

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Chiese e unità dei cristiani

Enzo BIANCHI
Gerardo CIOFFARI
Alexandru-Marius CRIȘAN
Pawel Andrzej GAJEWSKI
Jean Paul LIEGGI

Emmanuel ALBANO
Mirvet KELLY
Francesco NERI
Basilio PETRÀ
Michele SARDELLA
Francesco SCARAMUZZI
Pier Giorgio TANEBURGO

Giovanni DISTANTE

2 ANNO V
LUGLIO / DICEMBRE 2019

EDB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo
[http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2019

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2019

SOMMARIO

FOCUS

ENZO BIANCHI

«Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8) » 269

PAWEL ANDRZEJ GAJEWSKI

Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre lo stesso (Eb 13,8).

Unità e disunità del cristianesimo post-confessionale.

Una prospettiva protestante » 283

GERARDO CIOFFARI

Kiev, Mosca e Costantinopoli.

Vicende ecclesiali nei secoli XI-XVII..... » 311

JEAN PAUL LIEGGI

Insegnare teologia ecumenica.

Appunti per uno stile della teologia..... » 343

ALEXANDRU-MARIUS CRIȘAN

La lotta per le parole: Chiesa e Chiese nel documento

sull'ecumenismo del concilio di Creta (2016)..... » 383

STUDI

MIRVET KELLY

Lo Spirito Santo e la Chiesa

nella teologia simbolica di Efreim il Siro » 409

BASILIO PETRÀ

Christos Yannaras e il racconto genesiaco della caduta.

La necessità di una nuova ermeneutica

ecclesialmente fondata e sinodalmente stabilita..... » 427

MICHELE SARDELLA

Evoluzione canonica del Sinodo dei vescovi

fino alla Episcopal communio per una Chiesa della sinodalità..... » 449

EMMANUEL ALBANO

Martirio cristiano: testimonianza secondo l'insegnamento

del vangelo. La vicenda di Carpo e Papilo » 463

FRANCESCO SCARAMUZZI <i>I presupposti teologici della Chiesa a partire dalla Dei Verbum.....</i>	»	485
FRANCESCO NERI <i>Per una teologia nel contesto del Mediterraneo. Il paradigma di mons. Antonio Bello.....</i>	»	511
PIER GIORGIO TANEBURGO <i>«Scrutando il mistero della Chiesa» nell'eparchia di Piana degli Albanesi.....</i>	»	539
NOTA		
GIOVANNI DISTANTE <i>L'Istituto di Teologia Ecumenica «San Nicola»: 50 anni di ricerca, studio e impegno per l'unità.....</i>	»	553
RECENSIONI.....	»	581
Indice dell'annata.....	»	593

JEAN PAUL LIEGGI*

Insegnare teologia ecumenica. Appunti per uno stile della teologia

Due sono i sensi che può assumere l'aggettivo «ecumenica» che compare nel titolo di questo contributo: il primo è quello di indicare una disciplina particolare nell'ambito dell'insegnamento delle scienze teologiche; il secondo è quello di connotare lo «stile» con cui tutta la teologia deve essere vissuta, coltivata e insegnata.

Come si evince già dal sottotitolo, la scelta che ho fatto e che qui intendo proporre alla riflessione della comunità accademica e dei cultori della teologia è il secondo: tutta la teologia oggi, in ascolto delle esigenze che emergono dal vissuto delle comunità cristiane, cogliendo le attese che il mondo di oggi consegna alla fede cristiana e in fedeltà al dettato magisteriale consegnatoci dai pronunciamenti autorevoli del concilio Vaticano II, non può che essere una teologia interamente segnata dalla dimensione e dall'attenzione ecumenica.

Volutamente, ho definito questa attenzione con il termine «stile», per richiamare in modo particolare – tra i tanti possibili contributi offerti oggi all'attenzione dei teologi – la proposta elaborata da Christoph Theobald che, in una sua recente pubblicazione, ha voluto delineare una via per il rinnovamento della teologia sistematica. Ne offrirò a breve qualche cenno, ma solo dopo aver dedicato una qualche attenzione al primo senso offerto all'aggettivo «ecumenica» e, cioè, alla disciplina particolare che ne porta il nome e che costituisce una delle materie che strutturano il *curriculum* di studi di chi percorre la strada della conoscenza teologica.

* Docente di Teologia dogmatica e di Teologia patristica presso la Facoltà Teologica Pugliese - Bari (jeanlieggi@tin.it)

1. Alcuni manuali di teologia ecumenica

Per un primo approccio alle questioni metodologiche e all'articolazione dei diversi contenuti di un corso di teologia ecumenica, mi limito a rimandare a sei manuali della materia, dichiarando sin da subito che a ogni testo saranno dedicate solo poche considerazioni, anche se ciascuno di essi meriterebbe una recensione ben più ampia, per le riflessioni che stimola e per le prospettive che dispiega in merito a una teologia ecumenica.

Si tratta di sei manuali diversi tra loro per la data della loro pubblicazione, l'esperienza teologica e accademica degli autori¹ e per le dimensioni del materiale offerto nel testo, ma che consentono di delineare in maniera essenziale il quadro di riferimento della disciplina.

1.1. Il Corso di teologia dell'ecumenismo di Germano Pattaro

Germano Pattaro (1925-1986), presbitero del patriarcato di Venezia, fu docente di teologia fondamentale, patrologia, ecumenismo e storia della teologia presso il Seminario patriarcale. La sua vita e il suo ministero presbiterale furono segnati dall'amicizia con il pastore valdese Renzo Bertalot, occasione questa che diede inizio al suo impegno ecumenico, alimentato – tra l'altro – dall'incontro con p. Paul Couturier e dalla frequenza dei corsi tenuti a Basilea da Karl Barth.²

Un anno prima della sua morte, Pattaro pubblicò il suo *Corso di teologia dell'ecumenismo*,³ che si caratterizza per la centralità assegnata al decreto sull'ecumenismo del concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* (= UR). Infatti, la parte centrale e più cospicua del manuale⁴ non è altro

¹ Faccio presente che uno dei limiti di questa rassegna potrebbe essere legato all'appartenenza ecclesiale dei sei autori analizzati: sono tutti cattolici. Una rassegna più articolata richiederebbe un ampliamento del bacino degli autori studiati, riservando una maggiore attenzione a salvaguardare la diversità confessionale dei teologi da esaminare, con una conseguente analisi e, successivamente, riflessione metodologica e teologica circa le peculiarità che, eventualmente, la diversa appartenenza ecclesiale consegna alla trattazione della disciplina.

² Maggiori informazioni in merito alla biografia di G. Pattaro sono presenti nella pagina internet a lui dedicata nel sito del Centro di studi teologici Germano Pattaro (www.centropattaro.it/don-germano/biografia), dove è anche possibile reperire la sua bibliografia (www.centropattaro.it/don-germano/bibliografia) e alcuni suoi scritti inediti (www.centropattaro.it/don-germano/inediti-di-don-germano-pattaro).

³ G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia ²1992 (1^a ed. 1985).

⁴ Il manuale è strutturato in tre parti: la prima traccia «la storia dell'ecumenismo: i fatti e le dottrine» e si articola in sei capitoli, che narrano la storia del movimento

– fondamentalmente – che un commento, ampio e articolato, al decreto conciliare, di cui egli offre una «lettura dottrinale» (come recita il titolo del c. VII).

Del resto, l'attenzione riservata dall'autore al decreto la si constata immediatamente, aprendo il volume e leggendo le prime parole della prefazione:

Il perché di questo libro. Dice il decreto *Unitatis redintegratio*: «[...] è molto importante che i futuri pastori e i sacerdoti conoscano bene la teologia accuratamente elaborata in modo ecumenico [...]. Dalla formazione dei sacerdoti dipende sommamente la istituzione e formazione spirituale dei fedeli e dei religiosi» (n. 10).⁵

Il richiamo al dettato magisteriale del concilio rivela in maniera eloquente lo stile con cui Germano Pattaro ha vissuto la sua ricerca e l'insegnamento della teologia e si colloca perfettamente all'interno della proposta che intendo avanzare in questo mio contributo. È indubitabile, infatti, che ciò che maggiormente sta a cuore all'autore è offrire, attraverso questo *Corso*, gli strumenti necessari perché – come dice *Unitatis redintegratio* – tutta la teologia sia «accuratamente elaborata in modo ecumenico» o – per dirla con i termini da me adoperati sinora – perché tutta la teologia sia vissuta e insegnata con una particolare attenzione allo «stile» ecumenico che la deve caratterizzare.

Questa particolare attenzione a *Unitatis redintegratio*⁶ e l'ampio spazio che gli è riservato nel manuale di Pattaro si rivelano, pertanto, particolarmente fecondi in vista della seconda parte di questo mio contributo, nella quale – come già ho annunciato – mi soffermerò a presentare l'ecumenismo come una delle caratteristiche essenziali dello «stile» dell'intera teologia; infatti, saranno proprio i principi dell'ecumenismo, enunciati con magistrale chiarezza nel decreto conciliare, a orientare nel compito di delineare i tratti fondamentali di questo «stile ecumenico» della teologia.

ecumenico a partire dalle vicende che ne hanno segnato la nascita, nella metà del XIX secolo, sino agli anni '60. La seconda parte, per l'appunto, è riservata al decreto *Unitatis redintegratio* e la terza al «dialogo ecumenico e i documenti di riconciliazione» (questa terza parte consta di cinque capitoli, i cc. 8-12). La seconda parte abbraccia 223 pagine (da 113 a 335), delle complessive 436 che compongono il testo.

⁵ PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, 5.

⁶ In merito al decreto conciliare, mi preme segnalare un commento a cura di Angelo Maffei, di recentissima pubblicazione, nella collana edita dalle EDB che offre un commento storico e teologico ai testi conciliari: J.P. LIEGGI – A. MAFFEIS – S. PARENTI, *Commentario ai documenti del Vaticano II, 3: Orientalium ecclesiarum – Unitatis redintegratio*, a cura di S. NOCETI – R. REPOLE, EDB, Bologna 2019, 163-414.

1.2. Il *Corso di ecumenismo* di Giovanni Cereti

Più «completo» e articolato il percorso proposto dal *Corso di ecumenismo* di Giovanni Cereti, presbitero e docente di ecumenismo per tanti anni a Roma e a Venezia, che fu edito per la prima volta nel 1992 dall'Editrice Queriniana e che ha visto nuovamente le stampe nel 2017 grazie alla casa editrice Aracne.⁷

Il *Corso* è articolato in tre parti:⁸ la prima traccia una «storia delle divisioni e della ricerca dell'unità in duemila anni di cristianesimo» ed è sviluppata in due capitoli, dedicati rispettivamente a presentare «la storia dei conflitti e delle divisioni all'interno dell'unica Chiesa» (c. 1 della I parte) e «le diverse vie per salvaguardare o per ristabilire l'unità dei cristiani seguite nel corso della storia della Chiesa» (c. 2).

La seconda parte si propone di illustrare «il disegno di Dio sull'unica Chiesa» e, in quattro capitoli, presenta – dopo un richiamo essenziale all'unicità della Chiesa di Cristo (c. 1 della II parte) – quali siano le vie inadeguate (c. 2) e quali le vie adeguate (c. 3) per ristabilire la piena unità tra i cristiani.

La terza parte è orientata a «costruire il futuro: l'impegno di tutti per il ristabilimento della piena comunione». Nei sei capitoli che la compongono sono presentati – tra l'altro – le diverse «forme» dell'ecumenismo: l'ecumenismo spirituale (c. 2 della III parte), con una particolare attenzione alla preghiera per l'unità; l'ecumenismo secolare, cioè «la testimonianza comune e la collaborazione nel servizio» (c. 3); l'ecumenismo pastorale, ovvero «il dialogo della carità» (c. 4); l'ecumenismo dottrinale o teologico (c. 5), ovvero il dialogo della verità.

Da ultimo, nel c. 6, Cereti pone opportunamente in luce come il movimento ecumenico offra un apporto peculiare e uno stimolo efficace a «l'impegno per la riforma e il rinnovamento di tutte le chiese», sottolineando che tale rinnovamento «non è facoltativo ma necessario» (par. 1 del c. 6) e deve segnare incessantemente la vita della Chiesa (par. 2). Del resto, è già il decreto sull'ecumenismo a ricordare che «la chiesa pellegrinante sulla terra è chiamata da Cristo a questa perenne riforma di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha continuo

⁷ G. CERETI, *Molte chiese cristiane un'unica Chiesa di Cristo. Corso di ecumenismo*, Aracne, Canterano (RM) 2017.

⁸ L'edizione per i tipi della Queriniana, del 1992, che portava lo stesso identico titolo, aveva anche una quarta parte dedicata a un allargamento delle prospettive dell'ecumenismo ai rapporti dei cristiani con gli ebrei, con i credenti delle altre religioni e con l'intera umanità. Questa quarta parte non compare nel testo edito da Aracne.

bisogno»,⁹ come Cereti stesso ricorda nel par. 3. A conclusione del capitolo, l'autore presenta i segni di rinnovamento voluti dal Vaticano II e introduce, nella nuova edizione del suo manuale, un cenno al ministero di papa Francesco¹⁰ e a quanto egli sta operando in vista dell'attuazione del rinnovamento voluto dal concilio (par. 4).

1.3. Teologia ecumenica di Peter Neuner

Peter Neuner, presbitero e teologo cattolico, dopo aver svolto i suoi studi sotto la guida di Heinrich Fries, conseguì l'abilitazione in teologia fondamentale e teologia ecumenica nel 1978; nel 1985 divenne docente di teologia dogmatica presso l'Università di Monaco di Baviera, di cui è attualmente professore emerito, e dal 1998 al 2002 è stato direttore del gruppo di lavoro dei teologi di dogmatica e di teologia fondamentale di lingua tedesca. È anche membro del comitato di studi ecumenici della Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

Nel 1997 pubblicò un manuale di teologia ecumenica, poi tradotto e pubblicato in italiano dalla Editrice Queriniana nella collana di «Biblioteca di teologia contemporanea».¹¹ Già tredici anni prima, nel 1984, Neuner aveva proposto un *Breve manuale dell'Ecumene*.¹² Nella sua più recente pubblicazione, il teologo tedesco dichiara di voler tematizzare «la dimensione teologica dell'ecumenismo, per abbozzare, quindi, il contributo della teologia all'unificazione della cristianità».¹³ Preziosa, inoltre, è la precisazione che egli fa seguire subito dopo:

Naturalmente la sola teologia non può riuscire a realizzare la comunione delle chiese, ma può spazzar via le pietre che si trovano sulla via dell'unità, la quale vi si potrebbe ancor oggi frantumare, se non riuscisse a superarle. In questa fatica la teologia ecumenica è stata oltremodo feconda. Uno sguardo ai relativi documenti giusti-

⁹ CONCILIO VATICANO II, decreto *Unitatis redintegratio*, n. 6: EV 1/520.

