

2 ANNO III – LUGLIO / DICEMBRE 2017

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

A 500 anni
dalla Riforma di Lutero
a cura di G. Cioffari e L. de Santis

EDB

FRANCESCO MARTIGNANO*

Una nuova ermeneutica della Riforma protestante oltre le mitizzazioni confessionali. Principi e metodi al servizio dell'*Unitatis redintegratio*

L'eresia è quella verità che trascura tutte le altre verità.
Gilbert Keith Chesterton

1. Lutero e la Riforma del XVI secolo oltre le mitizzazioni confessionali

La scoperta tipica della Riforma protestante fu il senso della giustizia di Dio: la giustificazione per mezzo della sola grazia e della sola fede. Ciò rappresentò il vero nucleo della spiritualità protestante che si opponeva alla giustificazione tramite le opere. Non dobbiamo pensare che su questo tema Lutero fosse un pericoloso innovativo. Ricostruendo le sue esperienze spirituali, Lutero stesso affermò che, studiando la Lettera ai Romani, soprattutto il capitolo 1, comprese che l'espressione «il giusto vivrà per fede» (Rm 1,17) indicava il fatto che per mezzo della fede l'essere umano accoglie la salvezza di Dio e che la salvezza di Dio non dipende dalle opere dell'uomo: è Dio che decide di usarci misericordia.

Non deve stupire il fatto – e questa potrebbe rappresentare la prima demitizzazione – che Lutero e il concilio di Trento, che avrebbe condannato la Riforma luterana, sostennero la stessa dottrina. Infatti, il concilio di Trento dedicò nei canoni la sua prima condanna ad affermare il primato della grazia, dopo aver enucleato la dottrina nel primo capitolo del decreto sulla giustificazione, dal titolo *Cum hoc tempore*, composto complessivamente di 16 capitoli dottrinali e di 33 canoni:

Cap. I. Prima di tutto il santo concilio dichiara che, per comprendere perfettamente e con esattezza la dottrina della giustificazione, è necessario che ciascuno riconosca e professi che, avendo tutti gli uomini perduta l'innocenza per la trasgressione di Adamo

* Docente di Liturgia presso la Facoltà Teologica Pugliese (Bari)
(martignano81@yahoo.it).

(Rm 5,12; 1Cor 15,22), «divenuti immondi» (Is 64,5) e (come dice l'Apostolo) «per natura figli dell'ira» (Ef 2,3), come è esposto nel decreto sul peccato originale, erano a tal punto servi del peccato (cf. Rm 6,20) e sotto il potere del diavolo e della morte, che non solo i gentili con le forze della natura, ma neppure i giudei con l'osservanza letterale della legge di Mosè potevano esserne liberati e risollevarsi, sebbene negli uomini il libero arbitrio non fosse affatto estinto, ma solo attenuato e deviato.¹

Can. 1. Se qualcuno afferma che l'uomo può essere giustificato davanti a Dio per le sue opere, compiute con le forze della natura umana o grazie all'insegnamento della Legge, senza la grazia divina che gli viene data per mezzo di Gesù Cristo: sia anatema.²

Can. 5. Se qualcuno afferma che il libero arbitrio dell'uomo dopo il peccato di Adamo è perduto ed estinto; o che esso è questione solo di nome, anzi, nome senza contenuto, e perfino inganno introdotto nella Chiesa da satana: sia anatema.³

Pertanto, la vulgata che diffonde l'idea che per i cattolici ci si salva solo attraverso le opere e per Lutero ci si salva solo per mezzo della fede è completamente sbagliata ed è smentita dalle prove testuali. Si tratta di una volgarizzazione schematica basata su eccesso di mitizzazione confessionale. Infatti, che la grazia di Dio sia la realtà che salva l'essere umano è un'idea comune a tutti. Invece, ciò che va detto è che nel XVI secolo si discusse animatamente sulle modalità mediante le quali ciò accade.

Ma queste differenze sulle modalità mediante le quali accade la salvezza – tema animatamente presente nella discussione teologica del XVI secolo – oggi sono molto difficili da afferrare, perché il *casus belli* in quel tempo era rappresentato da una domanda cruciale: chi ha nella Chiesa l'autorità di decidere? Accade sovente che dietro le diatribe teologiche si nascondano conflitti legati a interessi di potere. Infatti, ci si è scontrati frontalmente su questo terreno – che inevitabilmente riguardava una questione ecclesiologica e principalmente la questione del primato romano – per poi allargare il discorso su altre questioni teologiche.

¹ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, c. 1», in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 1995 (da ora in poi *Denz*), n. 1521.

² *Ivi*, can. 1: *Denz* 1551.

³ *Ivi*, can. 5: *Denz* 1555.

2. Una nuova narrazione della Riforma del XVI secolo nel contesto attuale della crisi delle grandi narrazioni ideologiche

Oggi la narrazione sulla Riforma protestante del XVI secolo non è più declinata in un ambiente di apologetica controversistica. Il motivo non è legato a una sorta di buonismo ecumenico, ma a una percezione diversa di se stesse da parte delle diverse Chiese. Innanzitutto, vi è una generale crisi delle grandi narrazioni: da parte protestante si è diventati più realistici, tanto da avvertire la necessità di non incorrere nella nostalgia dei vecchi tempi, e da parte cattolica si è accettato di scendere dal piedistallo della pienezza autoreferenziale e autosufficiente.

Se consideriamo lo storico Ernesto Bonaiuti (1881-1946), egli riteneva che la Riforma del XVI secolo fosse una seconda riforma meno importante di quella del XII secolo teorizzata e praticata da Gioacchino da Fiore e Francesco d'Assisi. Questa narrazione sulla Riforma interessava lo storico antimodernista per ridimensionare la narrazione sulla Riforma – diffusa alla sua epoca – come evento germanico, a favore invece della narrazione di una riforma nazionale. Così il concetto di riforma veniva allargato cronologicamente fino a essere esteso dal XII secolo fino al XVIII secolo anche se, al di là del dibattito storiografico sulle riforme precedenti a quella protestante, effettivamente in tutto questo arco temporale le richieste e i tentativi di riforma della Chiesa furono sempre presenti e costanti.

Ci potremmo stupire allora nello scoprire che la Riforma non descrive tanto un fenomeno oggettivo, quanto un preconcetto. Inoltre, il fatto che il cinquecentesimo anniversario della Riforma protestante (1517-2017) si celebri nel contesto e nell'atmosfera in cui le grandi narrazioni non convincono più come una volta non è uno svantaggio. Le condizioni nelle quali celebriamo oggi questa ricorrenza consentono di rivedere criticamente qualche luogo comune storiografico (mitizzazioni) e il vissuto ecumenico profondamente modificato incoraggia sicuramente una lettura storica diversa.

Si potrebbe obiettare che, così facendo, la storiografia diventa dipendente dallo spirito del tempo. È vero. Ma in sé questa evidenza non giustifica l'ostinato mantenimento di un punto di vista altrettanto poco oggettivo ma semplicemente congeniale allo spirito del tempo di una volta. Resta vero, come sostiene Benedetto Croce, che ogni storia è sempre storia contemporanea, cioè condizionata dai tempi in cui avviene la lettura dei fatti del passato. Questa è una condizione dalla quale non si può prescindere:

Il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di «storia contemporanea», perché, per remoti e remotissimi che sembrino cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni.⁴

L'azione reciproca tra lo storico e i fatti storici è un dialogo senza fine tra la società di oggi e quella di ieri, tra l'esigenza di capire il presente alla luce del passato e l'esigenza di capire il passato dalla prospettiva del presente. Ogni storia è scritta dal punto di vista degli interessi di valore del presente e ogni epoca pone o almeno può porre nuove questioni al materiale storico poiché appunto mutua il suo interesse diretto da idee di valore legate al sempre nuovo presente.⁵

Inoltre, «la qualità suprema dello storico è data dalla capacità di afferrare il vivente per cui lo studioso che non abbia il gusto di guardare intorno a sé né gli uomini né le cose né gli avvenimenti meriterà forse, come diceva Pirenne, il nome di prezioso antiquario rinunciando saggiamente a quello di storico».⁶

Pertanto, la crisi delle grandi narrazioni consente di rivisitare – con fecondità di risultati per il dialogo ecumenico – qualche convinzione diffusa nel nostro immaginario collettivo sulla Riforma protestante del XVI secolo.

2.1. La tesi della presunta riscoperta della Bibbia dopo secoli di dimenticanza

È vero che Lutero intese la sua missione come una riscoperta della sacra Scrittura in quanto unica fonte, ma questo giudizio restituisce la realtà storica soltanto se si indica con la necessaria precisione che cosa è stato effettivamente riscoperto. Infatti, all'alba della Riforma del XVI secolo la Bibbia era onnipresente nella cultura occidentale, nelle chiese e anche fuori di esse. I contenuti erano veicolati tramite rappresentazioni iconiche, liturgiche e letterarie molto variegata. I primi libri a essere stampati furono proprio le Bibbie, prima la Vulgata e poi le traduzioni. E il fatto che siano stati prodotti tanti esemplari di Bibbia dice una domanda molto diffusa.

⁴ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Bari 1938, 11.

⁵ Cf. M. WEBER, «Studi critici intorno alla logica delle Scienze della cultura», in ID., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Milano 1974, 251.

⁶ M. BLOCH, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino 2009, 36-37.

Attorno al XVI secolo una rinnovata attenzione al dettato letterario della Bibbia fu rafforzata dallo sviluppo della filologia umanistica. Nei *Discorsi a tavola*, una raccolta di conversazioni nel contesto di una tavolata, Lutero afferma di aver potuto leggere e dedicarsi alla Bibbia solo dopo essersi ritirato nel convento di Sant'Agostino a Erfurt. Ma fu nei corsi sui singoli libri della Bibbia, in particolare quelli sui Salmi e sulla Lettera ai Romani che il docente Lutero tenne nell'Università di Wittenberg negli anni 1513-1516, che sviluppò esegeticamente i concetti fondamentali della sua teologia, avvalendosi degli strumenti più innovativi della filologia umanistica del suo tempo: e così giunse a formulare il suo concetto di peccato, di giustizia e di penitenza.

Se vogliamo parlare di una riscoperta della Bibbia da parte di Lutero, è opportuno rilevare che non si trattò tanto di prendere in mano un libro dimenticato, quanto di un rinnovato rapporto esegetico all'altezza del suo tempo, un'esegesi ragionata, informata e motivata. Si trattò di riscoprire la ragione come criterio laico utile per motivare l'esegesi dei testi sacri così da farla controllare dai suoi interlocutori. Quella di Lutero fu la scoperta di un'originale metodologia di approccio al testo biblico, la cui attualità è fuori discussione, ieri come oggi, per contrastare la tentazione del fondamentalismo e dell'estremismo nella lettura dei testi sacri.

2.2. Le riforme della Chiesa prima della Riforma

Un altro luogo comune da smentire è l'esistenza di un cristianesimo latino coeso, armonioso, che fu poi interrotto dalla riforma del barbaro teutonico Lutero. In realtà le lacerazioni nella Chiesa occidentale c'erano già prima del 1517. Per intraprendere un inquadramento storico dell'operazione messa in atto da Lutero bisogna innanzitutto chiedersi cosa si voglia intendere con «riforma». Nel tardo medioevo si parlava spesso di riforma della Chiesa, «in capite et in membris». Si trattava di un appello sempre ripetuto con insistenza.

Iniziative riformatrici precorritrici della Riforma protestante furono quelle di Valdo di Lione e di Francesco di Assisi (XII-XIII secolo) e quelle dell'inglese Wyclif e del boemo Hus (XIV-XV secolo). Il programma di Valdo e Francesco era lo stesso: offrire alla Chiesa un modello di vita apostolico, ispirato alla povertà, all'osservanza letterale delle Beatitudini, alla predicazione itinerante. La riforma che essi proponevano era la riforma della vita, mentre le dottrine e le strutture della Chiesa non erano criticate.

La proposta riformatrice di Wyclif e di Hus era diversa: Wyclif mise in discussione diverse dottrine cattoliche già consolidate come per

esempio quella secondo cui il papa è il successore di Pietro, oppure quella della transustanziazione elevata a dogma nel 1215. Queste dottrine non trovavano nessun riscontro nella sacra Scrittura e come tali dovevano essere abbandonate. Per Wyclif, la sacra Scrittura era la regola superiore, il criterio di giudizio di ogni dottrina della Chiesa. Questi due programmi di riforma – il primo orientato a un rinnovamento della vita, il secondo a un rinnovamento della dottrina e delle strutture – precedettero la riforma di Lutero, ma non la influenzarono. La riforma di Lutero nacque però indipendentemente sia da Valdo e da Francesco d'Assisi che da Wyclif e Hus.

Il teologo domenicano Yves Congar (1904-1995) afferma opportunamente che tanti furono i tentativi di riforma della Chiesa che contrasagnarono i secoli XIV e XV. Eppure rimasero poco efficaci perché

vennero a mancare degli uomini che fossero veramente desiderosi di riforma, che si dessero corpo e anima e che facessero della riforma lo scopo della loro esistenza. Non basta lanciare ogni sorta di punte e di satire sullo stato della Chiesa e dei chierici. La questione è ben più grave. Lutero, bisogna rendergliene atto, prenderà molto a cuore la riforma della Chiesa quale l'avrà concepita e ne farà lo scopo della sua vita.⁷

Né il richiamo dei canoni o la promulgazione di nuove regole né i programmi e i trattati spirituali sono stati capaci da soli di dare origine a una riforma. Occorre ben altro che delle «misure», ci vuole l'impegno di vite che, dandosi e all'occorrenza sacrificandosi, creino una situazione nuova:

Erasmus dubitava dell'efficacia riformatrice di un concilio finché l'attuale mentalità delle persone restava predominante; dubitava perfino dell'efficacia riformatrice di un Adriano VI, suo compatriota, perché, malgrado la nobiltà dei suoi sentimenti personali e l'integrità della sua vita, questo papa gli appariva interamente immerso nel sistema, legato a quelle stesse cose che, secondo Erasmo, dovevano essere messe in crisi. Convinzioni di questo genere erano talmente diffuse che Vivès poteva scrivere dopo gli avvenimenti del 1527 che la cattività di papa Clemente VII avrebbe forse permesso una riforma cristiana, tanto era viva da una parte la necessità di una riforma di insieme riguardante lo stato di cose e il sistema che ne era la chiave e dall'altra parte per far riuscire una tale riforma la necessità di uomini nuovi, il cui spirito e il cui carattere non fossero prigionieri del sistema ma fossero stati preparati come da una seconda nascita.⁸

⁷ Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano 1972, 153.

