

A. JOOS (SCOUSPE)

LE CONVERGENTI SORGENTI CONTEMPLATIVE ORIGINARIE DELL'”UT UNUM SINT” E DELLE LORO PROMESSE ECUMENICHE

(Conferenza presso il Centro di spiritualità e di ritiro “Santa Maria del silenzio” - “Domus Aurea”,
delle “Figlie della Chiesa”, la domenica 29 ottobre 2006)

PREAMBOLO

L'”Ut unum sint” –sigla ispirativa della Fondazione di vita evangelica delle Figlie della Chiesa- include in se la più recente istaurazione, dieci anni fa, della comunità contemplativa in seno alla Congregazione delle Figlie della Chiesa nell'area della via della magliana presso la località di “Paesetto” (Fiumicino). L'”Ut unum sint” si intende come carisma proprio della Fondazione fatta quasi tre quarti di secolo fa, ma corrisponde ovviamente anche come indirizzo specifico dell'iniziativa ecumenica ormai ben conosciuta tra le Chiese. La corrispondenza della doppia appartenenza fu prospettata non solo dalla Madre fondatrice Maria Oliva, ma anche più volte ribadita dal protettore dell'Ordine il cardinale Pavan (commentando a voce questa sua insistenza nell'invitare l'autore di queste pagine ad “interessarsi perciò davvero a questa Congregazione”). La volontà –poi- di lasciarsi sviluppare uno spazio contemplativo nell'Ordine, classificato come ‘di vita apostolica’, ha una sua intima relazione al carisma stesso dell'”Ut unum sint”.

INTRODUZIONE

Il paradosso della nostra tematica è che la vita contemplativa nelle sue forme storiche si è dimostrata per la maggior parte dei secoli la più accanita contro ogni tipo di apertura ecumenica ¹. Eppure, è proprio questa pesantezza ‘storica’ che conferma meglio di ogni rovesciamento d'atteggiamento un criterio fondamentale dell'intento ecumenico: riscoprire la sorgente del mistero al dilà delle velleità ecclesiali storiche. E questo è anche il proprio della vita contemplativa. Mi ricordo le parole di Mons. Pavan riguardo a questa simile pesantezza della Congregazione delle Figlie della Chiesa sul loro impegno radicale per ‘l'ut unum sint’, dicendomi: “Eppure dovranno finalmente arrendersi al loro carisma, fino in fondo”. Chissà che si potrebbe spiegare questa stessa ‘difficoltà storica’ nelle riserve che si intuisce talvolta per quanto riguarda lo spazio di vita contemplativa nella medesima congregazione... Sarà parallelamente l'ultimo passo del nostro breve percorso a confermare questa chiave di discontinuità tra attuazione storica ed apertura spirituale piena, che si ritrova nell'impresa ecumenica stessa. L'interrogativo al quale vuole rispondere questa riflessione è quello sulle ragioni della nascita del movimento di vita contemplativa nella Chiesa originaria e convergentemente sulle ragioni della nascita del movimento ecumenico nel cammino

¹ E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 239: «MONACHESIMO ED ECUMENISMO. Per leggere il rapporto tra monachesimo ed ecumenismo è necessario riconoscere che proprio il monachesimo - questa via radicale di sequela di Cristo per ducatum evangein (RB Prol. 21), sotto la guida dell'evangelo, questa via che ha voluto definirsi "di perfetta carità" - in verità fino ai tempi recenti, all'incirca l'ultimo secolo, è stato soprattutto una contraddizione a ogni possibile irenismo, a ogni possibile rappacificazione tra cristiani e tra chiese. Solo da un secolo, da quando l'ecumenismo è apparso come una possibile via di comunicazione e riconciliazione tra le chiese, anche i monaci e con essi la vita religiosa hanno iniziato ad assumerlo come un segno dei tempi: addirittura tutte le nuove fondazioni apparse nelle chiese della Riforma e alcune nuove fondazioni sorte nell'ambito del cattolicesimo hanno colto nella ricerca della comunione tra le chiese una loro possibile sinergia, lasciando che la prospettiva ecumenica ispirasse la loro struttura, la loro preghiera, la loro vita spirituale. Queste nuove comunità, lo dobbiamo riconoscere (si pensi a Nashdom, Grand- champ, Taizé, Casteller Ring, Imshausen, Chevetogne, Campello), sono state testimonianze profetiche di ecumenismo prima della stagione del concilio Vaticano II e lo sono state "a caro prezzo", soffrendo non solo l'opposizione e a volte la persecuzione ecclesiastiche, ma anche l'incomprensione di quanti, nel monachesimo e nella vita religiosa, non coglievano la loro novità e il loro ministero a servizio della chiesa unita che sta davanti a tutte le chiese».

ecclesiale più recente. Riassuntivamente, sembra che i due intenti hanno delle analogie nella presa di coscienza che gli ha fatto nascere tanto da essere indissociabili nella loro scommessa e promessa. Una convergenza di nascita si scorge subito: i due intenti sorgono da una consapevolezza sull'esperienza vissuta dalla Chiesa, come tentativo di risposta e via d'uscita di una vita ecclesiale snaturata. Volendo cogliere la specificità ecumenica sorta nella coscienza ecclesiale da più di un secolo, ci si accorge assai presto che essa presenta delle analogie notevoli con l'antico movimento cristiano che spingeva verso una vita pienamente dedicata alla contemplazione. Sono soprattutto le motivazioni convergenti che attirano l'attenzione. Non potremo sviluppare esaurientemente in tutti i suoi aspetti la somiglianza tra le due chiavi dell'autenticità cristiana in questo approccio limitato, ma l'indicazione di nodi comuni potrà poi essere sviluppata per tutti i singoli criteri ecumenici della vita ecclesiale nei loro rapporti con l'intento contemplativo.

LA CONVERGENZA TRA LA SETE CONTEMPLATIVA E L'INTENTO ECUMENICO: A PRIRE L'INTENTO ECCLESIALE AL DILÀ DI SE STESSO

Partendo da ciò che ha costituito la molla iniziale del movimento ecumenico, appare subito la sua vicinanza e convergenza con l'intento contemplativo originario nella vita ecclesiale: il fascino del mistero pienamente preso in conto.

ALLA SORGENTE DI TUTTO: LA SEMPLICE PREGHIERA INCESSANTE DEL CUORE DA PARTE DI TUTTI E L'ADORAZIONE DELL'ANIMA

Il primo chiarimento sulla vita contemplativa, quello di Pacomio di fronte ad Atanasio, riguarda la sorgente stessa della vita monastica: non una categoria specifica di persone eccelse ma la semplice preghiera di tutti¹. L'uguaglianza di tutti nel Popolo di Dio è più che mai prioritaria in questa disponibilità alla preghiera². Non vi può essere elitismo di preghiera nell'autenticità ecclesiale³. È la 'preghiera senza nome' di un 'popolo senza nome'...

¹ E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 17: «La verità affermata da Pacomio di fronte ad Atanasio, delineata dal grande padre Basilio, ribadita da tutte le riforme, compresa quella studiata, deve restare: la vita monastica è costituita essenzialmente da semplici fedeli che in nome del sacerdozio comunedei battezzati offrono a Dio la loro vita intera "senza distrazioni" (amérimnoi) e "senza preoccupazioni" (aperispdostos; cf. iCor 7,32-35) all'interno di strutture di vita cenobitiche, anacoretiche o eremitiche».

² E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 61: «L'Ancienne Alliance s'est montrée transitoire, imparfaite et charnelle. La Nouvelle que le Paraclet a conclue est une Alliance éternelle fondée sur La foi au Dieu-Trine et scellée par l'union ineffable du Ressuscité avec l'Eglise. Notons que le mot «Eglise» désigne toujours et uniquement l'ensemble du Peuple de ceux qui croient à la Résurrection (1). Il ne peut jamais désigner une classe, une caste séparée, une élite hiérarchique à l'intérieur de la Communauté des croyants. Ceux-ci sont tous frères et égaux. Tous sont appelés par le Père, sauvés par le Fils et sanctifiés par l'Esprit. C'est aller contre le donné néo-testamentaire que d'identifier Eglise et hiérarchie, en éliminant les laïcs, eux qui sont précisément le «Laos Theou» le Peuple de Dieu (2). «Laos» n'implique aucune distinction essentielle à l'intérieur de la Communauté des croyants. La distinction ne peut se faire que par rapport à ceux qui ne croient pas à la Résurrection. Quant à la distinction des ministères dans la Communauté, elle n'entache pas du tout l'égalité fondamentale de la foi. Ce qui prime, ce n'est pas d'avoir telle fonction en tel charisme dans le Peuple de Dieu, mais d'être, en quelque fonction que ce soit, un authentique croyant».

(1) JACQUES DE TAGRIT, *Livre des Trésors*, chap. 39, op. cit., p.79, v. Isho'dad De Merv, *Commentaries...*, vol. V. part. I, op. cit., p. 100. Ce commentaire d'Eph. 1,22-23 qu'Isho'dad fait est un echo fidèle de Théodore De Mopsueste, cf. *ibid.*, p. 132. Chrisostome, *Hom. avant départ pour l'exil*, éd. Bareille, t. VI, P. 69 c. / (2) *Didascalie...*, chap. IX, 26, op. cit., p. 81: «Ecoutez donc tous ceci, laïques, Eglise choisie de Dieu; car le premier peuple (le peuple juif) fut appelé Eglise, mais vous (vous êtes appelés) Eglise catholique, sainte et accomplie, sacerdoce royal, foule sainte, peuple (adopté) en héritage, grande Eglise, épouse ornée pour le Seigneur Dieu».

³ Erasmo da Rotterdam / Martin Lutero, *Il libero arbitrio / il servo arbitrio*, Torino 1984, pp. 178-179: «(M. Lutero) n° 650. La Chiesa - infatti - e retta dallo Spirito di Dio ed i santi sono condotti dallo Spirito, come dice Paolo in Romani VIII, v. 14... Ma qui occorre subito chiarire un equivoco: ciò che tu chiami Chiesa, è veramente Chiesa?... Al tempo del Profeta Elia tutta la comunità israelitica era caduta nell'idolatria al punto che Elia credeva d'essere rimasto il solo credente¹; tuttavia, mentre re, capi, preti, profeti e tutto ciò che poteva essere chiamato popolo o Chiesa di Dio era perduto, Dio si riservò settemila uomini², ma chi riconobbe allora che quegli uomini erano il popolo di Dio? Chi dunque oserà negare che Dio si sia riservato una Chiesa nel popolo, al disotto degli uomini ragguardevoli e titolati da te citati, ed abbia lasciato cadere questi ultimi nell'errore, come fece con il regno d'Israele? Infatti Dio è abituato a colpire l'élite d'Israele e ad uccidere i migliori di essi³, e conservare invece i disprezzati che formano il resto d'Israele, come dice Isaia⁴. Che cosa è dunque accaduto al tempo di Gesù Cristo stesso, quando tutti gli apostoli si scandalizzavano e lo abbandonavano⁵, quando era rinnegato e condannato da tutto il popolo

La preghiera nel 'monastero invisibile' come molla originaria per la scelta contemplativa e per l'intento ecumenico

La semplice preghiera è alla base della vita contemplativa e monastica¹, e forma ciò che si potrebbe chiamare un 'monastero invisibile', alla radice della stessa vita contemplativa. Il monachesimo di per se non è 'vita contemplativa'², confermando che vi può essere uno spazio prettamente contemplativo fuori delle configurazioni monastiche. Questa preghiera è continua e si protrae dal cuore a tutta la vita³. Nasce una 'memoria continua' nel cuore: scala verso la contemplazione più alta⁴. La preghiera continua è una 'eucaristia interiore' di una 'liturgia cosmica' che non ha limiti⁵. La preghiera è un processo di unificazione di tutto l'intento umano nell'adorazione vissuta fino in fondo⁶.