¹⁰ «Il pontificato di papa Francesco sembra andare completamente in questo senso, ed anzi egli ci invita ad allargare gli orizzonti. L'unità dei cristiani è segno e anticipazione dell'unità e del rinnovamento di tutta l'umanità, chiamata a formare un'unica famiglia di Dio capace di vivere nella giustizia e nella pace» (CERETI, *Molte chiese cristiane*, 244).

¹¹ P. NEUNER, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane* (Biblioteca di teologia contemporanea 110), Queriniana, Brescia 2000 (or. ted. 1997).

¹² ID., *Breve manuale dell'Ecumene*, traduzione dal tedesco e aggiornamenti bibliografici di G. CAPRA (Giornale di teologia 162), Queriniana, Brescia 2^a1988: questa seconda edizione, aumentata, traduce la seconda edizione in lingua tedesca dell'opera, edita nel 1987.

¹³ ID., *Teologia ecumenica*, 6.

fica l'impressione che a molte delle divisioni ecclesiali storiche sorte per amore della verità cristiana non ci si dovrebbe più richiamare.¹⁴

Diversi sono gli esempi che si potrebbero addurre per comprovare la verità di quest'ultima affermazione; se ne offrirà un esempio emblematico nella seconda parte di questo contributo, trattando delle dichiarazioni cristologiche comuni tra il vescovo di Roma e i capi delle diverse antiche Chiese d'Oriente.

Tornando alle parole introduttive del manuale, si deve rilevare come Neuner, dopo aver fatto riferimento alla fecondità della teologia ecumenica nel cammino verso l'unità delle Chiese e ai progressi maturati, prosegue esplicitando lo scopo del suo volume di *Teologia ecumenica*:

Oggi si può affermare che, se si prendesse atto di questi progressi, si sarebbe fatto un passo decisivo sulla strada dell'unificazione della cristianità. Questo volume vuole mettersi proprio al servizio di questo processo di ricezione del lavoro ecumenico nella teologia, presso i responsabili delle chiese e nelle comunità. Esso vuole mostrare la storia delle divisioni tra le chiese e i tentativi di superarle, delinea le aperture ecumeniche e tenta, nelle questioni della controversia tradizionale, di arrivare ad alcune affermazioni che siano condivise dalle diverse chiese, spesso sotto una differente terminologia, o che, almeno, possano essere ad esse accettabili.¹⁵

Il manuale di *Teologia ecumenica*, a cui qui si dedica attenzione, è articolato in cinque capitoli nei quali vengono presentati la storia del concetto e la motivazione dell'ecumenismo (c. I), la storia del movimento ecumenico (c. II), il contributo all'ecumenismo offerto dalle singole Chiese (c. III)¹⁶ e alcune aperture ecumeniche (c. IV), trattando

¹⁴ *Ivi.*

¹⁵ *Ivi.*

¹⁶ Merita di essere segnalato che qui si dà voce al contributo offerto dalle Chiese ortodosse (par. 1 del c. III), dalle Chiese della Riforma (par. 2), dalle Chiese libere (par. 3): «Con il concetto di chiese libere viene raggruppato un certo numero di comunità che in Europa per lo più sono piccole dal punto di vista numerico, ma alcune delle quali nell'America del nord e nei paesi del terzo mondo hanno trovato un'ampia diffusione. La comune designazione di "chiese libere" rimane, perciò, necessariamente imprecisa; per alcune delle chiese interessate essa è una categorizzazione impropria, che non corrisponde alla autocoscienza propria di ciascuna e crea il pericolo di percepirla in modo improprio. Se si tiene in considerazione che queste chiese e comunità sono strutturate in modo molto diverso e se non si generalizzano le affermazioni che vogliono essere parziali, la designazione di chiese libere è, comunque, sensata e legittima; è usata anche dai diretti interessati come autodesignazione», *ivi*, 135-136), dalla Chiesa veterocattolica (par. 4) e, solo da ultimo, dalla Chiesa cattolica romana (par. 5). Inoltre, è bene precisare che, prima di presentare «il contributo all'ecumenismo offerto dalle singole chiese» (come recita il titolo del terzo capitolo), Neuner si sofferma – molto opportunamente –

della Concordia di Leuenberg (par. 1 del c. IV), della dichiarazione *Battesimo, eucaristia e ministero* (par. 2), del piano Fries-Rahner (par. 3), dello *Studio delle condanne dottrinali* (par. 4) e del processo conciliare (par. 5).

Il quinto capitolo, al quale è dedicato un terzo del volume (pp. 191-302), presenta «i problemi teologici di fondo», che l'autore individua nei seguenti quattro temi: la Scrittura, la tradizione e le tradizioni (par. 1 del c. V), la dottrina sui sacramenti (par. 2), con una particolare attenzione al battesimo (par. 2.1), alla cena del Signore (par. 2.2) e al numero dei sacramenti (par. 2.3), il ministero pastorale della Chiesa (par. 3),¹⁷ la dottrina sul matrimonio e i matrimoni misti (par. 4) e le questioni relative alla dottrina della giustificazione, la sacramentalità della Chiesa e la venerazione dei santi (par. 5).

L'ultimo paragrafo del quinto capitolo, che chiude il manuale,¹⁸ è dedicato a presentare le «conseguenze delle convergenze teologiche» e si attarda a esaminare il problema della ricezione (par. 6.1 del c. V), del consenso di fondo e differenza di fondo (par. 6.2) e delle finalità del movimento ecumenico (par. 6.3). Ho voluto segnalare i contenuti di quest'ultimo paragrafo in quanto, come avrò modo di sottolineare nel prosieguo di questo contributo, il tema della ricezione del cammino ecumenico e dei documenti da esso prodotti si rivelano di una particolare importanza per una teologia che voglia essere interamente segnata dalla dimensione ecumenica.

Del resto, ho trovato particolarmente significativo e consonante con l'impostazione che intendo dare alla questione dell'insegnamento

a offrire cenni di storia delle separazioni tra le Chiese (cf. il par. 1.1 del c. V, dedicato alla separazione tra la Chiesa d'Occidente e le Chiese d'Oriente; diversi sottoparagrafi del par. 2 dedicati a Lutero, Zwingli, Calvino e la riforma anglicana; il par. 3 dedicato alle Chiese libere e il par. 4 alla Chiesa veterocattolica e all'Unione di Utrecht), senza i quali non sarebbe possibile comprendere l'attuale configurazione delle Chiese e, di conseguenza, il contributo dato da ciascuna al cammino ecumenico. Questo si evince con più immediatezza nel *Breve manuale dell'Ecumene*, dove Neuner ha scelto come titolo della seconda parte del testo: «Le grandi divisioni ecclesiali e il loro significato per l'idea ecumenica attuale» (NEUNER, *Breve manuale dell'Ecumene*, 31-99); scorrendo le pagine, si osserva che questa seconda parte è stata poi ripresa, ampliandola, nel terzo capitolo del volume che qui presentiamo, con la stessa articolazione dei contenuti (cf. *Id.*, *Teologia ecumenica*, 83-165).

¹⁷ Il paragrafo dedicato al ministero pastorale della Chiesa tratta del ministero ordinato (par. 3.1), del ministero episcopale (par. 3.2), della possibilità di una riconciliazione nei ministeri (par. 3.3) e, infine, del papato (par. 3.4).

¹⁸ In realtà, al quinto capitolo segue una appendice che presenta alcuni «nuovi sviluppi»: la seconda assemblea ecumenica a Graz nel 1997 e le sue conseguenze, l'ottava assemblea generale del Consiglio ecumenico delle Chiese a Harare nel 1998, gli avvicinamenti teologici e la loro rilevanza e, infine, la dichiarazione comune sulla dottrina della giustificazione.

della teologia ecumenica e che è già emersa analizzando il manuale di Pattaro, quanto Neuner scrive nella premessa del suo lavoro:

«Ecumenismo» è una parola straniera spesso non solamente dal punto di vista dell'etimologia, ma anche nel suo contenuto. Negli ordinamenti degli studi delle facoltà teologiche si sente al più che l'ecumenismo è una dimensione, una prospettiva che attraversa tutta la teologia. Ciò è certamente da considerare con soddisfazione. Anche se oggi qualche disciplina teologica sembra vivere addirittura in un'epoca «postecumenica» e forse solo nelle questioni di esegesi il problema della diversità tra le confessioni gioca un ruolo, all'interno delle varie specializzazioni teologiche (per esempio, nella storia della chiesa, nella teologia fondamentale, nella dogmatica e nella teologia morale, nella teologia pastorale e nel diritto canonico) si trovano molti temi e molte questioni di rilevanza ecumenica. Il tema dell'ecumenismo non occupa solamente una singola disciplina, così che le altre specializzazioni se ne possano sentire dispensate, ma rientra nella responsabilità della teologia come tale. Tuttavia, a partire da questa situazione diffusa, può svilupparsi un pericolo: alla fine nessuno se ne sente responsabile in prima persona e, quindi, l'ecumenismo trova certamente risposta in svariatissimi contesti, ma in modo occasionale; insomma, non è mai tematizzato come tale e nella sua totalità. In conseguenza di ciò per molti degli interessati – per quelli cui sta a cuore questo problema, ma anche per gli stessi teologi specializzati – spesso non è affatto semplice avere, da singole affermazioni sparse qua e là e dalla sconcertante varietà dei documenti, una panoramica sulla situazione dell'ecumenismo contemporaneo, sui suoi temi e le sue linee di sviluppo.¹⁹

In ragione del fatto che ciò che intendo proporre in questo contributo è proprio l'invito a intendere l'ecumenismo come una «dimensione» e una «prospettiva» che deve segnare tutta la teologia (e lo stesso Neuner intercetta tale approccio favorevolmente, con una certa soddisfazione!), non posso che accogliere come una «provocazione» le parole del teologo tedesco, in quanto è pur vero che fare dell'ecumenismo uno dei tratti dello «stile» dell'intera teologia potrebbe aprire al rischio che – come il teologo tedesco saggiamente fa notare – poi di fatto lo si trascuri: tutti devono trattarne, ma poi in realtà nessuno se ne occupa!

L'importanza, quindi, di preservare – nel *curriculum* degli studi teologici – un corso di teologia ecumenica è dettata sia dall'esigenza di non trascurare una questione che si rivela essenziale per la vita della Chiesa e delle Chiese, sia dal tentativo di offrire gli elementi fondamentali perché poi ogni tema teologico venga approcciato, investigato e presentato con la necessaria attenzione ecumenica.

¹⁹ NEUNER, *Teologia ecumenica*, 5.

A questa attenzione per lo specifico di una disciplina dedicata all'ecumenismo è tuttavia imprescindibile accostare la convinzione e la prassi teologica che vede nella sensibilità ecumenica una «dimensione» e una «prospettiva» di tutta la teologia, in quanto non si tratta semplicemente di aggiungere una disciplina alle tante che l'insegnamento teologico prevede, ma di cogliere la vitalità e la fecondità che naturalmente sgorga da questa giusta attenzione; Neuner ha presentato come «situazione diffusa» quella che riconosce e pratica questa sensibilità, ma, personalmente, giudicherei con minor ottimismo di quanto lui faccia la realtà della ricerca teologica e il vissuto del suo insegnamento. Pertanto, ciascuno dovrebbe sentirsi responsabile di questo compito, mettendo in atto così un radicale cammino di ricezione del movimento ecumenico e dei suoi frutti, nati senz'altro per l'azione dello Spirito Santo nella santa Chiesa di Cristo.

1.4. La *Grammatica dell'ecumenismo* di Giancarlo Bruni

Più «originale» si presenta il percorso tracciato da Giancarlo Bruni, membro dell'ordine dei Servi di Maria e allo stesso tempo monaco della comunità di Bose, docente emerito di ecumenismo presso la Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» di Roma.

È lo stesso Bruni a giustificare, nell'introduzione del suo manuale, la scelta del titolo di questo testo che rappresenta la «versione scritta di una lunga divulgazione orale». ²⁰ Così egli afferma:

Volutamente grammatica, testo cioè introduttivo all'arte del parlare, dello scrivere e del vivere una lingua, nel caso quella dell'ecumenismo, che ruota attorno a un principio regolatore che è la categoria dell'«evento». Etimologicamente da *ex*, «fuori» e *venire*, «venire».

Un avvenimento-accadimento che viene da oltre, dal maestro di sapienza chiamato Spirito Santo, l'inziatore alla conoscenza del che cosa è l'ecumenismo, del chi lo genera, del chi lo guida, del come lo guida, del suo perché, di quale forma di unità, del contributo teologico, delle sue profezie retrospettiva del protoscisma e prospettiva nel monastero ecumenico e delle resistenze e della ragione per cui nonostante tutto permane la condizione della divisione.

Tutto questo nella consapevolezza che forte è la domanda anche in campo ecumenico di una qualificata deontologia, un discorso sui diritti-doveri che richiede di essere teologicamente ben fondato per

²⁰ G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo. Verso una nuova immagine di chiesa e di uomo*, Cittadella, Assisi 2005, 8.

potersi proporre come vincolante. Deontologia pertanto non motivata da ragioni di politica ecclesiastica, diplomatiche quindi, e neppure sostenuta da un'acritica adesione alla cultura della tolleranza, ma radicata e giustificata da motivazioni squisitamente evangelico-teologiche. Tali da destituire di fondamento rivelativo ogni presa di posizione antiecumenica e ogni comportamento teso a ostacolarne il cammino. In breve deve essere la Parola, fondamento o diritto di Dio, a generare la norma orientamento-direttiva che in libertà e ringraziamento diventa il diritto-dovere dell'uomo e della Chiesa ecumenici. Chiesa aperta infine all'ebraismo, all'islam, alle religioni del mondo e alla coscienza laica. L'ecumenismo tra le Chiese non è che un aspetto di un modo di essere credenti nella contemporaneità: la dialogicità senza frontiere come traduzione di una cattolicità riflesso del farsi compagnia di Dio con ogni creatura sotto il sole. Un modo di essere ecclesiale e personale chiaramente indicato dall'*Ecclesiam suam* promulgata da Paolo VI nel 1964: «Vi è un atteggiamento che la Chiesa cattolica deve assumere in quest'ora del mondo [...]. La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio».²¹

Questa lunga citazione consegna dei termini (evento, protoscisma, deontologia, dialogo, forma di unità) che rendono più agevole la comprensione dei titoli scelti dall'autore per le diverse parti della sua *Grammatica*. Il percorso si articola in cinque parti: la prima («Evento nella storia») intende precisare cosa si intenda per ecumenismo oggi e offre un breve *excursus* sull'origine e l'evoluzione del termine «ecumene».

