L'ETICA TEOLOGICA NEI DOCUMENTI DEL DIALOGO ECUMENICO
Un bilancio

Il tentativo di individuare un fondamento di un'etica ecumenica parte dalla domanda: esiste un'etica ecumenica? La risposta implica da una parte l'adozione di un metodo di ricerca, dall'altra la determinazione di un ambito in cui applicarlo, e quindi l'individuazione del risultato ottenuto. Osservando le varie fasi del movimento ecumenico si scopre facilmente l'esistenza di alcune *economie*, che disegnano soluzioni alternative, potenzialmente concorrenti, nella determinazione di un'etica ecumenica. Si giunge alla scoperta di una triplice espressione ecumenica: 1) una *economia controversista*, in cui l'etica ecumenica si esaurisce nella confutazione della verità dell'etica dell'altra confessione, in relazione alla verità indiscutibile della propria posizione; 2) una *economia del confronto*, in cui l'etica ecumenica cerca il minimo comune denominatore fra le etiche confessionali e lo indica come nucleo ecumenico rispetto alle differenze confessionali; 3) infine, un' *economia dialogica*, in cui l'etica ecumenica è interpretabile come tentativo di passare dalla convergenza al consenso, nella impostazione della relazione tra fede e prassi etica. In questa rassegna prenderemo in esame documenti che testimoniano il cammino compiuto dalla ricerca teologica, soprattutto in relazione alla economia del *confronto dialogico*. I Documenti sono recenti. Non sono mancati riferimenti alle tematiche etiche nei dialoghi bilateri fra le chiese negli anni '70-'90; ma pochi hanno dedicato a questo tema uno sviluppo autonomo e attento alle questioni fondamentali.

Prima di tutto compiremo un'analisi degli inizi di una nuova era nei dialoghi bilaterali, studiando in particolare la loro impostazione fondamentale: a livello locale il dialogo cattolico-protestante in Francia del 1992; a livello internazionale il lavoro di Arcic II del 1994. Uno spazio specifico merita pure il contributo del GML, per le sue caratteristiche particolari, per il metodo di lavoro, per l'attenzione dedicata alle questioni etiche e per la relazione che implica fra il CEC e la Chiesa cattolica[1].

[1] **Pur non avendo promosso un dialogo specifico sui temi etici vanno però ricordati come momenti significativi nell'inizio di questo confronto sia il dialogo fra cattolici e riformati che quello fra cattolici e metodisti. I primi sia a livello locale (1971 Ccr-Presbiteriani riformati (USA), *Il ministero nella chiesa* [EO 2, nn. 3100ss]; 1977 Ccr-Presbiteriani riformati (USA), *L'unità che cerchiamo* [EO 2, nn. 3141ss]) sia a livello internazionale (1977 Ccr-Riformati, *La presenza di Cristo nella chiesa e nel mondo* [EO 1, nn. 2314ss]) hanno elaborato una riflessione sull'etica a partire dal problema del rapporto fra unità e diversità e dalla necessità di dare un significato etico alla presenza di Cristo nel mondo. I secondi, nei primi tre rapporti del loro dialogo (*Rapporto di Denver*, 1971 [EO 1, nn. 1872ss]; *Rapporto di Dublino,* 1976 [EO 1, nn. 2004ss]; *Rapporto di Honolulu,* 1981 [EO 1, nn. 2123ss]) hanno posto a tema le questioni morali in ambiti fondamentali come la coscienza, l'autorità, il rapporto fra etica e spiritualità e anche questioni specifiche come il matrimonio. Meritano pure un cenno per il loro rapporto con le questioni etiche anche il dialogo fra luterani e metodisti (1984 Luterani-Metodisti, *La chiesa comunità di grazia* [EO 1, nn. 2438ss] e quello fra il National Council of Churches e la Chiesa cattolica in Nuova Zelanda (Joint Working Committee National Council of Churches-Roman Catholic Church, *The Basis of Christian Mo-*

a cura del gruppo Mons. Piva

a cura del gruppo Mons. Piva

ANALISI DI ALCUNI DIALOGHI BILATERALI

Il dialogo fra cattolici e protestanti in Francia (1992)

Il più recente documento del *Comitato misto cattolico-protestante in Francia* mette a tema la relazione fra scelte etiche e comunione ecclesiale, come rivela il titolo stesso del documento[2]. Il testo risulta in realtà dalla composizione di due documenti diversi, il primo dei quali riflette sul ruolo della Scrittura nelle scelte etiche, ma in realtà propone delle affermazioni di rilievo per la discussione delle problematiche in prospettiva ecumenica ed interconfessionale; il secondo ricostruisce, da un punto di vista storico, la relazione fra l'etica e l'unità della chiesa, per giungere a prospettarne, in termini attuali, le caratteristiche essenziali.

L'etica nella Scrittura e dalla Scrittura

Nell'introduzione al primo documento, il testo riconosce che i problemi etici che oggi ci interpellano sono spesso distanti da quelli affrontati dalla Scrittura o anche dai testimoni della prima età cristiana. Questa condizione induce a prendere atto del fatto che non è possibile dedurre, semplicemente, l'etica dall'esegesi: l'etica va "arrischiata" a partire dalla Scrittura, nella fedeltà a quanto il testo dice. Sull'impossibilità di una semplice deduzione di norme morali dalla lettera della Scrittura e sul rischio del fondamentalismo, vi è un largo accordo fra le chiese. Da queste constatazioni preliminari condivise, deriva la necessità di affrontare una duplice questione, di tipo ermeneutico: 1) il significato fondativo della giustificazione per fede, che implica anche quella del "canone nel canone"; 2) il ruolo della creazione e quindi il problema posto dalla "natura". Le due questioni possono essere affrontate solo a partire dall'illustra-zione delle conseguenze morali del mistero pasquale, che iscrive la riflessione etica nella croce e nella risurrezione.

Croce e risurrezione assumono il ruolo di indicatori di due polarità complementari della riflessione etico-biblica sui fondamenti della morale, che se possono rimandare alle contrapposizioni confessionali (protestantesimo ⇒ etica dalla croce; cattolicesimo ⇒ etica dalla risurrezione), indicano in realtà due elementi irrinunciabili, e non esclusivi di una singola confessione. Croce e risurrezione indicano la co-apparte-nenza originaria al mistero di Cristo di ogni specificazione confessionale ed anche l'approccio metodologico che il testo seguirà nel far percepire il radicamento comune dei patrimoni confessionali. Soltanto quando è stato compreso il ruolo fondamentale del

---

***rality*, 15th-18th Report, Christchurch 1976-1977) che costituisce il primo caso, anche se ancora limitato nella elaborazione di prospettive definite, di dialogo dedicato specificamente a questioni di etica fondamentale.**

[2] **Comité Mixte Catholique-Protestant en France, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Paris 1992 [d'ora in poi *CEECE*] (tr. it. in EO 4, nn. 753-919)**

mistero pasquale si può passare a risolvere i problemi ermeneutici di secondo livello[3], che ci fanno interrogare sul centro della Scrittura e sul rapporto fra creazione e natura alla luce della risurrezione. Da questa riflessione' che colloca l'etica nello spazio aperto dalla dialettica di croce e risurrezione, di libertà (dalla legge e dal peccato) e giustificazione, si apre la duplice discussione sul centro della Scrittura e sul rapporto fra creazione e risurrezione.

Se il tema del "canone del canone" ha costituito un cavallo di battaglia della teologia biblica protestante, che ne faceva il sostegno biblico del "*solus Christus*" contro la teologia cattolica degli "*et*", nella discussione ecumenica tale tema non risulta più esclusivo o polemico, ma può trovare una sua attualizzazione cattolico-ecumenica nella prospettiva della gerarchia delle verità. La giustificazione per fede non è una dottrina ideologica; esprime un evento' irriducibile ad una semplice idea: evento che si può definire anche come "Evangelo della grazia di Dio".

> **"È un modo di leggere tutta la Scrittura, una chiave, mai una ricetta: "Nel Vangelo viene trasmessa la salvezza che riceve la sua attualizzazione nello Spirito Santo" [EO 4, n. 779].**

Così l'espressione "centro della Scrittura " o "canone del canone" indica l'attenzione posta all'evento fondativo che è Cristo e che dà significato salvifico all'insieme dei testi biblici e a ciascun testo particolare. La giustificazione per fede come "canone del canone" sottolinea, quindi, il carattere fondativo dell'incontro con Gesù Cristo, contro l'idea di una salvezza puramente oggettiva: l'incontro con Cristo non sfocia in un sapere, ma in un'adesione. Se la giustificazione per fede sottolinea la dimensione salvifico-intersoggettiva della grazia e la fondamentalità dell'incontro con Cristo per essere abilitati ad agire moralmente, la relazione risurrezione-creazione ci riporta alla comprensione del disegno eterno di Dio sull'uomo. La Scrittura presenta la creazione come archetipo della risurrezione; essa si trova dunque dove si trovano la croce e la risurrezione. Cattolici e protestanti possono affermare insieme che la fede in Dio creatore è parte del primo articolo del credo, ed è in Cristo che ne comprendiamo il pieno significato: la creazione si identifica con il mondo e la storia nei quali noi viviamo; essa è uno spazio e un tempo in cui Dio opera e in cui chiama l'uomo a cooperare con lui. Nella confessione di Dio creatore non si dà risposta a tutte le questioni ultime, né si fa concorrenza alle spiegazioni scientifiche, ma si pone lo sguardo della fede sui noi stessi, sugli altri e sul mondo. La parola creazione indica non tanto un sapere, quanto una convinzione, in risposta ad una parola previa di Dio.

[3] **In un approccio coerente con la teoria della gerarchia delle verità.**

a cura del gruppo Mons. Piva

La riflessione ecumenica che s'impegna a tentare una comune fondazione della conoscenza di Dio e dell'etica cristiana, deve confrontarsi anche con il fatto che la Bibbia stessa presenta modelli diversi di fondazione dell'etica. Questo può indurre a sottolineare le convinzioni che ci dividono, ma incontrandoci attorno all'evento della croce-risurrezione di Gesù Cristo scopriamo che in questo evento Dio stesso ci incontra ed esprime la sua volontà in modo da appellarsi alla nostra responsabilità e libertà. La risurrezione chiede ai credenti di essere collaboratori di Dio, cioè, in senso forte creature. Questo implica la rinuncia a situare la proposta morale nell'ordine del sapere, cioè di un ordine naturale antecedente a ciò che struttura la nostra fede: nell'ordine del sapere, i cristiani non sono è né più né meno competenti di qualsiasi altro uomo. Se qui giunge il cammino di comune riflessione e condivisione, il documento tenta di mostrare quali sono le ricadute per le etiche confessionali.