Anche l'impresa ecumenica è nata dalla preghiera. Nel XIX secolo, l'inglese Spencer lancia una prima iniziativa di preghiera per l'unità delle Chiese⁷. Il fondatore del ramo francescano

mentre appena due o tre persone, Nicodemo, Giuseppe ed il ladro ne erano salvati presso la croce? Queste persone che lo rinnegavano non eran forse chiamate «il popolo di Dio»? È rimasto, infatti, un popolo di Dio, ma non gli si è dato questo nome; e quello al quale è stato dato questo nome non era, in realtà, il popolo di Dio. Chissà se, fin dall'origine, non è stata questa la situazione permanente della Chiesa di Dio: gli uni eran chiamati «popolo di Dio» e «santi di Dio» e non lo erano; gli altri, quelli che Dio si era riservati, non erano chiamati «popolo di Dio», così come ci dimostrano le storie di Caino ed Abele, di Ismaele ed Isacco, di Esau e Giacobbe».

(¹ I Libro dei Re, cap. XVIII, 22. / ² I Libro dei Re, cap. XIX, 18. / ³ Salmo LXXVIII, 31. / ⁴ Isaia X. 22. / ⁵ Matteo XXIV. 56.)

¹ Abbot Joseph of Mt. Tabor Monastery, *Monks*, (originally published in «Gladstone Light», Summer 2003), etiam in «Internet» 2006, <http://www.byzantines.net/monastery/ourlife.htm>: «prayer is at the heart of the monastic vocation. Prayer is something that many people do not understand or do not value sufficiently. Even people who do pray may still not understand why one would wish to live a *life* of prayer. And there is also a more general attitude that is expressed in ways such as, "We've done all we can in this situation. There's nothing left to do but pray." Prayer is seen as a last resort, something one does as a kind of compensation for not being able to offer any practical help, something that is usually left to old ladies laden with prayer beads and holy cards, while those who *really* want to change the world get out there and make things happen... St Silouan understood this, so he entered a monastery where he could learn to pray without ceasing. A few other people understand this, and they try to keep prayer at the heart of their lives. Monks are called to change the world, that is, they are called to pray».

² E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 73: «Di conseguenza non appare adeguato ma anzi sviante dare al monachesimo l'aggettivo di contemplativo (termine che i monaci nella maggior parte da almeno tre decenni rifiutano) oppure dare a essi come funzione il culto o la preghiera incessante».

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 68: «La «prière du coeur» libère ses espaces et y attire Jésus par l'invocation incessante: «Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur... Dans cette prière qui est celle du publicain évangélique, c'est toute la Bible, tout son message réduit à son essentielle simplicité: confession de la Seigneurie de Jésus, de sa divine filiation, donc de la Trinité; ensuite l'abaîme de la chute qui invoque l'abîme de la miséricorde divine. Le commencement et la fin sont ramassés ici dans une seule parole chargée de la présence sacramentelle du Christ dans son nom. Cette prière résonne sans cesse au fond de l'âme, même en dehors de la volonté et de la conscience; à la fin, le nom de Jésus résonne de lui-même et prend le rythme de la respiration; en quelque sorte il est «collé» au souffle, même pendant le sommeil: «je dors, mais mon esprit veille» (Cant. 5, 2). Jésus attiré dans le coeur, c'est la liturgie intériorisée et le Royaume dans l'âme apaisée. Le nom remplit l'homme comme son temple, le transmue en lieu de la présence divine, le christifie. C'est l'expérience de saint Paul à la lumière de cette prière: «Ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi»».

⁴ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 57: «L'Echelle est un guide et une méthode: se détacher de tout pour s'attacher totalement à Dieu («séparé de tout et uni à tous»). «Que l'échelle t'enseigne l'enchaînement des vertus: la foi, l'espérance et la charité, et la charité est la plus grande.» Le propre de l'âme pure est l'amour inlassable pour Dieu. On atteint à la connaissance de Dieu par une adhésion totale de l'âme amoureuse. L'office consacré à sa mémoire, dit de Jean qu'il était enflammé par le feu de l'amour divin et qu'il n'était que prière incessante, qu'amour inexplicable pour Dieu. L'impassibilité conduit à la paix de l'âme affranchie des passions; la prière unit à Dieu dans une conversation familière et incessante de l'homme et de Dieu. L'héritage des anachorètes égyptiens débouche chez Jean Climaque sur la «mémoire de Jésus» unie au souffle. Le nom de Jésus assimilé à la respiration attire sa présence au coeur de l'hésychaste. C'est dans ce climat du Sinai que l'hésychasme byzantin prend ses origines. Elie l'Ecdicos se rattache à la même spiritualité sinaïte; mais chez lui, la pratique et la contemplation ne se séparent point. De l'expérience de la proximité de Dieu, il faut faire retour au monde dans la pure charité».

⁵ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 20: «Ainsi «revêtir le Christ» signifie l'intérioriser e actualisant la présence totale de Dieu dans son Fils. Ce n'est pas le bénéfice des mérites de l'Incarnation, mais le prolongement, l'extension de l'Incarnation dans l'homme, perpétuée par le mystère eucharistique. C'est toute la tradition mystique de la «prière de Jésus» conçue comme eucharistie intérieure de la présence de Dieu. Nommer, c'est rendre présent. Par l'invocation incessante du Nom de Jésus, «le cœur absorbe le Seigneur, et le Seigneur absorbe le cœur». «Revêtir le Christ c'est aussi parachever avec lui la «liturgie cosmique» interrompue par la faute; c'est, dans le synergisme de l'agir divin et de l'agir humain, transfigurer le temps et l'espace et introduire le monde dans la lumière du Huitième Jour où «Dieu sera tout en tous», et où l'état de saint Paul: «ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi», deviendrait comme une seconde nature».

⁶ PLENARIA OF THE SACRED CONGREGATION FOR RELIGIOUS AND FOR SECULAR INSTITUTES, *The Contemplative Dimension Of Religious Life* (4-7 March 1980), Vatican City 1980, n° 1, etiam in «Internet» 2006, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsrlife/documents/rc_con_ccsrlife_doc_12081980_the-contemplative-dimension-of-religious-life_en.html: «As the unifying act of all human movement towards God, the contemplative dimension is expressed by listening to and meditating on the Word of God; by participating in the divine life transmitted to us in the sacraments, particularly the Eucharist; by liturgical and personal prayer, by the constant desire for God and the search for his will in events and people; by the conscious participation in his salvific mission; by self-giving to others for the coming of the Kingdom. There results, in the religious, an attitude of continuous and humble adoration of God's mysterious presence in people, events and things: an attitude which manifests the virtue of piety, an interior font of peace and a person who brings peace to every sphere of life and apostolate».

⁷ D. Heller, *The soul of the ecumenical movement: the history and significance of the Week of Prayer for Christian Unity - Jan 18-25, 1998 - Common Understanding and Vision: Continuing the Discussion*, in «The Ecumenical Review» 1998, July, etiam in «Internet» 2005, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2065/is_n3_v50/ai_21152538: «The history of the Week of Prayer for Christian Unity. The antecedents

dell'Atonement –il padre Paul Wattson- con la suora Lurana White, tutti due di origine episcopaliana, istituiscono –nel 1857- l'associazione per la promozione dell'unità, che ha come primario scopo la preghiera per l'unione delle Chiese cristiane¹. L'abbé Paul Couturier avvertirà la sua vocazione ecumenica proprio frequentando il monastero di Amay sur Meuse (poi Chevetogne) e diventerà in Francia l'apostolo della Settimana di preghiera per l'unità del mese di gennaio². A livello spirituale, l'Inghilterra vedrà l'impegno di Don Bede Winslow, particolarmente verso la Chiesa anglicana³. Molto prima –nel 1830-50- Don Palotti promuove in Italia (a Roma stesso) la preghiera per 'l'universalità della fede' intorno all'ottavario dell'Epifania⁴. L'intento ecumenico nasce da una 'preghiera' di Gesù (Giov., 17, 22), non da una 'promessa' (che ci sarà senz'altro questa unità)⁵. È stato detto che "l'anima" del movimento ecumenico è la 'preghiera per l'unità'⁶. La preghiera per l'unità è -prioritariamente- preghiera nel senso proprio e abituale, cioè semplice preghiera cristiana⁷. Si tratta di comprendere che il movimento ecumenico non è un 'meccanismo di unità', e ciò è possibile solo se si sottolinea la dimensione 'mistica' (orante) dell'intuito

of the Week of Prayer go back to the 19th century. As far as we know, the first proposal for common prayer for Christian unity was made in 1840 by Ignatius Spencer, an Anglican priest subsequently converted to Roman Catholicism.(1) With John Henry (later Cardinal) Newman and Edward Pusey of the Oxford Movement in the Anglican church he drew up a plan for a form of united prayer. The proposal received little support from the Anglican bishops, although it was used by some clergy and congregations. The founding of the Evangelical Alliance (1846), which introduced a worldwide week of prayer to be observed in the week following the first Sunday in January, is another important landmark in the history of the Week of Prayer for unity, because one day in the Alliance's week of prayer is devoted to prayer for "the one Church of Jesus Christ, to help Christians realize their given unity in the one Lord".(2) In 1857 the Association for the Promotion of the Unity of Christendom was founded by the Anglican Frederick George Lee and two Roman Catholics, Ambrose Phillips de Lisle and A.W. Pugin. Its intention was to promote "united prayer that visible unity may be restored to Christendom" and to unite Anglican, Roman Catholic and Orthodox Christians "in a bond of intercessory prayer". Membership in this association and participation in such prayer were however forbidden by Rome in 1864. The situation did not change until 1897, when Pope Leo XIII decreed that the days between Ascension and Pentecost should be devoted to prayer "for reconciliation with our separated brethren" -- a directive that was not widely followed».