Nella seconda parte («Evento dello Spirito e nello Spirito»), si traccia il cammino del movimento ecumenico partendo con l'appello a tutti i cristiani da parte dei vescovi convenuti alla Conferenza di Lambeth nel 1920, per passare poi a presentare le tappe fondamentali del Consiglio ecumenico delle Chiese, i principali dialoghi bilaterali tra le Chiese (dialogo cattolico-anglicano, cattolico-discepoli di Cristo, cattolico-luterano, cattolico-metodista, cattolico-riformati) e il cammino compiuto dalla Chiesa cattolica (adoperando come testo base per presentarlo la lettera enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II). Nel secondo capitolo di questa parte, poi, l'autore sottolinea che la guida di tutto questo cammino è lo Spirito e, pertanto, deve essere riconosciuto un peso particolarmente importante all'«ecumenismo spirituale».

La terza parte («Evento nel dialogo») è tutta dedicata a presentare la realtà del dialogo, illustrandone il metodo e la fondazione teologica (c. 1 della III parte) e la finalità, cioè a quale forma di unione esso tende (c. 2). In questo secondo capitolo, l'autore – per poter offrire il

²¹ *Ivi*, 8-10.

proprio contributo specifico alla questione²² – ha dovuto attardarsi a presentare le diverse forme e prospettive con le quali può essere considerata l'unione, consegnando così al lettore uno strumento prezioso per la comprensione della complessità del movimento ecumenico e delle sue diverse anime. In particolare, i modelli che vengono presentati sono quelli della concordia, dell'unione organica, dell'associazione corporativa, della comunione conciliare, dell'unità in una diversità riconciliata, della comunione di Chiese sorelle (questi vengono considerati «modelli di unione completa») e quelli dell'unità spirituale, della comunione di dialogo, dell'unità di azione, dell'intercomunione (questi sono invece considerati «modelli di unione parziale»).

Da ultimo, il terzo capitolo di questa terza parte tocca il tema della verità. È qui che trova spazio, tra gli altri temi, la trattazione del ministero petrino al servizio dell'unità e la presentazione della «teologia ecumenica».²³

La quarta parte («Evento di novità per il mondo») tratteggia i temi legati al perché e al come i cristiani devono abitare la terra (c. 1 della IV parte) e alla testimonianza comune che sono chiamati a rendere al mondo, sull'esempio di coloro che hanno vissuto la fedeltà al vangelo sino all'effusione del sangue (c. 2), riconoscendo infine al monachesimo un ruolo singolare nel cammino ecumenico (c. 4). Una menzione particolare merita la scelta di riservare uno spazio anche alla questione del rapporto tra Israele e la Chiesa, mostrando così l'importanza e la necessità di ricomporre quello che viene qui definito il «protoscisma», la rottura cioè dei rapporti – per l'appunto – tra Israele e la Chiesa.

La quinta e ultima parte («Evento deontologico») chiude la *Grammatica* ponendo il lettore dinanzi all'«alta coscienza della responsabilità nei confronti dell'unità e delle sue implicazioni. Responsabilità fondata sull'attenzione teologica al fenomeno-evento ecumenico».²⁴

È proprio a questa responsabilità che deve rispondere anche il teologo, ogni teologo; ed è ciò che tenterò di porre in luce nella seconda parte di questo contributo delineando lo «stile» ecumenico della teologia, di una teologia che deve sempre più caratterizzarsi per la sua «dimensione» e «prospettiva» ecumenica.

²² Giancarlo Bruni proporrà il modello della «unità distinta» che conosce la propria fondazione nel mistero della Trinità (cf. *ivi*, 180-182).

²³ *Ivi*, 250-256.

²⁴ *Ivi*, 365.

1.5. Il *Manuale di ecumenismo* di Teresa Francesca Rossi

Questo manuale²⁵ si presenta come uno dei frutti dell'encomiabile lavoro ecumenico del Centro pro unione di Roma,²⁶ diretto da James F. Puglisi, che ha firmato la presentazione del volume. L'autrice è, infatti, *associate director* del centro ed è docente di teologia ecumenica presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma e presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. Inoltre, è stata membro delle delegazioni del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani in varie consultazioni e negli incontri di Santiago de Compostela (1993), Harare (1998), Edimburgo (2010), nonché membro del gruppo misto di lavoro fra la Chiesa cattolica e il Consiglio ecumenico delle Chiese, del dialogo teologico internazionale cattolico-pentecostale e di quello cattolico-battista.

L'opera si presenta in maniera didatticamente «accattivante», non solo per l'offerta di qualche strumento multimediale nel CD allegato al volume, ma anche per la sua strutturazione in quattro moduli (il metodo, la spiritualità, la storia, la sistematica) che il docente e lo studente o il semplice lettore del volume possono scomporre e ricomporre come meglio ritengono opportuno, avendo a disposizione gli elementi di un efficace puzzle²⁷ per un approccio al mondo del movimento ecumenico e dei suoi frutti. Inoltre, didatticamente efficaci sono i «sussidi» che corredano ciascun modulo; sono

sussidi che forniscono analisi testuali, contestuali, storiche, procedurali, organizzate in sezioni distinte: testimonianze e documenti (dal titolo «Lasciando parlare...»); monografie (dal titolo «Approfondimenti»); criteri operativi (dal titolo «Laboratorio ecumenico»); collegamenti d'attualità (dal titolo «Istantanea») e, infine, spunti di riflessione (dal titolo «Icona biblica»).²⁸

In merito ai diversi contenuti del manuale, mi limito a segnalare come Teresa F. Rossi – come aveva già fatto Neuner – dedichi un

²⁵ T.F. Rossi, *Manuale di ecumenismo*, presentazione di J.F. PUGLISI, Queriniana, Brescia 2012.

²⁶ Nel frontespizio del volume, infatti, al nome dell'autrice segue la precisazione: «con il patrocinio del Centro pro unione».

²⁷ L'immagine di copertina lo ricorda suggestivamente: si tratta di quattro tessere di un puzzle, tessere di colore diverso, con accanto i nomi dei quattro moduli sopra richiamati, negli stessi colori delle quattro tessere; tale immagine di copertina la si può facilmente recuperare in internet, specie nel sito dell'Editrice Queriniana, dove è possibile anche leggere indice, presentazione e prefazione del volume: <https://www.queriniana.it/libro/manuale-di-ecumenismo-577>.

²⁸ Rossi, *Manuale di ecumenismo*, 8.

congruo spazio al tema della ricezione. Nel modulo dedicato al metodo della teologia ecumenica, presenta i dialoghi ecumenici, illustrandone i principi teologici ed epistemologici, le tipologie, le finalità e infine il momento della ricezione. E, parlando della ricezione, afferma:

La «ricezione» nella dinamica ecclesiale è di per sé un processo di fondamentale importanza in quanto appartiene intrinsecamente all'accoglienza di una realtà che è stata a sua volta «tramandata» – termine, questo, particolarmente rilevante dal punto di vista biblico e teologico – e resa così dinamica e sempre viva. Ciò acquista maggiore eco per l'ecumenismo, in quanto le chiese cristiane sono consapevoli di aver «ricevuto» l'imperativo ecumenico da Cristo stesso, come parte dell'eredità di quell'amore donato da Dio a tutta l'umanità. Esse devono accogliere la sua preghiera al Padre, farla propria e renderla realtà, accogliendo e «ricevendo» le altre comunità come «sorelle nella fede».

Al fine di ricomporre la comunione, occorre mettere in atto tutte le strategie che consentano di presentare, approfondire, promuovere la sollecitudine ecumenica. Dal senso teologico di ricezione, dunque, deve scaturire la necessità della ricezione nel senso tecnico, ossia, in primo luogo, la ratifica da parte delle massime autorità e gerarchie delle chiese e, in secondo luogo, valide modalità con cui eventi, documenti, insegnamenti possono essere diffusi e interiorizzati, ricevuti e realizzati dagli individui, dalle comunità e dalle istituzioni, sia a livello accademico che pastorale.

La rete di dialoghi e relazioni ecumeniche diverrà strumento efficace verso la costruzione della comunione unicamente nella misura in cui verrà «ricevuta» dalla comunità ecclesiale, altrimenti rimarrà un patrimonio di pochi interessati all'ecumenismo, una sorta di pregiata merce di scambio intellettuale. È, invece, essenziale alla missione della Chiesa rendere la comunione fra i cristiani visibile, tangibile, testimoniabile.²⁹

Passa poi a tracciare una mappa di «strategia della ricezione». In questa mappa, non fa riferimento all'assunzione dei risultati del dialogo nei testi di teologia, ma il richiamo al mondo accademico che si è ritrovato nella citazione appena riportata lancia un amo nei confronti di questo settore particolarmente prezioso – a mio giudizio – al fine di una ricezione che coinvolga davvero tutte le comunità, ai loro vari livelli.

²⁹ *Ivi*, 87-88.

1.6. *Teologia dell'ecumenismo* di Simone Morandini

In una collana di testi rigorosi e agili a un tempo, la collana «Fondamenta» delle EDB, rivolta soprattutto a studenti di università, facoltà teologiche, istituti teologici e di scienze religiose, ma anche a lettori interessati a conoscere gli aspetti essenziali delle diverse discipline che trovano spazio nelle istituzioni che si occupano della formazione teologica,³⁰ ha visto la luce lo scorso anno il piccolo manuale di *Teologia dell'ecumenismo* di Simone Morandini,³¹ vicepresidente dell'Istituto di Studi Ecumenici «San Bernardino» di Venezia e docente di teologia morale presso la Facoltà Teologica del Triveneto, nonché coordinatore sia del progetto «Etica, filosofia e teologia» della Fondazione Lanza sia del gruppo di lavoro «Custodia del creato» dell'Ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro della Conferenza episcopale italiana.

Il testo nasce – come l'autore stesso dichiara nell'introduzione – dal corso di «Principi del dialogo ecumenico», da lui tenuto da parecchi anni presso l'Istituto di Studi Ecumenici «San Bernardino» di Venezia e dalla sua lunga esperienza nel dialogo ecumenico, radicata in primo luogo nelle attività del Segretariato di attività ecumeniche (SAE).

Morandini apre l'introduzione al suo manuale riconoscendo che oggi stiamo vivendo «una stagione di ritrovata – quasi insperata – vivacità ecumenica».³² E precisa:

Mentre scriviamo queste righe sperimentiamo tutto il dinamismo avviato nella Chiesa cattolica da papa Francesco, viviamo le ultime fasi di un giubileo della riforma celebrato ecumenicamente (e preceduto da un giubileo cattolico centrato sulla misericordia di Dio che giustifica e rinnova), assistiamo partecipi al rinnovato dibattito che vive nel mondo ortodosso. La speranza è quella di veder spuntare davvero una nuova primavera ecumenica, al di là di una faticosa fase invernale, forse ormai in via di superamento. Un *kairòs*, dunque, un tempo favorevole, per rilanciare la speranza, rimeditando pratiche e prospettando strategie rinnovate, per un cammino che sappia valorizzare appieno le opportunità presenti.³³

Fondandosi sul magistero di Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ut unum sint* del 1995,³⁴ l'autore afferma con decisione che l'ecumenismo è

³⁰ Si può consultare nel seguente sito internet l'elenco dei volumi già pubblicati e quello dei testi di imminente pubblicazione: www.dehoniane.it/collana-d7-fondamenta.

³¹ S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, EDB, Bologna 2018.

³² *Ivi*, 9.

³³ *Ivi*.

³⁴ «La ricerca dell'unità dei cristiani non è un atto facoltativo o di opportunità, ma un'esigenza che scaturisce dall'essere stesso della comunità cristiana» (GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica sull'ecumenismo *Ut unum sint*, n. 49: *EV* 14/2758).

ormai una scelta irreversibile per la Chiesa cattolica e, pertanto, si rende necessario – afferma Morandini, citando esplicitamente la riflessione di Giancarlo Bruni che qui abbiamo richiamato nelle pagine precedenti – assumere una «deontologia dell'ecumenismo» che ponga ciascuno di fronte alla responsabilità che nasce dall'esigenza dettata dalla ricerca dell'unità tra i cristiani.

Scopo del manuale è quello di «tracciare in modo essenziale la traiettoria [dell'ecumenismo], quale si è dispiegata finora, e i soggetti che l'hanno portata avanti; di favorire la comprensione delle parole che ne animano il dinamismo, al di là delle difficoltà; di approfondire il futuro di comunione cercato e sperato».³⁵

La struttura del testo, così come articolata dall'autore, risponde allo scopo or ora delineato. Infatti, dopo una veloce presentazione del quadro di riferimento della questione ecumenica (c. 1), una prima parte del testo, i cc. 2-5, è dedicata a presentare – a grandi linee – il cammino del movimento ecumenico, partendo con un cenno circa i suoi primi passi (c. 2) per soffermarsi poi sul «salto di qualità» compiuto dalla Chiesa cattolica con il decreto *Unitatis redintegratio* (c. 3) e la sua recezione (c. 4), sino a giungere al «nuovo dinamismo ecumenico» promosso da papa Francesco (c. 5). In questi capitoli, l'intento di Morandini non è quello propriamente e dettagliatamente storiografico, ma quello di mettere a fuoco principi e linee emergenti del pensiero ecumenico.