⁸ *Ivi*, 153-154.

2.3. Lutero riformatore «suo malgrado»

Un altro mito da ricondurre a realtà è che Lutero volle essere un riformatore della Chiesa. In realtà lo divenne «suo malgrado».

Lutero riteneva di trovarsi ancora nella Chiesa quando insultava il papa dandogli dell'anticristo e Melantone poteva ancora tentare nella *Confessio Augustana* (1530) di rendere credibile che non esistesse alcun contrasto con la Chiesa romana nelle rispettive dottrine e che si trattasse soltanto di una opinione diversa quanto ad alcuni abusi.⁹

In un primo tempo ci furono gli anni della sua scoperta della giustificazione per mezzo della sola fede nel valore salvifico del sacrificio di Cristo, che libera il cristiano da ogni vana fiducia nei propri meriti e con essa dalle inutili pratiche devozionali sulle quali la Chiesa basava il suo potere. Era l'esito del fallimento della sua illusione, secondo la quale a portarlo alla salvezza eterna potesse essere la via dell'asceti monastica, pur percorsa fino ad allora con rigorosa tenacia e serietà. Ne scaturì una crisi umana e religiosa approdata infine nella scoperta del vangelo, con l'annuncio di un Dio misericordioso che non per giustizia ma per grazia giudica l'umanità corrotta dal peccato originale.

Per liberarsi dal peso opprimente della minaccia che facevano gravare su di lui parole come «peccato», «colpa», «dannazione», Lutero dovette passare attraverso un'inaudita, intollerabile sofferenza superata solo interrogando con i mezzi di una straordinaria intelligenza e cultura la fonte dove proprio Dio aveva dato la sua legge, la Bibbia, per coglierne il significato autentico.

Il suo appassionato impegno pastorale, i suoi doveri di confessore e professore gli imposero di non rinchiudere nel suo cuore quella scoperta, ma di comunicarla al mondo, di farne partecipe «l'uomo comune» e di perseverare in questa battaglia fino in fondo, a qualunque costo: anche se la sua riflessione teologica e le polemiche controversistiche lo avrebbero portato in breve tempo a un conflitto sempre più aspro contro la prassi pastorale e il magistero della Chiesa, fino a negarne l'autorità e la struttura gerarchica, fino alla denuncia del papa come anticristo.

In quei primi anni Lutero si dedicò con determinazione a diffondere il suo messaggio di fede e di speranza, non a costruire una nuova Chiesa; ma quando i contadini si ribellarono per la rivendicazione dei

⁹ E. ISERLOH, «Martin Lutero e gli esordi della Riforma (1517-1525)», in E. ISERLOH – J. GLAZIK – H. JEDIN (a cura di), *Storia della Chiesa, 6: Riforma e Controriforma*, Milano 1975, 11.

loro diritti, non esitò a esortare i principi a una durissima repressione, stringendo con loro un'alleanza destinata ad avere un ruolo decisivo nell'imprimere sulla storia tedesca il marchio di un primato dell'obbedienza che avrebbe consegnato le Chiese luterane a una lunga subalternità al potere politico, come si sarebbe constatato anche durante il nazismo.

In un secondo tempo la storia della Riforma protestante fu un'avventura della fede il cui inizio, tradizionalmente individuato nell'affissione delle 95 tesi, avrebbe impresso un nuovo e inedito sviluppo alla spiritualità e cultura cristiana europea. Si discute oggi se queste tesi furono effettivamente affisse. Era consuetudine nelle università del tempo proporre delle tesi che avrebbero dovuto avviare la discussione pubblica. Affisse o meno (il problema è relativo), importa che a sorpresa diventarono di dominio pubblico. Furono preparate per un dibattito tra teologi ma furono subito accolte dal popolo con grande entusiasmo, sebbene non fossero destinate originariamente al popolo.

Le tesi furono redatte in latino e poi presto tradotte in tedesco per consentirne al popolo la lettura. Lutero inizialmente cercò di trovare con sincerità nel dibattito i punti di incontro sulla dottrina su questioni da lui poste al confronto con la Chiesa romana. Ciò conferma la sua reale intenzione a evitare il conflitto.

In un breve testo in tedesco (*Istruzione intorno ad alcuni articoli*, 1519) Lutero parla della devozione ai santi, dei loro miracoli, del fuoco purgatorio delle anime, delle indulgenze, dei precetti ecclesiastici, delle buone opere della Chiesa romana in termini accomodanti riconoscendo tutto quello che era possibile riconoscere e accettare su questi temi e smorzando il più possibile i dissensi. Il documento può apparire incomprensibile a chi ha calato su Lutero la maschera dell'eretico ribelle, ma in realtà aveva la sua fonte in un carattere profondamente riluttante davanti alla rivolta contro le autorità di questo mondo. Naturalmente Lutero non rinunciava alle sue convinzioni fondamentali, come quella per cui non si diventava santi con le buone opere ma solo con la grazia di Dio. Tuttavia, nel merito di questioni come l'efficacia reale delle indulgenze invitava a rimetterle ai competenti per un approfondimento teologico e quanto alla Chiesa romana, pur concedendo che meritava rispetto e riverenza per san Pietro e san Paolo e per i centomila martiri che avevano versato per lei il loro sangue, ricordava che Cristo l'aveva fondata non perché crescesse in potenza visibile; concludeva quel singolare documento dichiarando che alla sede romana si doveva obbedienza in ogni cosa. Era il punto estremo di avvicinamento. Non tradiva il pensiero di Lutero e ne mostrava il volto dell'uomo di Chiesa rispettoso delle devozioni del popolo. Era sempre lui che aveva già riconosciuto che non c'era niente di male nella domanda di intercessione dei santi anche per cose «corporalissime»: «Meglio impetrare qualcosa da Dio per mezzo dei santi che ottenerla dal

diavolo» e si capisce che la corte sassone si attendesse da lui prove di disponibilità alla pace con Roma. Il punto massimo di avvicinamento fu indicato da un benevolo breve papale del 29 marzo che lo invitava a Roma per compiere la ritrattazione mancata ad Augusta. Condanne e scomunica sembravano dunque evaporate del tutto. Il fatto è che in quegli stessi giorni altri maggiori eventi avevano contribuito a riaprire la partita.¹⁰

2.4. Le 95 tesi del 1517: un «semplice» caso accademico (*quaestiones disputatae*)

Le 95 tesi, annunciate tempo prima all'arcivescovo Alberto di Magonza, non furono pensate da Lutero come un manifesto rivoluzionario. Anche l'episodio della loro affissione pubblica deve essere demitizzato dalla storiografia confessionale perché solo così ci potrà essere realisticamente restituita l'idea non di un Lutero riformatore, ma di un Lutero teologo serio, religioso impegnato, monaco impeccabile e scrupoloso dal punto di vista dell'osservanza delle regole del convento, bibliasta fine e appassionato. Era una consuetudine accademica avviare una discussione pubblica con la pubblicazione delle tesi su diversi ambiti della teologia cattolica. In particolare, però, dopo l'affissione delle tesi di Lutero sulla porta della chiesa di Ognisanti a Wittenberg il 31 ottobre 1517 accadde che questi testi furono trasmessi a Roma, poiché così ritennero i teologi locali e i vescovi, ai quali erano originariamente destinati.

Papa Leone X (al secolo Giovanni de' Medici, figlio di Lorenzo de' Medici), cresciuto alla corte dei Medici e al quale interessava secondo la logica del *Principe* di Machiavelli mantenere il proprio potere, disposto a tutto, anche a eliminare i dissidenti, era personalità determinata a conservare lo *status quo* del suo governo, risolvendo i conflitti con l'affermazione del principio di autorità più che con il principio di legittimità. Pertanto, non dimostrò nessun interesse a coinvolgersi nella discussione delle *quaestiones disputatae* quanto al loro merito. Se ne occupò invece in ragione dell'alleanza tra principi tedeschi e Lutero stesso in funzione antiromana, in vista della realizzazione di una sovranità territoriale sul fondamento della nuova Chiesa.¹¹

¹⁰ A. PROSPERI, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Milano 2017, 450-451.

¹¹ Ormai Lutero era collocato del tutto fuori dalla Chiesa e il 3 gennaio 1521 Leone X lo scomunicò formalmente con la bolla. L'autorità del giovane imperatore Carlo V avrebbe dovuto dare esecuzione alla bolla papale, condannando a morte l'eretico. Ma Lutero, uomo fatto popolo, era ormai la bandiera del nazionalismo germanico agitata dai principi coalizzati contro l'imperatore spagnolo e cattolico, tutto proteso nel vano tentativo di unificare i vari Stati tedeschi sotto il suo scettro. L'imperatore dovette per-

Nonostante il disinteresse personale del papa, le 95 tesi divennero a sorpresa nella percezione collettiva l'atto iniziale del processo della Riforma. Esse però erano – per costituzione – un atto privato con il quale l'accademico Lutero esprimeva le sue obiezioni teologiche, cercando il dialogo con i suoi colleghi e con i vescovi su un tema fondamentale che rappresentava la sintesi di tutte le tesi, ovvero cosa significasse pentirsi in chiave cristiana.

Tuttavia, non è senza ragione se le 95 tesi furono da subito considerate come il movente primo della Riforma, anche se l'avvio della Riforma avrebbe potuto essere associato a due atti pubblici come il 10 dicembre 1520, quando Lutero bruciò la bolla papale con la quale era minacciato di scomunica, o la dieta di Worms del 1521, quando Lutero fu messo al bando dall'impero perché scomunicato. Le ragioni per la preferenza dell'affissione delle 95 tesi come inizio della Riforma possono essere due:

- 1) le 95 tesi furono un discorso interno alla fede della Chiesa. La Riforma nacque quindi nella Chiesa e per la Chiesa, e non contro. Considerare l'affissione delle 95 tesi come l'inizio della Riforma protestante piuttosto che il gesto di bruciare la bolla di ritrattazione del papa è indicativo del fatto che all'origine della Riforma protestante vi fu una domanda più che legittima di ascolto e di confronto su un tema religioso e teologico, come il senso della penitenza cristiana, interno alla natura del cristianesimo, e non una semplice ribellione del monaco agostiniano contro la Chiesa romana;
- 2) la pratica della vendita delle indulgenze e soprattutto la loro giustificazione teologica nella predicazione romana ebbero un ruolo determinante.¹² Non furono la causa, ma certamente l'oc-

ciò temporeggiare e Lutero, protetto dal principe di Sassonia, poté continuare la sua predicazione.

¹² La predicazione della vendita delle indulgenze fu ordinata da papa Leone X. Quando occupò la cattedra pontificia, egli aveva trovato esausto il tesoro pontificio per le gravi spese delle lunghe guerre e per la prodigalità di Giulio II, che aveva continuato con larghe vedute il programma di grandioso rinnovamento artistico della Roma papale. Mancava però il denaro per completare la basilica di San Pietro incominciata da Giulio I. Nelle aspettative avrebbe dovuto essere la più grande basilica della cristianità. Leone X si trovò così indotto a cercare nuove fonti di denaro e ideò la predicazione di indulgenze straordinarie, molto simili a quelle che si predicavano ogni cinquant'anni nell'occasione del giubileo. Queste indulgenze concedevano la remissione piena di peccati a coloro che avessero compiuto le opere prescritte per il giubileo o, non potendo recarsi a Roma, avessero fatto un'elemosina per il completamento della basilica vaticana. Tale remissione era concessa anche per le anime del purgatorio, sicché i viventi avrebbero potuto, grazie a una somma di denaro, acquistarla anche per i loro defunti.

casione della nascita della Riforma. Le 95 tesi parlano dell'occasione per la quale si mise in moto questo fenomeno, sebbene Lutero abbia sempre rifiutato l'idea di essere un riformatore, convinto che solo Cristo è il riformatore della Chiesa. La riforma della Chiesa è opera divina.

Dal 1512 in poi Lutero si immerse nello studio della sacra Scrittura in quanto docente accademico: da qui trovano ispirazione le sue 95 tesi. Ascoltando i contenuti della predicazione romana – da parte soprattutto dei domenicani – sulle indulgenze come se fossero un nuovo vangelo e ascoltando attraverso l'esercizio delle confessioni la testimonianza dei fedeli sull'acquisto delle indulgenze, Lutero protestò con vigore, affermando che l'indulgenza non poteva avere più autorità della parola di Dio.

Per Lutero la predicazione romana sulle indulgenze allontanava i fedeli da Cristo. Lutero, misurando la distanza tra il Dio della Scrittura e il Dio predicato dalle indulgenze, ripropose con energia il Dio della grazia gratuita a fronte di una Chiesa – di cui lui era monaco – che predicava un Dio diverso da quello della sacra Scrittura. Fu la preoccupazione del monaco Lutero per il destino dell'anima, tipico della sua generazione.

Le 95 tesi, che furono un «semplice» documento accademico confezionato secondo le regole dell'epoca, in realtà divennero un grido di allarme: l'idea di un Lutero angosciato personalmente nella ricerca di un Dio misericordioso, anche se vera, è da completare con l'idea di un Lutero studioso delle sacre Scritture nelle quali scopre il Dio misericordioso. L'indulgenza può solo offrire una falsa sicurezza, perché allontana dalla vera sicurezza che si raggiunge solo attraverso la fede con la quale credere che è solo la misericordia di Dio che perdona.