(1) For this and the information that follows I base myself on: (1) Robert Mercer, What Is This "Week of Prayer for Christian Unity", London, SPCK and the Catholic Truth Society. Undated pamphlet; (2) "Prayer for Unity", the report of the consultation on "The Future of the Week of Prayer for Christian Unity", in *One in Christ*, 3, 1967, pp. 251-61; (3) Johannes Willebrands, "Prayer for Christian Unity", in *Ecumenical Trends*, 17, 1988, pp. 1-4; (4) Lukas Vischer, "The Ecumenical Movement and the Roman Catholic Church", in Harold E. Fey, ed., *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement*. Vol. 2: 1948-1968, London, SPCK, 1970, pp. 311-352. / (2) Cf. "Prayer for Unity", loc. cit., p. 251.)

¹ D. Heller, *The soul of the ecumenical movement: the history and significance of the Week of Prayer for Christian Unity - Jan 18-25, 1998 - Common Understanding and Vision: Continuing the Discussion*, in «The Ecumenical Review», July, 1998, etiam in «Internet» 2005, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2065/is_1_54/ai_87425982, page "Ecumenical Movement": «In 1857 the Association for the Promotion of the Unity of Christendom was founded by the Anglican Frederick George Lee and two Roman Catholics, Ambrose Phillips de Lisle and A.W. Pugin. Its intention was to promote "united prayer that visible unity may be restored to Christendom" and to unite Anglican, Roman Catholic and Orthodox Christians "in a bond of intercessory prayer". Membership in this association and participation in such prayer were however forbidden by Rome in 1864. The situation did not change until 1897, when Pope Leo XIII decreed that the days between Ascension and Pentecost should be devoted to prayer "for reconciliation with our separated brethren" -- a directive that was not widely followed. The real beginnings of the Week of Prayer for unity as we know it today came with an Episcopalian clergyman strongly inspired by the idea of church unity, Paul Wattson (1863-1940), who, with Lurana White, an Episcopalian nun, founded the Society of the Atonement as a branch of the Franciscan order. In 1907 his friend Spencer Jones had urged that 29 June each year (the feast of the Apostle Peter) should be the occasion for preaching sermons on the prerogatives of St Peter and on the holy see as the centre of unity. Wattson thereupon suggested an Octave of Prayer from 18 January (then the feast of St Peter's Chair) to 25 January (the feast of the Conversion of St Paul), concentrating on the return of the different Christian churches to the fold of Rome -- unity for Wattson meaning reunion with Rome. A week of prayer in this form was first held in 1908, a year before Paul Wattson and his community entered into communion with the Roman Catholic Church. Pope Pius X gave the Octave for unity his official blessing and Benedict XV extended its observance to the whole Roman Catholic Church in 1916».

² G. Tavard, *Petite histoire du mouvement oecuménique*, Paris 1960, p. 150: «Ce fut justement grâce à un séjour à Amay que le grand apôtre français de l'oecuménisme découvrit sa vocation. L'abbé Paul Couturier (1881-1953) était un prêtre du diocèse de Lyon, professeur dans une institution de cette ville. Déjà, en contact avec des orthodoxes, puisqu'il se dévouait aux réfugiés russes, il passa un mois à Amay en 1932. Il en revint décidé, à introduire à Lyon la prière de l'octave du mois de janvier».

³ G. Tavard, *Petite histoire du mouvement oecuménique*, Paris 1960, pp. 162-163: «Dom Bede Winslow doit être considéré comme le pionnier de l'oecuménisme catholique en Grande-Bretagne. Il a assuré la charge de la revue depuis sa fondation. Il en a aussi élargi l'objet, puisqu'à l'occasion elle s'occupe d'anglicanisme. Dom Bede a groupé autour de lui, par des cercles d'études, un certain nombre de laïcs. De 1944 à 1948, il organisa aussi une réunion oecuménique annuelle, qui se tenait à Oxford. L'orientation de Dom Bede est parallèle à celles de Max Metzger et de l'abbé Couturier. Il cherche à établir un dialogue fraternel, surtout avec l'orthodoxie et l'anglo-catholicisme. A cette fin, il répand la connaissance sympathique des Églises et de la théologie orthodoxe. Ceci l'amène naturellement à poser la question oecuménique en son sens le plus large le rapprochement des communautés chrétiennes par l'amour mutuel et par la compréhension réciproque».

⁴ G. Tavard, *Petite histoire du mouvement oecuménique*, Paris 1960, p. 83: «En 1835, le prêtre italien Vincent Pallotti (1795-1850), que Pie XII béatifica en 1950, avait conçu l'idée de consacrer l'octave de la fête de l'Épiphanie à la prière pour l'universalité de la foi. L'Épiphanie fut la première manifestation du Christ aux nations, représentées par les mages de l'évangile. Sa commémoration constitue, on le sait, la plus ancienne forme de la fête de Noël. Dans le calendrier liturgique officiel de l'Église, elle jouit même d'une solennité plus grande que Noël. Pallotti voulut remettre cela en lumière. Il organisa, durant l'octave de l'Épiphanie, des réunions de prédication et de prière consacrées au thème de l'universalité de la foi et de l'unité de l'Église. L'usage de langues diverses pour la prédication rendait cette universalité plus tangible. Dans l'intention de Vincent Pallotti, cette pratique solennelle de l'octave restaurerait petit à petit le sens de l'Épiphanie. Il espérait qu'à travers les paroisses et les diocèses l'Épiphanie deviendrait un foyer visible de l'unité chrétienne. En fait, cette pratique ne s'étendit qu'au diocèse de Rome lui-même».

⁵ Cfr R. Etchegaray, *L'Unité des chrétiens n'est pas l'objet d'une promesse mais seulement d'une prière. Homélie du cardinal Roger Etchegaray pour la clôture de la Semaine de prière pour l'Unité des chrétiens*, in «La documentation catholique», 2000 n° 2220, pp. 166-167.

⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 8.

⁷ M. Thurian, *Conversion spirituelle et prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Taizé 1972, p. 27.

ecumenico¹. Essa è preghiera pubblica e preghiera gli uni per gli altri (si dirà ciò piuttosto di Abramo che intercede per altri, che di Noè che si disinteressa degli altri per sfuggire alla catastrofe... seguendo la meditazione rabbinica)². La preghiera è sempre una anticipazione del banchetto celeste preparato per tutta l'umanità (senza limiti o frontiere da innalzare)³. La preghiera per l'unità è di origine anglicana (Spencer Jones e Lewis Wattson -quest'ultimo passato al cattolicesimo nel 1908)⁴. Si svilupperà, dalla premessa stessa della preghiera, la rete del 'monastero invisibile'⁵. Per far parte di questo monastero invisibile, è necessario che lo Spirito Santo susciti nell'anima il dolore interiore per la divisione tra le comunità cristiane⁶. Così, l'unità' detta prioritariamente 'visibile' trova la sua assise più consistente nel monastero 'invisibile'... E si ritrova così anche la radice originaria, fino alla congiunzione con l'«l'ecclesia ex judaeis» e prima delle fratture storiche, dell'intuito monastico stesso⁷.

La vita contemplativa dalla preghiera di santificazione e la scommessa ecumenica mirano al superamento di barriere configurate in una ricettività ispirata all'intenerimento evangelico

Dalla preghiera di santificazione, la vita monastica originaria stessa si è professata 'via di santificazione'⁸. Dalla 'liturgia cosmica' per il mondo intero, la preghiera contemplativa guarda oltre e al di là di ogni configurazione stabilita e configurata. Essa è anticipazione escatologica. Ogni preghiera è sempre una supplica dal "venga il tuo Regno", in fin dei conti è una preghiera per la 'fine della storia'. Anticamente, si suggeriva di pregare insieme il Padre nostro nell'intento di ritrovare la pienezza di unità: se il battesimo è riconosciuto come affiliazione comune, la riconciliazione offre inoltre il dono dell'unità, per non imporre a chi accoglie inizialmente la fede il dissenso cristiano⁹. La premessa della santificazione nella preghiera ci rimanda alle radici comuni della preghiera del popolo di Dio, al di là delle sue incertezze di ieri e delle esitazioni dei cristiani oggi¹⁰. La preghiera di Gesù sorge da quella ebraica¹¹. Dalle radici di cui nasce la comunità ecclesiale¹², alle somiglianze tra Francesco d'Assisi e l'hassidismo¹³ con la sua insistenza sulla 'de-

¹ J. Tillard, *A necessary Dimension of Ecumenism*, in «Origins», 1976 n° 16, p. 250.

² G. Laras, *Lo Spirito di Dio nella visione e nell'esperienza ebraica*, in AA. VV., *Manderò il mio Spirito su tutti*, Roma 1994, pp. 39-43.

³ ROMAN CATHOLIC / METHODIST INTERNATIONAL COMMISSION, *The apostolic Tradition*, in «Information Service», 1991 n° 78, p. 222 n° 67.

⁴ H. Tavad, *Petite histoire du mouvement oecuménique*, Paris 1960, p. 150.

⁵ M. Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, Paris 1960, pp. 188-193.

⁶ G. Curtis, *Paul Couturier and Unity in Christ*, in «Internet» 2006, <http://paulcouturier.faithweb.com/invisiblemonastery.html>: «The Invisible Monastery consists of the company of souls to whom, because they have tried truly to expose themselves to his flame and thus to his light, the Holy Spirit has been able to make known intimately the sorrowful meaning of the separations between Christians - those in whom such knowledge has engendered permanent suffering resulting in habitual prayer and penitence. This fellowship is invisible in its totality, for it is scattered among all Christian communions. In some cases its members are isolated. In others they are found in groups corresponding to their temperaments and their tastes. Sometimes these individuals or groups are in relations more or less visible, more or less frequent one with another, but the reality in its full number remains always invisible, being always hidden with Christ in God. The name of Monastery does nevertheless belong to this unity, because it is the same suffering, the same desires, the same pre-occupations, the same spiritual activity, the same goal which gather together in the heart of Christ this multitude drawn from every nation. . . . Enclosure there is none save that found through dwelling in Christ - his prayer for unity. The spirit is that of this Prayer Universal; the action is spiritual emulation developed in every direction».

⁷ J. Willebrands, *Le rôle du monachisme dans le mouvement oecuménique*, in «Unité des chrétiens», 1973 n° 2, p. 17.

⁸ E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 246: «b) Il monachesimo, non va dimenticato, è sorto in vista di una radicale sequela di Cristo, dunque come *via di santità*, ed è certo che la santità perseguita nella vita religiosa, anche se in confessioni diverse, è azione di unità; anzi, usanda l'espressione di san Bonaventura, è *sursum actio*, l'azione per eccellenza, quella più efficace in vista dell'unità. Chi ricordava questa con forza profetica e autorevolezza carismatica era Matta el Meskin, il padre spirituale del monastero di San Macaria in Egitto, in un famosa scritta del 1967: l'unità vera della chiesa dev'essere perseguita innanzitutto nella vita spirituale come cammino che accetta la debolezza della croce in cui può trionfare la forza di Dio, come santità plasmata da Dio sul volto dei cristiani...».