Nei tre capitoli successivi (cc. 6-8), l'autore tenta una elaborazione sistematica delle linee guida e delle parole chiave dell'ecumenismo: dialogo, unità e *koinonia*. Al dialogo è, infatti, dedicato l'intero capitolo 6, per presentarne la radice, le forme e la logica. In particolare, voglio qui segnalare che, tra le forme del dialogo, oltre alla prassi e alla spiritualità, Morandini pone la teologia (pp. 148-155), pur riconoscendo l'«incompiutezza» e il «dinamismo» dei dialoghi teologici (pp. 155-159). Il tema dell'unità viene, invece, affrontato nel capitolo 7, dove Morandini si sofferma a presentare i diversi modelli di unità; è imprescindibile una riflessione in tal senso se si vuole determinare con una certa chiarezza «il futuro dell'ecumenismo» (come recita il titolo del c. 7), cioè la meta verso la quale il movimento ecumenico indirizza le Chiese. Da ultimo, nell'ottavo capitolo viene delineato «l'orizzonte della *koinonia*», a proposito del quale si riconosce come «per il teologo cattolico appare di particolare interesse la profonda sintonia dell'indicazione di *Fede e costituzione* con la prospettiva ecclesiologica conciliare, che il sinodo straordinario dei vescovi del 1985 aveva raccolto proprio attorno all'idea di comunione».³⁶

³⁵ MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 11.

³⁶ *Ivi*, 183. Mi preme qui precisare che la lettura del magistero conciliare offerta dal sinodo straordinario dei vescovi del 1985 è fatta oggetto di dibattito nella riflessione

Tutto questo consente a Morandini, negli ultimi due capitoli del testo (cc. 9-10), di gettare uno sguardo su alcune problematiche e questioni delicate, quali le realtà sacramentali, i temi di ecclesiologia e l'etica cristiana; si ritrova un'essenziale trattazione di questi temi nel c. 9 dedicato a «interpretare la *koinonia*» e nel c. 10 dedicato a «costruire la *koinonia*».

Uno dei paragrafi di quest'ultimo capitolo si sofferma sulla formazione ecumenica. E volendone mostrare l'importanza, Morandini riconosce che «è impossibile realizzare tale obiettivo senza un'adeguata presenza dell'ecumenismo nei diversi livelli dell'insegnamento della teologia: essa dovrà esprimersi sia in termini di specifici corsi tematici che come attenzione trasversale, rilevante per l'intero iter formativo».³⁷

Ed è proprio su questa «attenzione trasversale» che voglio ora soffermarmi, introducendo qualche considerazione sull'ecumenismo come «dimensione» e «prospettiva» dell'intera riflessione teologica, come tratto decisivo del suo «stile».

2. Uno «stile» per la teologia

Se quanto detto sinora può rivelarsi prezioso per tener debitamente conto dell'opportuna raccomandazione di Neuner a non trascurare – per fedeltà a quella specifica «deontologia ecumenica» suggerita da Bruni, che dovrebbe caratterizzare il lavoro di ogni teologo – l'insegnamento della teologia ecumenica, con l'«alibi» che tutti dovrebbero occuparsene elaborando ecumenicamente ogni tratto della teologia, si tratta ora di passare al cuore della proposta sottesa a questo contributo: l'ecumenismo non deve essere tanto – o solo – una disciplina, quanto uno «stile» della teologia; o, per dirla con le parole del decreto *Unitatis redintegratio*, tutta la teologia deve essere «accuratamente elaborata in modo ecumenico».³⁸

ecclesiologica. Mi limito a rimandare, per averne un primo approccio, al contributo di V. MIGNOZZI, «L'ecclesiologia di comunione nel e dal Vaticano II: tra recezione e sviluppi successivi», in A. GABRIELLI – G. MESSUTI (a cura di), *Ecclesiology di comunione nella chiesa antica (I-III sec.). Presupposti per gli sviluppi ecclesiologici*, Ecumenica Editrice, Bari 2019, 207-231; introducendo il suo lavoro, Vito Mignozzi cita un passaggio della *Relatio finalis* del sinodo («l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio») e commenta: «Si tratta di un'affermazione inequivocabile che, però, allo stesso tempo pone non pochi interrogativi sul senso di una dichiarazione del genere, sulla sua plausibilità, sulla reale corrispondenza rispetto allo spirito e alla lettera del concilio» (*ivi*, 208). Al tema è anche dedicata la ricerca dottorale di F. RUTIGLIANO, *Il Sinodo straordinario dei vescovi del 1985: chiesa mistero di comunione. Al centro dello sviluppo ermeneutico e di ricezione del Concilio Vaticano II*, Cittadella, Assisi 2016.

³⁷ MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 221.

³⁸ Così recita l'intero n. 10 del decreto sull'ecumenismo del concilio Vaticano II: «L'insegnamento della sacra teologia e le altre discipline specialmente storiche è

Prima di offrire qualche esemplificazione concreta di tale elaborazione, che meglio di tante parole aiuti a cogliere il senso di questa affermazione e della proposta a essa legata, intendo «giustificarla», avvalendomi soprattutto del contributo del teologo francese Christoph Theobald, ben noto per l'attenzione che ha riservato alla categoria dello «stile» in teologia.³⁹

Egli, in una sua recente pubblicazione, ha proposto alla riflessione dei teologi alcune preziose considerazioni in merito alle «condizioni al tempo stesso storiche e teologiche della genesi possibile di una teologia sistematica per il nostro tempo».⁴⁰

Prima di accostarmi alle sue pagine, tuttavia, desidero richiamare quanto ho avuto già modo di scrivere alcuni anni fa⁴¹ tentando di illustrare il contributo specifico che la Facoltà Teologica Pugliese intende offrire al variegato panorama della riflessione teologica in Italia.

2.1. Verso un metodo teologico ecumenico

Partendo da alcuni incontri impensati e insperati tra le Chiese e le culture che sono testimoniati dalle tracce lasciate nel ricchissimo patri-

necessario che siano presentati anche sotto l'aspetto ecumenico (*tradantur oportet etiam sub aspectu oecumenico*), perché abbiano a corrispondere sempre più accuratamente alla verità dei fatti. Infatti è molto importante che i futuri pastori e i sacerdoti conoscano bene la teologia accuratamente elaborata in questo modo, e non in maniera polemica (*pollere theologia hoc modo adamussim elaborata, non polemicè*), soprattutto per quanto riguarda le relazioni dei fratelli separati con la Chiesa cattolica. Infatti dalla formazione dei sacerdoti dipende soprattutto la necessaria istruzione e la formazione spirituale dei fedeli e dei religiosi. Anche i cattolici che attendono alle opere missionarie nelle stesse terre in cui lavorano altri cristiani devono, specialmente oggi, conoscere le questioni e i frutti, che nel loro apostolato nascono dall'ecumenismo» (EV 1/530-533).

³⁹ Si rimanda per questo a C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2 voll., EDB, Bologna 2009.

⁴⁰ C. THEOBALD, *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica* (Nuovi saggi teologici 118), EDB, Bologna 2017, 12. Trovo significativo annotare che il volume è dedicato dall'autore «ai colleghi e colleghe, agli amici e amiche del seminario di ricerca "Il divenire della dogmatica"» (*ivi*, 5).

⁴¹ Mi si perdoneranno i numerosi riferimenti a miei contributi precedenti che segneranno questa seconda parte dell'articolo. Le ragioni fondamentali che mi hanno spinto a richiamare tali miei lavori e, in parte, a riprenderli sono fondamentalmente due: la prima è attestare che, già da diversi anni, lo stile del mio fare teologia è animato e segnato dalla dimensione e della prospettiva ecumenica e che, quindi, ciò che qui intendo proporre si colloca sulla scia di un lungo percorso di ricerca e di insegnamento e su una meditata riflessione; la seconda ragione è quella di rimandare ai numerosi contenuti e all'ampia documentazione bibliografica che nelle pagine dei miei precedenti saggi è possibile ritrovare e che possono opportunamente arricchire i temi che qui, a mo' di agenda di lavoro, intendo suggerire.

monio culturale e nella viva esperienza di fede della regione Puglia e della città di Bari in particolare (un rotolo di pergamena dell'XI secolo contenente il testo dell'*Exsultet* della Veglia pasquale, conservato attualmente nel Museo diocesano di Bari, e la costruzione della stessa basilica di San Nicola), ho presentato l'idea di teologia che trova spazio nella Facoltà Teologica Pugliese come un «crocevia» che favorisce l'incontro tra la tradizione orientale e quella occidentale, tra la teologia dei padri e la teologia contemporanea, tra la conoscenza di Dio e la conoscenza dell'uomo.⁴²

Traendo le conclusioni di questo percorso, facevo notare che le prospettive metodologiche che emergono da questi «incontri» conducono verso «un metodo teologico ecumenico», un modo cioè di concepire la teologia per il quale l'ecumenismo – per l'appunto – «non è più uno degli argomenti da affrontare nella trattazione dogmatica, ma lo stile stesso del fare teologico».⁴³ E annotavo che il senso e la portata di questa affermazione sono stati bene espressi da Vito Mignozzi in un suo contributo finalizzato a tracciare le linee di un'ecclesiologia ecumenica. Prima di entrare *in medias res*, Mignozzi premetteva una considerazione di ordine metodologico:

Va subito precisato che la dimensione ecumenica in nessun modo vorrebbe fare della dogmatica una superteologia (cf. A. GEENSE, «Teaching Systematic Theology Ecumenically», in *The Ecumenical Review* 39[1987], 430). Non si tratta, infatti, di una terza dogmatica, dopo e al di sopra di quelle, ad esempio, delle due chiese che cerca di mediare. C'è da dire, però, che una dogmatica connotata ecumenicamente è senz'altro più vera, dal momento che esprime e concorre ad una teologia più cristiana e sicuramente anche ad una chiesa più evangelica. In tale dogmatica, infatti, propriamente non si riducono le verità cristiane al minimo comune denominatore, né si operano cedimenti sincretistici, né si indulge ad una forma di relativismo o a compromessi ideologici (cf. G. THILS, *La «Théologie oecumenique». Notion-Formes-Démarches*, Louvain 1960, 14). Al contrario, nel realizzare una dogmatica in prospettiva ecumenica, occorre sforzarsi nel qualificare maggiormente la propria intelligenza della fede e di inverare meglio il Cristo nella propria chiesa, di realizzarlo in una forma più pura e piena. Analogamente a quanto avviene in altri ambiti della chiesa, perciò, non si perviene ad una reale dimensione ecumenica della dogmatica senza una conversione anche intellettuale che richiede sicuramente una continua fatica

⁴² J.P. LIEGGI, «Elementi di una teologia ecumenica al servizio dell'incontro tra Oriente e Occidente», in *Credere Oggi* 29(2009)174, 115-136. L'intero fascicolo è dedicato a presentare la «Teologia in Italia» (questo il titolo del sesto fascicolo del 2019) e raccoglie contributi di diversi docenti delle facoltà teologiche presenti sul territorio nazionale.

⁴³ *Ivi*, 132-133.

per il teologo, ma che contribuisce sicuramente alla maturazione di un pensiero veramente ecclesiale.⁴⁴

Non può che essere questo lo stile di una teologia che, rispondendo alla responsabilità ecumenica alla quale tutta la Chiesa è chiamata, intende proporsi come «crocevia», in quanto nasce dall'incontro e intende farsi promotrice di incontri, di dialoghi autentici e proficui che conducano all'*unitatis redintegratio*, al «ristabilimento dell'unità di tutti i cristiani» (UR 1: EV 1/494).

2.2. Per un «reinquadramento» ecumenico di tutta la teologia

Passando ora a raccogliere il contributo di Christoph Theobald, si fa notare come egli introduca le sue riflessioni in merito a una riconsiderazione della forma della teologia sistematica rilevando, innanzitutto, la complessità ermeneutica e pastorale in cui si trova oggi la teologia e afferma che, in questo scenario, si rende necessario «un processo collettivo di conversione "ecumenica" della mentalità, in atto già da molto tempo».⁴⁵

Più dettagliatamente, il teologo francese precisa il senso di tale «conversione» che chiama i teologi a operare un «reinquadramento» del loro fare teologia, nella complessità delle sue ramificazioni:

Sul terreno euroasiatico la teologia sistematica è impegnata in un lavoro di «reinquadramento» ecumenico che, pur riferendosi continuamente al primo millennio, resta segnato da quel che il cardinale Ratzinger ha chiamato un «dogma ecumenico», ossia la cesura tra il primo e il secondo millennio o ancora tra la Chiesa indivisa dei primi sette concili ecumenici e le diverse «tradizioni» sorte da successive divisioni.⁴⁶

Ritengo che questo riferimento al «dogma ecumenico» rappresenti un invito da parte di Theobald a non cedere all'idea che la storia della Chiesa e, conseguentemente, la storia della teologia sia divisibile in maniera così netta tra un periodo nel quale si può riconoscere un incontrastato momento di unità (il primo millennio, che ha visto la celebrazione dei primi sette concili ecumenici) a un periodo segnato invece da pesanti divisioni, nell'opposizione spesso delle diverse tradizioni

⁴⁴ V. MIGNOZZI, «Per una ecclesiologia ecumenica», in *Parola e storia* 2(2008), 43-65, qui 43-44.

⁴⁵ THEOBALD, *Spirito di santità*, 22.

⁴⁶ *Ivi*, 23.

(il secondo millennio). In realtà, uno studio attento della storia delle comunità cristiane e dei temi teologici trattati lungo i secoli, che hanno conosciuto specie nei concili ecumenici e nelle loro definizioni le tappe miliari della formulazione della fede, mostra con chiarezza come da sempre la riflessione credente è stata segnata da prospettive diverse, che purtroppo non di rado hanno conosciuto forti contrapposizioni a causa di incomprensioni tra i diversi soggetti in dialogo, sfociate in alcuni casi anche in pesanti divisioni tra le Chiese, a volte ricomposte e a volte che purtroppo ancora segnano e feriscono l'unità dei cristiani.⁴⁷

Proseguendo la sua riflessione, Theobald pone in gioco, oltre al rapporto tra le diverse tradizioni delle chiese, anche la questione del rapporto tra ebraismo e cristianesimo (a cui già Giovanni Cereti e Giancarlo Bruni – solo per riprendere i manuali presentati nella prima parte di questo contributo – avevano dedicato un congruo spazio nei loro manuali) che non può non rientrare in quel processo di «reinquadramento» richiesto alla teologia e che deve condurre a una «ripresa ecumenica della questione di Dio». A proposito di tale «ripresa», il teologo francese afferma:

Osservando più da vicino, questo processo di ripresa «ecumenica» della questione di Dio, obiettivo ultimo di questo ritorno all'origine, emerge su diversi versanti, senza che i dibattiti arrivino a interconnettersi: dall'epoca dell'illuminismo e a causa dell'inevidenza di Dio nelle nostre società secolarizzate e laiche, la sorgente della stessa fede evangelica è in questione e al contempo accostata a partire dalle Scritture sottomesse a una radicale storicizzazione; il dibattito tra cristianesimo, ebraismo, islam e altre tradizioni religiose, così come l'accusa lancinante che tali tradizioni non solo siano produttrici di violenza religiosa, ma anche in parte responsabili del disastro ecologico, conduce verso una simile interrogazione su Dio; un dibattito che a sua volta dovrebbe contribuire alla rilettura dei concili dell'antichità e influenzare in maniera più radicale gli interrogativi di una «teologia sistematica» sull'identità attuale della fede cristiana.

