque sia la piega che gli eventi prendono nell'immediato". (CO n. 79); d) il rapporto fra azione individuale e comunità (agiamo in quanto rappresentanti di una comunità); e) il discernimento fra koinonia e solidarietà puramente umana; f) il problema del discernimento della presenza dello Spirito e della formazione di una koinonia con movimenti e persone esterni alla chiesa.

⁷⁶ Il paragrafo E. *Ricostruendo l'oikumene* della quarta parte di *Costly obedience* è suddiviso in tre sottopunti che portano come titolo *Risonanza e riconoscimento*; *Tracce*; *Comunione*.

⁷⁷ CO n. 84s.

⁷⁸ CO, n. 86.

senza di Cristo è risonante, cioè è riconoscibile nelle diverse forme della sua presenza e nelle diverse prospettive/contesti in cui esse si esprimono. L'*oikumene* nasce, dunque, dalla preventiva risonanza delle diverse testimonianze; la risonanza porta al riconoscimento e alla condivisione. Un filo rosso collega riconoscimento, comunione e sequela. Il riconoscimento ecumenico può essere definito come la comprensione dell'analogia dei vissuti e degli impegni delle diverse comunità,

"l'analogia sussiste grazie alla condivisione di un modello di riconoscimento della pratica morale nello Spirito. Le persone formate all'attuazione liturgica, cioè adorante, della storia (...) sono in grado di riconoscere che gli altri stanno facendo la stessa cosa (...). Questo riconoscimento è qualcosa di olistico, non è mai solo esclusivamente dottrinale o giurisdizionale (...) è riconoscimento della realtà vissuta: un senso di comunione morale"⁷⁹.

La comprensione della relazione fra segni e realtà vissute, da cui questi nascono, ci fa però cogliere come spesso l'accordo fra le chiese si limiti al puro riconoscimento dei segni, mentre la situazione odierna richiede una condivisione più profonda delle realtà a cui i segni rimandano⁸⁰.

"Essere in comunione significa essere inseriti in una rete di relazioni che consente sia di condividere la risonanza nello Spirito sia di dare e ricevere messaggi riconoscibili. Comunione significa riconoscere che stiamo vivendo la stessa storia secondo forme, sia liturgiche che morali, in cui si esprime il mistero, il fondamento trascendente, di ciò che è storicamente manifesto"⁸¹.

⁷⁹ CO n. 91. La relazione fra riconoscimento e risonanza è molto felice: per quanto espressa in termini vaghi sembra metodologicamente stimolante, anche per il suo substrato teologico (azione dello Spirito e riferimento a Cristo). È importante pure l'esigenza di mutualità, che impedisce di considerare una determinata prospettiva come privilegiata e normativa, ma cerca la comunione. Sarebbe un'utile attenzione anche all'interno della chiesa cattolica, che sembra invece soffrire di limiti a tale riconoscimento mutuo della risonanza. Il riferimento all'analogia di vissuti e impegni impedisce l'assolutizzazione del proprio punto di vista e delle proprie problematiche (anche da un punto di vista morale questo è rilevante, pensiamo ai problemi bioetici e di etica sessuale, così come la considerazione dell'altro come impegnato nella sequela, anche laddove le sue scelte etiche sono/paiono differenti dalle nostre). Si ribadisce che il problema ecumenico fondamentale sta nell'alternativa fra chiusura nella propria identità ecclesiale e apertura dialogica ecumenica (alla risonanza della testimonianza di Cristo nel mondo grazie all'azione dello Spirito). Direi che questo paragrafo è il centro argomentativo di tutto il documento.

⁸⁰ Quindi la ricerca della comunione, in un contesto postmoderno, cerca allo stesso tempo di evitare l'assunzione di un linguaggio egemone, ma di non trascurare il significato di ciò che è tradizionale e simbolico. La ricerca di un'universalità data dall'incontro e dalla inter-traduzione dei concetti rimanda ad una condivisione anche reale più profonda, che non si fermi al livello simbolico.

⁸¹ CO, n. 95.

La comunione attuale è reale ma imperfetta, così come il linguaggio che la descrive fatica a render conto della comunione già esistente, cioè del reciproco riconoscimento dei segni che indicano l'ascolto della voce del Pastore. Descrivere adeguatamente la comunione significa non limitare ad un aspetto unico (sia esso liturgico o istituzionale) l'interpretazione del linguaggio di comunione che già esiste e la stessa realtà della comunione a cui esso si riferisce⁸².

Il CEC come strumento di comunione morale

La comunione morale esige un'espressione visibile: il CEC può incarnare lo spazio adatto a questa comunione, pur non essendo una comunione morale, ma "una comunità di chiese che pregano per ricevere i doni spirituali che tale comunione nella testimonianza richiede" (CO, n. 99). La significativa affermazione dell'ultima parte di *Costly Obedience* inserisce il dibattito su etica ed ecclesiologia nella prospettiva di un ripensamento sulla natura del Consiglio Ecumenico delle Chiese⁸³. L'alternativa radicale fra un'interpretazione del CEC come strumento meramente programmatico ed operativo ed un CEC riconosciuto come portatore di un carattere ecclesiale, non può essere sostenuta fino in fondo. Secondo il testo di Johannesburg bisogna riconoscere che la dimensione programmatica può esprimere la realtà ecclesiale dei membri del CEC, così come la relazione ecclesiale può risultare espressa a fatica da chiese che siano coinvolte in una relazione senza l'attivazione di una dimensione programmatico-operativa di tale relazione. Ciò che conta è mantenere il CEC come spazio in cui può crescere la comunione morale.