Le 95 tesi si possono sintetizzare nella tesi n. 37: «Qualunque vero cristiano, sia vivo che morto, ha la parte datagli da Dio a tutti i beni di Cristo e della Chiesa, anche senza lettere di indulgenza».¹³ Le indulgenze sono superflue perché nella fede in Cristo è contenuta l'appropriazione di tutti i suoi beni salvifici. Ne *La libertà del cristiano* Lutero usò la metafora dello spozalizio dell'anima con Cristo: è il felice scambio tra l'anima e Cristo, ciò che è di Cristo passa all'uomo e viceversa. Lo scambio è gratuito, Dio non è sul mercato e il perdono di Dio è completo.

Inoltre, il tesoro della Chiesa, costituito dai meriti di Cristo e dei santi – fu uno dei temi della predicazione romana sulle indulgenze –

Questa predicazione fu organizzata con speciale cura in Germania, da cui si speravano i maggiori redditi.

¹³ Cf. M. LUTERO, *Le 95 tesi*, a cura di D. SEGNA, Milano 2016, 50.

non aspetta l'amministrazione delle indulgenze per essere investito, perché i meriti di Cristo passano ai fedeli solo attraverso l'annuncio di Cristo crocifisso accolto per mezzo della fede. Quindi il vero tesoro della Chiesa è l'evangelo della grazia attraverso il quale svanisce l'indulgenza come ragione di esistenza.¹⁴

La differenza tra Lutero e la Chiesa del suo tempo era tutta contenuta nel fatto che secondo la Chiesa romana Dio perdonava attraverso le opere penitenziali, mentre Lutero affermava che la grazia di Dio e del suo perdono era assolutamente gratuita. Mentre nella predicazione cattolica emergeva che solo l'opera penitenziale assicurava sul perdono ricevuto, Lutero sosteneva che tale prerogativa era solo della parola di Dio.¹⁵

Evidentemente, come sinteticamente insegna il protestante Karl Barth (1886-1968), i due punti della penitenza cristiana in gioco nel dibattito teologico – le opere della penitenza e il primato della grazia – andavano meglio coniugati, evitando di cadere nella trappola dell'unilateralismo come di fatto accadde: infatti, dal perdono ricevuto (indicativo dottrinale) non può non derivare un'etica e quindi una vita vissuta coerentemente con il perdono ricevuto (imperativo etico). Quando Paolo scrive le sue lettere, lo fa spinto dalla sollecitudine per le Chiese che ha fondato. Essendo scritti pastorali, le sue lettere contengono dottrina (annuncio kerygmatico, approfondimento dogmatico) ed etica (insegnamento morale, esortazione e pargnesi).

Questo sistema concettuale è stato espresso da Paolo in termini grammaticali: la dottrina è l'indicativo e l'etica, invece, l'imperativo. Con l'indicativo, infatti, si racconta quello che Dio ha fatto in Cristo per la salvezza degli uomini, mentre con l'imperativo si esortano i chiamati alla salvezza perché accolgano la buona notizia e perché la loro vita sia una risposta al dono di Dio e un rendimento di grazie.

L'indicativo della salvezza e l'imperativo etico sono collegati da un rapporto di subordinazione. L'imperativo, infatti, deriva dall'indicativo e il collegamento è grammaticalmente espresso dalla particella οὖν (dunque) che viene chiamato οὖν pargnetico, ma possono avere lo stesso valore di οὖν anche ὥστε (così che); γάρ (infatti); διό, διότι, διὰ τούτο (per cui). In tal modo l'etica cristiana non è autonoma, ma è conseguenza e

¹⁴ Cf. M. LUTERO, *La libertà del cristiano*, a cura di G. MIEGGE, Torino 2017.

¹⁵ Con *La cattività babilonese della Chiesa* (1520) – espressione biblica usata da Lutero per dire che la Chiesa del suo tempo è prigioniera e solo la parola di Dio può liberarla – Lutero spostò il baricentro della fede cristiana dal sacramento alla Parola. Nella visione tradizionale la grazia di Dio raggiungeva l'uomo attraverso i sette sacramenti, nella visione di Lutero la grazia di Dio raggiungeva l'uomo attraverso l'evangelo predicato.

deduzione dalla cristologia e soteriologia. Se ne ricava che la teologia è fondante e la morale è teologicamente fondata.¹⁶

2.5. La Riforma protestante: non solo un evento religioso e teologico

Già si è detto con sufficienza che Lutero non intendeva creare una nuova Chiesa, ma riformare un modello di Chiesa. D'altra parte, lo stesso Lutero ha sempre rigettato il programma di riforme strutturali degli svizzeri Zwingli e Calvino. Lutero riteneva, infatti, che la Chiesa dovesse predicare la parola di Dio e che la parola di Dio predicata avrebbe rinnovato naturalmente la Chiesa stessa. Lutero era personalmente convinto dell'efficacia automatica della predicazione evangelica.

Nei suoi *Discorsi a tavola* Lutero affermava che la predicazione poteva modificare *ex sese* la storia dei sassoni e degli altri principati tedeschi. Lutero fu consulente dei principi tedeschi, ma lo fu sempre con l'idea di mostrare la ricaduta sulla pratica di queste sue idee che erano il motore della sua passione, e la sua idea centrale era la forza di cambiamento della parola di Dio predicata.¹⁷ Si tratta della visione protestante del cristianesimo come di una visione paradossalmente anacronistica e profetica.

Il messaggio di Lutero – religioso e teologico – aveva la forza di incidere sulla storia. Superando gli stereotipi, la sua visione monastica, la sua fiducia nella forza di cambiamento della parola di Dio, Lutero fu immerso nella storia con l'idea che questa storia potesse essere mossa da questa parola: Dio. Questa dialettica è il cuore della Riforma secondo Lutero.¹⁸ La dottrina luterana della vocazione svalutava l'ascesi mona-

¹⁶ Per la dialettica tra indicativo e imperativo cf. M. ADINOLFI, «La dialettica indicativo-imperativo nelle lettere paoline», in *Antonianum* 5(1977), 626-646; W.D. DENNISON, «Indicative and Imperative: The Basic Structure of Pauline Ethics», in *Calvin Theological Journal* 14(1979), 55-78; G. STRECKER, «Indicative and Imperative according to Paul», in *Australian Biblical Review* 35(1987), 60-72.

¹⁷ Cf. M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, a cura di L. PERINI, Torino 1999.

¹⁸ Nella disputa con Thomas Müntzer, teologo della rivoluzione o rivolta contadina nella quale ravvisa l'esercito messianico che abbatte il tiranno (i principi) e instaura il regno di Dio con una visione apocalittica, Lutero afferma che i contadini hanno ragione nella loro protesta ma hanno torto nel ricorso alla forza armata per difendere le loro ragioni. Dovrebbero pregare Dio perché abbatta il principe tirannico, dice Lutero. Lutero predica la rivoluzione dall'alto, cantata dal *Magnificat*. Lutero crede che solo Dio può destituire il potere politico. La preghiera è per il cristiano l'unica arma politica per una rivoluzione dall'alto. Lutero non prevede un cristiano ribelle con le armi all'autorità costituita. È un limite l'incapacità di Lutero di cogliere la continuità tra la liberazione per mezzo della fede e la liberazione politica e sociale.

cale del cattolicesimo ed estendeva l'idea di vocazione al lavoro professionale. Per vivere in maniera grata a Dio non è dunque necessario rinchiudersi in convento, ma, anzi, il più alto contenuto dell'attività etica è adempiere il proprio dovere nelle professioni di questo mondo, impegnando la propria personale libertà. L'accento sull'individuo e sul successo professionale come segno – dimostrativo per l'individuo – della salvezza di Dio è tipico del protestantesimo.¹⁹

3. La vera penitenza e l'angoscia esistenziale di Lutero

La Riforma nacque dalla dottrina evangelica sulla penitenza. La Chiesa dell'epoca collegava la penitenza più alle opere penitenziali e meno alla fede, nella certezza del perdono gratuito da parte di Dio. Lutero non sottovalutava le opere penitenziali. La penitenza doveva

¹⁹ Cf. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano ³1994. Lo spirito del capitalismo può caratterizzarsi più o meno nel seguente modo. È una mentalità che assegna un valore etico positivo all'attività economica, distinguendola dal mero desiderio di denaro (la «auri sacra fames»); che esercita la professione con il sentimento di compiere un dovere morale; che adotta un atteggiamento dinamico, creativo e responsabile per cui è disposto a lavorare in modo indefesso, ad assumere dei rischi, a fare delle ricerche per migliorare quanto più possibile la sua attività e anche a guadagnare e a produrre sempre di più. Ebbene, Weber ritiene che questo tipo di mentalità, lo *spirito del capitalismo*, nato in Europa al tempo della Riforma, sia stato la causa della nascita del capitalismo e abbia avuto di conseguenza un'importanza fondamentale per la nostra società moderna. Ma stabilito questo punto, la domanda che bisogna farsi ora è questa. Qual è l'origine di questo spirito? Da dove è nato? Weber ritiene che non può essere nato dal cattolicesimo perché, anche se questo disponeva durante i secoli XVI-XVII dei principali centri capitalistici di Europa (Firenze soprattutto), esso aveva un atteggiamento teorico di diffidenza nei suoi confronti, limitandosi al massimo a tollerarlo (p. 96). Invece, un secolo più tardi – egli aggiunge –, nella povera Pennsylvania di Benjamin Franklin si trova questo spirito completamente sviluppato. Come spiegare questa differenza? Per il nostro autore la chiave di questo cambiamento di prospettiva si trova nella nozione di *Beruf*. Diversamente dal cattolicesimo che, dominato dall'asceca monastica, riteneva l'attività nel mondo un pericolo, il protestantesimo propose la novità del lavoro inteso come luogo della propria realizzazione morale e religiosa, cioè appunto come *Beruf*. «Nel concetto di *Beruf* trova dunque espressione quel dogma centrale di tutte le Chiese protestanti che respinge la distinzione cattolica degli imperativi morali in *praecepta* e *consilia*, e secondo cui l'unico modo di essere graditi a Dio non sta nel sorpassare la moralità intramondana con l'ascesi monacale, ma consiste esclusivamente nell'adempiere ai doveri intramondani, quali risultano dalla posizione occupata dall'individuo nella vita, ossia dalla sua professione, che appunto perciò diventa la sua vocazione» (p. 102). Per una critica alla tesi di Weber, cf. J.M. BURGOS, «Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive», in *Acta philosophica* 5(1996), 197-220.

certamente esprimersi con atti esteriori, ma il credente trovava la certezza del perdono nell'opera gratuita di Cristo.

Questa dottrina sulla penitenza era molto avvertita psicologicamente da Lutero, al punto che le prime tre delle sue 95 tesi riguardavano proprio questo tema e precisamente l'idea che la penitenza non era riducibile a una pratica rituale (sola assoluzione, legata – peggio ancora – alle indulgenze), ma costituiva un tratto dell'esistenza cristiana utile per aprire un varco – attraverso la consapevolezza del nulla e del peccato da parte dell'uomo – alla posizione del mendicante della grazia di Dio, unica posizione adeguata per ottenere da Dio il perdono dei peccati.

Infatti, il cuore dell'esperienza di fede di Lutero che servì come paradigma religioso per tutta la sua generazione fu la scoperta da parte del peccatore della misericordia di Dio, la cui opera attraverso Gesù salva il peccatore «anche senza le indulgenze». Era un ritornello della predicazione di Lutero: «anche senza le indulgenze». È inutile comprarle. Il perdono è grazia pura, *sola gratia*. E si ottiene attraverso la fede. La grazia tramite indulgenza è un caso tipico di grazia a buon mercato: costa poco o nulla in termini morali e spirituali, è grazia per cristiani pigri, tuonava Lutero.

Invece, la vera penitenza comincia dall'amore della giustizia e di Dio. Era questo il messaggio centrale che aveva aiutato Lutero a trasformare in amore l'odio e l'insofferenza che la parola stessa «penitenza» gli suscitavano. Era poi intervenuta la scoperta del termine greco corrispondente a penitenza – *metanoia* – che indica un'intelligenza del proprio male quale solo la grazia di Dio può operare. La clamorosa campagna per la vendita delle indulgenze costrinse Lutero a uscire in pubblico, lui che preferiva vivere nascosto e ritirato.

Se a motivo del suo carattere schivo e introverso dovette farsi violenza per uscire allo scoperto e diffondere il suo messaggio, allora comprendiamo bene la cifra dell'angoscia esistenziale di Lutero.

Questo odio verso la Chiesa cattolica e il papa non era dovuto tanto alla vita scandalosa di molti prelati o allo sfascio e alla mondanità della curia romana o ad altri motivi di questo genere, tanto meno a motivi di ordine politico, ma nasceva dal fatto che la Chiesa di Roma insegnava che l'uomo alla fine sarà giudicato non in base alla sola fede ma anche in base al suo comportamento morale. Questo insegnamento non permette all'uomo di essere assolutamente certo della sua eterna salvezza, ma lo lascia in un certo timore. Proprio ciò che Lutero non riusciva in alcun modo a sopportare.²⁰

²⁰ R. COGGI, *Ripensando Lutero*, Bologna 2004, 74.

4. La teologia della croce e il peso di una biografia teologicamente determinata

Insieme al vero senso della penitenza, la teologia della croce fu il tema centrale della proposta teologica di Lutero: in Cristo crocifisso è la vera teologia, la vera conoscenza di Dio. Dio si conosce nella croce dove non è evidente la sua divinità, la sua vittoria, la sua onnipotenza, la sua grazia. Ne consegue che l'uomo, solo quando fa esperienza del suo essere nulla, della sua povertà e pochezza (l'esperienza personale della croce), può fare esperienza della grazia di Dio che lo potrà riempire.