Questo vasto lavoro di memoria e di revisione, iniziato già prima del concilio, si basa su una nuova coscienza dell'alterità dell'altro e sull'obbligo, implicato nel principio stesso di «pastoralità» del Vaticano II, di portare ormai un duplice sguardo sull'identità cristiana, quello del credente e quello dell'altro, dal momento che nelle nostre

⁴⁷ Si pensi, in modo particolare, alla rottura della comunione con le antiche Chiese d'Oriente che risale alle controversie cristologiche del V secolo, in relazione alle definizioni dogmatiche del III e IV concilio ecumenico, quelli di Efeso (431) e di Calcedonia (451). Ne ho offerto una presentazione essenziale in J.P. LIEGGI, «Le Antiche Chiese Orientali», in G. BATTAGLIA (a cura di), *L'Ortodoxia in Italia. Le sfide di un incontro*, EDB, Bologna 2011, 89-137.

società aperta la prospettiva interna e la prospettiva esterna sono in continua interazione.⁴⁸

Si rende quindi necessario un

lavoro «ecumenico» sulla memoria cristiana in favore di un'inculturazione della fede cattolica in altri continenti [che] deve quindi rifluire sulla nostra situazione culturale in Occidente, spesso qualificata come post- o ultramoderna. In effetti, tale contesto richiede non solo una *concentrazione* dell'annuncio cristiano sulla semplicità del fondamento della fede, ma anche una *progressività* nella pedagogia dell'iniziazione, pedagogia che implica la fondazione di comunità e quindi un'autentica creatività missionaria, in una prospettiva genetica.⁴⁹

Questo implica, inoltre, che la teologia si apra a una trasformazione della sua forma «sistemica», raccogliendo l'esigenza di

concordanza tra la *forma* della «teologia sistemica» e il suo *contenuto*. Questa esigenza è già implicata in ciò che precede e, in particolare, nella regola dell'«emulazione fraterna» formulata da *Unitatis redintegratio*. Oltre il caso specifico del dialogo ecumenico e della sua coerenza spirituale, si tratta semplicemente di estendere questa regola all'insieme della «teologia sistematica» e al suo modo di integrare, nello scambio interno allo svolgimento del suo discorso, una pluralità di punti di vista differenti.⁵⁰

È proprio la sana apertura a tali molteplici «punti di vista differenti» che deve segnare radicalmente una teologia che voglia assumere uno «stile» ecumenico, conservando sullo sfondo la convinzione – magistralmente espressa dal decreto conciliare sull'ecumenismo – che le diverse prospettive e formule teologiche «non di rado si completino, piuttosto che opporsi».⁵¹

⁴⁸ THEOBALD, *Spirito di santità*, 24.

⁴⁹ *Ivi*, 25.

⁵⁰ *Ivi*, 29.

⁵¹ Così recita l'intero n. 17 del decreto sull'ecumenismo del concilio Vaticano II: «Ciò che sopra è stato detto circa la legittima diversità, ci piace dichiararlo pure della diversa enunciazione teologica delle dottrine. Infatti nell'indagare la verità rivelata in Oriente e in Occidente furono usati metodi e prospettive diversi per giungere alla conoscenza e alla confessione delle realtà divine (*in veritatis revelatae exploratione methodi gressusque diversi ad divina cognoscenda et confitenda in Oriente et in Occidente adhibiti sunt*). Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro (*quandoque magis congrue percipi et in meliorem lucem poni ab uno quam ab altero*), cosicché si può dire allora che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi (*inter se compleri dicendae sint quam opponi*). Per ciò che riguarda le autentiche tradizioni

3. Un' esemplificazione paradigmatica per una «teologia ecumenica»: sulla fede cristologica

Dopo queste annotazioni di carattere «metodologico», intendo ora soffermarmi su un tema teologico specifico per offrire un' esemplificazione paradigmatica di una teologia in «stile» ecumenico, in modo tale che il «caso» scelto aiuti a tradurre in declinazioni più concrete quell'idea di una teologia connotata ecumenicamente nelle sue dimensioni e nelle sue prospettive, che qui intendo promuovere. Le pagine che seguono, pertanto, assumeranno la forma di un «as-saggio» di «cristologia ecumenica»; vogliono essere, cioè, un piccolo saggio, un primo tentativo concreto di elaborare e proporre un modo di fare teologia, e in particolare di fare cristologia, profondamente caratterizzato dallo «stile ecumenico». A partire dagli elementi che il caso esaminato consegnerà alla riflessione credente, si individueranno tre «attenzioni» alle quali la teologia dovrebbe guardare per essere davvero caratterizzata ecumenicamente (par. 3.3).

La scelta del contenuto di questo «as-saggio» è caduta su temi di natura cristologica in quanto, tra i numerosi documenti ecumenici frutto del dialogo teologico tra le Chiese, ve ne sono alcuni che assumono o dovrebbero assumere un posto peculiare nell'attenzione dei teologi, in ragione dell'autorevolezza dei firmatari; ed è questo il caso delle dichiarazioni cristologiche comuni che dal 1970 al 1997 sono state sottoscritte congiuntamente dal vescovo di Roma da una parte e dall'altra, rispettivamente, dai singoli patriarchi di ciascuna delle antiche Chiese d'Oriente.⁵²

teologiche degli orientali, bisogna riconoscere che esse sono eccellentemente radicate nella sacra Scrittura, sono coltivate ed espresse dalla vita liturgica, sono nutrite dalla viva tradizione apostolica, dagli scritti dei padri e degli scrittori ascetici orientali e tendono a una retta impostazione della vita, anzi alla piena contemplazione della verità cristiana. Questo santo Sinodo, ringraziando Dio che molti orientali figli della Chiesa cattolica, i quali custodiscono questo patrimonio e desiderano viverlo con maggior purezza e pienezza, vivano già in piena comunione con i fratelli che seguono la tradizione occidentale, dichiara che tutto questo patrimonio spirituale e liturgico, disciplinare e teologico, nelle diverse sue tradizioni appartiene alla piena cattolicità e apostolicità della Chiesa» (EV 1/553-554).

⁵² Il peculiare *status* di questi testi è stato molto bene messo in luce da Bernard Sesboüé in un saggio dedicato a un altro dei pochi documenti ecumenici che godono di un'analogia autorevolezza, la dichiarazione congiunta luterano-cattolica sulla giustificazione. Presentando questo testo, egli affermava: «Questa dichiarazione comune è stata unanimemente salutata come un grande passo avanti nel dialogo tra luterani e cattolici. Il grande progresso rappresentato da questo documento non consiste

Ho dedicato a tali dichiarazioni cristologiche la mia attenzione nell'ambito di un progetto di ricerca dell'Istituto di teologia ecumenico-patristica «San Nicola», della Facoltà Teologica Pugliese, sulla recezione dei documenti ecumenici.⁵³ Il progetto di ricerca si articolò in tre tappe: la prima e la seconda furono dedicate, rispettivamente, a «la recezione nella Chiesa del primo millennio»⁵⁴ e a «le Chiese e le comunità ecclesiali di fronte alla recezione».⁵⁵ La terza, quella nella quale si inserì specificamente il mio contributo, aveva come tema «gli ostacoli della recezione e le soluzioni».

Introducendo la mia analisi, precisavo che il campo di indagine della ricerca che mi apprestavo a presentare era ristretto ai manuali di cristologia, ben consapevole che una lettura della ricezione del dialogo ecumenico in teologia non può limitarsi solo a considerare tale genere di testi (i manuali), anche se gli si deve riconoscere un ruolo importante per la funzione che assumono nell'ambito dell'insegnamento della teologia.⁵⁶

tanto nel contenuto della dichiarazione, seriamente preparata con [altri] dialoghi [...], ma nella sua approvazione ufficiale e comune da parte delle Chiese. Lo status del testo è infatti radicalmente cambiato. Finora avevamo a che fare con i lavori di commissioni, la cui pubblicazione era autorizzata dalle Chiese, ma che impegnavamo formalmente soltanto queste commissioni. Nel contesto dei dialoghi iniziati dopo l'ultimo concilio, questa è una grande "prima volta" tra le Chiese divise in occidente. Due di esse hanno accettato di compromettersi per scambiarsi un solenne SI» (B. SESBOÛÉ, *Salvati per grazia. Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni*, EDB, Bologna 2012, 229-230). E proseguendo, precisava che se la dichiarazione congiunta sulla giustificazione rappresenta una «prima volta» per l'Occidente, vi sono casi nei rapporti con le Chiese orientali, nei quali si è assistito alla sottoscrizione del documento da parte dell'autorità suprema delle rispettive Chiese: «Non bisogna infatti dimenticare le dichiarazioni comuni sulla cristologia ufficialmente approvate prima dal papa Paolo VI e poi da Giovanni Paolo II con le Chiese precaldonesi il cui linguaggio è rimasto monofisita e con la Chiesa assira dell'oriente di origine nestoriana» (*ivi*, 230, nota 3).

⁵³ J.P. LIEGGI, «La ricezione delle dichiarazioni cristologiche comuni tra la Chiesa Cattolica e le Antiche Chiese d'Oriente nei manuali di cristologia», in E.M. SIRONI – E. SCOGNAMIGLIO (a cura di), *«Raccogliere i frutti...». La recezione nella Chiesa e tra le Chiese. Gli ostacoli della recezione e le soluzioni*, Atti del III Seminario di ecumenismo realizzato a Chevetogne (Belgio), 27-31 maggio 2013 (Analecta Nicolaiana 18), Ecumenica, Bari 2014, 71-99.

⁵⁴ E.M. SIRONI – R. SCOGNAMIGLIO (a cura di), *«Raccogliere i frutti...». La recezione nella Chiesa e tra le Chiese. La recezione nella Chiesa del primo millennio*, Atti del I Seminario di teologia ecumenica realizzato a Lepanto (Grecia), 26-30 aprile 2011 (Analecta Nicolaiana 15), Ecumenica, Bari 2013.

⁵⁵ E.M. SIRONI (a cura di), *«Raccogliere i frutti...». Le Chiese e le comunità ecclesiali di fronte alla recezione*, Atti del II Seminario di esegesi patristica realizzato a Estavayer-le-Lac (Svizzera), 28 maggio – 1 giugno 2012 (Analecta Nicolaiana 17), Ecumenica, Bari 2014.

⁵⁶ «Ho scelto di restringere l'analisi della ricezione delle dichiarazioni cristologiche ai soli manuali di teologia nella piena consapevolezza che tali testi non rappresentano la totalità della riflessione teologica e, a volte, non sono neanche il luogo

Tralasciando qui la presentazione delle diverse dichiarazioni cristologiche e dei loro contenuti,⁵⁷ mi limito ad annotare che alcuni manuali di cristologia vi hanno dedicato un'adeguata attenzione; si tratta dei manuali di Bernard Sesboüé,⁵⁸ Angelo Amato,⁵⁹ Jacques Dupuis,⁶⁰ Olegario Gonzales de Cardedal,⁶¹ Alberto Cozzi,⁶² Donath Hercsik.⁶³

Sollecitati dalla felice attenzione che le dichiarazioni cristologiche hanno ricevuto in questi testi di teologia, in vista delle considerazioni utili a quanto in queste pagine intendo proporre, ritengo significativo soffermarmi a esaminare le modalità con cui, nei manuali di cristologia (senza limitarmi solo a quelli sopra richiamati), sono state affrontate due questioni che, tra le altre, sono – a mio parere – strettamente legate alla ricezione delle dichiarazioni cristologiche in cristologia: il modo con cui è presentata la teologia di Nestorio e il valore che viene riconosciuto alla formula dogmatica calcedonese. Sono temi, infatti, che consentono efficacemente di porre in luce le attenzioni necessarie alla ricezione dei documenti teologici nel fare teologia.

3.1. La presentazione della teologia di Nestorio

Per quanto riguarda la dottrina di Nestorio, si tratta di verificare se le dichiarazioni cristologiche comuni abbiano in qualche modo orien-

della ricerca più viva e fruttuosa, rappresentata invece dai saggi monografici. Tuttavia ritengo che i manuali siano particolarmente significativi nel percorso che qui intendo percorrere perché sono le pubblicazioni nelle quali vengono sintetizzati i frutti della riflessione teologica e – soprattutto – perché rappresentano gli strumenti con i quali si offrono all'attenzione di chi studia teologia i dati teologici acquisiti o condivisi; rappresentano, quindi, una delle vie privilegiate della trasmissione dei contenuti teologici e, di conseguenza, il canale che può favorirne l'assimilazione nel seno della comunità ecclesiale. Sono, pertanto, a mio giudizio, un campione significativo per misurare la ricezione dei documenti ecumenici in teologia» (LIEGGI, «La ricezione delle dichiarazioni cristologiche comuni», 71-72).

⁵⁷ Rimando per questo, ancora una volta, al mio saggio: *ivi*, 75-81.

⁵⁸ B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987 (or. franc. 1982).

⁵⁹ A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* (Corso di teologia sistematica 4), EDB, Bologna 1999 (1ª ed. 1988).

⁶⁰ J. DUPUIS, *Introduzione alla cristologia* (Introduzione alle discipline teologiche 6), Piemme, Casale Monferrato 1993.

⁶¹ O. GONZALES DE CARDEDAL, *Cristologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004 (or. spagn. 2001).

⁶² A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella, Assisi 2007.