Parlare del CEC come comunione ha significato ecclesiale e non puramente organizzativo o pratico. Ciò significa anche porre il problema del rapporto fra comunione morale e sacramentale. Il paragrafo individua la problematicità della situazione di mancanza di comunione sacramentale fra le chiese del CEC e le sue conseguenze rispetto all'orizzonte morale e al suo radicamento battesimale-eucaristico. Bisogna post-porre la comunione morale al raggiungimento di quella sacramentale? La comunione battesimale già esistente individua un fondamento sufficiente all'espressione di una comunione morale? Secondo *Costly Obedience* si può distinguere fra ordine della comunione sacramentale e ordine morale: il secondo implica sempre un riferimento

⁸² Quindi l'invito a non spegnere la ricchezza del linguaggio e della stessa realtà della comunione costringendoli in uno schema interpretativo monolitico e non interrelato (del tipo: siamo in comunione per quanto riguarda x ma non y...).

⁸³ Il progetto *Common Understanding and Vision*.

mondano e richiede una testimonianza specifica e comune delle chiese, da cui può sorgere ulteriore comunione. In questa prospettiva va posto anche il ruolo del CEC. Anche se il CEC non è una comunione eucaristica esso può essere descritto come luogo generatore di *koinonia*, come risposta alla grazia del battesimo. Se questo è vero si può chiedere se un organismo che apre la via ad una comunione morale possa essere completamente esterno alla realtà che fa nascere.

d. *Per una valutazione complessiva di Ecclesiology and Ethics*

Cosa rappresentano i tre rapporti di *Ecclesiology and Ethics* nella strada verso una comprensione ecumenica del fatto etico? Dobbiamo osservare che la valutazione del cammino compiuto nei tre testi non appare omogenea all'interno dello stesso movimento ecumenico. Da una parte⁸⁴, c'è chi sostiene che le stesse conclusioni del processo di studio mancano non solo di un carattere riassuntivo dell'intero processo, ma sono viziate da contraddizioni inconciliabili, dall'altra⁸⁵ che chi ritiene, al contrario, che *Ecclesiology and Ethics* abbia imboccato la giusta strada, ma abbia avuto troppa fretta nel giungere a conclusioni ancora immature.

Günther Gaßmann, già direttore della Commissione Fede e costituzione, rimprovera, nel suo intervento al Centro Pro Unione di Roma, al processo *Ecclesiology and Ethics*, e in particolare al suo ultimo testo, *Costly Obedience*, due vizi fondamentali: la contrapposizione fra comunione sacramentale e comunione morale, e la non integrazione fra un approccio 'dal basso' ed uno 'dall'alto' alla relazione fra ecclesiologia ed etica. Secondo Gaßmann, *Costly Obedience* corre il rischio di indurre all'impiego di un duplice, e perciò falso, concetto di comunione, quando ipotizza la possibilità di un progresso nella comunione morale, che possa avere una 'velocità' diversa e maggiore rispetto a quello verso la comunione sacramentale. Comunione morale e comunione sacramentale devono essere pensate come due realtà intrinsecamente connesse allo stesso essere della chiesa, come *koinonia* di fede, vita e testimonianza, senza creare una contrapposizione che potrebbe risultare distruttiva del movimento ecumenico. Allo stesso modo, secondo il teologo tedesco, è discutibile la posizione di *Costly Obedience* circa la creazione della *koinonia* a partire dall'esperienza della testimonianza comune.

"Questo approccio 'dal basso' può essere utile nella misura in cui è compreso come complementare all'altro approccio 'dall'alto', ed in

⁸⁴ G. Gaßmann, *The Search for Christian Unity and Common Moral Orientation - Three Case Studies*, in CPU 51 (1997) 3-9.

⁸⁵ L. Rasmussen, *The Right Direction, but a Longer Journey*, in *Ecclesiology and Ethics*, Geneva 1997, p. 105ss.

quanto ha come riferimento l'esperienza di una *koinonia* nella fede e nella vita già data. Ma quando tale approccio è sviluppato (...) come fattore generatore o creatore di *koinonia* e quindi conduce alla contrapposizione fra comunione sacramentale e morale, allora esso è chiaramente in contraddizione con l'azione del Dio triuno, che genera *koinonia* attraverso la parola e il sacramento"⁸⁶.

La relazione fra la ricerca dell'unità visibile e la testimonianza comune dev'essere cercata sulla base della natura e della vocazione della Chiesa, a cui va integrato l'impegno per un comune coinvolgimento morale. L'unità nella testimonianza ha come suo quadro di riferimento la comprensione dell'identità della chiesa.