La croce per Lutero divenne il principio di identificazione e di distinzione della teologia cristiana in quanto tale. Von Loewenich afferma a riguardo del monaco tedesco: «La *theologia crucis* non è un capitolo della teologia, ma un determinato modo di far teologia».²¹ Infatti, *theologia crucis* non indica, per Lutero, quella parte della teologia che parla della passione e morte di Gesù, ma l'insieme del discorso cristiano su Dio che non può avere altro fondamento che la croce. Tra il concetto di Dio che si può avere al di fuori della rivelazione della croce e quello che si ha per mezzo della croce, c'è totale eterogeneità. Conseguentemente Lutero delegittimò la teologia naturale o filosofica: essa non ha senso per il cristiano. La croce è il principio ermeneutico basilare di ogni discorso su Dio, è principio e fondamento epistemologico per ogni teologia autenticamente cristiana. Gherardini definisce la *theologia crucis* chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di tutta la teologia di Lutero.²²

Non c'è, per Lutero, una distinzione essenziale fra teologia spirituale e teologia speculativa. Solo dalla viva esperienza dell'azione di Dio sull'uomo, consapevole di essere peccatore e mendicante della salvezza, può nascere un'autentica teologia cristiana. La teologia nasce dall'esperienza della croce, la quale, però, non consiste in mortificazioni che il cristiano può scegliere da sé, ma nel lasciarsi mettere in crisi dall'azione di Dio. Nel *Commento alla Lettera ai Romani* (1515-1516) Lutero scrive: «Odiare la propria anima, volere contro la propria volontà, comprendere contro il proprio modo di comprendere, ammettere il peccato

²¹ W.V. LOEWENICH, *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Bologna 1975, 25-26.

²² Cf. B. GHERARDINI, «La *theologia crucis*, chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di M. Lutero», in *La sapienza della croce. Atti del Congresso internazionale di teologia*, Roma 13-18 ottobre 1975, Leumann (TO) 1976, I, 541-573.

contro la propria giustizia, la stoltezza contro la propria sapienza: tutto ciò è accettare la croce».²³

«Peccatum concedere» non vuol dire abbandonarsi al peccato, ma riconoscersi, nel più profondo del proprio essere, peccatori. Umiltà davanti a Dio, dimissione di ogni presunzione e pentimento sono le caratteristiche del cristiano autentico. È l'esperienza della morte del proprio io, il quale si contrappone, in modo empio, a Dio. Questa, esperienza, in cui l'uomo si riconosce «peccator, mendax, infirmus, vilis, detestabilis et damnabilis»,²⁴ va contro la natura dell'uomo, «contra suum sensum»,²⁵ ma di contro lo apre alla vita di Dio.

Solo così si diventa autenticamente teologi cristiani, teologi della croce, con una teologia che ha la proprietà di consolare perché aiuta a camminare per la strada che Dio ha scelto per la nostra salvezza. È normale – insegna Lutero – che la teologia della croce fosse sconosciuta anche alla sua epoca alla maggior parte dei cristiani, compresi gli stessi capi della Chiesa, i quali, anzi, cercavano più degli altri l'onore, il successo e la propria gloria: ovvero l'opposto della croce. Infatti, la croce di Cristo non può essere separata dalla croce del cristiano. La vera teologia, la *theologia crucis*, si forma nell'esperienza della personale inferiorità che, sola, dà la conoscenza del Cristo crocifisso per mezzo della quale si può arrivare a conoscere Dio.

5. Principi e metodi al servizio dell'ecumenismo

Al di là delle intenzioni e degli esiti di Lutero, il tema della riforma si definisce dal confronto con l'idea di «novità nella continuità». Chiaramente il tema della continuità è meno avvertito dai riformatori precipitosi. Infatti per loro riformare vuol dire riportare in auge le origini, la forma originaria che viene inevitabilmente in parte mitizzata. Questa fu la proposta metodologica della Riforma protestante: ci sarebbe stato un cristianesimo delle origini che sarebbe stato poi corrotto e, avvalendosi del programma umanistico del ritorno *ad fontes* (filologia) e attraverso lo studio dei testi, si sarebbe potuto recuperare la Chiesa originaria.

Mutate le circostanze storiche e culturali che determinarono la rottura tra protestanti e cattolici, l'avvio del dialogo ecumenico punta a realizzare come risultato la possibilità di valorizzare in positivo alcuni

²³ M. LUTERO, *La Lettera ai Romani*, a cura di F. BUZZI, Cinisello Balsamo 1991, 643-644.

²⁴ *Ivi*, 447.

²⁵ *Ivi*, 447.

elementi che sono presenti nelle rispettive confessioni cristiane e che, a causa di un eccessivo peso determinato dalle contingenze storiche, hanno compromesso il principio della «gerarchia delle verità».

Ora, se quest'ultimo principio viene usato sapientemente e correttamente come pista metodologica insieme agli altri che tra poco si indicheranno, ci si potrà incamminare con sicurezza sulla via ecumenica rafforzando l'amicizia e l'accettazione reciproca ed elaborando in prospettiva storica lo sviluppo teologico delle rispettive Chiese in vista della ricerca di un'unità che ammetta le diversità, evitando però l'idea semplicistica di ritrovare una presunta unità perduta.

5.1. L'unità delle differenze o le diversità riconciliate

Un fenomeno della storia della Chiesa medievale nei rapporti tra Oriente e Occidente rappresenta una costante chiave di lettura di tutti i fenomeni successivi della medesima natura nei rapporti tra le diverse Chiese. Esso può essere così descritto: il progressivo estraniarsi tra le parti della Chiesa, la differenza di lingue, di concetti messi in opera, di strutture canoniche, del modo di concepire il ruolo rispettivo dell'autorità politica e del papa nei concili, la diversità di usi mentre ogni parte dà ai suoi un valore assoluto e da questo punto di vista giudica l'altro e infine teologie diverse trasformate polemicamente in divergenze dogmatiche. A margine di questo fenomeno, c'è da chiedersi se si debba ammettere che la Chiesa, progredendo in precisione dogmatica, debba pagare inevitabilmente il prezzo delle divisioni interne.

Da questo sguardo sul passato ricaviamo uno sguardo sul presente e sul futuro: essi sono e saranno segnati da una concentrazione sull'essenziale, che permetta di ricercare un'unità che ammetta le diversità. Ora questa unità è esistita, nonostante gli episodi di divisione. Essa non consiste solo nei dogmi fondamentali della *regula fidei* e della confessione di fede battesimale. Questa è stata certamente un'unità molto reale, ma quando si parla di Chiesa indivisa si sa che essa comportava molte diversità e tensioni, cioè divergenze, nella comune consapevolezza dell'esistenza di questa realtà organica che è il corpo di Cristo.

Senza «romanticizzare» il concetto di Chiesa, pensiamo a quel fondo comune dell'epoca dei Padri, della creazione di liturgie, del monachesimo, dell'epoca dei sette concili ecumenici, dopo la sacra Scrittura. Esso rappresenta il termine di paragone delle revisioni a cui le Chiese sono chiamate. Non si tratta di tornarci materialmente, ma di dar vita a quei principi che hanno ispirato l'esistenza ecclesiale durante quei secoli di miseria e di grazia. In questo senso si può e si deve parlare di Chiesa indivisa.

Uno stesso principio di unità può essere raggiunto con mezzi espressivi diversi: unità della fede e pluralismo delle espressioni teologiche, possibilità di coesistenza di una diversità di tipologie espressive nella stessa adesione ecclesiale.

Mentre «unitarismo» prenderebbe un senso peggiorativo accanto a «unità», la parola «pluralismo» ha preso un valore positivo e una sfumatura nuova in rapporto a «pluralità». Pluralismo indica diversità nell'unità; è un valore di questa unità. Esprimendo una diversità, pluralismo indica un rapporto a qualche cosa di comune. Non è cacofonia, non è la pura dispersione e la differenziazione di qualcosa di comune. Che pluralismo sia esistito nella Chiesa antica e che esista nella Chiesa attuale è un fatto sul quale è inutile soffermarsi riti ed espressioni del culto, teologie, scuole di spiritualità, tradizioni e usanze, organizzazioni proprie a ciascun paese o spazio socio-culturale.²⁶

Il pluralismo si giustifica a motivo del contenuto: la trascendenza della realtà che si tratta di tradurre nella storia e per il fatto che la percezione di questa realtà avviene da parte di soggetti diversi con culture specifiche.

Questi pluralismi dipendono da due grandi ragioni: 1) la trascendenza della Realtà che si tratta di tradurre nella storia. I grandi dottori hanno avuto un'acuta coscienza di questa trascendenza. Poiché nessuna espressione è totalmente adeguata al suo Dato o al suo disegno finale sono possibili e anche augurabili molte espressioni; 2) fede e sacramenti e realtà diverse vengono ricevuti, messi in opera da *soggetti* viventi, che hanno le loro precomprensioni, la loro cultura e i loro problemi. La fede è necessariamente formulata, dunque interpretata. È già il caso delle testimonianze bibliche: il cristianesimo è sottomesso alla geografia e alla storia; i soggetti individuali o collettivi che lo vivono lo fanno *loro* e per forza lo esprimono in modi diversi. Ciò produce due conseguenze per noi importanti:

- a) prima di tutto che tensioni e conflitti sono inevitabili e che, se accettati, scoperti e trattati, sono benefici. Ammettere questo richiede francamente uno sforzo a un cattolico: siamo stati educati infatti a considerare ogni disaccordo come contaminato dal peccato; abbiamo dell'unità una concezione di tipo militare, cioè uniforme e gerarchizzata. Ci viene spontaneo vedere l'unità nella linea dell'identità [...]. Una comunità ammette e perfino richiede delle differenze che riunisce con un principio che le supera. Evidentemente fatta salva l'unità di fede;
- b) lo spirito è ordinato e aperto alla totalità del vero, ma in ogni persona e anche in ogni gruppo di uomini esso è limitato. Ogni spirito, ogni gruppo ha fatto solo un certo numero di esperienze,

²⁶ Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, Assisi 1983, 62.

non ha realizzato che una parte o certi aspetti della verità. Per questo lo spirito ha il bisogno strutturale di scambiare e di ricevere. È strutturalmente votato al dialogo, all'accoglienza dell'altro, del diverso. Se l'ecumenismo è una ricerca della purezza e della pienezza della verità su Dio e sui misteri della salvezza, esso deve essere supremamente accoglienza delle differenze sulla base di un riferimento e di un destino comuni. È chiaro che l'ecumenismo presuppone una certa ecclesiologia. Quella che ha dominato tra il concilio di Trento e il Vaticano II non permetteva un vero ecumenismo, semmai un'apologetica irenica. Una delle manchevolezze più importanti di questa visione della Chiesa era l'assenza di dimensione escatologica: la Chiesa si presentava in categorie sociali e giuridiche di *societas perfecta* [...]. Con Chiesa universale si intendeva una visione della Chiesa come un tutto omogeneo in cui le diocesi erano considerate parti quantitative di quel tutto. Al limite la Chiesa universale non sarebbe stata che un'estensione della Chiesa di Roma, con il papa come vescovo.²⁷

5.2. Il primato dei quattro concili ecumenici

I primi quattro concili ecumenici (Nicea, Costantinopoli, Efeso, Calcedonia) godettero immediatamente di un'autorità universale, assoluta e infallibile, tanto da divenire criteri di ortodossia e di appartenenza alla vera Chiesa per tutti i suoi membri. L'autorità sinodale è così grande che i primi quattro concili ecumenici sono strettamente associati con la Scrittura mediante la celebre formula «quattro vangeli, quattro concili». Nel V secolo l'«argomento conciliare» acquista valore primario e diviene l'argomento principale subito dopo l'argomento scritturistico, in quanto precisa e chiarisce il senso della Scrittura. Il suo valore teologico è complementare al valore della parola di Dio. Là dove si possono addurre decisioni chiare di un concilio ecumenico, la questione teologica è praticamente chiusa.

Così a partire dal IV secolo il lavoro dei teologi tiene sempre più conto dei punti fermi tracciati via via dall'elaborazione dogmatica dei concili e in tal senso opera ai fini del loro approfondimento e sviluppo – come mostrano ad esempio le opere storico-apologetiche di Atanasio di Alessandria in Oriente e di Ilario di Poitiers in Occidente.²⁸

²⁷ *Ivi*, 62-65.

²⁸ «Teologia e concili sono ormai diventati, insieme con la liturgia, i veicoli principali della tradizione. Con l'avvento dei concili ecumenici il fiume della Tradizione si è allargato: ora raccoglie le acque di un nuovo importante canale che serve a mantenere più limpide e più pure le sue acque. L'avanzata del canale della tradizione avviene sotto la spinta sia delle acque della teologia sia di quelle del Magistero (concili): i due corsi

Questo primato è un dato assolutamente tradizionale. E ha un grande valore ecumenico, essendo comune agli orientali, ai cattolici, ai protestanti e agli anglicani. È così perché questi concili hanno precisato le verità sui fondamenti stessi della fede e questo fatto non è senza rapporto con la nozione di verità o di articoli fondamentali. Tuttavia, questo primato non deve svalutare gli altri concili, come se la vita dottrinale della Chiesa si fosse fermata a Calcedonia nel 451.

Di ciò c'è un segno nel fatto che quest'ultimo concilio ha dovuto essere completato ed equilibrato dal terzo concilio di Costantinopoli del 680-681 contro il monotelismo. Questa idea, per la quale esistono realtà più importanti che non svalutano gli altri elementi, si trova operativamente anche altrove: i casi più interessanti e di grande valore ecumenico sono la distinzione dei sacramenti in maggiori (battesimo ed eucaristia) e minori (gli altri cinque) e la valutazione dei concili generali del medioevo latino.²⁹

Questi concili vanno presi non solo per quello che hanno detto, ma anche per la realtà che rappresentano nella vita della Chiesa e per la modalità delle loro affermazioni. I concili sono fatti ecclesiologici. Certamente hanno usato termini e concetti che la Scrittura non conosceva, ma che non tradivano il suo contenuto. Essi incorporavano e traducevano il *sensus fidei* della Chiesa. Pertanto, si deve accogliere quello che c'è di positivo nella proposta di prendere come norma l'antichità, anche al di là del suo valore pratico in vista di un ecumenismo teologico.