Questo approccio appare metodologicamente produttivo per più motivi:

- **l'etica viene ripensata a partire da un fondamento biblico condiviso; per questo è necessario raggiungere un'ermeneutica comune della Parola di Dio;**
- **la discussione sulle posizioni confessionali è subordinata a quanto le chiese possono dire insieme. Occorre, quindi, privilegiare l'unità già presente rispetto alla divisione non ancora superata; e relativizzare le identità confessionali, con la loro cariche divisoria;**
- **le confessioni sono chiamate a misurarsi con la Parola di Dio condivisa e a lasciarsi da essa interrogare e correggere; anche questa risulta una corretta relativizzazione delle individualità confessionali;**
- **l'approccio metodologico dovrebbe consentire non solo la definizione di quanto è condiviso fra le chiese, ma anche fornire le indicazioni per riportare al loro momento genetico (e quindi valutativo) le differenze permanenti, per valutarne la legittimità e la compatibilità con la piena comunione[4];**
- **L'etica rinuncia a presentarsi come un sapere e un dovere definitivi e indiscutibili, che inglobano totalmente l'uomo nelle sue dimensioni individuali e collettive: non è dall'etica ma dalla fede che il cristiano riceve la sua vera identità. Tuttavia l'etica, pensata**

[4] **Secondo i membri cattolici della commissione, l'etica cattolica guadagnerà da una più esplicita espressione della vocazione di tutti gli uomini a Cristo per la via della creazione. Essa guadagnerà anche ad essere proposta come messaggio di grazia più che come dottrina morale, "affinché la Chiesa non ponga mai gli uomini davanti ad un altro nome che non sia quello di Gesù." [EO 4, n. 799]. I membri protestanti della commissione sono coscienti che l'approccio protestante ha spesso condotto ad una falsa assolutizzazione dell'individuo e ha eccessivamente relativizzato tutte le istante etiche comunitarie; prendere seriamente il messaggio biblico e il suo centro implica di non affidare l'etica alla sola decisione personale.**

a cura del gruppo Mons. Piva

cristianamente. ha l'ambizione di tradurre nell'esistenza l'incontro con il Dio di Gesù Cristo, tramite il quale l'uomo può raggiungere l'unità in se stesso e con il suo prossimo. Il compito delle chiese consiste nell'approfondire il modo in cui tutta la creazione è chiamata a riconoscere la vocazione che Dio le ha donato in Cristo; essa non è mai eticamente riducibile all'oggettività di una legge, né pensabile senza un rapporto esplicito alla grazia che previene la nostra libertà.

In conclusione, il posto della Scrittura nelle scelte etiche non impedisce la comunio-ne fra cattolici e protestanti, se non si irrigidiscono le particolarità, ma si accettano nel loro significato complementare. Non si tratta tanto di elaborare un'etica cristiana, ma di fare insieme una riflessione e una pratica cristiana dell'etica. Ciascuna tradizione cristiana è necessaria all'altra, al di là dell'autosufficienza spontanea che esse si attribuiscono e al di là delle caricature sempre possibili che inconsciamente si fanno dell'altro. Il compito che resta ancora aperto è quello della conversione in vista della comunione. La conver-sione implica l'accoglienza dell'altro in una fedeltà a se stessi che includa la propria possibile correzione ed escluda il rigetto a priori della differenza dell'altro. Niente si oppone con evidenza al fatto che cattolici e protestanti riconoscano insieme questo centro che è la Scrittura, che diviene vangelo per opera dell'azione dello Spirito santo e che condiziona direttamente ogni affermazione e a-zione della chiesa in campo etico; così come nulla impedisce che si possano sentire ed esprimere più o meno chiara-mente le ripercussioni concrete di questo centro, a condizione di non annullarlo mai.

Il rapporto fra etica e unità della chiesa nella storia e oggi

Il secondo testo del documento cattolico-protestante francese riprende il problema dell'approccio ecumenico alle questioni etiche da un punto di vista storico, come il suo stesso titolo di dice[5]. Si deve riconoscere, in questa prospettiva, che le questioni etiche non sono state all'origine della divisione delle chiese e quindi anche i dialoghi bilaterali fino ad oggi sono stati impostati sulle questioni dottrinali che sono state all'origine della separazione e della condanna reciproche. Ma ci sono tre ragioni per interessarsi oggi, in modo particolare, al rapporto fra etica e unità della chiesa.

1. Da circa 25 anni il dialogo ecumenico, la cui finalità principale è stata la chiarificazione delle opposizioni tradizionali, ha fatto entrare il movimento ecumenico in una nuova fase, in cui si tratta di tradurre un insieme di consensi in un consenso d'insieme; ciò implica la necessità di porre attenzione anche agli aspetti particolari della comunione, al fine di pervenire ad una visione ecclesiale comune. Vanno

[5] ***Éthique et unité de l'église. Histoire et actualité*, in CEECE, p. 51ss [EO 4, nn. 819-878]**

a cura del gruppo Mons. Piva

messi in evidenza il patrimonio comune e il consenso fondamentale raggiunto, che lascia spazio alle tradizioni particolari e porta a differenze legittime. In tale elaborazione si deve tener conto dello status teologico dell'etica, dei suoi metodi, del suo mettersi in opera, del suo modo di rispondere alle sfide del nostro tempo.

2. Se è vero che le divisioni tradizionali fra le chiese non sono dovute a questioni etiche, sappiamo però che le dimensioni politiche, economiche e più in generale etiche non vi sono state estranee. Tali questioni esigono un'attenzione particolare, anche perché le divisioni dottrinali fra le chiese sono oggi meno percepite e rilevanti di quelle sulle opzioni etiche.

3. Tali questioni. poste non solo dall'opinione pubblica, sono divenute l'espressione attuale di questioni tradizionalmente difficili per i rapporti tra le chiese, come l'autorità della chiesa, il compito del magistero, la legge naturale, l'antropologia. Vi è la necessità di uno studio anche per evitare che le opposizioni etiche prendano il posto delle opposizioni dottrinali classiche e perpetuino la divisione delle chiese.

Per tali motivi, oggi è fondamentale porre le questioni dello *status* teologico dell'etica e della sua relazione con l'unità della chiesa. Ciò è in funzione di evitare che opinioni etiche differenti si oppongano all'unità della chiesa e di porre la questione della misura in cui il ravvicinamento dottrinale di questi ultimi anni può trovare la sua applicazione in ambito etico. Le questioni etiche sono strettamente legate a quelle dog-matiche anche se non si pongono nello stesso modo. Certe opzioni etiche seguano le linee tradizionali di divisione fra le chiese, ma le linee di opposizione sono talvolta anche di ordine transconfessionale, come le questioni nazionali, politiche e linguistiche. Così come spesso si ritrovano tali convergenze fra gli integristi delle diverse confessioni o fra i cristiani che privilegiano l'impegno e l'azione politica. La parte del testo intitolata *L'Histoire de l'hérésie éthique* [6] è prevalentemente storica e tende a ripercorrere la storia cattolica e protestante riguardo al problema della "eresia etica" e dello scisma dovuto a divergenze morali. La conclusione fondamentale sembra essere quella per cui, nonostante le questioni etiche siano in qualche modo implicate nelle rotture e divisioni interne alla chiesa nel corso dei secoli, esse non sono mai state dovute a motivazioni esclusivamente etiche.

Il lavoro fin qui condotto mostra l'esistenza di un triplice consenso.

1. **Esiste un ampio consenso sulla salvezza in Gesù Cristo, come già altri documenti del dialogo hanno indicato. Consenso che rimane tale anche se da esso le diverse chiese traggono diverse**

[6] ***CEECE*, p. 56-78 [EO 4, nn. 830-856].**

a cura del gruppo Mons. Piva

conseguenze ecclesiologiche[7]. Questo aspetto dell'accordo indica una visione che è propria del Nuovo Testamento; le esortazioni etiche non hanno valore in sé, ma traducono in una situazione concreta e in un momento dato la fede in Cristo.

2. **Le diversità culturali, di approcci antropologici, di concettualizzazione perdono, in questa prospettiva, il loro carattere di separazione e possono fungere da supporti filosofico-teologici alla confessione della signora di Cristo in un luogo e in un momento dati.**
3. **La scelta etica particolare dipende da una molteplicità di dati, i quali comunque sono da comparare all'evento fondatore della salvezza donata in Cristo[8].**

Questo triplice consenso costituisce la base del dialogo sulle questioni etiche. Tutti gli atti o le prese di posizioni di singoli o delle chiese non vogliono esser altro che la traduzione dell'evento fondante, il quale per divenire eticamente determinante deve poter essere precisato nelle sue applicazioni. Resta aperta la questione di sapere chi può giudicare l'insopportabilità di una determinata scelta. Come vi è un legame fra progressi nel dialogo dottrinale e comunione fra le diverse chiese, così per quanto riguarda il dialogo su problemi etici il triplice consenso dovrebbe permettere anche una relativizzazione delle tradizionali opposizioni fra etiche cattoliche e protestanti, come anche recenti prese di posizione dimostrano.

Il nodo più difficile da sciogliere per il dialogo ecumenico resta il magistero e l'autorità nella chiesa, sulla quale la visione cattolica e protestante non convergono. Si deve ricordare che il protestantesimo non rifiuta la nozione di un ministero che mantenga l'unità, ma il suo funzionamento è diverso da quello cattolico. Da parte cattolica si può ricordare che le posizioni del magistero non mettono in discussione il ruolo irrinunciabile della coscienza nelle scelte pratiche; le stesse prese di posizione magisteriali hanno una funzione fortemente educativa. Come dal punto di vista dottrinale, così per l'etica, il riferimento all'evento fondante: Gesù Cristo, fa perdere anche alla questione del magistero il suo carattere di opposizione radicale.

Conclusioni e prospettive

L'accordo fondamentale sembra, nella prospettiva del testo, raggiunto sia per quanto riguarda l'ermeneutica biblica dell'etica cristiana, sia per quanto riguarda la definizione dei principi ermeneutici tradizionali (giustificazione e natura-creazione), che da discriminanti fra le

[7] **"[l]a preoccupazione di confessare Cristo morto e risorto fonda e definisce le nostre istanze etiche. Noi chiese siamo testimoni dell'evento della salvezza non prima di tutto guardiane di una morale, anche se su certe aspetti fondamentali che concernono la verità dell'amore e il rispetto di tutto l'essere umano, nato o non nato, l'evangelo ci impedisce di restare neutrali dal punto di vista etico." [EO 4, n. 860].**

[8] **"Cristo morto e risuscitato per noi è il criterio di tutta la vita nella chiesa, de tutta l'etica e di tutto l'impegno dei cristiani nella società"[EO 4, n. 862].**

a cura del gruppo Mons. Piva

due confessioni paiono ora reciprocamente accoglibili; così pure è notevole che le due confessioni comprendano il comune riferimento all'evento fondamentale di Cristo come strumento di revisione critica delle proprie tradizioni confessionali, verso quel Cristo che le scritture annunciano e che entrambe le confessioni confessano. Il modello di un ecumenismo che struttura il cammino delle chiese secondo il principio di una gerarchia delle verità cui le chiese sono chiamata a confrontarsi (prima ancora che fra loro) sembra in questo acquisito anche per le dimensioni dell'etica. Ma il consenso raggiunto sembra andare al di là delle dimensione fondamentale-ermeneutica per riguardare anche il rapporto con la storia e l'attualità: se l'etica non è stata causa di divisione, va colto però il pericolo che essa lo possa oggi diventare; da qui la necessità e l'urgenza di un dialogo sulle questioni etiche in prospettiva ecumenica. Questo approccio ha permesso al Comitato misto di riconoscere un triplice consenso, ma anche di riconoscere come questione ancora aperta il rapporto fra autorità ecclesiale e determinazione della norma prossima della moralità. Nel dialogo fra cattolici e protestanti questo punto rimane controverso e rinvia ad una discussione che consenta l'approfondimento del compito del magistero, i cui pronunciamenti non paiono, in linea di contenuto, sempre inaccettabili per un cristiano della riforma; sembrano invece presentarsi come inappellabili ed esclusivi, pur contenendo a volte anomalie ed oscillazioni di prospettiva (come quella fra naturalismo e personalismo) che risultano di difficile interpretazione.