⁹ V. Grossi, *L'iter della comunione ecclesiale nella comunità di Tertulliano - Cipriano - Agostino*, in AA. VV., *Regno come comunione*, Torino 1980, p. 99: «Nel cammino di una Chiesa, quella africana, che doveva ritrovare la sua comunione, Agostino suggeriva di iniziare a pregare insieme il Padre nostro (*Serm. ad Caes. eccl. plebem* 2: CSEL 53, 170). Rilevava poi come sia necessaria l'unità tra i cristiani per la natura missionaria della Chiesa. Egli vedeva come un 'ingiustizia il voler imporre ai gentili il dissenso cristiano (serm. 47, 28). Il perché dell'unità Agostino ce lo ha lasciato in sintesi, rispondendo ad un dissidente: "Chiede il dissidente: "Se io ho già il battesimo cosa potrò ricevere di più dalla Chiesa?". "Riceverai la Chiesa che non hai, riceverai l'unità che non hai, riceverai la pace che non hai (serm. Denis 8, 3: MA I, 37), percepirai il frutto di ciò che possiedi". (C. Cresconium II, 16, 19)».

¹⁰ Cfr COLLOQUIO DI CAMALDOLI, *La mistica ebraica: una sconosciuta?*, in «Vita monastica», 1983 n° 155.

¹¹ A. Mello, *L'orizzonte ebraico della preghiera di Gesù*, in «Vita monastica», 1984 n° 39, pp. 74-84.

¹² K. Hruby, *Alle radici della mistica ebraica. Alcuni appunti*, in «Vita monastica», 1983 n° 155, pp. 8-24; M. Cunz, *Tradizione rabbinica e Nuovo Testamento*, in «Vita monastica», 1984 n° 39, pp. 85-91; I. Zatelli, *La lingua di Gesù*, *ibidem*, pp. 92-97; G. Boccaccini, *Il valore memoriale dell'atto eucaristico alla luce della tradizione giudaica*, *ibidem*, pp. 107-117.

¹³ C. Di Sante, *S. Francesco e l'Hassidismo*, *ibidem*, pp. 33-46.

possessione' interiore e della de-aggressivizzazione (che ritroviamo nelle categorie della spiritualità ortodossa slava¹), fino alle aperture di M. Buber², non si potrà evacuare l'acqua viva dataci dall'avventura del popolo eletto ed oltre ad esso verso le grandi religioni dell'umanità. La scelta monastica non è una palestra d'eroico combattimento 'per se stessi' (la propria salvezza ecc.), ma una scuola di disponibilità nella e per la comunità credente³. Lo scopo non è la 'ferrea disciplina' ma la 'flessibile recettività' che può diventare assistenza ed illuminazione a servizio del popolo ecclesiale⁴. L'umile commozione (con le lacrime dell'intenerimento evangelico) sarà la via dell'interiore trasfigurazione⁵. Tale sarà la maturazione della tradizione russa ortodossa riguardo ai 'conoscitori delle anime', o padri nello spirito, o «startsy» (anziani nell'esperienza di fede)⁶. La metodologia dei 'startsy' è solo la 'cardiognosia' o l'aiuto offerto a 'vedere in ognuno dal di dentro'⁷. Essi non impongono niente, non 'dirigono' ma fanno l'esperienza dando l'esempio. La loro mediazione è una assistenza per ricomporre la persona nella sua totalità⁸.

La preghiera rimette l'intento ecumenico nella prospettiva del 'mistero della Chiesa'⁹. La preghiera per l'unità ha conosciuto momenti di 'crisi' che potrebbero essere -addirittura- quelli della preghiera stessa¹⁰, conferma che la questione della preghiera comune o della preghiera per l'unità superano gli alti e bassi della incognita ecumenica stessa. Essa è 'riflesso della comunione del Padre con il Figlio per mezzo dello Spirito Santo'¹¹. Ogni preghiera autentica viene suscitata dallo Spirito e ciò in ogni persona umana disponibile¹². Questo mistero di comunione è un 'mistero di santità'. L'unità non può essere che una unità di santificazione¹³. La preghiera è anelito di santità¹⁴. La santità significa, in una parola: "diventa ciò che sei"¹⁵! Essa sarà vissuta come un cammino (pellegrinaggio) di santificazione¹⁶. Il filo conduttore della santità è l'Amore¹. La via dell'Amore -

¹ Bibliografia: Dispense del professore: A. Joos, *Escatologia slava orientale*, (appunti per il corso di cristologia presso il P. Istituto orientale), pro manuscripto, Roma 1991, [pp.] // Documentazione ulteriore: A. Joos, *Oriente - occidente, introduzione al confronto ed alle complementarità teologiche*, (appunti per i studenti, Pontificio Istituto orientale), pro manuscripto, Roma 1989 / documentazione ulteriore, A. Joos: *Dalla Russia con fede*, (originalità di un millennio cristiano), Roma 1990, tre volumi: vol. I, *Le vie dell'esperienza cristiana russa* / vol. II, *Voci dell'originalità di fede russa* / vol. III, *Temi dell'intuito ecclesiale russo*; idem, *L'autocéphalie et l'autonomie d'après de récents documents du patriarcat de Moscou*, in «Irénikon», 1972 n° 1, pp. 24-38; idem, *L'homme et son mystère - éléments d'anthropologie dans l'oeuvre du père S. Boulgakov*, in «Irénikon», 1972 n° 4, pp. 332-361; idem, *Comunione universale o cattolicità dell'assemblea?* (elementi di ecclesiologia nell'opera di N. Afanas'ev), in «Nicolaus», 1973 n° 1, pp. 7-47 / n° 2, pp. 223-260; idem, *L'Eglise: (ré)conciliation et conciliarité* (aspects de l'ecclésiologie de 'sobornost' dans les écrits de S. Boulgakov), in «Nicolaus», 1976 n° 1, pp. 3-97; idem, *Non violenza e resistenza nella storia del cristianesimo russo*, in «Hermeneutica» (Università degli studi di Urbino), 1985 n° 5, pp. 167-229; idem, *La pace come sinergia nell'esperienza cristiana russa ortodossa*, in «Lateranum», 1987 n° 1, pp. 111-190; idem, *L'originalità ortodossa russa nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta* (una possibile lettura teologica), in «Studia patavina», 1988 n° 2, pp. 1-151; idem, *Il Cristo di Dostoevskij e l'esperienza cristiana russa*, in «Rassegna di teologia», 1988 n° 6, pp. 539-557; idem, *Valori specifici della spiritualità cristiana orientale*, in «Testimoni nel mondo», 1988 n° 4, pp. 1-26; idem, *Teologia del laicato nell'oriente cristiano*, in AA. VV., *Atti dell'incontro di cultura cristiana per i laici*, Venezia 1988; idem, *La conciliarità o "l'insieme conciliabile" nella teologia della sobornost' ortodossa russa recente*, in AA. VV., *Atti del convegno «conciliarità e autorità nella Chiesa»*, Bari; idem, *La nouvelle création, vision de la rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: P. Florenskij* (conférence aux "Semaines oecuméniques de Chevetogne"), in «Irénikon», 1990 n° , pp. ; idem, *Solov'ev e Cristo: cogliere il mistero cristico smascherando l'anticristo dentro di noi*, in AA. VV., *La figura di Cristo vista da vari autori*, Trento 1990, pp. ; idem, *Prospettive slave su Cristo*, appunti per il corso di cristologia presso il P. Istituto orientale, pro manuscripto, Roma 1990.

² A. Poma, *Invito alla conoscenza di M. Buber*, in «Vita monastica», 1983 n° 155, pp. 47-51; M. Viterbi Ben Horin, *Il rapporto popolo e terra nel pensiero di Martin Buber*, *ibidem*, pp. 52-63; E. Paggi Sadun, *Martin Buber e il progetto educativo*, *ibidem*, pp. 66-68; C. Levi Coen, *Alla ricerca delle radici: l'identità ebraica in Martin Buber*, Cfr COLLOQUIO DI CAMALDOLI, *Ebrei e cristiani, chi siamo noi? - due identità a confronto*, in «Vita monastica», 1991 n° 58, pp. 115-118.

³ Metr. Séraphim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p. 182.

⁴ Metr. Séraphim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 192-193.

⁵ Metr. Séraphim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 198-199.

⁶ O. Čiževskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1965, pp. 200, 300; N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 27; P. Kovalevskij, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 148; N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XX secolo*, Milano 1978, p. 280.

⁷ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 79.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, (Москва 1917), in idem, *Собрание сочинений*, Париж 1984 / Bari 1974, стр. 462-463 / pp. 501-502.

⁹ Y. Congar, *The Theology of Prayer for Unity*, in «One in Christ», 1967 n° 3, pp. 268-269.

¹⁰ J. Hamer, *Rapport du Secrétaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens*, in «Information service», 1972 n° 17, p. 6.

¹¹ Cfr l'intervento di N. Nissiotis all'incontro di FEDE E COSTITUZIONE, in A. Romita, *La preghiera per l'unità dei cristiani*, in «Nicolaus», 1994 n° 1-2, p. 181.

¹² Cfr Giovanni Paolo II ad Assisi, il 27 ottobre 1986, in idem, *Discorso ai cardinali della Curia del 22 dicembre 1986*, in «Bulletin du Secrétariat pour les non chrétiens», 1987 n° 64, p. 69; COMMISSION INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Contemplation et vie monastique*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2090, p. 292.

¹³ W. Kasper, *Contro i profeti della sventura. La visione del Concilio per il rinnovamento della Chiesa*, in «Communio», 1990 n° 114, p. 68.

¹⁴ Y. de Moncheuil, *Aspects de l'Eglise*, Paris 1958, p. 52.

¹⁵ M. Labourdette, *La sainteté, vocation de tous les membres de l'Eglise*, in G. Barauna, *L'Eglise de Vatican II*, Paris 1967, vol. III, p. 1109.