5.3. Il principio della «gerarchia delle verità»

Il decreto del concilio Vaticano II sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* nel 1964 ha nel n. 11 un tema la cui rilevanza e portata sono da ritenere decisive per la causa ecumenica:

Inoltre nel dialogo ecumenico i teologi cattolici, fedeli alla dottrina della Chiesa, nell'investigare con i fratelli separati i divini misteri, devono procedere con amore della verità, con carità e umiltà. Nel mettere a confronto le dottrine si ricordino che esiste un ordine o «gerarchia» nelle verità della dottrina cattolica, in ragione del loro rapporto differente col fondamento della fede cristiana («cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae»). Così

della teologia e del Magistero (concili) sono comunicanti e interdipendenti» (B. MONDIN, *Storia della teologia, 1: Epoca patristica*, Bologna 1996, 434).

²⁹ Cf. D. SALACHAS, «I criteri circa l'ecumenicità di un Concilio nella prassi dei primi secoli», in *Iura Orientalia* 9(2013), 180-207.

si preparerà la via nella quale, per mezzo di questa fraterna emulazione, tutti saranno spinti verso una più profonda cognizione e più chiara manifestazione delle insondabili ricchezze di Cristo.³⁰

È il principio della «gerarchia delle verità», ovvero l'idea di un ordine tra le verità professate in modo da apprezzare meglio l'unità che già esiste tra i cristiani disuniti. Più precisamente vuol dire che esistono verità – al plurale – ma che si gerarchizzano in base al rapporto che hanno con il fondamento – al singolare – della fede cristiana. Questo tema della fede comune a tutti i cristiani è precisato al n. 12 del decreto: essa ha per contenuto «Dio uno e trino, il Figlio di Dio incarnato, Redentore e nostro Signore».

Quanto alla gerarchia che il legame o il rapporto con questa fede fondamentale stabilisce nelle verità della dottrina cattolica, gli effetti sono notevoli nel rapporto ecumenico tra le Chiese. Così il tema della «gerarchia delle verità» – poiché esse sono riferite al fondamento – ha qualcosa in comune con l'idea di «fondamento» tipico della tradizione luterana.

Osserviamo che il nostro testo afferma: «cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae». Questo linguaggio è molto vicino alla sensibilità protestante, che fa dipendere la dottrina dal suo rapporto intimo, organico e vivente con il fatto fondamentale del cristianesimo. Anche l'idea protestante di un «canone nel canone» non è priva di valore e di interesse. Il principio è il vangelo nel senso pregnante che Lutero dà a questa parola, e all'interno dello stesso vangelo vi è un centro che è il fatto pasquale come il fatto centrale della storia della salvezza.

Tuttavia, sembra incontestabile che le percezioni di Lutero abbiano portato con sé nel seguito del protestantesimo un unilateralismo da cui il pensiero protestante cerca di guarire grazie in particolare ai confronti ecumenici. I luterani per esempio sono d'accordo sul fatto che si può esprimere il centro del vangelo con nozioni neotestamentarie diverse da quelle della giustificazione come la riconciliazione, la vita nuova, la nuova creazione.

Oltre a una gerarchia delle verità determinata dal loro contenuto oggettivo, si può trovare una gerarchia *di fatto* in rapporto al modo in cui tale verità è compresa e vissuta da un gruppo di uomini, da una data epoca alla quale ne succederà un'altra, da una data Chiesa nel suo spazio culturale particolare. È l'ecumenismo culturale.

³⁰ CONCILIO VATICANO II, decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), n. 11: AAS 57(1965), 99.

Dal punto di vista puramente logico e noetico ogni enunciato vero, qualunque esso sia, è uguale a un altro enunciato vero. Il carattere di verità è un assoluto. Da questo punto di vista non potrebbero esserci dei gradi nella verità, ma è altrettanto sicuro che la verità è sempre verità *di qualche cosa* ed è sempre riconosciuta *da qualcuno*.

Per il primo aspetto abbiamo la gerarchia delle verità secondo il loro rapporto più o meno immediato, più o meno vicino rispetto alla radice della rivelazione e della fede in Cristo, ma per il secondo aspetto dobbiamo soffermarci sul fatto che una verità non ha realtà in quanto tale se non quando è percepita ed espressa da uno spirito. Ora, solo lo Spirito di Dio percepisce la verità in modo perfetto e totale; quaggiù la percezione e l'espressione della verità di Dio anche da parte delle Chiese sono sempre sottoposte a una storicità che pone a esse dei limiti.

Possono, pertanto, esistere tra una Chiesa e l'altra oppure nella stessa Chiesa oppure tra un'epoca e l'altra delle differenze nella percezione e nell'espressione delle verità cristiane. Nelle espressioni dogmatiche delle diverse Chiese cristiane entrano necessariamente elementi particolari di cultura, di lingua e vocabolario, di filosofia comune. Un elemento umano di interpretazione, di sistematizzazione e di espressione si mescola così alla percezione di fede eventualmente dogmatizzata.³¹

Ne consegue che le eresie sono gravi in modo disuguale, distruttrici in modo disuguale di un'appartenenza alla Chiesa. È la fede che in sostanza fa la Chiesa: una fede professata e suggellata nel battesimo. La questione allora è sapere qual è la professione di fede che rende vero il

³¹ «La conoscenza sanamente critica del passato e una buona applicazione dell'idea di "gerarchia delle verità" sono mezzi necessari all'ecumenismo. "Gerarchia delle verità" non vuol dire un'eliminazione delle verità secondarie, come se non fossero più verità. Ma, come ha osservato giustamente Cullmann, questo può fondare un importante cambiamento di valori e di equilibrio. Verità centrali hanno potuto in un certo contesto storico divenire periferiche e viceversa. La storia del cattolicesimo medievale ne è un'illustrazione tanto più importante in quanto la Riforma ha reagito essenzialmente contro alcune delle sue aggiunte. Ed è a esso che l'ortodossia è e vuole essere estranea. Una critica del nostro medioevo è dunque essenziale ma, ahimè, non si è evitato una frattura nella continuità ecclesiale reale. Gli sforzi di riunione che mettevano in opera i criteri del passato (i primi cinque secoli, i primi concili) sono stati condotti da un punto di vista teologico e intellettuale come se la Chiesa indivisa non fosse stata altro che un insieme di tesi e come se bastasse riconoscerle per raggiungere la realtà della Chiesa. La conoscenza più integrale e luminosa possibile deve essere a servizio di una docilità e di una comunione verso la realtà vivente della Chiesa. È un compito immenso, non può essere che un lungo e paziente processo di autocritica e di superamento di sé, di riscoperta e di rinnovamento. È la proposizione che von Allmen formulava così: "L'unità potrà farsi solo se le diverse confessioni muoiono a se stesse per rinascere all'unità, alla santità, alla cattolicità e all'apostolicità, grazie a una purificazione che le raggiungerà tutte, anche se in modo diverso"» (CONGAR, *Diversità e comunione*, 239-240).

battesimo e qual è quella, invece, che distrugge la sua verità. Allora il principio è l'appartenenza radicale alla Chiesa sulla base del battesimo che suggella una professione di fede in cui sono onorate le verità più essenziali.

Questo principio corrisponde all'enunciato conciliare sulla gerarchia delle verità, che non interessa solo il dialogo teologico, ma anche l'ecclesiologia di comunione imperfetta e da perfezionare che è alla base dell'ecumenismo del concilio Vaticano II. A tal proposito il teologo Karl Rahner (1904-1984) scrive:

Quando si dice che tutti i dogmi devono essere creduti con la stessa fede divina si rende la cosa troppo semplice; il significato esistenziale ed ecclesiale della gerarchia delle verità diventa illusorio. Certo, il credente cattolico non può negare nessun dogma per un dissenso assoluto. Ma deve accettare ogni dogma in quanto tale con un assenso positivo, assoluto? Se lo si presuppone, la tesi della gerarchia delle verità non avrebbe alcun significato pratico.³²

5.4. «Diversità riconciliate». Il contributo di Möhler

Il contributo del teologo Johann Adam Möhler (1796-1838),³³ uno dei più insigni rappresentanti della teologia cattolica tedesca nel secolo XIX (scuola cattolica di Tubinga), resta ancora di grande attualità per la causa ecumenica perché permette di precisare l'idea di «diversità riconciliate» che può divenire la formula dell'ecumenismo senza preservare gelosamente la propria identità confessionale, senza giudicare l'altro in confronto con se stesso e permettendo di aprirsi verso la parte di verità che sta davanti.

Tuttavia, dobbiamo stare attenti nel rifiutare gli esperimenti di ecumenismo che non sono in fondo altro che un tentativo di realizzare una federazione di scismi, ognuno dei quali è disposto a riconoscere la legittimità degli altri. L'unità che si vuole così ricostituire non è altro che un accordo deliberato da gruppi diversi; invece deve essere un innesto su un tronco comune per vivere della sua vita. Altrimenti si riavvicinano le Chiese ma non si fa una Chiesa.

Non basta riconoscere agli altri gruppi il diritto all'esistenza; si dovrebbe assimilare quello che ciascuno degli altri ritiene essere verità

³² K. RAHNER, «Gerarchia delle verità», in *Id.*, *Nuovi saggi*, vol. 9, Roma 1984, 228; cf. H. PESCH, «Gerarchia delle verità e la prassi ecumenica», in *Concilium* 37(2001), 446-466.

³³ Cf. A.J. MÖHLER, *Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Milano 1984.

ed escludendo quello che ha di particolare. Farlo significherebbe dissolvere i gruppi in quanto tali per rientrare nella Chiesa. Möhler afferma che l'eresia appare quando si dà valore assoluto a un aspetto particolare della verità. Tuttavia, non c'è nulla di più contrario all'unità cristiana della ricerca dell'unificazione: questa consiste sempre nel voler rendere universale una forma particolare, nel rinchiudere la vita in una delle sue espressioni. È sempre un qualcosa di particolare che nega i suoi limiti e vuole imporre agli altri. Ma oltre a negare la diversità, l'unificazione allontana dall'unità necessaria quelli che la subiscono loro malgrado. Nata dall'orgoglio e creatrice di diffidenza, l'unificazione vorrebbe produrre l'unità con dei processi che la compromettono alla fonte stessa. Vuol dire attaccarsi all'esteriore per rifiutare quello che vale di più, cioè la fede e l'amore.

Möhler ha un senso molto vivo dei rapporti tra unità e diversità nella realtà vivente della Chiesa. L'integrità della fede non consiste nel sommare tutte le verità, ma nello scambio vivente in seno alla Chiesa delle verità dottrinali che manifestano diversamente l'unica realtà vissuta nella fede e nella carità. La Chiesa è una realtà vivente, è un organismo vivente formato da soggetti viventi che portano ed esprimono la fede e l'amore in modo limitato e imperfetto.

Ora, la vita non è uniformità e monotonia. Essa richiede delle diversità che armonizza nell'unità. Se si tratta della vita della Chiesa, essa non è un'uniformità ma un'universalità, cioè un'unità delle diversità che costituisce nell'armonia un tutto organico. L'unità che Gesù domanda per la Chiesa nella sua preghiera sacerdotale è un'unità di pienezza a immagine dell'unità che esiste tra il Padre e il Figlio: non è un'unità per difetto o per riduzione a un solo elemento; il pluralismo vi trova spazio e pertanto può trovare spazio anche una «confessione cristiana ridefinita», cioè una confessione che riveda i suoi principi confessionali alla luce – critica e positiva al tempo stesso – delle sacre Scritture spiegate e vissute nel cristianesimo dei padri e della Chiesa indivisa.

La concezione di un antagonismo fondamentale tra confessioni ed ecumenismo, tra identità confessionale e unità cristiana, si rivela superata e riveduta quando le asserzioni confessionali vengono liberate dalle condanne che vi sono legate fino a ora e che hanno separato le Chiese e quando si verifica che le diverse asserzioni confessionali sono radicate nella Chiesa, avendo per questo fatto un impulso cristiano universale tale da esigere e favorire la comunità ecumenica. Si tratta di creare un concetto di unità cristiana guidata non più dall'idea di *diventare uno*, ma dall'essenza della comunità.

Ma per capire bene il concetto di «diversità riconciliate» è importante osservare che la riconciliazione tra le confessioni fino a quel

momento separate è inconcepibile senza un rinnovamento e un cambiamento in seno alle diverse identità confessionali. Un dialogo tra le confessioni che vuole arrivare alla loro riconciliazione non può non trattare la forma in cui queste sono state trasmesse.

La diversità riconciliata dunque non sanziona puramente e semplicemente lo *status quo ante*, ma deve scaturire da un vero cambiamento e da un vero rinnovamento che non dovranno solo prodursi nei rapporti tra le confessioni, ma prima e soprattutto all'interno proprio delle confessioni: non si tratta quindi del semplice livellamento delle differenze confessionali. Anche l'integrazione reciproca delle particolarità confessionali difficilmente risponde all'idea di una diversità riconciliata. La rivendicazione del cambiamento e del rinnovamento, impliciti nel concetto di diversità riconciliata, riguarda piuttosto un processo che si potrebbe caratterizzare come una «ridefinizione delle confessioni mediante il dialogo».

Si tratterebbe di eliminare gli elementi che hanno sfigurato, ristretto ed esagerato le tradizioni confessionali e che hanno trasformato la diversità delle confessioni in differenze che separano le Chiese. Proprio grazie a questo processo di cambiamento e di rinnovamento le confessioni potrebbero ritrovare il loro volto autentico e potrebbero riconoscersi reciprocamente e affermarsi come espressioni legittime della fede e della testimonianza della vita cristiana.

È così che potrebbe compiersi la riconciliazione delle diversità: non si tratterebbe né di una riconciliazione né di una comunità realizzata abbandonando l'identità confessionale; non si tratterebbe a maggior ragione nemmeno di una coesistenza tollerante che non meriterebbe né il nome di riconciliazione né quello di comunità, piuttosto si tratterebbe di riconciliazione e di comunità mediante l'affermazione vigorosa dell'altro nella sua alterità «ridefinita».