Life in Christ (1993): il testo di Arcic II sull'etica

Il documento di Arcic II: *Vita in Cristo. La morale, la comunione e la chiesa*[9] può essere salutato come un fatto nuovo nel contesto ecumenico, ricco sì di riflessioni attinenti il destino dell'umanità (basti pensare a tutto il processo JPIC), ma finora povero di riflessioni sulla questione etica in prospettiva ecumenica. Il testo in questione non tappa da solo il buco rappresentato dalla carenza di riflessioni, ma può essere visto come un ulteriore passo significativo in questa direzione.

Una prima serie di osservazioni riguarda la struttura del documento: 1) dopo aver chiarito il proprio status, 2) aver fatto alcune premesse di ordine generale sul rapporto fra comunione ecclesiale ed opzioni morali[10] 3) ed avere indicato nel problema del rapporto fra autorità e

[9] **Arcic II, *Life in Christ. Morals, Communion and Church,* Church House Publishing & Catholic Truth Society, London 1994 [d'ora in poi *LiC*]; tr. it. in *Il Regno documenti* 39 (1994) 17, 563-576 (ora anche in EO 3, nn. 125-233). Facciamo riferimento alla numerazione dell'edizione originale e della traduzione su *Il Regno*, ripresa anche da EO 3.**

[10] **Nel senso dell'affermazione della non-esistenza di motivazioni etiche per la rottura della comunione ecclesiale, e di converso della necessità di approfondire la possibile convergenza etica in vista di una più visibile comunione ecclesiale.**

a cura del gruppo Mons. Piva

morale uno dei nodi più importanti nel dialogo anglicano-cattolico[11], si articola secondo un movimento circolare. Parte dall'indicazione della prospettiva condivisa (B.) e del patrimonio comune (C.): l'essere della condivisione del patrimonio morale fondamentale, e si spinge a ricercare la condivisione della testimonianza (F.): il dover-essere, che indica il senso del cammino di riconciliazione morale e di reciproco riconoscimento della comunione già esistente. Va osservato come il primo momento (B. e C.) abbia una dimensione cristologico-pneumato-logica, mentre il secondo momento (F.) si muova in una prospettiva ecclesiologica.

L'articolazione sembra già registrare l'ostacolo più grave per la comunione, espresso nel momento ermeneutico-applicativo, cioè nella dimensione ecclesiale dell'etica e nella relazione fra decisioni morali e strutture ecclesiali. Tale giudizio può risultare confermato anche dal fatto che la parte dedicata alla presentazione delle divergenze fra cattolici e anglicani nella sezione fondamentale (D. e F.) è dedicata ancora una volta a mettere in luce le dimensioni ecclesiologiche di questa divisione e che essa raggiunge il suo culmine nel paragrafo dal titolo: *Il giudizio morale e l'esercizio dell'autorità.* Le questioni di etica speciale (D.) occupano uno spazio limitato in questo itinerario e si concentrano su problemi di ordine familiare-sessuale-procreativo. Queste tematiche sono "punti caldi" della divergenza di prassi morale fra la chiesa anglicana e quella cattolica, anche per la natura "ufficiale" di queste divergenze.

I primi tre capitoli di Life in Christ: dalla condivisione alla comunione. **Vorremmo soffermare la nostra attenzione sui primi tre capitoli del testo di Arcic II, che contengono gli elementi più rilevanti per una discussione sui problemi fondamentali dell'etica ecumenica, per tentarne una valutazione in prospettiva ecumenica. In questi capitoli evidenziamo, in particolare, la metodologia che il testo ci propone come orizzonte per lo sviluppo di una riflessione cristiana sul fatto etico, quindi l'immagine fondamentale della moralità cristiana che esso disegna. É possibile raccogliere sinteticamente quanto il testo dice nei primi tre capitoli, prima di tentarne una valutazione. Credo sia possibile indicare tre prospettive fondamentali:**

- **la comunione, come fondamento teandrico della moralità cristiana, sia nella sua espressione personalistica (il soggetto morale) sia in quella comunitaria (la chiesa);**
- **i sentimenti di Cristo, come modello di atteggiamento morale a cui il cristiano è chiamato a fare riferimento: un modello non normativo e casistico, ma ancora una volta personalistico;**

[11] **Forse in realtà come il più importante motivo di contrasto fondamentale fra le due comunioni.**

a cura del gruppo Mons. Piva

- **lo Spirito come presenza permanente dell'azione divina nel recepire, discernere e attualizzare quanto la Scrittura ci testimonia circa i sentimenti di Cristo, che resta il modello della vita cristiana.**

Ciò che anglicani e cattolici condividono risulta quindi essere una visione personalistica della moralità cristiana, in un continuo dialogo fra istanze normative, tradizione e Scrittura, coscienza individuale e comunitaria. La presenza dello Spirito impedisce che la moralità cristiana si sclerotizzi in un rigido casuismo, ma la rende sempre capace di novità e apertura, anche nelle necessarie determinazioni normative. La moralità cristiana si radica in un contesto antropologico, ma questo contesto è reso comprensibile solo alla luce di una corretta relazione fra uomo e Dio, fra chiamata di Dio alla comunione e risposta umana nella prassi individuale e collettiva. Ciascun elemento è ben definito e ben in equilibrio con gli altri, per cui alla visione complessa che la vita morale cristiana presenta si associa la percezione della sua armonia. Il dialogo ecumenico, riconoscendo questo già vasto patrimonio comune, accrescerà la percezione di un'armonia fondamentale che può reggere e giustificare anche quelle divergenze che sembrano ancora irriducibili alla comunione stessa.

Life in Christ: I percorsi divergono
La quarta parte del testo (D), sia nella sua articolazione che nello sviluppo dei contenuti, risulta per molti aspetti centrale nell'itinerario di questo documento. Il chiarimento della divergenze fondamentali e della loro genesi è un premessa necessaria al cammino verso la comunione. Per questo, in un certo senso, la parte D. del testo si potrebbe connettere direttamente alla parte F., che contiene le conclusioni a cui il documento giunge.

Il n. 36 mette in luce come, dopo una plurisecolare comunione, le due chiese si siano scisse nel contesto dell'età della Riforma. Tale divisione ha innescato un movimento di adattamento alla nuova situazione che ha modificato, per entrambe, le strutture esistenti, fino ad oggi. Nell'analisi che il testo propone sono proprio i mutamenti strutturali, soprattutto a livello di autorità nella chiesa, a produrre storie divergenti delle questioni morali e della loro soluzione. Le strutture di governo anglicane, rotta la relazione con il primato papale, si sono evolute progressivamente in senso sinodale. Al ruolo fondamentale dei vescovi si è sommato quelle delle strutture rappresentative del clero e dei laici, che progressivamente hanno preso il posto del Parlamento nel governo della chiesa. Anche a livello mondiale l'Anglicanesimo ha sviluppato proprie strutture di comunione fra le diverse province in cui la comunione anglicana è organizzata nel mondo. Autonomia delle singole province e loro comunione, con riferimento al

a cura del gruppo Mons. Piva

primato dell'arcivescovo di Canterbury, costituiscono due capisaldi della costituzione della chiesa anglicana.

Nella Chiesa cattolica l'esigenza di una maggiore indipendenza dai poteri politici ha prodotto una situazione favorevole alla concentrazione delle funzioni di governo, a livello universale, nella figura del Papa. I recenti sviluppi del post-concilio hanno visto l'integrazione, nelle responsabilità pastorali della chiesa universale e nelle istanze consultive, del collegio dei vescovi e degli stessi laici. La presenza di tali differenze strutturali ha implicato anche una diversa modalità di concepire la relazione dell'individuo con il giudizio morale. Fa da specchio di questa situazione il caso della confessione individuale: nell'anglicanesimo è stata progressivamente superata la sua obbligatorietà, benché essa resti possibile a richiesta del penitente. La coscienza del perdono dei propri peccati nel contesto di una relazione diretta con Dio e in quello della celebrazione liturgica, ha portato all'acquisizione di una prospettiva morale in cui la dimensione etico-ideale della vita cristiana è molto sottolineata, andandosi via via perdendosi l'elaborazione casuistica e concependo la vita morale come esperienza sottoposta al giudizio individuale, che spetta al credente, illuminata dalla grazia e dalla riflessione della chiesa intera.

Nella prospettiva cattolica si è assistito, soprattutto nel corso di questo secolo, ad un'evoluzione in senso personalistico della riflessione morale, che ha integrato le discussioni fino ad allora intercorse sul problema della legge naturale, ed ha sottolineato maggiormente il ruolo della Scrittura nella vita morale del cristiano. Nella tradizione cattolica resta normativo il riferimento alla confessione individuale come mezzo per l'assoluzione di peccati gravi; ma la confessione ha anche assunto un ruolo fondamentale nella trasmissione ai fedeli delle convinzioni morali della chiesa.
Ne risulta un quadro in cui valori comuni (strutture di autorità e comunione, vita e celebrazioni penitenziali, relazione fra spiritualità e morale, evoluzione personalistica della teologia morale) sono vissute da entrambe le chiese, sia pure con modalità diverse e con concretizzazioni storiche che possono apparire incompatibili, ma che nasconde la condivisione di prospettive comuni. Il documento evidenzia questa dinamica di comunione nella diversità e nella divisione, come prospettiva da assumere per una possibile riconciliazione delle due comunioni per quanto riguarda la dimensione morale. Guardare in faccia con coraggio ai motivi di divisione è necessario per relativizzarne la portata, storicizzarne l'origine e scoprire la comunione già esistente.

Tale approccio si conferma anche nella conclusione di questa parte (3: *Il giudizio morale e l'esercizio dell'autorità*), in cui lo spinoso pro-

a cura del gruppo Mons. Piva

blema viene affrontato nel riconoscimento di quanto è comune alle due chiese (l'interdipendenza di autorità e libertà, la necessità di evitare i rischi opposti dell'autoritarismo e dell'individualismo, la necessità di strutture ed istituzioni di insegnamento e discernimento nella chiesa[12]), ma anche di ciò che rimane insoluto, elemento di distinzione all'interno di questa comunione fondamentale. La relazione fra comunione e diversità permanente, che sembra ostacolarla, è ribadita nell'ultima sezione di questo capitolo (4: *Enfasi diverse, prospettive comuni*), in cui al riconoscimento della necessità di superare le caricature delle rispettive impostazioni morali fa seguito l'acquisizione di differenze anche rilevanti, riguardo a temi come la relazione fra norma morale ed *intrinsece malum* [EO 3, n. 180]. La considerazione non implica il disconoscimento dei diversi elementi di comunione che le due chiese hanno sviluppato nel corso dei dialoghi bilaterali, e che si aggiungono a quelle già presenti a partire dalla tradizione comune.