⁶³ D. HERCSIK, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, EDB, Bologna 2010.

tato lo stile e l'atteggiamento con i quali lo studioso contemporaneo si avvicina a questo teologo del V secolo e lo presenta nei suoi lavori. Se da una parte, infatti, sono ben consapevole che non sono i criteri teologici odierni e le dichiarazioni ecumeniche a dover condizionare la lettura e l'analisi delle opere del passato, nello stesso tempo ritengo che un certo credito, nell'interpretazione dei teologi antichi, debba essere concesso a quelle Chiese che riconoscono in essi i propri padri.

Al riguardo è sintomatico constatare che Hans Kessler, nella sua *crisologia*,⁶⁴ introduce la presentazione della teologia di Nestorio con questa affermazione:

Nestorio, discepolo di Teodoro, fu sostanzialmente ortodosso, come dimostrano i suoi scritti, e non fu personalmente un «nestoriano». Egli combatté tutti coloro che negavano a Gesù la piena umanità (composta di corpo e di anima) e consideravano il Logos come l'unico soggetto delle esperienze umane di Gesù. I titoli «Cristo» e «Figlio» del Simbolo niceno sono per lui nomi che convengono in comune alla divinità e all'umanità: Cristo sarebbe impassibile secondo la sua divinità e passibile secondo la sua natura umana; le «qualità specifiche delle due nature non scompaiono semplicemente» in un unico prosopon. [...] Egli sostenne decisamente, per quanto attiene al contenuto, l'unità di Cristo, anche se sotto il profilo concettuale e terminologico non ancora in maniera del tutto chiara.⁶⁵

Questo consente al teologo tedesco di concludere che «la scuola antiochena insistette perciò sulla completezza e libertà delle due nature presenti in Cristo» e nello stesso tempo gli permette di mettere in luce i rischi sottesi a un'indebita accentuazione estremizzata della prospettiva teologica di tale scuola:

Tuttavia la giustificata accentuazione della distinzione e dell'autonomia di Dio e dell'uomo in Cristo sfocia in difficoltà quando si tratta di pensare la loro unità. Difficoltà che si manifestano in forma quanto mai netta ed estremistica nel caso dei cosiddetti nestoriani (non in Nestorio), che suddividono Gesù Cristo in due agenti e in «due figli»: la crisologia della distinzione diventa la crisologia della separazione.⁶⁶

⁶⁴ H. KESSLER, *Crisologia*, Queriniana, Brescia 2001 (citerò i testi del manuale da questa edizione). Questo testo è in realtà la pubblicazione in «estratto» del contributo di Kessler all'interno di un'opera collettiva: T SCHNEIDER (a cura di), *Nuovo Corso di Dogmatica*, 2 voll., Queriniana, Brescia 2005 (or. ted. 1992; il contributo di Kessler si trova nel vol. I, alle pp. 283-517).

⁶⁵ KESSLER, *Crisologia*, 134-135.

⁶⁶ *Ivi*, 135.

Su questa stessa linea si collocano numerosi altri manuali.⁶⁷ La lettura di Nestorio sin qui presentata è indubbiamente frutto della moderna ricerca patristica, più attenta oggi che nel passato a operare l'analisi dei testi alla luce di una loro opportuna collocazione nel contesto, spesso polemico, nel quale sono nati.

È bello al riguardo constatare come tale lettura trovi un'ulteriore rafforzamento e consolidamento nei frutti dei dialoghi ecumenici tra le Chiese. Intendo dire, cioè, che se oggi la Chiesa cattolica e la Chiesa assira dell'Oriente, che nel V secolo non accettò l'esito del concilio di Efeso nel quale Nestorio fu condannato, affermano di condividere la medesima fede cristologica,⁶⁸ ciò non può non «instillare» nel teologo la consapevolezza che l'interpretazione «eretica» di Nestorio debba essere riveduta e riconsiderata.

Non mancano tuttavia manuali di cristologia che si collocano su una prospettiva opposta, tendente a definire nettamente Nestorio come un eretico. Si veda, ad esempio, il manuale di Felicísimo Martínez Díez, dove si può leggere che «la cristologia che sta al fondo delle posizioni [di Nestorio] può essere riassunta così: Gesù è perfettamente Dio e perfettamente uomo, ma in modo tale che in lui la divinità e l'umanità costituiscono due soggetti».⁶⁹

⁶⁷ Si pensi, solo per citarne alcuni, a quelli di M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Elledici, Leumann (TO) 1982; G. O'COLLINS, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo* (Biblioteca di teologia contemporanea 90), Queriniana, Brescia 1997 (or. ingl. 1995); V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo luce del mondo. Manuale di cristologia*, Antonianum, Roma 2008.

⁶⁸ Illuminanti sono al riguardo le parole della dichiarazione cristologica comune sottoscritta da Giovanni Paolo II e dal patriarca della Chiesa assira dell'Oriente Mar Dinka IV, l'11 novembre 1994: «Noi riconosciamo la legittimità e l'esattezza di queste espressioni della stessa fede e rispettiamo la preferenza che ciascuna Chiesa dà ad esse nella sua vita liturgica e nella sua pietà. Tale è l'unica fede che noi professiamo nel mistero di Cristo. Le controversie del passato hanno condotto ad anatemi pronunciati nei confronti di persone o di formule. Lo Spirito del Signore ci accorda di comprendere meglio oggi che le divisioni così verificatesi erano in larga parte dovute a malintesi. Tuttavia, prescindendo dalle divergenze cristologiche che ci sono state, oggi noi confessiamo uniti la stessa fede nel Figlio di Dio che è diventato uomo perché noi, per mezzo della sua grazia, diventassimo figli di Dio. D'ora in poi, noi desideriamo testimoniare insieme questa fede in Colui che è Via, Verità e Vita, annunciandola nel modo più idoneo agli uomini del nostro tempo e affinché il mondo creda nel Vangelo di Salvezza» (EV 14/1821-1825).

⁶⁹ F. MARTÍNEZ DíEZ, *Cristologia e sequela. Credere in Gesù Cristo, vivere da cristiani*, Borla, Roma 2008 (or. spagn. 2005), 289. Analogamente si può leggere nel manuale di R. LAVATORI, *L'Unigenito del Padre. Gesù nel suo mistero di «Figlio»*, EDB, Bologna 1983, 230: «L'eresia di Nestorio fu condannata dal concilio di Efeso nel 431».

Più prudente appare inizialmente Nicola Ciola. Il teologo introduce così il paragrafo dedicato a presentare il ruolo di Nestorio e di Cirillo nel dibattito cristologico del V secolo:

Per ben collocare la problematica di Efeso occorre chiarire correttamente, da un punto di vista storico, la vicenda di Nestorio Patriarca di Costantinopoli. La storiografia non è unanime nel valutare la posizione di questo esponente della chiesa antica. Basta compulsare gli studi recenti in proposito per constatare quanto il discorso resti ancora aperto. Manlio Simonetti è piuttosto prudente nel dichiarare che non è facile precisare la dottrina di Nestorio in base a quanto ci è rimasto, qualche lettera e omelia, frammenti riportati dai suoi nemici: «Sulla questione non sono concordi i pareri degli studiosi moderni: alcuni parlano di tragedia di Nestorio, accusato di errori da lui non commessi, altri ribadiscono la validità delle accuse».⁷⁰

Di questa assenza di concordanza nel parere degli studiosi, richiamata attraverso la citazione del contributo di Simonetti, si è colta qui un'eco anche semplicemente nel riferire della diversità di giudizio e di posizioni espresse nei manuali di Kessler e di Martínez Díez.

Tuttavia, Ciola prosegue la sua presentazione optando per una lettura «eretica» del pensiero di Nestorio. Afferma infatti:

Nestorio mantiene un dualismo di soggetti: il Verbo da una parte e Gesù o il Cristo dall'altra. Per esprimere l'unità di Cristo usa il termine ambiguo di *sunafeia*, cioè congiunzione. Qui sta il suo errore, egli non riusciva ad esprimere l'unità del Cristo, non era capace di accettare la vera umanizzazione di Dio. Aveva paura di accettare il realismo dell'incarnazione, professava quindi un'altra sorta di docetismo, che potremmo chiamare di ritorno, cioè al contrario e come conseguenza. Nel docetismo classico si affermava che l'umanità di Gesù è solo apparente, qui invece con Nestorio si afferma che è l'umanizzazione del Verbo di Dio ad essere apparente, in quanto non ha un corrispettivo reale in Gesù. In breve Nestorio non riusciva a giustificare la verità espressa nel vangelo di Giovanni (1,14) che afferma: «il Verbo si è fatto carne». Egli era lontano dal concepire che si trattava di un solo soggetto: il Verbo autenticamente fatto uomo, cioè umanizzato. Per Nestorio il soggetto divino apparve (ma non

⁷⁰ N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio, 1: Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, Borla, Roma 2012, 475. La citazione riportata nel testo è di M. SIMONETTI, «Nestorio», in ISTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2, Marietti, Bologna 2007, 3484. Nella nota Ciola rimanda anche a questo studio: L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso: storia, dogma, critica*, Vita e Pensiero, Milano 1974, precisando che tale volume suscitò «un interessante dibattito storiografico».

era presente) nel soggetto umano Gesù; in un uomo assunto (perciò indipendente) dal soggetto divino si può incontrare Gesù Cristo.⁷¹

Non intendo soffermarmi a illustrare il mio giudizio sulla correttezza o meno dell'interpretazione nestoriana offerta da Ciola, che richiederebbe una lunga trattazione, ma voglio semplicemente far notare come la sua presentazione rappresenti un ulteriore elemento per porre in luce l'estrema diversità dei pareri espressi dagli studiosi in merito al pensiero di Nestorio, specie se si confronta quanto detto da Ciola con il testo di Kessler dal quale si è partiti nell'affrontare questo tema.

Per concludere, mi preme sottolineare, nella presentazione di questo aspetto particolare della storia del dogma e della rilettura che ne è richiesta a partire dalla dichiarazione cristologica comune con la Chiesa assira dell'Oriente, un elemento che suscita una qualche perplessità e che non può essere taciuto. Mi riferisco al testo della *breve formula cristologica* sottoscritta da cattolici e copti nel 1988 che si chiude con un anatematismo che necessita di un'adeguata lettura e che non è di facile e felice comprensione: «Noi anatematizziamo le dottrine sia di Nestorio sia di Eutiche».

Leggere questa espressione potrebbe creare, infatti, un certo «imbarazzo», specie se accompagnata dalla lettura della dichiarazione cristologica comune di Giovanni Paolo II e Mar Dinka IV del 1994.⁷² Come interpretare allora questa «recente» condanna di Nestorio espressa dalla *breve formula cristologica*? Una certa luce potrebbe venire dal riconoscere nella *formula* un tentativo di mostrare rispetto, da parte della Chiesa cattolica, per le tradizioni dogmatiche e teologiche della Chiesa alessandrina che da sempre – anche se non sempre con un pieno e corretto riconoscimento delle ragioni della Chiesa antiochena – ha individuato nelle teorie di Nestorio un grave pericolo di divisione in Cristo. Ritengo che quindi si debba leggere la *formula* e l'anatematismo in essa contenuto più come un comune rifiuto del nestorianesimo, del resto già stigmatizzato nel concilio di Calcedonia, che come una vera e propria condanna del pensiero di Nestorio.

Comunque la presenza dell'anatematismo mi suggerisce una riflessione che esula dall'oggetto di ricerca del presente contributo, ma riguarda pur sempre la questione della ricezione dei documenti ecume-

⁷¹ CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, 477.

⁷² Mi riferisco, in particolare, al passaggio nel quale i due capi di Chiesa riconoscono – come già si è visto – che «le controversie del passato hanno condotto ad anatemi pronunciati nei confronti di persone o di formule. Lo Spirito del Signore ci accorda di comprendere meglio oggi che le divisioni così verificatesi erano in larga parte dovute a malintesi» (EV 14/1824).

nici nel dialogo teologico. Infatti, ritengo che l'«imbarazzo» suscitato dalla «rinnovata» condanna di Nestorio apra la riflessione a un ulteriore interrogativo circa gli esiti della ricezione dei documenti ecumenici, e in particolare richiede di verificare se e come i frutti di un dialogo bilaterale orientino e «condizionino» gli altri dialoghi bilaterali che la stessa Chiesa (in questo caso, la Chiesa cattolica) ha con altre Chiese (in questo caso, la Chiesa assira da un lato e quella copta dall'altro).

A onor del vero, si deve tener presente comunque che la dichiarazione cristologica comune della Chiesa cattolica con la Chiesa assira dell'Oriente è posteriore a quella con la Chiesa copta, dalla quale è poi derivata la *breve formula cristologica* sulla quale ci si è soffermati. La questione della ricezione dei frutti dei dialoghi bilaterali negli altri dialoghi ecumenici comunque resta aperta e meriterebbe di essere maggiormente attenzionata.

3.2. In merito al valore normativo della formula calcedonese

Una seconda questione che merita di essere affrontata è legata al concilio di Calcedonia e al suo valore per l'oggi della fede. Un altro ambito, infatti, in cui ritengo debba assumere maggior valore e fecondità il risultato dell'accordo ecumenico attestato dalle dichiarazioni cristologiche comuni è quello relativo alla validità e alla «normatività» riconosciuta alla formula dogmatica calcedonese. In altre parole, si tratta di chiedersi, con Bruno Forte: «Che valore presenta il dogma cristologico di Calcedonia per l'odierna fede e riflessione cristiana? Si può e si deve recepire Calcedonia ancora oggi? E se sì, come?». ⁷³

Ritengo al riguardo che la ricezione delle dichiarazioni cristologiche comuni potrebbe e dovrebbe offrire qualche elemento significativo per la ricezione di Calcedonia oggi. Bernard Sesboüé, ad esempio, ritiene molto opportunamente che le dichiarazioni cristologiche rappresentino «un modello [...] di ermeneutica conciliare». ⁷⁴ Lo stesso titolo che egli pone al paragrafo in cui ne tratta è particolarmente eloquente: «Una riconciliazione *al di là* del linguaggio di Calcedonia». Ma su questo la strada da fare è ancora tanta.

⁷³ B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo ¹⁰2007 (1ª ed. 1981), 152.

⁷⁴ SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 155. Ritengo significativo segnalare che in tal modo si risponde anche a una delle esigenze per il «reinquadramento» ecumenico della teologia evidenziate da Theobald e qui presentate nel paragrafo precedente (cf. par. 2.2).