6. Conclusione

L'attualità ecumenica spinge a domandare come si possa concepire l'unità alla quale tende il movimento ecumenico. Finora sono stati delineati alcune traiettorie di metodo e alcuni principi che possono aiutare non poco il dialogo ecumenico in vista dell'*unitatis redintegratio*: una rilettura degli eventi del passato al di là delle mitizzazioni confessionali del momento, una loro migliore comprensione attraverso la contestualizzazione storica e alcuni temi operativi capaci – a livello di metodo e di principi – di incidere sulla pratica della teologia e sulle reciproche relazioni tra le diverse Chiese.

Ora una prospettiva ecclesiologicala (6.1), un recupero corretto – anche dal punto di vista pratico – dell'idea di riforma (6.2) con una

particolare attenzione al contributo di pensiero di Congar (6.2.1) e l'esercizio di un «pensiero umile» nella pratica teologica e nelle relazioni ecclesiali (6.3) offriranno un aiuto significativo all'*unitatis redintegratio*, pur consapevoli che l'unità della comunione cristiana è prima di tutto un dono: più che costruirla, la si riconosce se si cammina andando incontro al Signore, in cui tutto ciò che esiste è stato creato e per cui noi siamo fatti fin dalle nostre fibre più profonde.

6.1. Unità delle Chiese ed escatologia

Le Chiese ecumeniche sono le Chiese polarizzate dall'avvenire. È certamente l'escatologia che dà alla storia il suo senso e i suoi compiti. Un dato è ormai acquisito: le difficoltà presenti sul cammino verso l'*unitatis redintegratio* derivano dal fatto che nessuna Chiesa cristiana può concepire l'unità organica come la riduzione degli altri a sé. Pertanto, essa va pensata in prospettiva escatologica. Non esistendo nella realtà attuale una tradizione di unità diversificata ma solo tentativi provvisori di articolazione tra le Chiese, senza cedere al disfattismo questa storia insegna che l'escatologia ha qualcosa da dire per l'unità delle Chiese e dunque per l'ecumenismo.

Innanzitutto, questa prospettiva escatologica sulle Chiese plurali ha un guadagno, perché esclude l'appropriazione da parte di una Chiesa empirica dell'idea di essere in assoluto l'anticipazione visibile del regno di Dio. Nessuna Chiesa si può illudere sul suo statuto provvisorio: nessuna Chiesa è autorizzata a dirsi coincidente con il regno di Dio. Pertanto, le Chiese nella loro pluralità testimoniano della venuta del Regno, ma non sono questo Regno.

Più le Chiese confessano il carattere provvisorio delle loro forme, delle loro strutture, delle loro strategie, più si avvicinano al regno di Dio e meglio lo testimoniano. Ammettere che gli elementi che danno forma individuabile alle Chiese sono essi stessi provvisori misconosce l'idea dell'immutabilità dell'Assoluto. E tuttavia, senza ammettere il carattere provvisorio delle forme ecclesiali l'affermazione della loro storicità è vuota. Il riconoscimento del provvisorio, cioè della capacità di mutazione, di innovazione delle forme cristiane, è il test dell'accettazione del *dover morire* perché nasca il regno.

Si delinea però un'obiezione, poiché il provvisorio nelle Chiese non sembra dover investire la totalità delle sue forme. Alcune sono ritenute così strutturali per la permanenza dell'istituzione che definirle provvisorie equivarrebbe a privarle di ogni valore simbolico nei confronti dell'ultimo. In realtà, affermare che le Chiese sono provvisorie non si fonda tanto sull'analisi delle loro variazioni dal solo punto di

vista sociologico, quanto sull'esigenza della sua prospettiva mistica o escatologica.

D'altra parte, nella fede cristiana la convinzione della risurrezione non elimina la distruzione concreta operata dalla morte. Questo non è un dato esterno all'essere umano. La fede cristiana, che afferma la radicalità della morte in quanto nessuno può riprendersi la vita, richiede nello stesso tempo che per l'atto di Dio il Risorto è in una certa continuità con la sua vita storica. Dire «storico» e «provvisorio» quindi non vuol dire sprovvisto di un rapporto con ciò che classicamente si chiamerebbe l'eterno.

Con tutte le trasposizioni necessarie lo stesso discorso vale per le Chiese. Esse sono realtà storiche segnate dalla morte, eppure mantengono sempre un legame con il Regno: il provvisorio qualifica il fatto che le Chiese sono storiche, dunque mortali. Non si tratta di un giudizio peggiorativo tale da insinuare un difetto di valore; il provvisorio definisce la condizione dell'innovazione, della creazione continua, della presenza nelle situazioni mutevoli. Si oppongono la determinazione e la volontà di fermare l'attimo, la mobilità delle forme o la mortalità delle relazioni.

Così il provvisorio investe tutte le forme storiche presenti nelle Chiese: l'organizzazione, le forme sociali, le forme simboliche, le espressioni dottrinali. Così facendo non le fissa nell'istante, ma le apre alla loro prospettiva ultima (escatologica): la venuta del Regno.

Come assumere nella Chiesa cattolica un ordine simbolico che non postuli l'esclusione del molteplice ma che spinga a viverlo come condizione di possibilità della comunione? Forse basterebbe per questo non giudicare che l'altra Chiesa sia la negazione della propria, ma solo il limite che l'indica come non corrispondente al regno o all'Ultimo. Il molteplice ecclesiale sarebbe così la forma storica dell'attività dell'Ultimo. [...] L'ecumenismo rappresenta l'originalità di non concepire più le relazioni a partire da un centro reale e immaginario in funzione della pluralità. L'attività dell'Ultimo è spontaneamente confusa con l'imperialismo del centro o con la scoperta di un centro. Quasi naturalmente si immagina che il regno avvenga per manifestazione empirica di un centro che tutto attiri a sé [...]. Gesù rifiuta il pensiero del centro dominante. Io vedo dunque nella novità ecumenica una delle forme dell'attività dell'Ultimo nelle Chiese.³⁴

³⁴ C. DUQUOC, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Brescia 1985, 135-138. «Lo sguardo in avanti verso l'escatologia permette alle Chiese, anzi impone alle Chiese di apprezzare in modo relativizzante e critico le loro realizzazioni storiche e le forme stesse – le tradizioni – nelle quali esse attualmente realizzano il *traditum* originale unico. Con lo stesso movimento e in virtù dello stesso principio la Chiesa riconoscereb-

Questa prospettiva escatologica ha una grande fecondità nel dialogo ecumenico perché permette di pensare la pluralità non più come situazione di peccato ma come base strutturale della relazione delle Chiese al Regno. Paradossalmente è proprio nell'accettazione positiva della pluralità che le Chiese con la loro capacità di comunione sono testimonianza dell'attività dell'Ultimo. La loro situazione provvisoria è proprio il criterio della loro autenticità.

6.2. Per una corretta ermeneutica dell'idea di riforma: vera e falsa riforma nella Chiesa

Congar ha avuto il merito di problematizzare dal punto di vista ermeneutico il senso della riforma nella Chiesa attraverso un suo celebre testo: *Vera e falsa riforma nella Chiesa*. Egli ha offerto un contributo notevole al dialogo ecumenico perché ha stimolato nelle singole Chiese un pensiero teologico e una pratica pastorale ispirati a una corretta idea di riforma.

La fedeltà alla forma può diventare un'infedeltà al principio di cui la forma non è che una realizzazione storica imperfetta. Questo principio, prestando alla forma storica tutto il suo senso, vuole – al di là di questa forma storica – pervenire al suo compimento e manifestare la sua pienezza. Vi sono dei casi in cui non si può essere pienamente fedeli al principio se non a prezzo di una certa infedeltà alla forma nella quale esso si esprime. Si può chiamare infedeltà ciò che in realtà è solamente un superamento in vista di un compimento.³⁵

Ci sono stati periodi nella vita della Chiesa nelle quali le pratiche esteriori hanno eccessivamente offuscato lo spirito evangelico che tuttavia è rimasto sempre vivo. Questi periodi precedettero la Riforma protestante. Si era avidi di una religione diversa dalle pratiche esteriori come i pellegrinaggi, il culto delle reliquie dei santi, le indulgenze, si era cioè interessati a una religione costituita da un rapporto perso-

be la legittimità di altre realizzazioni, fatte in altre condizioni: evidentemente fatte salve le esigenze della comunione. Senza dubbio è stata l'assenza così caratteristica di prospettiva escatologica nell'ecclesiologia cattolica preconciliare a impedire la sua apertura ecumenica e imporle il tema del *ritorno* appena sfumato da propositi amichevoli e da un sentimento di umiltà. Venendo a Roma, il patriarca Atenagora diceva nel 1968: "Speriamo di arrivare a riconoscere esattamente gli articoli di fede che dobbiamo necessariamente professare in comune per distinguere da quegli altri elementi della vita ecclesiale che, non toccando la fede, possono determinare liberamente e, seguendo la tradizione propria ad ogni Chiesa, aspetti della vita di ciascuna di esse, aspetti che l'altro dovrà rispettare"» (CONGAR, *Diversità e comunione*, 241).

³⁵ Cf. CONGAR, *Vera e falsa riforma*, 114-115.

nale dell'anima con Dio. La predicazione di Lutero ottenne un successo sconvolgente perché le anime si sentivano finalmente ripetere parole come vangelo, grazia, libertà, Gesù Cristo. È comprensibile che la protesta di Lutero nel suo primitivo fondamento riprenda i temi dell'Epistola paolina ai Galati, pur esagerandoli in un senso pericolosamente unilaterale.³⁶

Il senso della Riforma protestante fu questo: che la forma esprimesse e conservasse lo spirito; che la religione avesse le sue radici nel cuore dell'uomo e non solamente nel pensiero, nel culto; che i gesti fossero ricondotti al loro significato, che la lettera fosse al servizio dello spirito; che i mezzi fossero in funzione del fine. Fu un tragico eccesso di Lutero, da cui il protestantesimo non si è mai interamente liberato, quello di aver assimilato ogni forma a una lettera che necessariamente tradiva lo spirito. Con la sua critica a una Chiesa appesantita dalla struttura e nella quale troppe forme avventizie rischiavano di offuscare l'essenziale, Lutero si trasformò ben presto nel profeta del ritorno al puro evangelo.³⁷

Questa idea di riforma come di un'opposizione tra la forma e lo spirito fu decisiva perché permise di capire che l'importante era l'essere fedeli al principio in profondità, a costo di abbandonare le forme da esso assunte in superficie, aiutando il principio sempre vivente della tradizione a crearsi le sue forme di applicazione e di esistenza nello stile più genuino e più efficace per il tempo. Lo spirito riformista vive di un'affermazione del fine al di là di tutti i mezzi, del senso delle cose al di là della loro forma esteriore.

La verità esiste nel suo principio costitutivo, che le conferisce la sua vera profondità ed esiste pure nella forma o formula che ha assunto storicamente. I due sono fatti per coincidere, ma al limite non coincidono che quando la realizzazione ha raggiunto l'assoluto della sua perfezione; finché non si è raggiunto questo, si resta al livello della percezione di una verità che cerca ancora se stessa.³⁸

Tuttavia, la condanna di un errore non deve offuscare ciò che vi era di valido nella percezione e nelle istanze cadute in un unilateralismo errato e non deve ostacolare uno sviluppo di queste percezioni e di queste istanze nel regno della verità. «L'abuso non toglie l'uso»: la Chiesa ha sempre saputo praticare questo principio giuridico anche nelle questioni dottrinali.

³⁶ Cf. *ivi*, 125-126. In questa lettera Lutero scopre la giustificazione per fede. A motivo di ciò, il cristiano ha la certezza della salvezza.

³⁷ Cf. *ivi*, 129.

³⁸ *Ivi*, 140.

6.2.1. Le quattro condizioni di Congar per riformare veramente la Chiesa

Al di là delle contingenze storiche del passato e degli esiti concreti, il dialogo ecumenico oggi può beneficiare utilmente delle condizioni fissate per esso da Congar in vista di una riforma nella Chiesa e della Chiesa senza produrre scismi e in vista dell'*unitatis redintegratio*.