Life in Christ: accordi e disaccordi

Dal censimento di accordi fondamentali ed enfasi divergenti nasce la possibilità di affrontare le questioni di etica speciale che dividono le due chiese. È interessante notare che tutto il quinto capitolo è dedicato a questioni di etica matrimoniale e sessuale: quelle su cui sussiste una presa di posizione ufficiale divergente da parte delle due chiese, in particolare per quanto riguarda il matrimonio dei divorziati[13] e i metodi di controllo delle nascite[14]. A quanto risulta dal documento queste sono le sole questioni su cui le due chiese differiscono nel loro insegnamento morale, pur partendo da una base comune di consenso anche su questi temi, come l'approccio del quinto capitolo rivela. Il fatto consente due diverse considerazioni:

- **l'entità delle divergenze nei temi morali, in particolare su quelli fondamentali, è veramente limitata, nonostante la lunga separazione fra le due comunioni. La comunione già esistente sulle questioni morali risulta quindi più vasta e profonda, anche nelle questioni di etica speciale, di quanto non si potrebbe superficialmente pensare;**
- **è lecito chiedersi se il concentrarsi dei disaccordi su temi legati alla sfera della sessualità, o meglio del suo esercizio, di fatto in un'area limitata, implichi necessariamente un disconoscimento della comunione *in rebus moralibus* già esistente; un'applicazione del criterio della gerarchia delle verità a queste questioni non potrebbe implicare una più completa valutazione di ciò che è condi-**

[12] V. *LiC* 48-49 [EO 3, nn. 176-177]

[13] A dire la verità bisognerebbe chiedersi se la prima questione sia un tema specificamente morale o non riguardi piuttosto un'area che va dalla teologia sacramentaria al diritto canonico. La dimensione morale della questione precede l'atto del nuovo matrimonio e si radica nel fallimento del vincolo precedente.

[14] A questi due temi si aggiungono la discussione sull'interruzione volontaria della gravidanza e sull'omosessualità (*LiC* 83-88 [EO 3, nn. 211-216])

a cura del gruppo Mons. Piva

viso e una relativizzazione di ciò che ancora divide, nella ricerca di una convergenza ulteriore?[15]

Life in Christ. Verso la condivisione della testimonianza

L'ultimo capitolo del testo, chiude il cerchio dell'argomentazione. La condivisione della testimonianza implica un approfondimento delle relazioni fra istanza etica e struttura ecclesiale, motivo fondamentale di dissenso. Il cammino percorso costituisce la premessa per riaffrontare tali punti nodali. Il testo mette in relazione le due grandezze della "comunione" e dello "ordine morale": il progresso verso la piena comunione non può verificarsi senza l'acquisizione di un'autentica integrità morale, così come, d'altra parte, solo una più profonda comunione e comunicazione di esperienze può permettere una maggiore comunione nelle questioni morali. Dopo aver premesso che: "il tema della comunione illumina, crediamo, non soltanto la realtà della chiesa come comunità di culto, ma anche il carattere e la pienezza della vita cristiana nel mondo. Anzi, poiché la chiesa è chiamata in Cristo a essere il segno e il sacramento di un'umanità rinnovata, questo tema illumina anche la natura e il destino della vita umana in quanto tale" (90) [EO 3, n. 218], il testo articola la sua riflessione in tre momenti: 1. la comunione e l'ordine morale; 2. la comunione e la chiesa; 3. verso l'integrità morale e la piena comunione. La prima parte dell'ultimo capitolo sviluppa quelle che potremmo definire le premesse di una morale della comunione.

> **"[L]a comunione è una caratteristica costitutiva di una vita pienamente umana, ed esprime "un rapporto basato sulla partecipazione e una realtà condivisa" (cf. *La chiesa come comunione,* n. 12). Da questa prospettiva la dimensione morale della vita umana è di per sé fondamentalmente relazionale, determinata in eguale misura dalla natura della realtà a cui partecipa e dalla forma appropriata di tale partecipazione" (91) [EO 3, n. 219].**

L'esistenza di una tale struttura comunionale dell'esistenza umana, quando essa è interpretata come dono e interpellanza di Dio all'uomo, ha un'immediata ricaduta morale. Tale ricaduta si esplica nel concetto di responsabilità verso la comunione e le condizioni complessive, umane e naturali, che consentono tale comunione; al punto da poter dire che "[l]a responsabilità morale è un dono della grazia divina; l'imperativo morale è un'espressione dell'amore divino" (92) [EO 3, n. 220]. La chiamata di Dio alla comunione implica una rispo-

[15] **"[s]eparate l'una dall'altra, le nostre due comunioni hanno sviluppato in passato il loro rispettivo insegnamento morale e le relative discipline pratiche e pastorali. Le differenze che sono sorte tra loro sono serie, ma lo studio e l'analisi accurata di tali differenze ha dimostrato che non sono fondamentali. I bisogni urgenti del nostro tempo e la perplessità sulla condizione umana richiedono che ora facciano tutto il possibile per arrivare a dare insieme una testimonianza comune e una guida per il benessere dell'umanità e il bene di tutta la creazione." (*LiC* 88 [EO 3, n. 216])**

a cura del gruppo Mons. Piva

sta da parte degli uomini [EO 3, n. 221]. In questo contesto "[il] compito morale è di discernere come poter esprimere e comprendere i valori fondamentali ed eterni in un mondo che è soggetto a continui cambiamenti." (94) [EO 3, n. 222]. La scoperta della comunione come dimensione morale ed esistenziale fondamentale ha una sua ricaduta sulla comprensione della chiesa come comunione:

"Nel quadro di questa responsabilità comune, coloro che esercitano l'ufficio di pastore e di maestro hanno il compito speciale di preparare la chiesa e i suoi membri ad affrontare la vita nel mondo, e di guidare e confermare la loro risposta spontanea e fedele all'Evangelo. L'esercizio di questa autorità sarà di per sé un segno di comunione, nella misura in cui l'attenzione assidua all'esperienza e alla riflessione dei fedeli diventerà parte integrante del processo di elaborazione di un giudizio informato e autentico. " (97) [EO 3, n. 225].

Il rapporto fra la comunione e la chiesa (2.a parte dell'ultimo capitolo) implica quindi la definizione della stessa comunione in termini di corresponsabilità: essere in comunione significa essere corresponsabili della comunione. Questo risulta essere un contributo rilevante che la riflessione etica sulla comunione può portare alla interpretazione comunionale della realtà ecclesiologica[16].

L'ultimo paragrafo del documento (3: *Verso l'integrità morale e la piena comunione*) consiste in un di bilancio del cammino percorso e nell'indicazione di alcune prospettive di lavoro futuro. Il testo prospetta un movimento convergente nell'incontro fra comunione e accordo morale: se il raggiungimento del secondo favorisce la prima, è anche vero che solo un progresso verso la prima apre la strada al secondo[17].

La divisione sulle questioni etiche resta uno scandalo rispetto alla missione e responsabilità della chiesa nei confronti del mondo. Se resta vero che i disaccordi morali non possono costituire "una barriera insuperabile verso la comunione" (101) [EO 3, n. 229], è però altrettanto vero che i membri della commissione riconoscono che in almeno due aree le difficoltà verso l'accordo rimangono consistenti:

- **una è data dal confronto fra il pluralismo di soluzioni morali praticato nella comunione anglicana e le modalità dell'insegnamento autentico nella chiesa romana;**
- **l'altra, dalle differenze nell'uso del concetto di norma e di quelli collegati di ordine morale e bene comune[18], in relazione alla visione della persona-in-comunità.**

---

[16] **È significativo che il testo ritorni ancora (è la terza volta) sulla questione del rapporto fra autorità ecclesiale e discernimento morale; come abbiamo già detto esso sembra costituire uno dei problemi fondamentali del dialogo anglicano-cattolico: qui il documento offre una possibilità risolutiva di tale questione, che tenga conto insieme della sensibilità cattolica e di quella anglicana alla relazione fra autorità e chiesa.**

[17] **V. *LiC* 99 [EO 3, n. 227]**

[18] **V. *LiC* 102 [EO 3, n. 230]**

a cura del gruppo Mons. Piva

a cura del gruppo Mons. Piva

I rapporti del "Gruppo misto di lavoro" e la testimonianza comune (1966-1995)

Il Gruppo misto di lavoro (GML) fra la Chiesa cattolica e il Cec può essere definito certamente come una delle più originali creazione del movimento ecumenico postconciliare, esso non è classificabile né fra le commissioni che si occupano del dialogo bilaterale fra due chiese né fra gli organismi centrali del movimento ecumenico che fanno capo al CEC. Le attività del GML si esprimono in settori diversi e vengono periodicamente descritte nei rapporti che il GML pubblica a cadenza regolare. I sei rapporti finora pubblicati[19] e i documenti ad essi collegati[20] , fino agli inizi degli anni '90, hanno avuto raramente un esplicito e definito riferimento alle questioni dell'etica cristiana, se escludiamo una recente osservazione, allarmata ma realistica, del *VI Rapporto* (1990), che riflette sul fatto che alle vecchie controversie dottrinali, in via di migliore comprensione, si sono sostituiti conflitti su questioni di etica personale e sociale, che hanno perfino minacciato di provocare nuove divisioni fra le chiese o all'interno delle chiese stesse[21]. L'allarme lanciato del *Sesto rapporto* può essere indicato come una prova evidente della sempre maggior rilevanza che le questioni etiche assumeranno nella discussione ecumenica, non solo a livello bilaterale.

La lettura dei rapporti del GML può essere utile alla ricerca di modelli di approccio alle questioni etiche nel movimento ecumenico, non solo per questo recente invito alla riflessione, ma anche nel corso dello sviluppo del suo lavoro, per almeno due contenuti che esso ha prodotto:

- **la riflessione sulla testimonianza comune, che prende il via dal *Terzo Rapporto* (1971) per esprimersi più pienamente in un documento specifico (1981);**
- ***The Ecumenical Dialogue on Moral Issues. Potential Sources of Common Witness or of Division* (1995)[22], il più recente documento del GML dedicato esplicitamente alle questioni morali.**

L'elaborazione della "testimonianza comune" fra il 1966 e il 1975

Se cerchiamo di stabilire l'emergere del concetto di testimonianza comune, la sua prima ricorrenza precede addirittura il *Terzo rapporto* (1971) per radicarsi in un'affermazione del *Secondo Rapporto* (1967), in cui nel paragrafo dedicato ad *Unità e missione*[23] si cita *La testimonianza comune delle chiese* come condizione necessaria ad una pro-

---

[19] *Primo rapporto* (1966), *Secondo rapporto* (1967), *Terzo rapporto* (1971), *Quarto rapporto* (1975), *Quinto rapporto* (1983), *Sesto rapporto* (1990). I testi sono tutti presenti in EO 1 e EO 3.

[20] *Verso una professione di fede comune (1980), La testimonianza comune (1981), La chiesa locale e universale (1990), La nozione di "gerarchia delle verità": un'interpretazione ecumenica (1990), La formazione ecumenica (1993).* I testi sono tutti presenti in EO 1 e EO 3.