¹⁶ A. Huerga, *La peregrinación como práctica penitencial*, in «Jubilaeum», Città del Vaticano 1974, p. 385.

dalla sua sorgente nel mistero di Dio ²- è l'unione ³. La santificazione è l'unità ricreata -rifocalizzata- dalla e nella persona umana ⁴. La santità sarà una 'salvezza da' ma non una 'salvezza contro': non una 'separazione per distruggere' ma una 'separazione per rendere coerenti', "santità che costituisce un popolo per camminare verso tutta l'umanità": nesso di parallelismo-superamento fra liberazione del popolo eletto dall'Egitto e liberazione 'eucaristica' di santità ⁵. La Chiesa 'santa' consiste nella massima santificazione eucaristica ⁶. Anche qui, dal 'credo in un solo Dio -o cioè solo in Dio l'unità si svela- si dirà "solo Dio è 'il Santo'": con quello strano 'salto' fuori delle proprie frontiere, usando una parola egizia (sommamente ambigua per il soggiogamento da esso esercitato sul 'popolo di Dio') "anochi" per evocarla: santità dal suo esordio linguistico 'fuori recinto' e che 'non appartiene' al patrimonio linguistico del popolo eletto ⁷. Essa ci fa uscire dalle 'metodologie' predisposte sulla 'intercomunione' ecclesiale od ecclesiastica ⁸. Spetterà all'intento ecumenico di approfondire il legame santità-eucaristia-unione. La preghiera di santificazione non va chiusa dentro nessuna frontiera, particolarmente tra cristiani. C'è chi chiederà più esplicitamente una necessaria "nuova formulazione della santità" ⁹. La santità non rappresenta un semplice ideale di 'perfezione' ¹⁰, ma un incessante 'ricentrarsi' sul Regno di Dio ¹¹ nella tensione tra audacia e de-possessione (risurrezione e crocifissione) ¹². L'offerta ecumenica fa -ulteriormente- trascendere la preghiera dai confini della configurazione confessionale ¹³. D'altra parte, non tutto il coinvolgimento ecumenico si riduce alla celebrazione annuale della 'settimana di preghiera per l'unità dei cristiani'.

Dalla preghiera comune, anticipare una 'vita condivisa' nella semplice quotidianità sia della vita evangelica sia nella riconciliazione ecumenica

Una delle scommesse che stanno davanti a noi è la capacità di tradurre in modo concreto ciò per cui prega la preghiera ecumenica e che prospetta la preghiera comune. Una forma di attuazione di questa scommessa è la vita comune di coloro che vivono la via di santificazione della vita religiosa ¹⁴. La vita religiosa si fa allora intento profetico aperto (cfr infra).

¹ M. Labourdette, *La sainteté, vocation de tous les membres de l'Eglise*, in G. Barauna, *L'Eglise de Vatican II*, Paris 1967, vol. III, p. 1115; P. Tillich, *Love, Power and Justice*, London 1954, p. 77; P. Teilhard de Chardin, *L'activation de l'énergie*, Paris 1963, pp. 54, 78; idem, *Science et Christ*, Paris 1965, pp. 214-215; S. Bulgakov, *Le Paraclet*, Paris 1943, p. 307.

² U. Hedinger, *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Zürich 1962, S. 37; F. Gogarten, *Die Frage nach Gott*, Tübingen 1968, S. 75; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1975, B. II, 1, S. 35; P. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris 1959, p. 75; idem, *Science et Christ*, Paris 1965, p. 215.

³ P. Teilhard de Chardin, *Les directions de l'avenir*, Paris 1973, p. 86; P. Tillich, *Love, Power and Justice*, London 1954, p. 33.

⁴ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. III, p. 440.

⁵ M. Garard, *L'Unité de composition de Jean 6, au regard de l'analyse structurelle*, in «Eglise et Théologie», 1982 n° 1, p. 109: Gv 6, 16-21 (Mosé-Gesù vittoria sul mare), 1-15 (Mosé-Gesù nutrimento della folla), 22-25 (correggli dietro) / Gesù supera Mosé: 26-33 (aprire al mondo divino), 35-47 (pane-parola), 48-58 (vera manducazione concreta "bebrÇkosin") / fine come con Mosé: 60-71 (brontolamento e 'pochi' che andranno fino alla terra promessa).

⁶ H. De Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1955, pp. 23-31; G. Ferraro, *Lo Spirito Santo nell'azione liturgica*, in «La Civiltà cattolica», 1982 n° 3162, pp. 551-563; cfr A. Joos, *Eucaristia e spiritualità dell'epiclesi*, Roma 1983.

⁷ R. di Segni, *La Pasqua ebraica*, in AA. VV., *Eucaristia e unità*, Roma 1974, colpisce la vicinanza di angolarità tra l'insistenza ebraica sull'aspetto 'pubblico' della preghiera, sul riferimento 'fuori frontiera' del riferimento ebraico alla preghiera come via di santità e l'impostazione di Giovanni Paolo II che tenta di congiungere 'preghiera per l'unità' con le sue visite pastorali dal centro di supremazia verso le varie Chiese nel mondo, abbinandole alla menzione della Settimana di preghiera per l'unità, in idem, *Enciclica "Ut unum sint"*, Città del Vaticano 1995, n° 24-25.

⁸ Cfr A. Hastings, *Is there Room Today for Reciprocal Intercommunion between Catholics and Anglicans?*, in «One in Christ», 1973 n° 9, pp. 335-353.

⁹ P. Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*, Paris 1962, p. 136.

¹⁰ H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, S. 382-383.

¹¹ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. III, p. 428.

¹² S. Bulgakov, *L'Ami de l'époux*, in «Le Messenger orthodoxe», 1968 n° 42-43, p. 55; idem, *Le Paraclet*, Paris 1943, pp. 290, 396; P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, Paris 1964, p. 183.

¹³ Nella enciclica di Giovanni Paolo II, *Ut unum sint*, Città del Vaticano 1995, n° 21-27, la 'priorità della preghiera' viene collocata dopo 'l'importanza fondamentale della dottrina' (n° 18-20).

¹⁴ E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 255-256: «Ma ora, a conclusione, non posso non indicare un orizzonte profetico per la vita religiosa, un orizzonte tanto più urgente quanto più "invernale" si è fatta la situazione ecumenica: è l'orizzonte della condivisione di vita religiosa da parte di appartenenti a confessioni cristiane diverse non ancora riconciliate. Per questo sono necessari sì tanto coraggio, audacia evangelica, parrhesia, ma anche tanta capacità di spogliarsi delle ricchezze confessionali non essenziali alla sequela Christi, molta sottomissione reciproca, capacità di fare due miglia con chi ci chiede di farne uno, ci vuole il fuoco interiore, la passione della comunione che cerca l'unit- plurale, indicando in avanti un'unit- che va raggiunta insieme. Il sinodo sulla vita religiosa aveva ricevuto tra le proposizioni per la discussione l'invito a considerare l'eventualità di comunità religiose interconfessionali. Nessuna risposta è venuta, e forse non poteva venire, eppure qua e là questa vita monastica interconfessionale inizia a mostrare un volto in cui l'ecumenismo ridiventa profezia del monachesimo in una nuova forma: vivere insieme la stessa vocazione, lo stesso ministero, anche se le chiese cui si appartiene non vivono ancora la comunione visibile».

La preghiera comune fu a lungo osteggiata dall'istituzione ecclesiale¹. Questa potrà essere permessa "in alcune speciali circostanze", vissuta come "preghiera comune", "genuina manifestazione dei legami con i fratelli allontanati"². Quale è questa preghiera? Una normalissima preghiera fatta di umiltà di spirito, di adorazione, di confessione dei peccati, di intercessione e di azione di grazie³. Nacque, poi, l'iniziativa specifica della "settimana di preghiere per l'unità cristiana"⁴. Anche questa è una iniziativa nata nell'ambito di altre Chiese cristiane, nelle quali si inserisce l'adesione della nostra Chiesa⁵. Si sottolineerà l'importanza della preparazione e partecipazione di comune accordo e reciproca di tali celebrazioni⁶. Dalla preghiera comune potrà sorgere l'iniziativa operativa che coinvolge le Chiese⁷. Una prudente progressività sarà possibile nella reciprocità di partecipazione⁸. Nel percorso ecumenico, si oscillerà tra una reticenza di certe Chiese a causa della sospetta 'artificialità' della preghiera comune e la perseveranza nel proseguire su questo difficile cammino che mette in presenza sensibilità, linguaggi, stili assai diversi di pregare⁹. La "preghiera per l'unità della Chiesa" riprende quella ben nota del Salvatore: "Perché tutti siano una cosa sola" (Gv. 17, 21)¹⁰, uscendo da una ristrettezza formalmente 'ecclesiologica'¹¹. Commentatori ecumenici hanno sottolineato come questa preghiera di Gesù va capita innanzitutto nel contesto eucaristico¹². Il momento e le modalità di questa preghiera vengono delineate dal concilio: "in alcune circostanze... è lecito, anzi desiderabile che i cattolici si associno nella preghiera con i fratelli da noi allontanati"¹³. Particolarmente praticata e conosciuta è la 'settimana di preghiera per l'unità dei cristiani' (dal 18 al 25 gennaio di ogni anno) che si chiede di osservare, promuovere ed ampliare¹⁴. Anche il Giovedì Santo ed il Venerdì Santo sono preferenzialmente indicati¹⁵, così come il tempo di vigilia a Pentecoste. In queste occasioni, là dove i fratelli cristiani partecipano insieme alla preghiera comune, si rispetti la reciprocità di accordo e di coinvolgimento¹⁶, esclusa -evidentemente- per la celebrazione comune dell'eucaristica. Sarà dunque questa la grande sofferenza del cammino ecumenico, di non poter tuttora partecipare pienamente alla comune celebrazione del mistero eucaristico¹⁷. Tale sofferenza fa parte della necessaria lealtà ed onestà verso i nostri stessi fratelli cristiani¹⁸. Ed è proprio nella preghiera comune che si sente più vivacemente la pena per la mancata concelebrazione eucaristica. Vivendo questa sofferenza nella preghiera, si capisce che essa appartiene alla dinamica, maggiormente nascosta ma più sostanziale, del movimento ecumenico spirituale. Inevitabilmente, occorrerà camminare seguendo le vie di una tale «sofferenza nella preghiera» per arrivare, in modo purificato e veramente «convertiti», all'incontro della comunione piena. Come allora procedere verso una Eucaristia compartecipata?

¹ B. Leeming, *The Vatican Council and Christian Unity*, New York 1966, pp. 207-208; cfr l'accenno a documenti della Chiesa cattolica di comunione romana degli anni '70 a questo riguardo, in E. Lanne, *Le mystère de l'Eglise et de son unité*, in «Irénikon», 1973 n° 3, p. 339.

² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 8.

³ M. Thurian, *Conversion spirituelle et prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Taizé 1972, p. 27.

⁴ Paolo VI, *Discours du Pape au Secrétariat*, in «Information service», 1967 n° 2, p. 3.

⁵ G. Tavad, *Petite histoire du mouvement oecuménique*, Paris 1960, p. 150.

⁶ SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire oecuménique*, Cité du Vatican 1972, n° 35.

⁷ SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire oecuménique*, Cité du Vatican 1972, n° 33.

⁸ SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire oecuménique*, Cité du Vatican 1972, n° 26-27.