Prima condizione: il primato della carità e della dimensione pastorale

Questa Chiesa bisogna al tempo stessa accettarla e non accettarla così com'è. Se non la si accetta, si costruirà un'altra Chiesa diversa e non la si riformerà. Se la si accetta tale e quale, non si cambierà nulla e non la si riformerà; non bisogna cambiare la Chiesa, bisogna cambiare qualche cosa in essa. Non bisogna fare un'altra Chiesa, bisogna fare una Chiesa diversa.³⁹

Seconda condizione: restare nella comunione del tutto

Resta cattolico il riformatore che, pur affermando un aspetto particolare, non vuole negare gli altri e desidera stare in comunione con tutti coloro che la Chiesa ammette nel suo seno. Rischia al contrario di cadere nello scisma quel riformatore che cerca di restare essenzialmente se stesso, di conservare la specificità della sua iniziativa, di negare gli elementi compensatori di chi percepisce in maniera acuta. [...] La verità totale non si trova che nel corpo totale col quale sono in comunione: ogni cristiano parla tutte le lingue, dice sant'Agostino, rimanendo nell'unità della Chiesa che le parla tutte. [...] per la Chiesa la verità totale non si trova che nella comunione totale; nessuna forma o formula particolare esaurisce o esprime adeguatamente ciò che essa vive e pensa. [...] dato che nessuna forma o formula esposta in un dato momento non è l'espressione adeguata della verità cattolica, sarà possibile, in nome della stessa comunione, cercare un superamento delle espressioni attualmente accettate [...]. Non erigersi in «tutto», non impostare la propria azione, il proprio pensiero come se essi non avessero un seguito, ma impostarli senza perdere il contatto con gli altri, senza staccarsi dal gruppo di cui si fa parte, conservando quella inserzione nella Chiesa concreta, unendo in qualche modo al proprio pensiero e alla propria azione una presenza virtuale di tutti gli altri fedeli e della Chiesa intera, «pensando e volendo nello spirito e nel cuore di tutti», secondo la magnifica formula di Möhler. [...] *Sentire cum Ecclesia*: questa formula un po' vaga possiede sempre una grande forza di attrazione. Sant'Ignazio, al quale si fa risalire questa formula, non ha scritto: *sentire cum Ecclesia* orientando lo spirito verso il con-

³⁹ *Ivi*, 193.

formismo a una regola del tutto esteriore, ma *sentire vere in ecclesia militante*, che restituisce invece al membro della Chiesa la sua parte di vita nel corpo. [...] La Chiesa è come ogni essere vivente al tempo stesso continuità e progresso; progresso nella continuità. Essa è vera continuità e vero progresso. Tuttavia in lei come nei viventi le funzioni tendono a specializzarsi di modo che vi sono delle parti della Chiesa che sono principalmente degli organi di movimento e altre che sono principalmente degli organi di continuità. [...] Il risveglio che si afferma nella Chiesa è il risveglio che non pretende di porsi come il vero cristianesimo, escludendo tutto il resto. Esso si pone semplicemente come uno sforzo nel cristianesimo verso la migliore realizzazione di esso. E sia ben chiaro: se vi è un peccato del movimento riformista nel rifiuto delle esigenze dell'unità vi è pure un peccato dell'istituzione nel rifiuto degli impulsi del profetismo.⁴⁰

Due domande di Congar e una conclusione sono interessanti da evidenziare perché descrivono la missione della teologia:

Cos'è in fondo il lavoro della «teologia positiva» se non uno sforzo per arricchire il pensiero teologico degli apporti di tutta la tradizione cristiana, sfociando così in un superamento delle formule attualmente in uso in nome di una comunione più totale, più cattolica, con una tradizione più larga, più profonda? Non è forse uno sforzo per raggiungere, nei limiti del possibile, la purezza e la pienezza del principio percependolo nella totalità degli sviluppi e delle espressioni da esso suscitate? La storia è per ogni tipo di riformismo una scuola e un aiuto meravigliosi, poiché essa fa conoscere il principio in condizioni, forme e sviluppi diversi da quelli in cui lo vediamo empiricamente realizzato.⁴¹

Terza condizione: la pazienza e il rispetto dell'attesa

Perché un riformismo abbia successo nella Chiesa occorre che sia accompagnato dalla pazienza. Con questo ci riferiamo non tanto a una questione di teologia, a un'attitudine al temporeggiamento, ma a una certa disposizione dell'anima e dello spirito che comporta il senso delle dilazioni necessarie, a una certa umiltà e flessibilità dello spirito al senso delle imperfezioni, anzi delle immancabili imperfezioni [...]. La storia ci offre degli esempi di riformatori impazienti. Lutero è stato un riformatore impaziente: non che gli sia mancato il sentimento di essere stato paziente, anzi troppo paziente, ma essere paziente non sta tanto nell'attendere quanto in una certa qualità spirituale del nostro atteggiamento. Essere paziente comporta una certa docilità dello spirito, una certa diffidenza di sé, un riserbo di fronte al semplicismo delle soluzioni precipitate estre-

⁴⁰ *Ivi*, 203-232.

⁴¹ *Ivi*, 227.

me, del «tutto o niente». A Lutero venne soprattutto a mancare questa pazienza [...]. La fretta del riformatore impaziente si manifesta pure in una certa improvvisazione e dunque in un certo semplicismo e una certa approssimazione delle sue formulazioni dottrinali. [...] Lutero ha avuto incontestabilmente un genio teologico, ma si è lasciato trascinare e corrompere dalla polemica; egli si è lasciato indurre nella necessità di diventare come un fondatore di Chiesa e di ripensare da solo tutto il cristianesimo. La logica fatale della sua posizione era tale che egli doveva ripensarlo non con tutta la Chiesa e in essa, ma contro tutta la Chiesa e l'insieme della sua tradizione.⁴²

Quarta condizione: un vero rinnovamento mediante un ritorno al principio della tradizione, non l'introduzione di una novità mediante un adattamento meccanico

Quando si parla di ritornare alla tradizione non si tratta necessariamente di legare il cattolico di oggi alla lettera di una forma parziale che il pensiero o la vita dei cristiani ha assunto in un dato momento e che, per venerabile che sia come parte del tessuto concreto della Chiesa, non si identifica con la sua struttura essenziale e rimane una cosa *datata* che nella sua materialità appartiene al passato [...]. Ritornare alla tradizione vuol dire, in un rispetto leale e schietto di tutte le forme, rispetto assoluto di tutte le forme permanenti e perennemente valide, rispetto critico e intelligente delle forme transitorie, mettersi alla scuola dei principi stessi del cattolicesimo. Vuol dire impregnarsi, al di là di ciò che la Chiesa ha detto di fronte a tale problema del passato, dello spirito che l'ha ispirata, di ciò che essa pensa in profondità, di ciò che essa dice e vuole dire per mezzo nostro riguardo ai problemi del presente. Ritornare ai principi, attingere alle fonti vuol dire pensare la situazione nella quale siamo impegnati alla luce e nello spirito di tutto ciò che una tradizione integrale ci insegna sul senso della Chiesa [...]. La bontà di un certo rifiuto di fronte agli elementi di novità non cancella il dovere che la Chiesa ha di vivere essa stessa in contatto con la sua tradizione non solamente in superficie e sul piano della sola lettera, ma in profondità e secondo quella dimensione di sviluppo che conferisce a questa tradizione tutta la sua realtà, poiché essa procede da un germe a una pienezza attraverso uno sviluppo.⁴³

6.3. Il «pensiero umile» dell'ecumenismo

I cristiani sono un progetto in divenire, sono in prospettiva del compimento della storia personale e collettiva, sono identità aperte: in questo orizzonte – che è anche escatologico, come abbiamo visto –

⁴² *Ivi*, 234; 236-237.

⁴³ *Ivi*, 255-256; 265.

li colloca il movimento ecumenico e l'idea stessa di movimento. Ed essendo identità aperte, i cristiani non possono non cogliere, esercitando un «pensiero umile» ma fecondo, gli elementi protestanti – che per la verità sono elementi tradizionalmente e generalmente cristiani – entrati nel vocabolario e nell'universo simbolico del cattolicesimo romano attraverso il concilio Vaticano II, al di là dell'accusa infondata secondo la quale questo concilio avrebbe «protestantizzato» il cattolicesimo.

Resta il fatto che il cattolicesimo romano con il Vaticano II ha accolto i seguenti principi o valori che sono o tipici o fortemente sottolineati dal protestantesimo, sebbene assunti da parte cattolica con soluzioni di compromesso.

1) *La nozione stessa di «riforma»*. Essa è un concetto tradizionale. Basti pensare al monachesimo e alla sua storica spinta riformista. Ma in ambito cattolico l'idea di Chiesa come di una «società perfetta» ha sempre evitato come pericolosa la parola «riforma». Il concilio Vaticano II l'ha recuperata, parlando di «continua riforma» come di un obbligo spirituale al quale Cristo stesso invita la Chiesa: «Infine, tutti esaminano la loro fedeltà alla volontà di Cristo circa la Chiesa e, com'è dovere, intraprendono con vigore l'opera di rinnovamento e di riforma»;⁴⁴ «La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno».⁴⁵

È un imperativo che viene da Cristo. La Chiesa è in perenne rinnovamento. Tuttavia, c'è un punto decisivo ed è la risposta alla domanda: «Che cos'è stata la Riforma del XVI secolo?». *De facto* l'accusa di eretico per il protestante è caduta da parte cattolica, *de iure* non togliere la scomunica condiziona pesantemente il giudizio della Chiesa cattolica sul fatto che le Chiese protestanti non siano propriamente Chiese.

2) *La Chiesa popolo di Dio*. Nello schema della *Lumen gentium* c'è prima il capitolo sul popolo di Dio e dopo il capitolo sulla gerarchia in quanto essa è al servizio del popolo di Dio. Sembra risuonare Ef 2,14: «Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia». La Chiesa è assemblea. Poi ci sono i ministri all'interno e al servizio di questa comunità. E tuttavia in *Lumen gentium* 10 si dice che tra il sacerdozio comune e quello ministeriale vi è una differenza non solo di grado ma anche di essenza.

3) *La collegialità*. È categoria cristiana antica. A livello ministeriale vuol dire l'abbandono di una concezione monarchica della Chiesa; a

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II, decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 4: AAS 57(1965), 94.

⁴⁵ *Ivi*, n. 6: AAS 57(1965), 96-97.

livello ecclesiale vuol dire sinodalità tra le Chiese, rete di comunità collegate attraverso un'assemblea che le rappresenta: sinodo o concilio. La collegialità sfocia nella conciliarità. Tuttavia, la collegialità è stata interpretata dalla *Nota explicativa praevia* alla *Lumen gentium* nei limiti del dogma dell'infalibilità pontificia del Vaticano I. E il Sinodo dei vescovi inoltre ha solo poteri consultivi.

4) *Il sacerdozio universale dei credenti in quanto semplicemente credenti.* *Lumen gentium*, ai nn. 34, 35 e 36, afferma che i credenti mediante la fede partecipano ai tre *munus* di Cristo: sacerdotale (culto), profetico (insegnamento), regale (governo). Di un cristiano non si può dire nulla di più. Tuttavia, il sacerdozio comune è ordinato a quello ministeriale perché ne ha bisogno per poter diventare offerta di tutta la vita al Signore.

5) *Dei Verbum* 21 si occupa della *sacra Scrittura nel suo rapporto con la tradizione e con il magistero*:

È necessario dunque che la predicazione ecclesiastica, come la stessa religione cristiana, sia nutrita e regolata dalla sacra Scrittura; [...] nella parola di Dio poi è insita tanta efficacia e potenza, da essere sostegno e vigore della Chiesa, e per i figli della Chiesa la forza della loro fede, il nutrimento dell'anima, la sorgente pura e perenne della vita spirituale. [...] È necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla sacra Scrittura.⁴⁶

Tuttavia, resta come nodo problematico il legame – da chiarire e precisare in ambito ecumenico – tra Scrittura, tradizione e magistero della Chiesa. Inoltre, in ambito protestante questo rapporto deve essere impostato alla luce del valore della libertà di coscienza.

6) *La libertà di coscienza.* Un concilio affronta per la prima volta il tema della libertà di coscienza, affermandola come un diritto fondamentale. La *Gaudium et spes* al n. 16 afferma: «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità».⁴⁷ La libertà di coscienza è un tema caro a Lutero: «La mia coscienza è prigioniera della parola di Dio».⁴⁸ Tuttavia, resta il punto che in ambito cattolico la coscienza è tale se è rettamente formata attraverso un confronto serio con il magistero della Chiesa.

⁴⁶ CONCILIO VATICANO II, costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 21: AAS 58 (1966) 827-828. L'*Optatam totius*, il decreto conciliare sulla formazione sacerdotale, al n. 16 afferma che «la Scrittura è l'anima di tutta la teologia».

⁴⁷ CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 16: AAS 58(1966), 1037.

⁴⁸ Citato in R.H. BAINTON, *Lutero*, Torino 2005, 153.

7) *L'ecumenismo*. Il concilio Vaticano II ha capovolto il giudizio di Pio XI sull'ecumenismo, definito dall'enciclica *Mortalium animos* del 1928 «pancristianesimo»:

Potrà sembrare che questi pancristiani, tutti occupati nell'unire le Chiese, tendano al fine nobilissimo di fomentare la carità fra tutti i cristiani; ma come mai potrebbe la carità riuscire in danno della fede? [...] Come dunque si potrebbe concepire una confederazione cristiana, i cui membri, anche quando si trattasse dell'oggetto della fede, potessero mantenere ciascuno il proprio modo di pensare e giudicare, benché contrario alle opinioni degli altri? E in che modo, di grazia, uomini che seguono opinioni contrarie potrebbero far parte di una sola ed eguale confederazione di fedeli? Come, per esempio, chi afferma che la sacra tradizione è fonte genuina della divina rivelazione e chi lo nega? Chi tiene per divinamente costituita la gerarchia ecclesiastica, formata di vescovi, sacerdoti e ministri, e chi asserisce che è stata a poco a poco introdotta dalla condizione dei tempi e delle cose? Chi adora Cristo realmente presente nella santissima eucaristia per quella mirabile conversione del pane e del vino che viene detta transustanziazione, e chi afferma che il corpo di Cristo è ivi presente solo per la fede o per il segno e la virtù del sacramento? Chi riconosce nella stessa eucaristia la natura di sacrificio e di sacramento, e chi sostiene che è soltanto una memoria o commemorazione della Cena del Signore? Chi stima buona e utile la supplice invocazione dei santi che regnano con Cristo, soprattutto della Vergine Madre di Dio, e la venerazione delle loro immagini, e chi pretende che tale culto sia illecito, perché contrario all'onore «dell'unico mediatore di Dio e degli uomini», Gesù Cristo? Da così grande diversità d'opinioni non sappiamo come si prepari la via per formare l'unità della Chiesa, mentre questa non può sorgere che da un solo magistero, da una sola legge del credere e da una sola fede nei cristiani.⁴⁹

Superando questo giudizio, il concilio Vaticano II afferma nell'*Unitatis redintegratio* al n. 3 l'utilità e la fecondità del movimento ecumenico perché aiuta a mettere in luce gli elementi comuni, come il fatto di essere in quanto cristiani tutti giustificati nel battesimo per mezzo della fede e tutti incorporati a Cristo:

Sicuramente, le divergenze che in vari modi esistono tra loro e la Chiesa cattolica, sia nel campo della dottrina e talora anche della disciplina, sia circa la struttura della Chiesa, costituiscono non pochi impedimenti, e talvolta gravi, alla piena comunione ecclesiale. Al superamento di essi tende appunto il movimento ecumenico. Nondimeno, giustificati nel battesimo dalla fede, sono incorporati a Cristo e perciò sono a ragione insigniti del nome di cristiani, e dai

⁴⁹ Pro XI, lettera enciclica *Mortalium animos* (6 gennaio 1928): AAS 20(1928), 12-13.

figli della Chiesa cattolica sono giustamente riconosciuti quali fratelli nel Signore.⁵⁰

E tuttavia le Chiese protestanti, pur essendo i cristiani «fratelli nel Signore», non sono riconosciute Chiese in senso proprio.⁵¹ Il fatto che la Chiesa cattolica continui a dire che le Chiese protestanti non sono veramente Chiese dipende da un'adeguata valutazione della Riforma protestante e di cosa essa abbia rappresentato.