[21] EO 3, nn. 782s

[22] In ER 48 (1996) 143-152 [d'ora in poi EDMI]

[23] EO 1, nn. 721ss

clamazione efficace del vangelo. Il *Terzo rapporto* del GML (1971) approfondisce la riflessione sulla testimonianza comune nella seconda appendice *Documento di studio su testimonianza comune e proselitismo*[24]. Alla testimonianza comune vengono, realisticamente, connessi problemi come quello della tentazione del proselitismo e dell'ostilità reciproca fra le chiese e del servizio che le chiese possono rendere le une alle altre. Il testo ritiene opportuno definire alcuni concetti fondamentali, che guideranno la discussione;

"La testimonianza è qui compresa nel senso dell'atto cristiano mediante il quale un cristiano, oppure una comunità cristiana, proclamano gli atti di Dio nella storia e si sforzano di rivelare Cristo come la vera luce che risplende in ogni uomo. Questo fatto abbraccia l'intera esistenza: la liturgia, il servizio responsa-bile, la proclamazione della buona novella - tutto viene fatto sotto la guida dello Spirito santo affinché gli uomini possano essere salvati e radunati nell'unico corpo di Cristo e raggiungere la vita eterna [...]. La testimonianza comune. Con questa espressione si intende la testimonianza che le chiese, pur essendo separate, rendono insieme, soprattutto mediante sforzi comuni, in cui si manifestano di fronte agli uomini i doni divini di verità e di vita che esse già condividono" [EO 1, 764s].

Se tentiamo di individuare il filo conduttore che guida l'argomentazione di questa parte del documento, lo possiamo individuare nella successione di quattro affermazioni fondamentali:

- **il dovere e il fondamento della testimonianza comune [EO 1, 767-771];**
- **le occasioni e le situazioni di testimonianza comune [EO 1, 772-774];**
- **la testimonianza comune come proclamazione e servizio [EO 1, 775-776];**
- **la testimonianza comune e le differenze presenti fra le chiese [EO 1, 777-782].**

Il permanere di divisioni ecclesiali non è riconosciuto come motivo valido per evitare una testimonianza comune; essa è doverosa pur nel contesto delle divisione, e anche riconoscendo che la divisione ne indebolisce la forza e l'efficacia. La testimonianza alla verità e alla vita nuova è privilegio e obbligo delle chiese, cioè dell'intera comunità dei cristiani, per cui va considerata come un'anomalia il rifiuto del contatto e della collaborazione fra le chiese. La testimonianza comune ha un fondamento cristologico-soteriologico, che risulta parallelo all'autocoscienza delle chiese del dono loro conces-so da Cristo come causa della loro esistenza. Le chiese sono tenute a testimoniare

[24] **Il *Terzo rapporto* ha rispetto agli altri una struttura piuttosto particolare che fra seguire ad una breve dichiarazione introduttiva 3 appendici: 1 - Rapporto sulle attività comuni del GML; 2 - Testimonianza comune e proselitismo; 3 - Cattolicità e apostolicità. Ciascuno di essi è frutto del lavoro di un sotto-gruppo di studio.**

a cura del gruppo Mons. Piva

insieme perché si riconoscono volute da Dio in Cristo, senza nessuna esclusività nel possesso dei doni divini. In particolare le problematiche sociali e il contesto dei bisogni degli uomini hanno portato le chiese ad una maggiore cooperazione reciproca, che diventa un vero e proprio "cooperare con Dio nel dispiegare i suoi doni per la riconciliazione di tutti gli uomini e di ogni cosa in Cristo" [EO 1, 772]. Qual è il significato delle opere messe in campo dalle chiese a partire dalla propria autocomprensione cristologica? Il testo afferma che afferma che il
"compito centrale delle chiese è semplicemente la proclamazione delle opere salvifiche di Dio. Questo dovrebbe essere quindi il punto centrale della loro testimonianza comune [...]. Tutte le forme della testimonianza comune sono in realtà segni dell'impegno delle chiese per la proclamazione del vangelo a tutti gli uomini; è nell'unico Vangelo che esse trovano la loro motivazione, il loro scopo e il loro contenuto" [EO 1, 775].
Testimonianza e servizio diventano sinonimi e impegnano entrambi le chiese. La testimonianza comune non è testimonianza delle chiese, ma di Dio, attraverso le chiese. Nella testimonianza comune il centro focale non sono quindi le chiese, che restano piuttosto realtà strumentali, ma l'azione salvifica di Dio che si serve anche di esse per realizzare il suo progetto di salvezza fra gli uomini.

La sottolineatura della necessità della testimonianza comune non dimentica però che esistono, di fatto, fra le chiese divisioni anche profonde, di cui la testimonianza deve tener conto e con cui deve confrontarsi; alla soluzione di questo problema si dedica l'ultima parte del paragrafo. Il testo contiene un'indicazione fondamentale circa i limiti della testimonianza comune, che può essere riassunta così: nessuna chiesa è tenuta ad operare nella testimonianza comune, quando ciò è richiesto va contro il rispetto della propria autocoscienza ecclesiale[25]. La percezione delle differenze dottrinali e pratiche non deve, tuttavia, portare alla rassegnazione, ma anzi a partire dal dovere e dalla necessità della testimonianza comune " diventa tanto più evidente che è necessario trovare un accordo completo sulla fede, il che è uno degli scopi essenziali del movimento ecumenico" [EO 1, 778]. Si può forse osservare che, pur essendo positivi i due punti di vista, manca una comprensione creativa/positiva delle diversità: esse sono lette come ostacolo alla testimonianza comune più che come una ricchezza di alternative, che dovrebbe essere possibile condividere nel fare insieme ciò che l'annuncio del Vangelo comanda. *Il Secondo* e *il Terzo rapporto* costituiscono in un certo senso la fase preliminare della elaborazione del concetto di testimonianza comune; è al documento del 1981 che spetta metterne meglio a fuoco le caratteristiche e le implicazioni

[25] **Il cosiddetto principio di Lund, che verrà richiamato anche nel documento del 1981.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Il documento del 1981

***La testimonianza comune*[26] rappresenta, insieme al testo dell'anno precedente *Verso una professione di fede comune*[27], un punto di passaggio fra il Quarto (1975) e il Quinto (1983) rapporto del GML; esso è un segno della vitalità della commissione e dei risultati importanti verso cui si muove il dialogo fra Chiesa cattolica e Cec.**

Il primo dato da riconoscere, e che costituisce anche l'indicazione metodologica più importante, è il rapporto che viene istituito tra il fatto della testimonianza comune e il tentativo di organizzare una riflessione sulla sua natura e sulle sue conseguenze. Nell'introduzione al testo ci è detto che

" [...] le tesi elaborate qui sono state forgiate mentre venivano presentate proteste comuni ai governi in favore di persone oppresse, contro le violazioni dei diritti umani. Esse sono emerse dagli sforzi comuni di educatori, desiderosi di creare programmi efficaci per incoraggiare i giovani a crescere nella fede. Sono nate dal dialogo leale tra persone di diverse tradizioni teologiche, man mano che esaminavano il passato e si sforzavano di affermare una volta di più le verità centrali rivelate in Gesù Cristo, che le tradizioni delle varie chiese hanno codificato e conservato gelosamente. Sono sorte dall'esperienza dello studio in comune della bibbia e della preghiera fatta insieme [...] Sono venute da accordi fra cristiani di diverse denominazioni sul modo in cui offrire ai morenti conforto umano e amore cristiano. Sono nate dall'unità trovata nell'impegno missionario verso il mondo, fonte originaria del movimento ecumenico" [EO 1, 927].

Questo impegna a pensare la "[...] testimonianza comune come segno di unità che viene direttamente e visibilmente dal Cristo e un riflesso del suo regno" [EO 1, 928]. La riflessione nasce dall'esperienza, il pensiero trova la sua giustificazione nel fatto, la realtà "impone" alle chiese di prendere atto di un movimento che viene dallo Spirito e che deve essere accolto e compreso, nel suo potenziale innovativo. L'elaborazione teologica diviene *atto secondo*; ma anche la presa di posizione ufficiale delle autorità ecclesiali è chiamata a diventare espressione, pur nel discernimento necessario, di questa situazione spirituale. È dalla prassi del popolo cristiano, che si testimonia Gesù Cristo nel contesto della storia: nasce la testimonianza comune e, quindi, la riflessione sulla testimonianza comune. Siamo posti in una situazione di rovesciamento del rapporto teoria-prassi, che lascia spazio all'azione dello Spirito sul popolo di Dio e che costituisce un deciso passo in avanti rispetto all'immobilismo di un ecumenismo comparativistico. Nello stesso tempo è una presa d'atto della possibilità che l'ecumenismo non costituisce un ambito riservato solo a

[26] V. EO 1, nn. 926-994
[27] V. EO 1, nn. 905-925

a cura del gruppo Mons. Piva

vertici ministeriali o in-tellettuali, ma un'esperienza che riguarda il popolo di Dio come tale. Questo rovesciamento epistemologico ha anche una conseguenza per la stessa comprensione del cammino ecumenico[28].

"[Le chiese] sono sulla via verso l'unità, in maniera consapevole e determinata. È un pellegrinaggio nel quale ci sono ostacoli che possono essere superati solo con l'amore riflesso nelle vite e nelle opere dei cristiani, la comune testimonianza resa insieme, in risposta obbediente, da parte di coloro che sono i discepoli di Gesù Cristo" [EO 1, 926].

La testimonianza comune è frutto, ma allo stesso tempo causa del rinnovamento delle chiese, in una dinamica guidata dallo Spirito. La sua dimensione ecumenica non si riconosce solo dal fatto che si opera insieme, ma anche dalla capacità di ciascuna chiesa di porre attenzione a quanto Dio dice tramite comunità diverse dalla propria. Nella testimonianza comune si attua quindi il fondamentali principio ecumenico dell'apprendere gli uni dagli altri, che permette alle chiese di riscoprire quelle parti della verità cristiana che la propria storia ha nascosto o trascurato.

Se dal fatto provocante della testimonianza comune passiamo al tentativo di tradurne l'esperienza in riflessione, siamo necessitati ad indicare la base comune che rende possibile la testimonianza esperita. Per il testo del GML non vi è dubbio che questa base vada identificata con Cristo stesso, annunciato nella testimonianza della sacra Scrittura e nelle professioni di fede delle chiese. Appare, pertanto, che la natura stessa della chiesa si realizza nel rendere testimonianza, non di sé ma di Dio. Vi è quindi un nesso inscindibile fra contemplazione e testimonianza, fra fede e vita, fra annuncio e credibilità personale, tanto che si può ritenere che la credibilità, quando dimostri l'incarnazione vitale di un convincimento, costituisca essa stessa un'esposizione del messaggio evangelico, che nessuna formula può sostituire. Se la testimonianza è resa autenticamente, allora non potranno mancare gli effetti della testimonianza stessa, che si manifestano nel progresso verso l'unità, nel rinnovamento delle comunità cristiane, nella conversione e nel rinnovamento dei singoli. Tali segni possono essere percepiti anche nel permanere della divisione presente, e allo stesso tem-po incoraggiano a proseguire il cammino verso l'unità.

[28] **Che mi sembra integrare nel cammino ecumenico una delle prospettive più originali della Teologia della liberazione. Su questa rivoluzione epistemologica v. E. Dussel, *L'etica della liberazione come teologia fondamentale*, in Idem, *Etica comunitaria*, Assisi 1988, pp. 236-249 e più in generale T.L. Schubeck, *Liberation Ethics*, Minneapolis 1993. Il primato ecumenico della prassi/testimonianza è assunto esplicitamente da J. De Santa Ana, *Ecumenismo e liberazione*, Assisi 1989**

a cura del gruppo Mons. Piva

L'urgenza della riflessione sull'etica nel VI Rapporto (1990)

Se il *Quinto rapporto* (1983) contiene solo riferimenti sommari alle problematiche etiche[29], nel *Sesto rapporto* (1990) troviamo un resoconto analitico del lavoro del GML relativo al periodo 1983-1990, e una preoccupata presa d'atto della nuova rilevanza che le questioni etiche hanno a livello ecumenico. Nel paragrafo dedicato alla *Unità della chiesa - L'obiettivo e il mezzo*[30], troviamo, infatti, una significativa dichiarazione sul rapporto fra problemi etici e possibilità di nuove divisioni fra le chiese e al loro interno.