⁹ G. de Turckheim, *Qu'il est difficile de vivre ensemble! Prière commune*, in «Actualité des religions», 2002 n° 41, p. 39: «Principal point d'achoppement la prière commune, notamment à l'occasion des célébrations oecuméniques. Les conclusions de la commission ne sont pas très optimistes. Pour les uns, majoritairement orthodoxes, cette prière constitue une entreprise artificielle et sans fondement théologique; pour les autres, majoritairement protestants, le vivre ensemble implique nécessairement le prier ensemble. Aux yeux de l'évêque luthérien allemand Rolf Koppe, co-président protestant de la commission, l'impossibilité de prier ensemble constitue une plaie ouverte dans le corps du Christ. Ses propos laissent peu d'espoir de trouver une solution, et l'une de ses suggestions est encore plus inquiétante «Des voix se font entendre, dont la mienne, qui demandent combien de temps ce processus de clarification va encore durer. Ne serait-il pas plus honnête de reconnaître l'impossibilité de résoudre cette question centrale de la théologie, et de se séparer à l'amiable après cinquante ans d'un chemin commun ? L'aventure du COE toucherait-elle donc à sa fin?».

¹⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 8.

¹¹ B. Bobrinskoy, *The Theological Basis of Common Prayer for Unity*, in «One in Christ», 1967 n° 3, p. 282; cfr F. M. Braun, *Quatre 'signes' johanniques pour l'unité chrétienne*, in «New Testament Studies», 1962-1963 n° IX, pp. 147-155.

¹² V.D. Zizioulas, *La prière eucharistique et la catholicité de l'Eglise*, in «Istina», 1971 n° 3, p. 70.

¹³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 8.

¹⁴ SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire oecuménique*, Cité du Vatican 1972, n° 22.

¹⁵ SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire oecuménique*, Cité du Vatican 1972, n° 22.

¹⁶ SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire oecuménique*, Cité du Vatican 1972, n° 35.

¹⁷ Giovanni Paolo II, *All'assemblea plenaria del Segretariato per l'unione dei cristiani*, in «Acta Apostolicae Sedis», 1979, p. 38.

¹⁸ Giovanni Paolo II, *Con i giovani partecipanti all'incontro promosso da Taizé*, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1980, vol. II, p. 1825.

Appare qui una stretta relazione tra due poli: la fedeltà alle direttive ecclesiali, e, d'altra parte -partendo dal cuore stesso della realtà liturgica nella sua varietà- prospettare nel rinnovamento la possibilità di una certa «autonomia creativa»¹. Tra la conversione del cuore, che è autentica ubbidienza alla fede nella propria Chiesa, ed il rinnovamento di vita all'interno della propria tradizione, si traccia un legame vivo tra fedeltà e creatività. Il movimento ecumenico implica e presuppone questa possibilità di vie creative. La creatività sorge dal centro nevralgico della vita ecclesiale: il pluralismo -cioè- delle diverse lingue ed espressioni nella liturgia. La preghiera ecumenica non cerca un minimo, su cui stabilire degli accordi accomodanti, ma cerca invece il massimo della pienezza, nella fede integralmente riscoperta e vissuta². Il fatto di non poter celebrare insieme l'Eucaristia si radica nella dovuta onestà verso i nostri fratelli nella fede e verso noi stessi³. Dobbiamo progressivamente riabituarci eucaristicamente gli uni gli altri, grazie a tanti incontri ecumenici, che non sono dialoghi chiusi in cenacoli ristretti, ma approfondimento reciproco nell'amore ecclesiale. Ma la preghiera nella sua dimensione ecumenica ci dà una ulteriore 'premessa' per l'iniziativa ecumenica. Essa ci svela l'anima stessa delle Tradizioni cristiane al di là dei loro allontanamenti. Così, lo sguardo ecumenico coglie l'intento adorativo in tre delle sue affermazioni antropologiche possibili: l'affermazione della 'presenza', l'ascolto della 'presenza' e la 'visione' della presenza⁴. L'ascolto nella sensibilità adorativa riformata⁵, in una effettiva 'epiclesi' illuminativa⁶, riceve tutto il suo valore. L'adorazione dalla 'epifania' iconica del divino nella sensibilità ortodossa⁷, valorizza la trasfigurazione luminosa nella pace contemplativa⁸. Tra presenza affermata, ascoltata e guardata, sono tre criteri fondamentali dell'esperienza umana che vengono messi avanti. La preghiera ecumenicamente prospettata nel suo momento di massima intensità adorativa non isola una Chiesa nella coscienza della sua unicità ma offre un terreno 'sincronico' (cioè in un contesto simultaneo) per invitare le Chiese a considerare i momenti più specifici della propria vita come parte di una simbolica organica. La Chiesa-dalla-storia si fa Chiesa-delle-simboliche. Il discernimento che nasce dalla preghiera ci permette di ritrovare le sorgenti della Parola di Dio vissuta dal 'popolo di Dio'⁹. Dallo 'scopo' (avvenire), dalla 'storia' (passato) e dalla 'presenza' (presente): le premesse ecumeniche ci chiedono questa triplice apertura nella quale nessuna Chiesa possa chiudersi su se stessa. Queste tre chiavi ci fanno anche comprendere l'incidenza delle tre 'premesse' della ecclesiologia ecumenica: il mistero di unità nello 'scopo' complessivo, l'incognita della colpa in tutta la 'storia' del 'popolo' in cammino e l'apertura di santità nell'insieme del

¹ Giovanni Paolo II, *Lettera a tutti i vescovi sul mistero e culto dell'Eucaristia "Dominicae Cenae"*, (18 marzo), in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1980, vol. 1, pp. 632-633: «Inoltre dobbiamo seguire le ordinanze emanate dai vari Dicasteri in questo campo: sia in materia liturgica, nelle regole stabilite dai libri liturgici, in quanto concerne il Mistero eucaristico, e nelle Istruzioni dedicate al medesimo Mistero, sia per quanto riguarda la "communicatio in sacris", nelle norme del "Directorium de re oecumenica" e nell' "Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica". E sebbene in questa tappa di rinnovamento sia stata ammessa la possibilità di una certa autonomia "creativa", tuttavia essa deve strettamente rispettare le esigenze dell'unità sostanziale. Sulla via di questo pluralismo (che scaturisce tra l'altro già dall'introduzione delle diverse lingue nella liturgia) possiamo proseguire solo fino a quel punto in cui non siano cancellate le caratteristiche essenziali della celebrazione dell'Eucaristia e siano rispettate le norme prescritte dalla recente riforma liturgica».

² Giovanni Paolo II, *Sinodo particolare dei vescovi dei Paesi Bassi - Documento conclusivo*, (31 gennaio) n. 46, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1980, vol. 1, p. 266: «I vescovi incoraggiano vivamente l'azione ecumenica come un grave dovere che deriva specialmente dal Vaticano II. Essi insistono sull'importanza della preghiera e sull'essenza profondamente spirituale dell'azione ecumenica. La quale è ecclesiale a pieno diritto: nella sua origine, nella sua natura e nel suo fine. Suo obiettivo è quello di giungere non tanto a un più piccolo denominatore comune, ma, al contrario, alla pienezza della fede. E per questo che tale azione ecumenica sarà sostenuta dai vescovi, che vigileranno perché essa tenga conto delle esigenze della fede la quale ci ricorda soprattutto che l'intercomunione tra i fratelli separati non è che la risposta all'appello di Cristo alla unità perfetta. Questa perfetta unione resta l'oggetto dei nostri sforzi e di una speranza fondata sulla preghiera di Cristo stesso: "Che siano tutti una cosa sola" (Gv 17,21)». Cf Giovanni Paolo II, *Allocuzione ai Presuli della Conferenza episcopale tenuta nella città di Chicago*, il 5 ottobre 1979: A.A.S. (1979), 1218ss.

³ Giovanni Paolo II, *Discorso «Con i giovani partecipanti all'incontro promosso da Taizé»*, (30 dicembre), in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1980, vol. 2, p. 1825: «Ci sono programmi notevoli nell'impegno, nella carità, nella preghiera comune, anche se per lealtà verso noi stessi e i nostri fratelli non possiamo celebrare in comune l'Eucaristia, che è il sacramento dell'unità. Non si può infatti separare nella stessa fede, la comunione eucaristica dalla comunione ecclesiale. Ognuno, a secondo delle sue responsabilità e del ruolo che copre all'interno della Chiesa deve collaborare a questa opera di ricostruzione della unità. Sia nel campo della ricerca teologica, che in quello della preghiera e della carità, in cui voi stessi siete impegnati».

⁴ M Giampiccolo, *Adorazione cristiana, indagini e prospettive ecumeniche*, (tesi dottorale, pro manuscripto, P. U. Lateranense), Roma 1993, pp. 122-307.

⁵ Cfr L. Gagnebin, *Le culte à choeur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé*, Genève 1992, pp. 68-70; idem, *Prêcher c'est écouter*, in «Lumière et vie», 1990 n° 199, p. 46.

⁶ CHIESA EVANGELICA VALDESE, *Liturgia per il culto pubblico*, Roma 1965, p. 232.

⁷ P. Florenskij, *Le porte regali*, Milano 1977, pp. 54-61.

⁸ V. Ivanov, *Il grande libro delle Icone russe*, Milano/Mosca 1987, p. 21.

⁹ M. Cunz, *Per una spiritualità cristiana del giudaismo*, in «Vita monastica», 1981 n° 146, pp. 111-132.

'presente'... Si tratta di una presa di coscienza 'previa' o di una condizione di partenza. Come per il mistero dell'unità e il paradosso della colpa, anche la santità alla quale ci apre la preghiera ci fa slittare oltre i 'limiti' delle Chiese istituzionali. Queste tre premesse ci danno a capire il perché della ecclesiologia ecumenica stessa, chiamata a rendere conto delle sorgenti che sono più 'grandi' delle Chiese stesse. In tal senso si chiarisce anche la necessaria irreversibilità del coinvolgimento ecumenico. Accettare l'intento ecumenico presuppone questa visione dell'unità, della colpa e della santità che si muovono oltre le frontiere delle Chiese oggi configurate. La preghiera rimette l'intento ecumenico nella prospettiva del 'mistero della Chiesa' ¹. La preghiera per l'unità ha conosciuto momenti di 'crisi' che potrebbero essere -addirittura- quelli della preghiera stessa ², conferma che la questione della preghiera comune o della preghiera per l'unità superano gli alti e bassi della incognita ecumenica stessa. Essa è 'riflesso della comunione del Padre con il Figlio per mezzo dello Spirito Santo' ³. Ogni preghiera autentica viene suscitata dallo Spirito e ciò in ogni persona umana disponibile ⁴.

LA VITA CONTEMPLATIVA COME PRIMO RISANAMENTO ECCLESIALE E L'INTENTO ECUMENICO COME RIGENERAZIONE CRISTIANA PIÙ RECENTE

Storicamente, sia l'intento monastico sia quello ecumenico nascono da una presa di coscienza sulla situazione insoddisfacente della vita ecclesiale, sia ai suoi inizi sia dopo un lungo percorso di venti secoli.