Del resto lo stesso Sesboüé, pur additando le dichiarazioni cristologiche come modello dell'ermeneutica conciliare, quando conclude la parte dedicata alla tradizione dogmatica della Chiesa, con un capitolo nel quale si interroga sul «criterio di Calcedonia», non fa più alcun riferimento alle dichiarazioni cristologiche.⁷⁵ Comunque, le sue riflessioni in merito al «criterio di Calcedonia» sono davvero illuminanti, sebbene le sue intuizioni meriterebbero – a mio parere – una esplicitazione maggiore di quella che si può cogliere leggendo il suo contributo, esplicitazione che mi permetterà di avanzare a commento delle sue parole. Parto con il riportare quanto egli dice circa la definizione di Calcedonia e la sua normatività:

La definizione cristologica di Calcedonia articola l'unità e la distinzione nel Cristo, affermando che egli è costituito da una sola persona in due nature. Quest'ultima espressione è subito glossata da quattro avverbi che ne precisano il senso: «senza confusione né cambiamento, senza divisione né separazione». Questi avverbi sono al negativo: eliminano delle possibilità antitetiche e delimitano così una strada da cui non ci si deve allontanare; indicano una direzione nella quale la riflessione storica della fede deve impegnarsi [...]: quella di un'unità di comunione concreta nella distinzione mantenuta del divino e dell'umano. Questo è il criterio di Calcedonia.⁷⁶

Queste parole mi inducono a tentare di formulare, in maniera più esplicita di quanto faccia Sesboüé, il cuore della questione relativa alla normatività della definizione dogmatica di Calcedonia lasciandomi guidare dai seguenti interrogativi: la normatività della formula risiede nella terminologia, e in particolare nella terminologia inerente le «nature» e la «persona»? O non risiede piuttosto, come mi permetto di suggerire confortato da numerose dichiarazioni cristologiche comuni, nei quattro avverbi con cui si precisa la relazione esistente tra la sua piena e perfetta divinità e la sua piena e perfetta umanità? Avverbi che da quattro divengono addirittura sei nelle dichiarazioni cristologiche sottoscritte da Paolo VI e Shenouda III, patriarca della Chiesa copta, e da Giovanni Paolo II e Mar Ignatius Zakka I, patriarca della Chiesa siro-ortodossa.⁷⁷

⁷⁵ Lo stesso fa Alberto Cozzi nel suo manuale (cf. Cozzi, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 300-348). E questo nel testo del teologo milanese è ancor più evidente, se si considerano le numerose pagine che sono dedicate al «“modello calcedonese” e la critica recente» (è questo il titolo del paragrafo; *ivi*, 300).

⁷⁶ SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 200-201.

⁷⁷ In entrambe le dichiarazioni cristologiche sono questi i sei avverbi: «Senza mescolanza, senza commistione, senza confusione, senza alterazione, senza divisione,

Al riguardo, meritano un cenno le considerazioni che Donath Hercsik formula nel suo manuale di cristologia proprio trattando delle dichiarazioni cristologiche comuni:

Sembra che i vari colloqui ecumenici abbiano portato a un certo consenso: bisogna distinguere tra la fede in Gesù Cristo, che tutti i partecipanti al dialogo hanno in comune, e le varie formulazioni di quest'unica fede. Le dichiarazioni rilasciate sembrano concordi nel dire che nel passato vi fu soltanto una divergenza nella terminologia adoperata che, purtroppo, portò a malintesi; la fede, però, che sottostava a tale terminologia, fu sempre la stessa. Pertanto sembra proporsi come soluzione del problema ecumenico l'accettazione di terminologie divergenti e l'affermazione che la sottostante concordanza in materia cristologica non giustifica più la separazione delle Chiese.⁷⁸

Il rimando, in nota, al discorso inaugurale di Giovanni XXIII al concilio, e precisamente al passo in cui il papa invita a distinguere il deposito stesso della fede e il modo con cui esso viene formulato,⁷⁹

senza separazione» (EV 4/2500; EV 9/840: in questa dichiarazione l'ultimo avverbio è rafforzato con «senza la minima separazione»). È particolarmente significativo annotare come in una dichiarazione comune tra la Chiesa cattolica e una delle Chiese che non hanno accettato il concilio di Calcedonia, rispettivamente la Chiesa copta e la Chiesa siro-ortodossa, a essere «raddoppiati» siano proprio i due avverbi che nella formula dogmatica di Calcedonia intendono prendere le distanze dalla posizione del monofisismo di Eutiche, esponente – nel dibattito cristologico della metà del V secolo – della scuola alessandrina. Infatti a «senza confusione» e «senza cambiamento», presenti nella formula calcedonese, si aggiungono «senza mescolanza» e «senza commistione».

⁷⁸ HERCSIK, *Il Signore Gesù*, 292.

⁷⁹ *Ivi*, 292, nota 607: qui Hercsik, oltre a citare l'allocuzione di Giovanni XXIII, rimanda anche a CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 62, dove il discorso inaugurale del papa è stato ripreso e citato (cf. EV 1/1527). Ritengo utile, per il peso che si deve riconoscere a questo principio in una «teologia ecumenica», riportare un ampio passo del discorso di Giovanni XXIII, di cui Hercsik cita solo una proposizione: «Lo scopo principale di questo concilio non è la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa, [...] lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze; è necessario che questa dottrina certa e immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. *Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate*, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata (*est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia*). Bisognerà attribuire molta importanza a questa forma e, se sarà necessario, bisognerà insistere con pazienza nella sua elaborazione; e si dovrà ricorrere ad un modo di presentare le cose che più corrisponda al magistero, il cui carattere è preminentemente pastorale» (discorso *Gaudet mater Ecclesia* nella solenne apertura del concilio, 11 ottobre 1962: EV 1/54*-55*; il corsivo

rafforza ulteriormente quanto affermato circa la «concordanza in materia cristologica» tra le Chiese. Il teologo tedesco, inoltre, chiude il lungo paragrafo dedicato alle dichiarazioni cristologiche comuni, di cui dobbiamo lodare la presenza in quanto essa appare purtroppo inusuale nei manuali di cristologia, con delle preziose e stimolanti precisazioni:

Queste dichiarazioni, frutto di intensi colloqui ecumenici, sono esempi incoraggianti per un'interpretazione dei dogmi da parte dello stesso magistero. Per quanto riguarda la definizione dogmatica del concilio di Calcedonia si distingue chiaramente tra la forma e il contenuto dell'articolo di fede. Da un punto di vista formale si percepisce con più chiarezza che il termine «natura», utilizzato da Calcedonia, è un vocabolo utilizzato in quel momento storico; allora certamente aiutò a meglio esprimere il mistero di Cristo, ma non per questo diventa un termine indispensabile. C'è e permane una differenza essenziale tra il linguaggio referenziale della Sacra Scrittura (perché linguaggio ispirato), e il linguaggio ausiliare della Chiesa (anche se linguaggio dogmatico).⁸⁰

Faccio presente che qui Hercsik richiama, in nota, un passaggio del documento della Pontificia commissione biblica su *Bibbia e cristologia* nel quale si afferma con estrema chiarezza che

i linguaggi «ausiliari» utilizzati nel corso della storia della Chiesa non hanno per la fede un valore identico a quello del *linguaggio referenziale* utilizzato dagli scrittori ispirati, cioè del Nuovo Testamento che affonda le sue radici nell'Antico Testamento. Per afferrare «*l'Assoluto della Rivelazione*» *nella relatività del linguaggio*, rispettando la continuità tra *l'esperienza fondante* della Chiesa apostolica e *l'esperienza ecclesiale* che ne è seguita, le distinzioni e le analisi necessarie non possono sacrificare le affermazioni formali della Scrittura.⁸¹

Concludendo, si deve quindi riconoscere come la formula di Calcedonia possa e debba costituire un valido fondamento al dialogo e all'unione,⁸² ma solo se si fa presente con altrettanta lucidità che nel fare

è mio). Questo testo è stato esplicitamente ripreso anche da GIOVANNI PAOLO II nella lettera enciclica *Ut unum sint* del 25 maggio 1995 (cf. n. 18: *EV* 14/2700).

⁸⁰ *Ivi*, 294.

⁸¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e cristologia*, 1.2.2.1: *EV* 9/1259.

⁸² Lo fa notare Angelo Amato nel suo manuale, mettendo molto lucidamente in evidenza il debito che le dichiarazioni cristologiche comuni hanno nei confronti della formula calcedonese. Egli, infatti, dedica l'ultimo paragrafo del capitolo relativo a Calcedonia a una riflessione su «Calcedonia come base del dialogo con le Chiese "non calcedonesi"» (è questo il titolo del paragrafo; AMATO, *Gesù il Signore*, 306); qui egli afferma: «Inteso nel suo giusto significato, l'*horos* di Calcedonia potrebbe costituire oggi un valido fondamento di dialogo e di unione anche con le Chiese non calcedonesi. Una

questo – come è accaduto per le dichiarazioni cristologiche comuni – si debba «sorvolare» sulla terminologia che creò incomprendimento e divisione nel V secolo, quella di «persona» e «nature», per concentrarsi piuttosto sugli avverbi «calcedonesi».⁸³

Inoltre, poiché la funzione degli avverbi, come ricordato da Sesboüé, è quella di eliminare le posizioni antitetiche, ritengo che si possa affermare che la normatività di Calcedonia risieda anche nel far presente che mai il linguaggio teologico deve procedere per antitesi, pena il rischio di cadere in riduzionismi ereticali.

3.3. Alcune attenzioni per una teologia in «stile» ecumenico

Alla luce della ricognizione effettuata, mi limito a evidenziare quelle attenzioni che – a mio parere – dovrebbero segnare ogni riflessione teologica e potrebbero rappresentare un ausilio importante nel vivere e nel promuovere un'adeguata ricezione dei risultati ecumenici in teologia, connotando, in tal modo, ecumenicamente tutto il suo «stile».

a) *Una «purificazione» del linguaggio.* Una prima attenzione da coltivare è quella della «conversione» del linguaggio; lo dico nel constatare le scelte adottate, nei diversi manuali esaminati, per denominare le Chiese coinvolte nel dialogo ecumenico che ha condotto alle dichiarazioni cristologiche comuni. Spesso si usano, infatti, i termini «pre-calcedonesi», «non calcedonesi», «monofisite», «nestoriana», cioè i termini che tradizionalmente si sono adoperati per definire tali Chiese. Si rende oggi necessario abbandonare questo linguaggio per adoperarne uno più fedele all'identità di queste Chiese e rispettoso della loro fede e auto-comprensione. A mio parere, non si tratta solo di un'attenzione «nominalista», ma di una questione che impegna a un maggiore rispetto nei confronti dell'altro.

b) *Una «purificazione» della memoria.* Una seconda attenzione è quella di mettersi continuamente alla scuola della preziosa lezione

prova di ciò è data dalla “dichiarazione comune” sottoscritta nel 1973 da papa Paolo VI e dal patriarca di Alessandria, Shenouda III, della Chiesa copto-ortodossa» (ivi, 306-307). E, dopo aver riportato la dichiarazione comune, Amato fa opportunamente notare che, «pur richiamandosi solo ai primi tre concili ed evitando la dizione “una persona in due nature”, il contenuto della dichiarazione riecheggia in non pochi punti la formula calcedonese» (ivi, 307).

⁸³ Al riguardo ritengo utile richiamare un articolo di J.R. WRIGHT, «La signification des quatre adverbies chalcedoniens dans les accords oecuméniques récents», in *Irenikon* 71(1988), 5-15.

conciliare formulata in UR 17: la diversità è ricchezza e non fonte di opposizione. In tal senso sarebbe bello tentare una riscrittura ecumenica della storia della riflessione teologica e dei pronunciamenti dogmatici. Un tentativo di riscrittura in prospettiva ecumenica della storia della Chiesa è già stato operato.⁸⁴ Un analogo tentativo meriterebbe di essere fatto per la storia del dogma, realizzandone una lettura che sia attenta a porre in luce innanzitutto le motivazioni legittime che hanno animato gli autori eterodossi, pur non tralasciando di porre in evidenza i rischi a cui conduce ogni estremizzazione unilaterale del linguaggio teologico e senza perdere la capacità di indicare, con chiarezza, gli errori dottrinali a cui queste estremizzazioni hanno condotto.⁸⁵ In altri termini, non si può continuare a trattare di Nestorio – per restare all'autore al centro di questa analisi – considerandolo semplicemente come un «eretico», se poi i cristiani che vivono e seguono la tradizione di Nestorio e di Cirillo e di Leone si riconoscono legati dalla comune fede cristologica, come attestato autorevolmente dalle dichiarazioni cristologiche comuni.

c) Una «purificazione» del valore vincolante assegnato alle definizioni dogmatiche. Una terza attenzione, infine, deve essere quella di prendere sul serio la distinzione tra il contenuto della fede e la sua formulazione, favorendo così un'adeguata ermeneutica conciliare. Lo ricordo con forza Giovanni XXIII aprendo il concilio Vaticano II. Questo stesso importante principio ermeneutico deve accompagnare oggi la lettura di ogni formula dogmatica, senza inficiarne il valore vincolante e la normatività, ma con un'adeguata considerazione dei limiti che ogni parola umana porta con sé nell'esprimere il mistero dell'Ineffabile.

4. Prospettive per il futuro

Più che con una conclusione, desidero terminare questo contributo esplicitando quanto risulta pur evidente dalla sua lettura e cioè che le considerazioni espresse in queste pagine e l'assunto di fondo che le anima (per «teologia ecumenica» non si dovrebbe intendere – o non

⁸⁴ T. KAUFMANN – R. KOTTJE – B. MOELLER – H. WOLF (a cura di), *Storia ecumenica della Chiesa*, 3 voll., Queriniana, Brescia 2009.

⁸⁵ Questa «operazione» teologica potrebbe essere condotta, oltre che su Nestorio (come qui mostrato), anche su antichi autori chiaramente definiti eretici (come Prassea, Ario, Apollinare di Laodicea, Pelagio) o su teologi appartenenti a una delle Chiese separate dalla comunione con le altre (come, ad esempio, Severo di Antiochia), sebbene sia ovvio che questi diversi autori necessitino di una «valutazione» molto diversa l'uno dall'altro, in ragione della loro dottrina (si pensi, ad esempio, a come non siano assolutamente assimilabili tra loro la posizione di Ario e quella di Severo d'Antiochia nei confronti dell'ortodossia della fede).

si dovrebbe solo intendere – una disciplina autonoma, ma lo «stile» stesso di ogni teologia) non vogliono essere altro che un «avvio» di una riflessione ben più ampia sull'*insegnamento della teologia ecumenica* (come recita il titolo di questo contributo).