"Convergenze ed affermazioni comuni cominciano a prendere forma sulle questioni dottrinali classiche che dividono, come Scrittura e tradizione, battesimo, eucarestia e ministero. Ma durante lto stesso periodo, questioni di etica personale e sociale sono apparse, hanno fatto nascere conflitti e perfino minacciato di provocare nuove divisioni all'interno o fra le chiese. Tutte le tradizioni cristiane riconoscono che l'etica non può essere separata dalla dottrina rivelata: la fede implica conseguenze etiche. Il GML nota che tuttavia non ci sono sufficienti discussioni ecumeniche serie, mature e sostenute su un gran numero di queste questioni e posizioni etiche, personali e sociali; per esempio: armamento nucleare e forza di dissuasione, aborto ed eutanasia, amore coniugale duraturo e procreazione, manipolazione genetica ed inseminazione artificiale. Il GML ha intrapreso una prima esplorazione di queste nuove fonti potenziali di divisione ecumenica [...], propone che l'argomento costituisca una priorità per il periodo post-Canberra" [EO 3, 782-783].

La difficoltà fondamentale sembra essere, da una parte, la carenza di dialoghi "seri" sulle questioni etiche, dall'altra la difficoltà di creare una metodologia altrettanto consolidata di quella utilizzata per il confronto sulle questioni dogmatiche. Il GML non si limita a proporre una maggiore attenzione ai temi morali, ma indica, embrionalmente, anche una traccia per discutere le questioni della prassi cristiana nel confronto ecumenico.

"Il GML mette l'accento sulle questioni seguenti: 1. Perché certe questioni etiche sono emozionalmente ed intellettualmente fonte di divisioni, tanto che, molto spesso, un dialogo maturo su di loro diventa molto difficile ed è addirittura evitato totalmente? 2. Come formulano le chiese principi etici e prendono decisioni su questioni specifiche? 3. Aiutano le chiese i loro membri ad illuminare e a formare la loro coscienza? 4. Le chiese come capiscono ed utilizzano la loro autorità per decidere, su questioni specifiche per tutti i loro membri? 5. Quali

---

[29] **Il rapporto contiene fondamentalmente un bilancio del lavoro fatto nel periodo 1975-1983 e l'indicazione a prospettive per il lavoro futuro. Solo alcuni cenni a problematiche etiche sono presenti in *I cambiamenti nella comunità mondiale* [EO 1, nn. 996s], dove viene indicata l'importanza della missione della chiesa in questo nuovo contesto. Di questa fa parte *Una nuova "tradizione" di testimonianza ecumenica comune* [EO 1, nn. 1001s]. A temi etici fanno riferimento anche i paragrafi sulla testimonianza comune [EO 1, nn. 1016-1018 e nn. 1037-1038] e quelli sulla collaborazione sociale [EO 1, nn. 1019-1026 e nn. 1039-1044].**

[30] **EO 3, nn. 779-789**

a cura del gruppo Mons. Piva

strade le chiese dovrebbero seguire per entrare umilmente in un dibattito pubblico con persone di altra fede o di orientamenti laici che desiderano anch'esse vivere in pace e giustizia; 6. come dovrebbero essere presentate le convinzioni cristiane per contribuire al bene comune? 7. Quando una questiona etica, sulla quale i cristiani non sono d'accordo, diventa ostacolo alla piena comunione ecclesiale? Nella discussione di questi problemi, i cristiani possono riscoprire le risorse che offrono le nostre tradizioni di chiese per l'analisi e per la presa di decisioni etiche. Noi possiamo imparare a rispettare meglio le convinzioni degli altri che sono radicate nelle loro tradizioni e nei loro coinvolgimenti ed a perseguire il dialogo, anche in situazione di disaccordo, senza domandare a chiunque di transigere con le su convinzioni in nome dell'unità" [EO 3, 783-784].

É riaffermato il principio di Lund sul rispetto della coscienza confessionale ed indivi-duale, ma anche l'indicazione per un confronto sulle questioni etiche che implichi:

- **la presa di coscienza dei fattori extra-teologici delle difficoltà di dialogo in ambito morale;**
- **la consistente attenzione alla metodologia che ciascuna confessione segue nel generare conclusioni etiche, anche nel suo rapporto con la coscienza individuale;**
- **la sottolineatura dell'importanza della connessione fra ecclesiologica e metodologia etica, che implichi anche il tentativo di definire i limiti della comunione sulle scelte etiche;**
- **la necessità di aprire il dibattito morale fuori dell'ambito strettamente ecclesiale.**

Queste piste di riflessione costituiscono un contributo significativo allo sviluppo di una metodologia adeguata per le questioni morali. L'idea che le chiese devono confrontare i propri presupposti teologici, per comprendere meglio il senso delle divisioni nella prassi, ci pare rilevante per la corretta impostazione di una dialogo che non si limiti alla registrazione di assonanze e dissonanze, ma possa costituire lo strumento per riscoprire il tema conduttore di ogni confessione cristiana nei confronti del fatto morale. Si possono così esercitare i principi dell'apprendimento ecumenico e scoprire la ricchezza che l'altro offre, entrambi necessari al pieno ristabilimento della comunione nell'ambito dell'etica. In questa prospettiva il *Sesto rapporto* non fa che esplicitare quanto la logica della "testimonianza comune" conteneva.

L'etica come fonte di comunione e di divisione (1995)

Il più recente contributo del GM è anche il più esplicito nel mettere a tema le questioni etiche in una prospettiva ecumenica. *The Ecumenical Dialogue on Moral Issues. Potential Sources of Common Witness or of Division* (EDMI), pubblicato nel 1995, prosegue la tradizione del

a cura del gruppo Mons. Piva

GML di intercalare i suoi rapporti periodici con documenti tematici su questioni specifiche. L'approccio alle questioni etiche è definito dal sottoti-tolo: non si tratta di un progetto di etica ecumenica complessivo, quanto piuttosto di una recensione ordinata delle problematiche morali, con particolare attenzione ai problemi metodologici, più che alle questioni specifiche. La stessa organizzazione del testo sembra privilegiare le questioni fondamentali dell'etica in prospettiva ecumenica, cui dedica i suoi primi cinque paragrafi, rispetto alla posizione delle problematiche più attuali, che vengono discusse solo nell'ultimo. Possiamo pure osservare che, da un punto di vista strutturale, i primi due paragrafi presentano due diversi, ma coordinati, approcci all'etica in prospettiva ecumenica; il terzo e il quarto si concentrano sulle motivazioni delle divisioni fra le chiese; il quinto ricolloca l'etica nel contesto del dialogo ecumenico, collegandosi al secondo paragrafo.

La prefazione ad EDMI non dimentica che il documento di studio del GML si colloca in una più ampia discussione, che ha come suo retroterra sia il percorso sulla testimonianza comune (all'interno del lavoro del GML), che il parallelo programma di studi su etica ed ecclesiologia (all'interno del CEC), rispetto al quale la riflessione del GML si autodefinisce complementare[31]. Il dialogo ecumenico sulle questioni morali è provocato ad ampliarsi e rinnovarsi dalle nuove problematiche che la società contemporanea pone alle chiese, sia per la messa in discussione della morale tradizionale sia per le nuove questioni etiche che si affacciano alla coscienza dell'umanità. Le chiese devono interrogarsi sulla loro capacità di affrontare questo nuovo contesto fornendo una guida ai loro fedeli e al mondo intero. Qual è il ruolo della chiesa rispetto ai problemi della morale contemporanea?

Il secondo paragrafo di EMDI lo individua chiaramente nella formazione alla delibe-razione morale, che ha come suo soggetto il discepolo. Il concetto di discepolato è centrale per descrivere la condizione cristiana: discepolato è la sintesi di credo e prassi; è capacita di rendere conto quotidianamente del proprio credo in un agire coerente. Il discepolato si realizza nella koinonia, che appare come il luogo in cui è possibile operare il discernimento dei modi secondo cui può avvenire l'incarnazione etica del messaggio cristiano[32]. Uno strumento utile per mostrare la profonda unità della vita morale è la definizione di quattro termini chiave delle discussioni morali, e cioè la distinzione fra: visione morale: la visione di base di ciò che è buono o cattivo, per una persona, una comunità o una società; le virtù morali: i

[31] **EMDI, *Forward*: "Furthermore, the JWG is aware of the study in progress within the WCC on "Ecclesiology and Ethics", and suggests that it may be complemented by the JWG study document."**

[32] **"Formazione e deliberazione descrivono la formazione del carattere e della deliberazione umani, il tipo di persone cristiane che siamo e che diventiamo e il tipo di azioni che decidiamo di fare. L'obiettivo della moralità cristiana comprende sia il nostro essere che il nostro fare" (EMDI II.3) .**

a cura del gruppo Mons. Piva

tratti del carattere morale personale; valori morali: i beni morali apprezzati da una società e/o da individui; obblighi morali: i doveri e obblighi reciproci, nella prospettiva di una vita comune. Secondo il GML, i quattro elementi devono essere considerati in prospettiva di intera-zione: nessuno di essi può essere compreso indipendentemente dagli altri, né una prospettiva morale può essere adeguatamente compresa senza tener conto della loro connessione. Dimenticare uno dei quattro elementi significa cadere nel riduzionismo morale, cioè rendersi incapaci di descrivere adeguatamente il fatto etico.
Quale dev'essere la posizione delle chiese nei confronti dei quattro elementi che abbiamo citato? Secondo EDMI tutte le chiese condividono il compito della formazione morale e della guida per la deliberazione morale dei propri membri; esse non possono limitarsi solo a proporre obblighi morali, ma sono chiamate ad indicare valori morali che siano di stimolo alla formazione delle virtù morali personali. La partecipazione delle chiese al processo di formazione e deliberazione morale è un fatto, da constatare e rilevare: ma insieme è anche un obiettivo ecumenico, soprattutto se si vogliono evidenziare le relazioni fra virtù, valori, obblighi e una visione morale complessiva. Il dialogo sulle questioni morali diviene quindi spazio non solo per un confronto sull'esistente, ma anche per un cammino verso la comunione ecumenica.

Il secondo approccio che EDMI propone può essere riconosciuto nella discussione sulle sorgenti e le procedure della decisione morale. Le chiese dispongono di un patrimonio comune di risorse per la formulazione delle deliberazioni morali: la Scrittura, la liturgia, le tradizioni morali, i catechismi. Ma organizzano in modo diverso le risorse comuni che possiedono. Questo implica una difficoltà nella comunione morale, che va al di là della scoperta di comuni punti di riferimento, come ad esempio la centralità della Scrittura. Anche i progressi fatti nell'interpretazione ecumenica delle Scritture non sembrano aver mutato il quadro della problematica nascente dal dialogo sulle questioni morali. Vi è consenso sul fatto che la Scrittura da sola non fornisce chiari principi morali e norme pratiche esaustive, anche se si condivide l'idea che l'interpretazione della Scrittura può far raggiungere decisioni specifiche su questioni etiche particolari. È necessaria prendere atto che nella storia della chiesa sono stati sviluppati modi diversi di riflettere sulle questioni morali; da queste differenze è necessario partire per la ricerca attuale, cosciente che i diversi modi di organizzare la riflessione morale hanno implicato anche differenti conclusioni su questioni morali concrete.