Contestare uno status quo e risanare la vita ecclesiale troppo centrata su se stessa o che ha perso la sua incisività

Una prima convergenza colpisce tra vita contemplativa ed intento ecumenico: la volontà di riesprimere, nella Chiesa, l'autenticità e la trasparenza della sua vita che –originariamente o nel corso dei secoli- poteva essersi snaturata. Il monachesimo cristiano antico sembra essere nato da una insoddisfazione riguardo alla realizzazione della 'città di Dio' nello 'Stato cristiano' ⁵. L'ordine della cose che si è stabilito viene contestato in vario modo ⁶. Eppure non vi è esclusione della convivenza umana o l'intento di creare una 'categoria' propria fuori da essa, ma la volontà di portarla a rigenerazione dalla 'testimonianza' (matyria) data da questo indirizzo di vita ⁷. La

¹ Y. Congar, *The Theology of Prayer for Unity*, in «One in Christ», 1967 n° 3, pp. 268-269.

² J. Hamer, *Rapport du Secrétaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens*, in «Information service», 1972 n° 17, p. 6.

³ Cfr l'intervento di N. Nissiotis all'incontro di FEDE E COSTITUZIONE, in A. Romita, *La preghiera per l'unità dei cristiani*, in «Nicolaus», 1994 n° 1-2, p. 181.

⁴ Cfr Giovanni Paolo II ad Assisi, il 27 ottobre 1986, in idem, *Discorso ai cardinali della Curia del 22 dicembre 1986*, in «Bulletin du Secrétariat pour les non chrétiens», 1987 n° 64, p. 69; COMMISSION INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Contemplation et vie monastique*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2090, p. 292.

⁵ N. Afanas'ev, «Le monde» dans *L'Ecriture Sainte*, in «Irénikon», 1969 n° 1, p. 32: «Les premiers chrétiens considéraient le monde comme une création de Dieu, et non pas comme une création d'un Démiurge. L'existence du monachisme dans "l'Etat chrétien" témoignait que, dans ses profondeurs, la conscience ecclésiale était insatisfaite par la Cité de Dieu réalisée sur terre».

⁶ È interessante vedere come questo autore evacua la questione della situazione ecclesiale per trattare la questione come se si ponesse nella situazione secolarizzata studiata dalla sociologia della prima metà del XX secolo. R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris 1972, p. 89: «Recherche de la solitude ou contestation de l'ordre établi? Dès lors la question s'impose cette recherche de la solitude n'est-elle pas réactionnelle? Il semble bien que oui. Bien sûr, elle n'est pas pour autant inauthentique ou dénuée de fondement. Mais, à chaque coup, elle résulte d'un vif sentiment d'insatisfaction. L'ordre établi de la vie quotidienne ne présente plus de saveur. Plutôt que de s'en accommoder ou de s'en plaindre, l'ermitte s'en distancie radicalement. Il cherche dans la solitude un genre de vie qui fait fi de tout ce qu'il avait connu auparavant: contacts familiaux et sociaux, activités rémunérées ou administration de ses biens, réjouissances publiques ou délasséments personnels. Loin de tout et de tous, il s'essaie à vivre à l'opposé du groupe dont, bon gré mal gré, il faisait partie».

⁷ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, pp. 44-45: «What must be stressed, however, is the almost "paradoxical mutual acceptance of monasticism by the empire and of the empire by monasticism, an acceptance which constitutes one of the basic dimensions of the entire Eastern experience." On the one hand, for all its maximalism and "world renouncing," monasticism did not either condemn or reject the very principle of the "Christianization" of the world which began with Constantine's conversion. On the contrary it is, in a way, for the sake of that Christian world, in order to keep alive the *martyria*, the testimony to the Kingdom of God by which the world is saved, that the monks "left the world," undertaking their spiritual fight. "How is the Church, how is the empire?" is the first question addressed to a priest who came to visit her in the desert by St. Mary of Egypt, the great hero of Byzantine monastic literature, after she had spent some forty years in total solitude. The question is by no means a merely rhetorical one. Apart from some radical and quasi Manichean trends, quickly eliminated, the classical monastic tradition is totally alien to any

clericalizzazione della vita religiosa maschile è un altro sintomo di questa categorizzazione e segregazione ecclesiocentrica ¹.

Lo scandalo e l'inaccettabilità della situazione e dello stato di disunione esistente tra i cristiani appare dalla nascita stessa della presa di coscienza ecumenica, persino nella consapevolezza dei missionari che confessano di aver portato con sé l'odio verso altri cristiani a nome della fede ². Nel 2001, il Patriarcato di Mosca ricorda lo scandalo delle divisioni e rifiuta di considerarle come 'scontate' o non 'essenziali' per la mediazione ecclesiale ³. Per il Papa Giovanni Paolo II, l'allontanamento mutuo è una controtestimonianza intollerabile ⁴, tale stato di cose è contrario alle esigenze e all'urgenza del Regno di Dio ⁵, si deve anzi dissentire da chi ha voluto indietreggiare ⁶.

La Chiesa resa pienamente credibile per l'umanità e facendola uscire dalla sua auto-contemplazione e del suo auto-centrismo

utopianism, millenarianism or sectarianism and is in no way comparable to the later radical sects with their fanatical rejection of the state. Reading the texts in which this tradition was later formulated (cfr the *Byzantine Philokalia*), one is rather amazed by its balance, the absence from it of any exaggeration or "radicalism." The world which monks renounce is the one which all Christians, monks and non-monks alike, must renounce, for it is precisely the world which is an end in itself, an "idol" claiming the whole man for itself. The renunciation is based on the same and eternal Christian antinomy: "in the world but not of the world." In itself, however, this renunciation and constant fight are directed not against the "flesh and blood" of the world, but against the powers of darkness that deviated God's creation from God. They are means of liberation and restoration, not of "negation" and destruction. All students of Eastern mysticism stress the positive, joyful and in a sense "cosmical" spirit that permeates it and which, as late as a century ago, shone so brightly in a simple Russian monk, St. Seraphim of Sarov (d. 1832). It is this spirit, the "joy and peace in the Holy Spirit," that for centuries attracted millions and millions of Orthodox pilgrims to monasteries where, while "in this world," one could taste of the ineffable beauty and bliss of the "world to come." Monasticism thus was in continuation with that same eschatological world-view which made St. Paul and the early Christians, while fighting the imperial "idol," pray for the emperor and the "established powers"».

¹ E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 18: «Non si dimentichi un dato normalmente poco evidenziato: nella chiesa latina solo il 10% della vita religiosa laicale è costituito da uomini! Se infatti le donne rappresentano il 72,5% della vita religiosa e gli uomini il 27,5%, e se tra questi i chierici sono il 65% e i semplici fratelli il 35%, ne risulta che la vita religiosa laicale è costituita solo per il 10% da uomini e per il restante 90% da donne. Sono cifre che non solo dicono la clericalizzazione attuale della vita religiosa maschile in atto in occidente, ma anche l'estrema ecclesificazione della vita religiosa».

² E. g. in Africa: J. Baur, *2000 ans de christianisme en Afrique*, Limete-Kinshasa 2001, p. 554.

³ EGLISE CATHOLIQUE RUSSE, *Principes fondamentaux régissant les relations de l'Église orthodoxe russe avec l'hétérodoxie*, in «La documentation catholique», 2001 n° 2246, p. 378: «1.20. En conséquence de la transgression du commandement de l'unité, source de la tragédie historique du schisme, les chrétiens divisés, au lieu d'être un exemple d'unité dans l'amour à l'image de la Très Sainte Trinité, sont devenus source de scandale. La division des chrétiens est une blessure ouverte et sanglante sur le Corps du Christ. La tragédie des divisions est devenue une altération sérieuse et patente de l'universalisme chrétien, un obstacle dans le témoignage rendu au Christ face au monde. Car l'efficacité de ce témoignage de l'Église du Christ dépend dans une mesure non négligeable de l'incarnation dans la vie et la pratique des communautés chrétiennes des vérités qu'elles confessent... 2.8. Elle est inacceptable, la pensée que toutes les divisions sont des malentendus tragiques, que les désaccords ne paraissent inconciliables que par manque d'amour mutuel, par refus de comprendre, qu'en dépit de toute la différence et de toute la dissemblance il y a une unité et un accord suffisants «dans l'essentiel». Les séparations ne peuvent pas être ramenées à des passions humaines, à l'égoïsme, ni à plus forte raison aux circonstances culturelles, sociales ou politiques. Est également inacceptable l'affirmation selon laquelle ce qui distingue l'Église orthodoxe des communautés chrétiennes avec lesquelles elle n'est pas en communion sont des questions d'un caractère secondaire. On n'a pas le droit de réduire toutes les divisions et les désaccords à divers facteurs non théologiques».

⁴ Giovanni Paolo II, *Discorso «Ad una Delegazione ortodossa» (28 giugno)*, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1979, vol. 1, p. 1645: «Questi contatti, che vanno sempre intensificandosi, ci avvicinano sempre più alla piena unità tanto desiderata. Il tempo, le circostanze avverse, le debolezze e gli sbagli degli uomini, in passato, hanno spinto le nostre Chiese a una ignoranza, talora perfino a una reciproca ostilità. Oggi, per grazia di Dio e in virtù della buona volontà di uomini attenti all'ascolto del Signore, c'è una ferma risoluzione da entrambe le parti di fare di tutto per ristabilire la piena unità. I contatti tra le Chiese, come pure tra coloro che vi esercitano responsabilità particolari e tra i loro fedeli, contribuiscono a insegnarci a vivere insieme nella preghiera, nel dialogo, in vista di soluzioni comuni da dare ai problemi che si pongono oggi alle chiese, nel mutuo aiuto e nella vita di fraternità. « per questo che io mi rallegro in modo particolare dell'incontro di oggi»»; Giovanni Paolo II, *Discorso «Agli studenti ortodossi» (19 maggio)*, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1979, vol. 1, p. II71: «Non solo questa collaborazione è possibile sin da ora, ma essa è necessaria, se veramente noi vogliamo essere fedeli al Cristo. Egli vuole la nostra unità. Oggi più che mai, in un mondo che reclama autenticità e coerenza, la nostra divisione è una controtestimonianza intollerabile. « come se negassimo nella nostra vita quello che professiamo ed annunciamo».