Sullo sfondo di questo dibattito Gaßmann intravede l'influsso della condizione post-moderna, che spingerebbe alcuni circoli ecumenici a prediligere un approccio localistico e pluralista alle questioni riguardanti la testimonianza comune, "mettendo in dubbio la validità di principi e concetti morali generali"⁸⁷. Lo stesso ultimo rapporto di *Ecclesiology and Ethics* suggerirebbe però l'esigenza, al fine di poter parlare di comunione nella testimonianza morale, dei punti di riferimento generalmente accettati e di una base di accordo ampia circa i contenuti della stessa testimonianza comune⁸⁸. Per Gaßmann, quindi, *Ecclesiology and Ethics*, pur costituendo un contributo importante nella ricerca di una corretta relazione fra ecclesiologia ed etica, fallisce nell'indicare strade convincenti verso tale integrazione, rischiando di mettere in discussione il cammino di superamento fra le due tradizioni portanti del CEC.

In termini diversi dalla riflessione di Gaßmann, Larry Rasmussen, in un breve saggio posto in calce all'edizione definitiva dei testi di *Ecclesiology and Ethics*, mostra un vivo apprezzamento per la metodologia utilizzata nel processo di studio. Proprio l'istanza localizzante delle esperienze di testimonianza comune, con le loro infinite sfaccettature e particolarità, costituirebbe la novità più rilevante che i tre studi hanno indicato. Dalle concrete esperienze di formazione, condivisione e testimonianza nasce anche l'autocomprensione della chiesa nei confronti della sua identità. Come evitare che la ricchezza e la molteplicità delle esperienze si trasformi in una dispersione che va a danno della comunione? Secondo Rasmussen, il ruolo del CEC e del movimento ecumenico consisterebbe proprio nel fornire il contesto che consenta la comunicazione delle esperienze. Il concetto africano di 'Sokoni', mercato,

⁸⁶ Gaßmann, *The Search...*, p. 9.

⁸⁷ Gaßmann, *The Search...*, p. 7.

⁸⁸ Gaßmann, *The Search...*, p. 7s.

utilizzato per descrivere la metodologia seguita nel programma *Theology of Life*, dell'Unità III del CEC⁸⁹, descrive bene questo scambio, concreto e vitale, di esperienze da cui nasce una comunione più ampia. È quindi in una prospettiva induttiva, non priva di rischi e di contraddizioni⁹⁰, che si può trovare la strada non solo per una crescita del livello di testimonianza comune fra le chiese, ma per lo stesso progresso nella ricerca dell'unità visibile. Se *Costly Obedience* ha un limite, conclude il teologo americano, esso è quello di aver voluto troppo frettolosamente individuare il risultato di questo scambio, ad esempio individuando nella comune comprensione del battesimo⁹¹ la sorgente di una comune comprensione del fatto etico fra le chiese.

La presenza di una tale differenza nella valutazione di *Ecclesiology and Ethics* non può che colpire, data l'importanza della preistoria e del significato attuale di questo processo di studio. Colpisce, inoltre, come le note negative giungano da un esponente di Fede e Costituzione, mentre quelle positive da un teologo impegnato nell'Unità III del CEC, che raccoglie l'eredità di *Life and Work*. Sembra che *Ecclesiology and Ethics* riacuisca le tradizionali tensioni interne al CEC, invece che contribuire al loro superamento. Il problema di un'adeguata valutazione della ricerca sulle relazioni fra testimonianza morale e ricerca dell'unità, non può essere risolto con una drastica scelta per una delle due interpretazioni. La ricerca di un compromesso non può evitare il nodo di una riflessione epistemologica sulle questioni di etica fondamentale, che coinvolga il movimento ecumenico.

POMPEO PIVA
P.zza Canonica S. Pietro, 9
I - 46100 MANTOVA

PLACIDO SGROI
Via Zancle, 82
I - 37138 VERONA

⁸⁹ V. M. Robra, *Theology of Life – Justice, Peace, Creation: An Ecumenical Study*, in *Ecumenical Review* 48 (1996) 28-37.

⁹⁰ Rasmussen si collega all'«a caro prezzo» presente nel titolo dei tre rapporti che costituiscono il frutto di *Ecclesiology and Ethics*.

⁹¹ Date le permanenti difficoltà di accordo sull'eucarestia.

SUMMARY: Ethics in the journey of the world council of churches

What do the three reports on Ecclesiology and Ethics represent on the road towards an ecumenical comprehension of the ethical reality? We need to observe that the evaluation of the journey thus far made in the three texts do not appear to be homogeneous within the ecumenical movement. Nevertheless, a fundamental problem arises: is a synthesis possible between the unity of the church and common witness? The text singles out the problematic nature of the situation in the lacking sacramental communion between the churches of the WCC and the consequences regarding the moral horizon and its baptismal-eucharistic grounding. Do we need to place moral communion after reaching the sacramental one? Does the already existent baptismal communion indicate a sufficient foundation for the experience of a moral communion? The "oiku-mene" is born from the resonance of diverse witnesses and the resonance leads to recognition and sharing. A direct line joins recognition, communion and the following of Christ. The ecumenical recognition can be defined as the understanding of the analogy of lived reality and the engagements of different communities.