Il problema delle divergenze fra tradizione e decisioni morali è complicato dalla relazione che le chiese hanno stabilito nel tempo fra il processo di decisione morale e le proprie istanze autoritative. Il testo

a cura del gruppo Mons. Piva

evidenzia l'esistenza di modi diversi di connettere autorità ecclesiastica ed istanze morali. Ad esempio, la tradizione cattolica romana sottolinea il ruolo del papa e dei vescovi; quella ortodossa sviluppa la problematica etica alla luce dell'oikonomia e quella delle chiese protestanti, che mette al centro la relazione fra l'insegnamento della Scrittura e l'appello alla coscienza individuale. Tensioni e conflitti sorgono dalle differenti strategie circa le decisioni morali, ma esse possono anche contenere doni ed opportunità che la testimonianza comune può consentire di scoprire. Tensioni e conflitti sembrano nascere soprattutto da due coppie di fattori:

- **dal problema della immutabilità delle normative morali, rispetto all'esigenza di un loro aggiornamento nel mutare dei contesti;**
- **dal ruolo dell'autorità, da alcuni assai accentuato e da altri ritenuto eredità di una teologia patriarcale.**

Doni ed opportunità per una testimonianza comune vengono alla luce se si considera che quanto è contenuto nella tradizione della chiesa indivisa può essere accentuato. La koinonia può diventare strumento di scoperta delle ricchezze reciproche, in un processo di apprendimento ecumenico che rende disponibile a tutti ciò che è comune ma che la sottolineature delle identità confessionali non consente sempre di cogliere in modo adeguato. L'identità ecumenica, anche nella prospettiva morale, si può allora presentare come un'identità dialogica.

A questo punto il testo del GML produce un consistente rovesciamento della prospet-tiva di analisi delle istanze morali nel dialogo ecumenico: se in particolare il secondo e il terzo paragrafo partono dalla situazione di divisione per evidenziare le tracce che portano ad una possibile ricostruzione della koinonia, il capitolo quinto vuole individuare le conseguenze per il processo di formazione e decisione morale che l'ingresso delle chiese nel cammino ecumenico implica. L'ecumenismo sfida le chiese non solo rispetto alle loro identità confessionali, ma anche rispetto alle tradizioni di formazione di una visione e di una prassi morale; richiede una profonda revisione di tali tradizioni. Si può allora osservare, per prima cosa, che sussiste una sorta di dialettica fra ciò che i cristiani condividono e ciò che li divide:

- **i cristiani condividono una lunga storia di unità nell'insegnamento morale, che proviene in parte da una riflessione su fonti comuni;**
- **la divisione fra i cristiani ha fatto acquisire diversi modi di determinare i princìpi morali e le azioni conseguenti;**
- **le differenze hanno condotto ad un pluralismo di posizioni morali che appaiono in tensione e a volte contraddittorie;**
- **la situazione appare aggravata, oggi, dalla crisi dell'autorità ecclesiastica in campo morale, all'interno delle chiese stesse. Anche**

a cura del gruppo Mons. Piva

posizioni morali definite conoscono spesso fenomeni di contestazione: questo rende il processo di formazione e deliberazione morale un compito ecumenico[33].

Come possiamo valutare il contributo di EDMI rispetto al cammino del GML su temi dell'etica? Il primo dato è certamente la novità di EDMI rispetto al lavoro finora compiuto: la tematica morale, toccata solo tangenzialmente, è ora diventata esplicito oggetto di valutazione del progresso nel dialogo ecumenico. Va però rilevato che il testo sembra risentire di questa novità di approccio e sembra limitarsi, al di là di alcune intuizioni e indicazioni significative[34], a fare un'ordinata recensione di problemi aperti nel confronto fra le chiese e a dare indicazione per l'impostazione di dialoghi. Molti gli interrogativi presenti, ma piuttosto limitate le risposte, se si esclude l'appello alla considerazione del patrimonio comune di risorse e l'indicazione della condivisione delle nuove problematiche. In parte anche la metodologia seguita sembra oscillare fra una considerazione del cammino ecumenico sull'etica a partire dalla recensione dei motivi di divisione[35] e l'indicazione di una metodologia che parta dagli interrogativi posti dal dialogo stesso[36]. Solo in questa seconda opzione la metodologia dei testi, che riguardano la testimonianza comune, sembra far capolino in modo più convincente. EMDI rappresenta la necessità di far convivere tensioni diverse nella ricerca di una koinonia morale: da una parte, non è possibile prescindere da una storia di divisioni, che pesano sul presente, ma che vanno scandagliate alla ricerca di elementi di comunione; dall'altra, la provocazione offerta dalla comunione già condivisa e dalle esperienze di testimonianza comune, come dai problemi etici verso i quali le chiese non hanno ancora una posizione consolidata.

L'ETICA NEL NEL CAMMINO DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE

La problematica etica nella ricerca del CEC: verso una sintesi fra unità della chiesa e testimonianza comune

Il cammino ecumenico non può essere limitato ai *Doocumenti del dialogo bilaterale.* Il percorso compiuto dal CEC, anche nell'ambito

[33] **In quest'affermazione possiamo riscontrare un'esplicita connessione al processo *Ecclesiology and Ethics*; ci dobbiamo però chiedere se la mancanza di un'affermazione esplicita circa il soggetto della deliberazione morale non rischi di presentare una scissione fra formazione morale (rivolta a tutto il popolo di Dio) e deliberazione (spetta a tutti o solo al magistero? a livello individuale è la pura applicazione della norma determinata da altri?).**

[34] **L'inserimento dell'etica nella prospettiva del discepolato, il valore etico del dialogo; il valore etico delle modalità di costruzione delle indicazioni morali e delle strutture ecclesiali.**

[35] **In particolare il terzo e il quarto paragrafo.**

[36] **In particolare il secondo e il quinto paragrafo.**

a cura del gruppo Mons. Piva

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. *Faith and Order* 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.

L'elaborazione di "*Faith and Order*": unità della chiesa e rinnovamento dell'u-manità

Il cammino verso *Church and World*

Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community*[37], pubblicato nel 1990, subito prima della VI Assemblea del CEC a Canberra, rappresenta il punto di arrivo di un lavoro quasi ventennale[38]. 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 chiesa 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"[39]. Il progetto, che aveva avuto una sua provvisoria conclusione nel 1978 con il rapporto generale *L'unità

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

[38] **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.**

[39] **J. Deschner, *Unità del genere umano…*, in DME, p. 1146**

a cura del gruppo Mons. Piva

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 Leuenberg (1989), che preparano la bozza del documento, definitivamente approvato dalla commissione permanente di _Fede e Costituzione_ a Dunblane, in Scozia, nell'agosto del 1990.

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"[40] (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 Dio[41]. Vi è quindi un'attenzione a presentare l'immagine di una chiesa "permeabile" rispetto al mondo, sia nel senso del riconoscimento dell'influenza del mondo sulla chiesa[42], 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 ecclesiocentrica 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 testo[43] ci guida a comprendere l'organizzazione tematica dei suoi contenuti.

Presentiamo uno schema tematico del testo

---

[40] **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.**

[41] **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 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**

[42] **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.**

[43] **V. C&W I.17-23**

a cura del gruppo Mons. Piva

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[44]	**[sussidiazione specifica]**

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.

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

[44] **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 connessione 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.**

a cura del gruppo Mons. Piva

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 intra-ecclesiale; 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 pensare che l'etica ecumenica nasca come riflessione su un ethos cristiano, che si manifesta esso stesso ecumenicamente nella 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**

a cura del gruppo Mons. Piva

dall'azione dello Spirito; da esso sembra poter nascere alla testimonianza etica della chiesa al mondo[45].

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 sottolineato 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 escatologica, 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) [46]. Va, quindi, sottolineata l'importanza 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'unità[47]. *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, ma anche e soprattutto in quell'ampio e fecondo dia-

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

[46] **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 sevizio 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."**

[47] **Va fatto notare come C&W non evidenzi 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.**

a cura del gruppo Mons. Piva

logo fra l'eredità di L&W e di JPIC, e quella di F&O, che è stato poi il processo di studio *Ecclesiology and Ethics*[48].

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 lineare[49], né immediata è stata la ricezione dei suoi risultati, sia da parte del CEC sia del movimento ecumenico mondiale[50], non si 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 *Faith & Order*. 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 ripercorre brevemente l'itinerario di JPIC a partire dai risultati di Basilea e di Seoul.

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 Basilea[51] è un testo in cui è recepito un processo "conciliare" di convergenza fra le chiese; forse il passaggio fra "accordo" e "consen-so"[52], almeno in fase propo-

---

[48] **V. sotto i tre paragrafi dedicati ai singoli testi di *Ecclesiology and Ethics***

[49] **Il Processo conciliare JPIC nasca 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. Bühring, *The World Convocation: Problems, Achievements* (p. 17ss) tutti in D.P. Niles (ed.), *Between the Flood and the Rainbow*, WCC, Geneva 1992**

[50] **Su questo v. R. Williamson, *"What God Has Joined Togheter, 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.**

[51] **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 St Ec, 7 (1989), 241-308]. Su Basilea v. R. Noll, *From Basel to Seoul and Back: JPIC as a Process of Ecumenical Learning fro European Churches*, in D.P. Niles, *Between...*, p. 55ss**

[52] **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.**

a cura del gruppo Mons. Piva

sitiva, è avvenuto[53]. La metodologia teologica di Basilea è scandita da una terna di verbi "vedere", "giudicare", "agire"[54], che strutturano tutto il testo, sia per le affermazioni generali sia per l'analisi della situazione europea.

La parte dedicata al "vedere"[55] contiene una rapida, ma non sommaria, descrizione delle situazioni di crisi che minacciano la sopravvivenza dell'umanità; situazione 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 del-le 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"[56]. 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"[57]. 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 bruto".

Dalla teologia della Creazione si passa alla teologia dell'Alleanza sulla base di due concetti fondamentali, il peccato dell'uomo e la fedeltà

---

[53] 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.

[54] 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."

[55] PnG nn. 8-17

[56] PnG nn. 21-44

[57] PnG n. 21.

a cura del gruppo Mons. Piva

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.

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 sono tradotte dal documento di Basilea, anche in altri modi. Si parla di "Vangelo della pace" (che ha il suo corrispondete vetero-testamentario 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 della 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 intero[58].
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

[58] **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 recezione che BEM aveva richiesto. Una recezione non tanto confessionale, quanto ecumenica essa stessa, cosa che va al di là delle richieste stesse del documento di Lima. E' solo casuale che la recezione 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?**

a cura del gruppo Mons. Piva

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 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 Dio[59].

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 adeguata 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-Figlio[60], 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 transizione[61], 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 processo 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 ricer-

---

[59] **Vale la pena di ricordare come abbiamo delineato proprio nel superamento dell'asse privilegiato passato-presente, verso una integrazione del futuro una delle caratteristiche fondamentale 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.**

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

[61] **V. PnG n. 62**

a cura del gruppo Mons. Piva

ca 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.