Queste pagine possono essere un «avvio» per la riflessione in relazione a entrambi gli approcci che ritengo possibili nei confronti della «teologia ecumenica»: sia quello offerto dal primo senso che l'aggettivo «ecumenico» merita, rimandando così a una disciplina specifica nell'insegnamento della teologia, sia quello offerto dal secondo senso, suggerendo pertanto una delle dimensioni che deve segnare lo «stile» con cui la teologia è chiamata ad «abitare il mondo».⁸⁶

Per ciò che riguarda l'ampliamento della riflessione sulla disciplina «teologia ecumenica», queste pagine vogliono essere un avvio in quanto sarebbe necessaria, oltre che utile, una ricognizione ben più ampia dei manuali e degli strumenti per lo studio della disciplina, sia scandagliando maggiormente – rispetto a ciò che qui ho tentato di fare – ognuno dei volumi presentati, sia prendendo in debita considerazione i numerosi altri manuali sinora pubblicati, considerando anche autori di altre Chiese e confessioni cristiane e di diverse aree linguistiche. In tal modo, si potrebbe disporre di maggiori elementi per strutturare una più articolata riflessione sullo scopo, sull'architettura e sui contenuti del corso di teologia ecumenica.

Per ciò che riguarda una riflessione sullo «stile» della teologia, queste pagine vogliono essere un «avvio», sia perché ben più ampio spazio si sarebbe dovuto dedicare alla questione cristologica e alla sua rinnovata impostazione alla luce del guadagno degli autorevoli documenti ecumenici richiamati; sia perché sarebbe stato particolarmente fecondo, per cogliere la ricchezza di una teologia in «stile» ecumenico, il tentativo di prendere in considerazione anche altri temi teologici, oltre a quello cristologico, come ad esempio quello relativo – in ambito trinitario – alla processione dello Spirito Santo,⁸⁷ o quello legato – in ambito di

⁸⁶ In merito alla rilevanza teologica della categoria di «stile», rimando a J.P. LIEGGI, «Per uno stile della teologia oggi: tra narrazione e silenzio», in *Apulia Theologica* 1(2015), 38-41; in queste pagine richiamo il contributo di Christoph Theobald, alla cui riflessione si è qui assegnato un posto privilegiato nel tentativo di tracciare le linee metodologiche per il «reinquadramento» ecumenico della teologia.

⁸⁷ Tra i diversi possibili approcci alla questione del *Filioque*, rimando a quello illustrato nelle pagine del mio manuale di teologia trinitaria, dove invito a riconoscere, a fondamento della contrapposizione tra la tradizione orientale e quella occidentale in merito alla processione dello Spirito «dal Padre» o «dal Padre e dal Figlio» e dei giudizi espressi dai rappresentanti di ciascuna nei confronti dell'altra, una differenza di prospettive, non sempre ben chiara agli attori della vicenda. Il caso emblematico del *Filioque*, infatti, rivela che la diversità e complementarietà degli approcci, che può

teologia sacramentaria – al rapporto tra fede e sacramenti⁸⁸ o alla teologia dell'eucaristia,⁸⁹ o quello antropologico relativo alla dottrina della

rappresentare una impareggiabile ricchezza e una feconda opportunità per la teologia, quando e se gli approcci si completano a vicenda, come magistralmente suggerito e raccomandato da UR 17 (cf. la citazione dell'intero testo conciliare qui sopra, alla nota 51), può purtroppo aprire al rischio della divisione e di una dura opposizione (come la storia dei rapporti tra la Chiesa d'Oriente e d'Occidente tristemente attesta), se i soggetti che vivono il dialogo teologico non sono in grado di cogliere la prospettiva e le ragioni dell'altro, difettando così di un'adeguata comprensione reciproca. Rinvio per questo a J.P. LIEGGI, *Teologia trinitaria*, EDB, Bologna 2019, 227-231.

⁸⁸ Il documento *Fede, sacramenti e unità della Chiesa* della Commissione per il dialogo ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse (EO 3/1762-1811), noto come *Documento di Bari*, approvato dalla Commissione il 16 giugno 1987, riconosce, in più di un luogo (cf. nn. 14, 19, 20, 25-26, 28), una certa distinzione tra il contenuto della fede e la sua formulazione. Cito – a titolo esemplificativo – quanto recita il n. 25: «Una certa diversità di formulazione non compromette la *koinonia* tra le chiese locali, allorchando ciascuna chiesa può riconoscere l'unica ed autentica fede ricevuta dagli apostoli, soggiacente alla varietà delle formulazioni» (EO 3/1786). Cogliere la rilevanza di questo principio, già espresso da Giovanni XXIII nel discorso inaugurale del concilio Vaticano II (se ne può leggere il testo qui sopra, alla nota 79), consente di percepire il significativo passo in avanti compiuto con il *Documento di Bari*, specie nella seconda parte, quella dedicata ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, dove si afferma la confessione di una comune fede nei sacramenti pur nella diversità delle forme celebrative proprie delle due tradizioni. In tal modo, il documento stesso offre un esempio autorevole dell'attuazione concreta del principio, mostrandoci efficacemente le conseguenze pratiche, pastorali e canoniche, alle quali può condurre la sua applicazione; compito della teologia dovrebbe essere quello di lasciarsi sempre più segnare dalla ricezione di questo e di analoghi documenti ecumenici. Per un approfondimento della questione rimando a J.P. LIEGGI, «Il carattere ecclesiale e liturgico della fede. Considerazioni teologiche a partire dal *Documento di Bari*», in *Apulia Theologica* 2(2016), 321-338.

⁸⁹ La Congregazione per la dottrina della fede ha emanato, nel 2001, degli *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente* (EV 20/1407-1417); tale pronunciamento magisteriale contiene il riconoscimento, da parte cattolica, della validità del sacrificio eucaristico celebrato utilizzando la redazione originale dell'anafora di Addai e Mari (una delle più antiche preghiere eucaristiche), ossia senza le parole dell'istituzione. L'importanza di tale riconoscimento è dovuta al fatto che questa «mancanza» ha evidentemente sollevato, per la Chiesa cattolica, dei seri dubbi in merito alla validità del sacramento dell'eucaristia celebrato con tale testo liturgico, in ragione del valore che la dottrina cattolica riconosce alle parole dell'istituzione. La questione che intendo qui suggerire alla riflessione in merito a una «teologia ecumenica» è se il riconoscimento della validità di questa preghiera liturgica abbia sortito qualche effetto nell'elaborazione di una teologia dell'eucaristia. Se da una parte, infatti, i giudizi espressi sugli *Orientamenti* da alcuni liturgisti sono stati entusiasti (Robert Taft lo ritiene «il più importante documento magisteriale cattolico dal Vaticano II in poi»: R.F. TAFT, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», in *Divinitas* 47[2004], 77; Cesare Giraudo da parte sua, per sottolinearne l'importanza, ha parlato del risultato raggiunto con tale riconoscimento come di «un autentico miracolo, vera opera dello Spirito Santo»: C. GIRAUDO, «L'anafora degli apostoli Addai e Mari: la

giustificazione,⁹⁰ o – ancor prima – quello relativo ai diversi metodi di approccio alla Scrittura,⁹¹ il cui studio sempre deve costituire l'anima del fare teologico.⁹²

Non di meno, queste pagine vogliono essere un «avvio» alla «teologia ecumenica» in quanto più ampia dovrebbe essere la riflessione elaborata in merito ai tratti che devono caratterizzare un metodo teologico ecumenico e alle prospettive che devono orientare il «reinquadramento» ecumenico di tutta la teologia. Come anche più articolato potrebbe e dovrebbe essere lo sviluppo – oltre che della questione metodologica – anche della descrizione di quelle «attenzioni» alle quali la teologia deve guardare per essere davvero caratterizzata ecumenicamente.⁹³

Consegno questi avvii innanzitutto a me stesso e ai miei futuri studi, ma anche all'intera comunità accademica dei teologi, in quanto il dettato conciliare del Vaticano II ci chiama, all'interno della comunità cristiana, ad assumere quella dell'ecumenismo come una delle dimen-

“gemma orientale” della *lex orandi*», in *Divinitas* 47[2004], 122-123), non so se un'analisi dei manuali di teologia dell'eucaristia confermerebbe questo stesso entusiasmo in merito alla ricezione del documento in teologia. Rimando, per una riflessione più ampia su questo caso, ai seguenti studi: LIEGGI, «Le Antiche Chiese Orientali», 124-137; C. GIRAUDDO, «L'anafora di Addai e Mari. Ripensare la comprensione del sacramento. Per una comprensione armonica delle formule in *persona Christi* e in *persona Ecclesiae*», in G. BOSELLI (a cura di), *Liturgia ed ecumenismo*, Atti della XXXVI settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Monastero di Bose, 25-29 agosto 2008, Edizioni Liturgiche, Roma 2009, 29-65 (l'intero volume merita un'attenta considerazione nell'ambito della prospettiva di studio che in questo mio contributo ho tentato di delineare).

⁹⁰ È sufficiente qui richiamare il già citato saggio di SESBOÛÉ, *Salvati per grazia* (cf. nota 52).

⁹¹ Mi limito, per questo, a segnalare le riflessioni proposte in J.P. LIEGGI, «La Bibbia come luogo d'incontro tra le chiese. Considerazioni a partire dalla dichiarazione della Commissione internazionale anglicano-cattolica su Maria», in *Rivista di Scienze Religiose* 22(2008), 459-478. Queste mie riflessioni prendono l'avvio da una delle preposizioni conclusive della XII assemblea generale del Sinodo dei vescovi del 2008 sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa: «La Bibbia è veramente un luogo privilegiato d'incontro tra le diverse chiese e comunità ecclesiali. [...] L'ascolto comune delle Scritture spinge perciò al dialogo della carità e fa crescere quello della verità» (citato in *ivi*, 459).

⁹² «Lo studio della sacra pagina sia come l'anima della sacra teologia (*Sacrae Paginae studium sit veluit anima Sacrae Theologiae*)» (DV 24: EV 1/907).

⁹³ Un prezioso contributo in tal senso può senz'altro venire anche dal far riecheggiare le considerazioni filosofiche elaborate da Paul Ricoeur. Si veda, in particolare, P. RICOEUR, «Il dialogo ecumenico. Traduzione e perdono», in *Id.*, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001, 93-103. Vi ha dedicato una prima attenzione A. CAPUTO, «Koinonia, utopia, traduzione. Una prospettiva antropologico-ermeneutica», in GABRIELLI – MESSUTI (a cura di), *Ecclesiologie di comunione nella chiesa antica (I-III sec.)*, 175-205.

sioni e delle prospettive essenziali e imprescindibili del ministero ecclesiale della teologia al servizio del vangelo.

Concludendo, ritengo di poter affermare che, con i colleghi della Facoltà Teologica Pugliese – mi si consenta ora una «localizzazione» del discorso –, abbiamo già tentato di muovere alcuni primi passi nella direzione auspicata nelle note da me offerte in queste pagine (e i diversi studi e progetti di ricerca promossi dalla Facoltà, e qui richiamati, lo attestano), per rispondere così insieme alla vocazione che ci viene consegnata dalla nostra regione e dalla sua storia, che riconosce nell'ecumenismo – come anche gli eventi recenti ci ricordano⁹⁴ – una delle sue missioni caratterizzanti. Lo Spirito, che è vincolo di carità, orienti e sostenga questo nostro cammino, facendoci sentire compagni di strada anche dei fratelli delle altre Chiese, soprattutto di quelle che in Bari riconoscono un luogo prezioso della propria fede e spiritualità.



Come intendere l'insegnamento della teologia ecumenica? Come una disciplina autonoma nel più ampio campo delle discipline teologiche o come uno «stile» che deve caratterizzare l'intera riflessione teologica? È a queste domande che intende dare risposta il presente contributo, rilevando sia l'importanza di non trascurare l'insegnamento specifico della teologia ecumenica, sia invitando soprattutto la comunità dei teologi a vivere l'ecumenismo come «dimensione» e «prospettiva» caratterizzante l'intera teologia e il suo «stile». In particolare, per rispondere alla prima istanza (quella dell'insegnamento della specifica disciplina), si passano in rassegna alcuni manuali di ecumenismo; per cogliere poi i tratti dello «stile» ecumenico che deve caratterizzare tutta la teologia si offrono delle indicazioni di natura metodologica e ci si sofferma in seguito su un'esemplificazione paradigmatica, attinta dal campo della riflessione cristologica, che aiuti a tradurre in declinazioni più concrete l'idea di una teologia connotata ecumenicamente nelle sue dimensioni e nelle sue prospettive.

⁹⁴ Penso, in particolare, all'incontro voluto da papa Francesco con tutti i patriarchi delle Chiese orientali ortodosse e cattoliche del Medio Oriente, celebratosi a Bari il 7 luglio 2018. Concludendo l'incontro, sul sagrato della basilica di San Nicola, il papa ebbe a dire: «La buona notizia di Gesù, crocifisso e risorto per amore, giunta dalle terre del Medio Oriente, ha conquistato il cuore dell'uomo lungo i secoli perché legata non ai poteri del mondo, ma alla forza inerme della croce. Il vangelo ci impegna a una quotidiana conversione ai piani di Dio, a trovare in lui solo sicurezza e conforto, ad annunciarlo a tutti e nonostante tutto».



How should we understand the teaching of ecumenical theology? As an autonomous discipline in the larger field of theological disciplines, or as a «style» that should permeate all theological reflection? The present article aims to answer these questions, both demonstrating the importance of not diminishing the specific teaching of ecumenical theology and also inviting the theological community, especially, to live ecumenism as a «dimension» and «perspective» that characterizes all theology and its «style». To address the specific teaching of ecumenical theology, I review several ecumenical manuals. On the features of the ecumenical style that should inform all theology, I present first some methodological suggestions and then consider a paradigmatic example from christological thinking that should help to translate into more concrete terms the idea of an ecumenically understood theology in all its dimensions and perspectives.

**STILE ECUMENICO DELLA TEOLOGIA – MANUALI DI ECUMENISMO –
RICEZIONE – DICHIARAZIONI CRISTOLOGICHE COMUNI – NESTORIO
– CALCEDONIA – ATTENZIONI PER UNA TEOLOGIA ECUMENICA**