6.3.1. «Come se non»: la formula «umile» dell'ecumenismo

Prendendo in prestito questa espressione da Roberto Repole,⁵² serve un «pensiero umile» perché nella prospettiva globale della storia del cristianesimo la Riforma protestante possa essere considerata anche da un cattolico come un evento provvidenziale per una migliore comprensione della fede.

La ricerca di Lutero era una ricerca autentica, vissuta con sofferenza e passione, che non trovava risposta nella teologia dell'epoca, per cui egli ritenne di dover tornare alle origini, interrogando e meditando la Scrittura per ritrovarvi quella parola di fede che attendeva. Almeno agli inizi, Lutero non pensava a una riforma della Chiesa tale da condurre

⁵⁰ CONCILIO VATICANO II, decreto *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), n. 3: AAS 57(1965), 92-93.

⁵¹ Cf. P. RICCA, «Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante di *Unitatis redintegratio*», in *Studi ecumenici* 33(2015), 472: «L'ombra più piccola è che la Chiesa cattolica, seguendo le indicazioni del Concilio, continua a negare la qualifica di "Chiese". Alcune affermazioni di *Unitatis redintegratio* sembrano presupporre o implicare che le Chiese protestanti sono vere e proprie Chiese, sia pure carenti dal punto di vista di Roma. Esse vengono però classificate dal Concilio "comunità ecclesiali". [...] Ma un dialogo autentico esige che gli interlocutori dissentano interpellati per quello che sono, non per quello che non sono».

⁵² Cf. R. REPOLE, *Il pensiero umile in ascolto della Rivelazione*, Roma 2007. Per mettersi in ascolto della rivelazione senza catturarla, per riscoprire, da qui, che Dio e la Chiesa stessi non sono né forti né deboli, ma – appunto – umili, seguendo un'intuizione di Guardini, Repole invita a considerare come l'umiltà contrassegni tutta l'economia salvifica e quindi sia punto di riferimento per la vita della Chiesa e per lo stile di presenza del mondo da parte del cristiano. L'umiltà si sposa molto bene con un'identità chiara e con una grande forza. In fondo, ancora una volta, Gesù appare come colui che, essendo stato «mite e umile di cuore» (Mt 11,29), può esprimerlo al meglio: perché ha manifestato che cosa significhi un'identità chiara, proprio nella sua pro-esistenza; e ha manifestato la sua grande forza proprio nella sua capacità di integrare anche il più piccolo, anche l'ultimo.

a una rottura, ma a una riforma *nella* Chiesa, riforma che per diversi aspetti molti hanno continuato a invocare fino a oggi.⁵³

Il senso storico delle origini e la ricerca teologica del normativo-fondativo: ricercare l'identità della Chiesa nelle origini non è solo un lavoro interessante di ricognizione storica, ma soprattutto un'operazione ermeneutica che intende rintracciare la portata normativa delle stesse origini nei confronti dell'attuale comprensione dell'identità della Chiesa. Studiare le origini non può essere considerato come un lavoro che inerisce alla sola storia della Chiesa, perché se così fosse si metterebbe in ombra la portata normativa che le origini hanno per tutte le storie degli uomini e quindi anche per la Chiesa. Così è da sempre per la Chiesa e per la sua teologia.

Nella sacra Scrittura e per analogia nei padri della Chiesa si è ricercato per trovare quell'*arché* fondativo capace non solo di rendere ragione di come storicamente le cose sono avvenute, ma soprattutto di dire ancora oggi su cosa bisogna fondare l'intero impianto ecclesiale e teologico. Ovviamente non si può ritenere che la ricerca del normativo-fondativo sia la semplice e pura ricognizione del dato offerto dalle stesse origini e quindi dedotto per l'oggi. Questa deduzione avrebbe infatti molto il sapore ingenuo del fondamentalismo.

Si tratta, invece, di praticare una sana mentalità e metodologia ermeneutica in cui si fa discernimento tra tutti i dati raccolti delle origini per comprendere quali siano normativi per tutti i tempi e quindi per il nostro oggi. Questo lavoro di discernimento è estremamente delicato. La delicatezza e la complessità sono dunque caratteristiche necessarie di questo lavoro per la fedeltà che si deve alla ricerca di ciò che è fondativo-normativo delle origini. È la forza dell'*arché* che va sempre ricercata e ritrovata per la comprensione, ma anche per la messa in critica di ogni ulteriore sviluppo.

I punti che avevano costituito il cavallo di battaglia per i riformatori o per i cattolici continuarono a essere contestati nelle altre comunità nelle quali tutto ciò che poteva sembrare una loro anche silenziosa accettazione venne accuratamente evitato. Così, il fatto che la Riforma avesse insistito sul valore del matrimonio ha portato il cattolicesimo a insistere di contro sui valori del celibato e della verginità. La valorizzazione della professione e del lavoro personale intesi come vocazione nel mondo portò i cattolici a insistere su valori diversi nella vita della comunità. La lettura diretta della Scrittura promossa nel mondo protestante portò la Chiesa cattolica a disciplinare l'approccio ai libri sacri,

⁵³ Cf. G. CERETI, «I rapporti tra la Chiesa cattolica e le Chiese evangeliche a 500 anni dall'inizio della riforma», in *Archivio Teologico Torinese* (2016)2, 270.

che pure nelle epoche precedenti era restato libero. L'adozione della lingua volgare nell'uso liturgico, invocata da molti nella prima metà del secondo millennio ma realizzatasi nel protestantesimo, portò a sospettare di simpatie filoprotostanti coloro che la chiedevano nella Chiesa cattolica e a ritardarne l'adozione sino all'epoca più recente.⁵⁴

Ciascuna Chiesa elaborava la propria teologia indipendentemente dal pensiero delle altre Chiese, mentre il dialogo (salvo limitate eccezioni) appariva inesistente. Del valore delle altre tradizioni cristiane ben poco veniva riconosciuto e le stesse posizioni dottrinali venivano considerate con sospetto e diffidenza. Le difficoltà dottrinali e teologiche costituivano solo il pretesto ufficiale per le separazioni, determinate soprattutto da una mancanza di conoscenza della vita e della storia delle altre comunità. E così crescevano i pregiudizi, le caricature e le distanze tra le Chiese.

Il dialogo ecumenico oggi giunge a un'importante affermazione contenuta nel documento della Commissione congiunta luterana-cattolica per la celebrazione del cinquecentesimo anniversario dell'avvio della Riforma protestante, dal significativo titolo *Dal conflitto alla comunione*: «Cattolici e luterani si rendono conto che loro e le comunità nelle quali vivono la loro fede appartengono allo stesso corpo di Cristo. In essi sta germogliando la consapevolezza che il conflitto del XVI secolo è finito. Le ragioni per condannare reciprocamente la fede gli uni degli altri sono tramontate».⁵⁵

Sicuramente occorrerà rivisitare ancora il contenzioso confessionale teologico, perché su tale base si generò in parte il conflitto. Ci si dovrà domandare ancora: sono ancora valide quelle ragioni di divisione? Inoltre, bisognerà dirsi di più e meglio che ogni differenza non deve essere divergenza e che ogni divergenza non deve sfociare in divisione. E poi bisognerà dirsi anche i nuovi motivi di divisione, non prettamente teologici: si tratta di elementi etici che producono divisioni trasversali nelle Chiese.

Occorrerà ripartire con un discorso che fissi nuovi criteri dell'unità cristiana, distinguendo ciò che è cristianamente essenziale (unità della confessione di fede) e ciò che non lo è. Questa idea dell'unità nelle diversità è l'unica via per creare un'unità realmente differenziata per evitare che oltre ai peccati contro l'unità possano sorgere gli altrettanto gravi peccati contro le legittime diversità. Ora gli opposti che confessio-

⁵⁴ Si pensi al sinodo di Pistoia del 1786, sotto la guida del vescovo Scipione de' Ricci.

⁵⁵ COMMISSIONE LUTERANA-CATTOLICA ROMANA SULL'UNITÀ, *Dal conflitto alla comunione. La commemorazione comune luterana-cattolica della Riforma nel 2017* (17 giugno 2013), in *Il Regno-documenti* (2013)11, 354.

nalmente si sono moltiplicati lungo lo sviluppo storico devono essere ricomposti in un'unità più grande all'interno dell'esistenziale concreto, che nel nostro caso è costituito dalla realtà organica della Chiesa, come insegna la lezione di Guardini a proposito dell'«opposizione bipolare». Tale conciliazione non va intesa però come stagnazione o come cessazione della tensione vitale, ma come ricchezza inesauribile e fiorente di vita.⁵⁶

Vicino al tema dell'opposizione bipolare di Guardini è papa Francesco in *Evangelii gaudium*, quando enuclea il principio che «l'unità prevale sul conflitto»:

226. Il conflitto non può essere ignorato o dissimulato. Dev'essere accettato. Ma se rimaniamo intrappolati in esso, perdiamo la prospettiva, gli orizzonti si limitano e la realtà stessa resta frammentata. Quando ci fermiamo nella congiuntura conflittuale, perdiamo il senso dell'unità profonda della realtà.

227. Di fronte al conflitto, alcuni semplicemente lo guardano e vanno avanti come se nulla fosse, se ne lavano le mani per poter continuare con la loro vita. Altri entrano nel conflitto in modo tale che ne rimangono prigionieri, perdono l'orizzonte, proiettano sulle istituzioni le proprie confusioni e insoddisfazioni e così l'unità diventa impossibile. Vi è però un terzo modo, il più adeguato, di porsi di fronte al conflitto. È accettare di sopportare il conflitto, risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo.

228. In questo modo, si rende possibile sviluppare una comunione nelle differenze, che può essere favorita solo da quelle nobili persone che hanno il coraggio di andare oltre la superficie conflittuale e considerano gli altri nella loro dignità più profonda. Per questo è necessario postulare un principio che è indispensabile per costruire l'amicizia sociale: l'unità è superiore al conflitto. La solidarietà, intesa nel suo significato più profondo e di sfida, diventa così uno stile di costruzione della storia, un ambito vitale dove i conflitti, le tensioni e gli opposti possono raggiungere una pluriforme unità che genera nuova vita. Non significa puntare al sincretismo, né all'assorbimento di uno nell'altro, ma alla risoluzione su di un piano superiore che conserva in sé le preziose potenzialità delle polarità in contrasto.⁵⁷

Inoltre, l'idea dell'unità nelle diversità – papa Francesco la chiamerebbe «pluriforme unità» – cammina insieme con il principio della gerarchia delle verità: insieme contribuiscono a realizzare una comunione basata sull'«essenziale cristiano» che non è il dato minimo indi-

⁵⁶ Cf. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Brescia 1997.

⁵⁷ FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (26 novembre 2013): AAS 105(2013), 1112-1113.

spensabile perché nasca la fede, ma è il suo cuore, ciò che la costituisce come tale. A queste due idee si associa la prospettiva escatologica che permette alle Chiese di concepirsi con uno statuto provvisorio, in cerca l'una dell'altra.

Non è casuale che papa Francesco abbia menzionato i due principi dell'unità nelle diversità e della gerarchia delle verità nella *Evangelii gaudium*: «Se ci concentriamo sulle convinzioni che ci uniscono e ricordiamo il principio della gerarchia delle verità, potremo camminare speditamente verso forme comuni di annuncio, di servizio e di testimonianza».⁵⁸

E poi vi è un ecumenismo esistenziale. Oggi molti cristiani, che appartengono a Chiese divise, vivono già «come se non» fossero divise le Chiese. Sembra di sentire l'eco di Paolo:

Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che gioiscono, come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo! (1Cor 7,29).

Se applicassimo questa singolare espressione «come se non» ai cristiani e alle Chiese divise, le parole di Paolo suonerebbero oggi efficacemente e suggestivamente così: «Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che sono divisi siano *come se non* lo fossero: passa infatti la figura di questa Chiesa!».



Il cinquecentesimo anniversario della Riforma protestante (1517-2017) è circostanza favorevole per una rilettura critica degli eventi nel perimetro del loro ambiente storico e delle relative teologie contestuali prodotte – sia in ambito protestante che cattolico – in chiave controversistica e apologetica per giustificare la rottura della comunione, esasperando unilateralmente elementi parziali del dogma cristiano. Questo processo è fondamentalmente lo sviluppo unilaterale ed esclusivo di temi, aspetti o valori che avrebbero dovuto essere esaminati imparzialmente. Alla luce di una corretta ermeneutica delle dinamiche storiche e sociologiche scevra dalle mitizzazioni confessionali, si indicano metodi e principi utili oggi in ambito ecumenico per il recupero dell'unitatis redintegratio e delle condizioni per una vera riforma ecclesiale, al di là delle astuzie inutili e dell'immobilismo presuntuoso.

⁵⁸ Ivi, 246: AAS 105(2013), 1119.



The 500th anniversary of the Protestant Reformation (1517–2017) is a good opportunity for a critical rereading, in their historical context, of the events that took place at the time, and the theological contests brought about by them—in both Protestant and Catholic circles—which, in order to justify the break in the communion, and to unilaterally strengthen biased elements of Christian dogma, adopted controversial and apologetic viewpoints. The polemic, fundamentally, took the form of unilateral and exclusive developments of themes, aspects, or values that should have been examined impartially. In the light of a correct hermeneutics of the historical and sociological dynamics, free of confessional myth-making, we can find methods and principles that are useful today in the ecumenical sphere to restore the unitatis redintegratio and the conditions for true ecclesial reform, beyond ineffective strategems and presumptuous inactivity.

**RIFORMA – LUTERO – ESCATOLOGIA – DIVERSITÀ RICONCILIATE –
CHIESE – PLURIFORME UNITÀ – ECUMENISMO – OPPOSIZIONE
BIPOLARE – CONGAR**