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 finale[62]. Documento che rappresenta un punto di arrivo e insieme di partenza verso un insieme di patti ed impegni concreti[63]. 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 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

[62] **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 StEc, 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 StEc.]. Il documento ha conosciuto un processo di approvazione tormentato come mette in luce la stessa *Prefazione*, v. PGSC, *Prefazione*, p. 173s.**

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

a cura del gruppo Mons. Piva

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 doni[64]. La risposta dell'uomo all'alleanza è delineata tramite il concetto di sequela[65]. 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"[66].

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 servizio, apre alla collaborazione con tutti coloro che condividono le stesse preoccupazioni[67], spinge a concretizzare il proprio giudizio in una serie di affermazioni su problemi urgenti[68]. Il tema *dell'ora*, degli impegni urgenti da assumere sulla base dell'analisi della situazione mondiale, guida anche le ultime due parti del documento[69], le quali indicano quattro aree di azione comune: - un ordine

---

[64] V. PGSC, Preambolo all'Atto di Alleanza, p. 178s

[65] PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza,* p. 180ss

[66] PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, p. 181.

[67] PGSC, *Affermazioni sulla giustizia la pace e la salvaguardia del creato*, p. 183

[68] 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.

[69] Entrare in una solidarietà fondata sul patto e Atto di Alleanza

a cura del gruppo Mons. Piva

economico giusto per la liberazione dalla schiavitù del debito; - un'autentica sicu-rezza 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 internazionale[70].

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 ecclesiali[71] 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 teologia[72]. 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*"[73];**
- **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;**
- **la seconda fonda la necessità del giudizio e dell'azione concreta e vede nelle difficoltà e sofferenze del presente un appello di Dio all'uomo[74];**
- **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 responsabilità[75], costituisce il fondamento del dovere morale di ri-creare 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 affrontare[76] ;**

---

[70] Cfr PGSC, Entrare in una solidarietà fondata sul patto, p. 197.

[71] 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

[72] Così il titolo della "lettura" dell'assemblea di Seoul proposta da T. Vetrali, *Seoul. L'evento e la sua teologia*, StEc 8 (1990) 289-302

[73] *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.

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

[75] 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."

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

a cura del gruppo Mons. Piva

- la dimensione ecumenica è presente soprattutto nell'esortazione all'assunzione di responsabilità e alla testimonianza comune delle chiese[77], 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 impostazione[78]. Ma l'importanza di Seoul per l'etica ecumenica non sta soltanto nel valore teologico del documento finale, ma piuttosto nelle dimensioni extrateologiche 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,**
- **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 Seoul[79].**

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 ricezione dei suoi risultati. Pur con difficoltà JPIC diventa parte del cammino ecumenico a Canberra[80], nella ristrutturazione del CEC[81] e nell'incontro fra l'Unità III del CEC, che prosegue il lavoro su JPIC, e l'Unità I, che raccoglie l'eredità di *F&O*. 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

---

[77] **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."**

[78] **In termini per molti aspetti analoghi a quelli di Vetrali 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.**

[79] **Vetrali, *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. "**

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

[81] **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 Helderen, *Introducing the WCC*, WCC, Geneva 1992, p. 170.**

a cura del gruppo Mons. Piva

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 ecumenica[82]. Un primo approdo di questa ricerca è dato dal testo della consultazione di Rønde *Costly Unity* (1993)[83], che ha avuto la sua ricaduta sull'assemblea di *F&O* a Santiago (1993); la discussione è però proseguita anche dopo Santiago, come testimonia l'approccio provvisorio costituito da *Costly Commitment* (Tantur, 1994)[84] e il testo conclusivo del processo *Costly Obedience* (Johannesburg, 1996)

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 *F&O*[85] 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 soddisfacente[86], 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*[87].

---

[82] Il che sottolinea sempre un certo estrinsecismo nelle relazione fra ethos ed ecumene

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

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

[85] Il BEM, *Church and World*, la preparazione a Santiago.

[86] 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 recezione molto amplia nel contesto ecumenico e quindi una *Wirkungsgeschichte* altrettanto limitata.

[87] Anche su questo *Pace nella Giustizia* ha fatto affermazioni non irrilevanti.

a cura del gruppo Mons. Piva

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 morale[88]: fede e discepolato 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 chiesa[89]: 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 vangelo[90]; 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**

---

88 **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 teologici centrali che il testo di Rønde offre alla futura riflessione ecumenica. V. M. Root, *The Unity of the Church as a Moral Community. Same Comments on "Costly Unity"*, ER 46 (1993) 194-203**

89 **Ciò implica il superamento della logica del cristianesimo anonimo.**

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

a cura del gruppo Mons. Piva

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 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, incompatibili[91].

- **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).**

Etica ed ecclesiologia verso un "impegno a caro prezzo"

Le reazioni a JPIC non si sono limitate all'incontro di Rønde fra i rappresentati di JPIC e quelli di F&O, ma hanno dato il via ad un'importante discussione a largo respiro, che ha avuto un'influenza non secondaria sull'assemblea di Santiago[92], 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 *F&O.* Nell'incontro di Gerusalemme, la riflessione diventa più specificamente ecclesiologica[93]. La terza tappa è costituita dall'approfondimento delle dinamiche della formazione e del discernimento morale nella "moral community" che è la chiesa[94].

---

[91] **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]**

[92] **Sulle relazione 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]**

[93] **Come dice lo stesso sottotitolo.**

[94] **Next step: moral formation and the life of the church, CC, p. IX**

a cura del gruppo Mons. Piva

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 Canberra 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"[95].

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 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;**

[95] **CC n. 10.**

a cura del gruppo Mons. Piva

*** 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 etica 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'eucaristia[96], 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'eucaristia e koinonia esistente ed esperita nell'impegno etico"[97].

Entrambe 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. Entrambe contengono una fiduciosa attesa del compimento del regno di Dio, entrambe hanno come loro scopo la realizzazione di vite vissute in piena dignità. Né l'impegno etico né l'eucaristia 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.

L'ekklesìa 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

[96] **Il legame fra patto ed eucarestia è affermato in modo particolare anche da BEM (Eucarestia §1)**
[97] **CC n. 49.**

a cura del gruppo Mons. Piva

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 dibatti pubblici su specifiche istanze morali.

La definizione di "*moral community*" non esaurisce il carattere etico della chiesa, né vuole identificarla con posizione moralistiche; la chiesa resta dono di Dio da non confondere né con movimenti di riarmo morale né con morali individualistiche o ghettizzate. 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*"[98] . "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 presenta 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 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 moral e catechistici) sono moralmente potenti"[99].
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 stori-

[98] **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.**
[99] **CC n. 68.**

a cura del gruppo Mons. Piva

ca, la pienezza di ciò che essa è in Dio. Istituzione storica, essa è coinvolta in un processa 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.

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* [100]. 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 ecumenico[101].**

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'*oikdomé*, 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 teologico[102]. 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;**

---

[100] **[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 italina di *Costly Obiedience* publicata su *Regno doc.,* 5/97, 177-192.**

[101] **Per la riflessione su *Common Understanding and Vision* (CUV), v. tutto il fasciolo 1 di ER 49 (1997)**

[102] **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**

a cura del gruppo Mons. Piva

- **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 è 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 *post-modernità*. 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 sem-bra, nel contempo, esigerli.

Questa situazione, in cui lo stesso pensiero laico si dibatte, non differentemente dalle tradizioni religiose comporta una possibile rivalutazione del concetto di formazione morale, intesta 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, viste 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

a cura del gruppo Mons. Piva

per parlare ed agire sul piano pubblico muovendo dalla ricchezza di una formazione morale specificamente cristiana"[103].
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 il *Costly Obedience* definisce tramite la categoria di "discepolo": il discepolato è indicato come l'obiettivo della formazione ecclesiale[104].

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. É 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"[105].
Formazione ecclesiale e secolare interagiscono, poi, con modalità molteplici; una di queste modalità è data dall'influenza delle vicende

[103] CO n. 14.
[104] CO, n. 21
[105] CO, n. 29.

a cura del gruppo Mons. Piva

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"[106].
La liturgia, nella sua articolazione eucaristica e battesimale, va compresa come continuazione e compimento del processo del discepolato[107]. 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

[106] **CO n. 52.**
[107] **La dimensione morale dell'eucarestia è descritta anche in BEM, n. 55**

a cura del gruppo Mons. Piva

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 lessico[108], libertà di cercare nuovi modelli[109], riferimento alla formazione morale ed ecclesiale come traccia di questo cammino[110], sguardo attento a ciò che è locale e contingente[111], è nella ricerca di una relazione fra risonanza, riconoscimento e comunione che il testo di Johannesburg raggiunge il suo apice argomentativo[112].

"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"[113].

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

---

[108] 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 alfine le parole per parlare di questa esperienza …" (n. 71)

[109] 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 permenente della chiesa, così come va evidenziata la connessione fra vita cristiana e testimonianza morale.

[110] 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.

[111] 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.

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

[113] CO n. 84s.

a cura del gruppo Mons. Piva

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"[114]. 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 postbiblica, e della sua presenza nel mondo. La presenza 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"[115].

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 limita al puro riconoscimento dei segni, mentre la situazione odierna richiede una condivisione più profonda delle realtà a cui i segni rimandano[116].

"Essere in comunione significa essere inserti 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

[114] CO, n. 86.

[115] 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.

[116] 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 sigranificato 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

a cura del gruppo Mons. Piva

morali, in cui si esprime il mistero, il fondamento trascendente, di ciò che è storicamente manifesto"[117].
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 riferisce[118].
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 Chiese[119]. 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 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

[117] CO, n. 95.
[118] 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 …)
[119] Il progetto Common Understanding and Vision

a cura del gruppo Mons. Piva

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.

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 parte[120], 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'altra[121] 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 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

[120] G. Gassmann, *The Search for Christina Unity and Common Moral Orientation - Three Case Studies*, in CPU 51 (1997) 3-9

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

a cura del gruppo Mons. Piva

chiaramente in contraddizione con l'azione del Dio triuno, che genera koinonia attraverso la parola e il sacramento"[122].
La relazione fra la ricerca dell'unità visibile e la testimonianza comune dev'essere cercata sulla base della natura e della vocazione della Chiesa, 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"[123]. 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 comune[124]. 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 Rassmussen, 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 dei tre studi hanno indicato. Dalle concrete esperienze di formazione, condivisione e testimonianza nasce anche l'autocomprensione delle chiese 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, utilizzato per descrivere la metodologia seguita nel programma *Theology of Life*, dell'Unità III del CEC[125], 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 contraddizioni[126], che si può trovare la

[122] Gaßmann, *The Search…*, p. 9
[123] Gaßmann, *The Search…*, p. 7
[124] Gaßmann, *The Search…*, p. 7s
[125] V. M Robra, *Theology of Life – Justice, Peace, Creation: An Ecumenical Study*, in ER 48 (1996) 28-37
[126] Rasmussen si collega all'"a caro prezzo" presente nel titolo dei tre rapporti che costituiscono il frutto di *Ecclesiology and Ethics*.

a cura del gruppo Mons. Piva

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 battesimo[127] 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'eredita 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.

[127] **Date le permanenti difficoltà di accordo sull'eucarestia.**

a cura del gruppo Mons. Piva