⁵ Giovanni Paolo II, *Discorso «Partecipiamo con slancio all'opera ecumenica», (23 gennaio)*, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano, 1980, vol. 1, p. 173: «La divisione tra i cristiani è un avvenimento contrario alle esigenze del Regno di Dio, opposto alla natura stessa della Chiesa che di questo Regno è l'inizio e lo strumento. Inoltre la divisione offusca la proclamazione del Regno di Dio, ne ostacola l'efficacia, rendendone più debole la testimonianza. "Danneggia la santissima causa della proclamazione del Vangelo ad ogni creatura" (Unitatis Redintegratio, 1), aveva affermato il Decreto conciliare sull'ecumenismo. Ciò proviene dalla parziale permanenza dei residui del peccato tra i cristiani, dalla non piena realizzazione delle esigenze del Regno. «proprio per questo che il Concilio Vaticano II (*Ibid.*), nel trattare dell'esercizio dell'ecumenismo, ha parlato di esigenza di conversione interiore, di rinnovamento della mente (*Ibid.* 7), di santità di vita, di esigenza di preghiera pubblica e privata (*Ibid.* 8), di rinnovamento della Chiesa come accresciuta fedeltà alla propria vocazione (*Ibid.* 6)».

⁶ Giovanni Paolo II, *Enciclica «Redemptor hominis»*, in «Acta Apostolicae Sedis», 1979, n° 6, pp. 266-267 (*Insegnamenti*, 1979, vol. 1, pp. 558-559): «Vi sono persone che, trovandosi di fronte alle difficoltà, oppure giudicando i risultati degli iniziali lavori ecumenici, avrebbero voluto indietreggiare. Alcuni esprimono perfino l'opinione che questi sforzi nuocciano alla causa del Vangelo, conducano ad un'ulteriore rottura della Chiesa, provochino confusione di idee nelle questioni della fede e della morale, approdino ad uno specifico indifferentismo. Sarà forse bene che i portavoce di tali opinioni esprimano i loro timori tuttavia, anche a questo riguardo, bisogna mantenere i giusti limiti. È ovvio che questa nuova tappa della vita della Chiesa esiga da noi una fede particolarmente cosciente, approfondita e responsabile. La vera attività ecumenica significa apertura, avvicinamento, disponibilità al dialogo comune ricerca della verità nel pieno senso evangelico e cristiano; ma esso non significa assolutamente né può significare annunciare o recare in qualsiasi modo pregiudizio ai tesori della verità divina, costantemente confessata ed insegnata dalla Chiesa».

Nella valutazione complessiva riguardo alla vita contemplativa si indica che essa rispecchia la necessità, attraverso alcuni, di esprimere il succo stesso della simbolica religiosa dell'umanità nella quale si iscrive l'esistenza della Chiesa¹. In una parola, la vita contemplativa nella Chiesa non esiste per se stessa ma nasce da sorgenti più fondamentali.

Lo scopo primario del movimento ecumenico mira alla credibilità del messaggio, non alla 'conquista' dell'umanità da integrare nella struttura pan-ecclesiale. L'unità, cioè, non è un fine in sé², si estende auspicabilmente a tutta l'umanità viva³. L'intento ecumenico si iscriverebbe in un'inquadratura con al centro 'l'uomo' (detta pure 'esistenzialista')⁴. Il 'post-ecumenismo' –poi- potrebbe non essere altro che il disincanto che segue una focalizzazione formalmente ecclesiologica, dichiarando -a un certo punto- irrilevante la questione ecclesiologica stessa⁵. L'unità, nella visuale complessiva del concilio Vaticano II, si estende auspicabilmente a tutta l'umanità viva⁶. L'unitarismo delle conoscenze scientifiche si affaccia all'orizzonte di una unificazione interumana⁷. L'intento ecumenico non è soltanto un riflesso di questo contesto, anche se non sarebbe stato -forse- possibile senza questo presupposto umano.

Ripartire 'a monte', da Cristo più che dalla Chiesa storica, traendo tutto il succo da questo riferimento alle sorgenti più profonde del Suo mistero

La vita contemplativa si professò, in quanto rimedio alle storture riscontrate nel primo percorso ecclesiale, come un modo di seguire più radicalmente e fedelmente Cristo stesso⁸: fondamento di ogni intento spirituale cristiano⁹. La via monastica originaria poi risale 'a monte' delle divisioni ecclesiali¹⁰. Ma questo fondamento non è soltanto l'attuazione di una 'salvezza': ma

¹ J. Charon, *L'homme à sa découverte*, Paris 1963, pp. 135-136: «Mais la «vocation» de l'Homme peut-elle être au contraire, pour certains d'entre les Hommes au moins, d'exprimer uniquement cet archétype de la Religion ? Que doit-on penser de ces êtres qui se retirent entièrement du monde, dans quelque cloître, et qui consacrent toute leur existence à la prière et à la recherche d'une meilleure communion avec Dieu (que ce Dieu soit celui de n'importe quel culte d'ailleurs)? Ne sommes-nous pas ici en présence d'un de ces «déséquilibres symboliques» dont nous avons parlé à propos de la psychanalyse, d'un de ces dérèglements où la traduction de l'archétype religieux a pris le dessus sur La traduction de tous les autres archétypes qui convergent vers l'Homme? Une réponse que l'on peut faire à ce type de question est celle-ci: c'est totalement méconnaître la vie de ces «cloîtrés» que de croire qu'ils sont tellement «dominés» par le sentiment religieux. Celui-ci joue un rôle excessivement important chez eux, certes, mais ils vivent néanmoins une existence d'où nos préoccupations journalières ne sont nullement exclues: comme nous, il leur faut se nourrir, régler leur budget sur une comptabilité parfaitement équilibrée, vivre en «société» dans la société restreinte qu'ils se sont constituée. Celui qui approche ces êtres entièrement consacrés à la religion est d'ailleurs frappé du fait que, pour ceux-ci, la notion «d'écoulement du temps» reste la même que pour nous; ils ne pensent nullement à ne pas utiliser *au maximum* la vie qui leur a été octroyée sur Terre, sous prétexte qu'ils ont l'éternité devant eux: la vie leur paraît, à eux aussi, trop courte pour tout ce qu'ils croient avoir à faire, c'est-à-dire surtout pour prier, pour se recueillir, pour descendre toujours plus profondément en eux-mêmes».

² FEDE E COSTITUZIONE, *Documento di base*, in idem, *Unità dell'umanità, unità del genere umano*, Bologna 1972, p. 131: «L'unità non costituisce un fine in sé. Non a senso se non al servizio di questi obiettivi. Ugualmente l'attenzione non dovrà concentrarsi, in primo luogo, sul tentativo di ridurre a uniformità le diverse caratteristiche di ciascuna chiesa, ma sull'opera di edificazione della comunità. Un certo numero di caratteristiche diverse non avrà che un peso relativo se le si rapporta a questo metro».

³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, Città del Vaticano 1965, n° 13, 24; WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *World Assembly of New Delhi, Report*, London 1962, p. 116.

⁴ A. E. Gilles, *The Evolution of Philosophy*, New York 1987, p. 257.

⁵ Y. Congar, *Les problèmes nouveaux du monde séculier rendent-ils l'œcuménisme superflu?*, in «Concilium», 1970 n° 54, p. 17.

⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, Città del Vaticano 1965, n° 13, 24; WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *World Assembly of New Delhi, Report*, London 1962, p. 116.

⁷ H. Lefebvre, *Le langage et la société*, Paris 1970, p. 13.

⁸ C. Marmion, *Le Christ idéal du moine*, Maredsous 1960, p. 41: «Vous vous étonnez peut-être de ce que, devant vous entretenir de la perfection religieuse, je vous aie parlé si longuement du Christ Jésus. C'est que le Christ est le fondement de la perfection monastique elle-même. Le Christ Jésus est «le religieux»».

⁹ F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn 1938, S. 99: «In erhöhtem Sinne gilt: "Die christliche Vollkommenheit besteht in der Nachfolge Christi"; in der "Befolgung der Lehre und der Nachahmung des Lebens Christi". Aber Christus ist nicht nur äußeres Vorbild der Heiligkeit und Norm der Vollkommenheit, sondern er ist zugleich inneres Prinzip derselben auf Grund der mystischen Vereinigung mit ihm in der übernatürlichen Lebenseinheit. So besteht die christliche Vollkommenheit in der Entfaltung und Vollendung der mystischen Lebenseinheit in Christus bis zur Gleichförmigkeit mit Christus, zu dem "nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir".».

¹⁰ Zimmermann, I. e. S. 30. S. auch Buts, I. e. 8. B2 ff. Naval, *Theologiae asceticae et mysticae cursus*, Turin, 2. A. 1926. S. 19 f. ² Gal. 2, 20.)

¹⁰ E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 245: «a) Innanzitutto il monachesimo risale a monte delle divisioni della chiesa (1): le sue radici si trovano addirittura nella ecclesia ex judaeis, la chiesa siriana erede diretta delle comunità giudeo-cristiane neotestamentarie. E infatti in seno all'unica chiesa, nel III e IV secolo, che la vita monastica è nata e ha assunto quei tratti essenziali e definitivi che la costituiscono. Di conseguenza nel monachesimo restano come impressi indelebilmente i caratteri della chiesa indivisa: sovente caratteri liturgici e teologico-patristici, ma anche ecclesiologici. Come dimenticare, per esempio, che la testimonianza carismatica del monachesimo nei tempi della chiesa indivisa era inserita nella koinonia della chiesa locale, il cui cuore era l'eucaristia presieduta dal vescovo? E come dimenticare

come lo ricorda Th. Merton, occorre guardare al senso sommo dell'Incarnazione –quello meno recepito fino adesso- che mirava all'unione fino in fondo del divino e dell'umano in ogni persona umana, dalla sorgente stessa dell'unità della persona in se stessa¹. La vita contemplativa originaria aveva un suo riferimento vitale a Cristo: alla 'memoria di Cristo' che l'oriente approfondirà nell'esicasmò².

Se l'ecclesiocentrismo rimane uno degli scogli maggiori sul cammino ecumenico verso la piena unità³, si sa ormai che il superamento degli ostacoli si trova anche 'a monte' di essa (tramite l'ecclesiologia di comunione⁴), ripartendo da Cristo stesso⁵, o dal mistero della comunione con Dio⁶, facendo risalire le problematiche dall'ecclesiologia fino alla 'teo'logia e cristologia⁷, in una più ampia 'cristianologia'⁸, evitando una 'teologia costituita dall'ecclesiologia'⁹ o 'condizionata' dall'ecclesiologia¹⁰. Non sfugge, poi, che dietro a tutto ciò vi sia meno l'interesse per il 'mistero della Chiesa' quanto -invece- per i 'poteri nella propria Chiesa'.

DARE LA SUA PIENA VALENZA ALLA SORGENTE TRASCENDENTALE DEL MISTERO NELL'ADORAZIONE E NELLA COMUNIONE

che la vita monastica era vita di semplici battezzati, vita laicale, nient'altro che una diaconia tra le diverse presenti in una determinata chiesa, una diaconia i cui membri si professavano impegnati semplicemente a vivere e sviluppare la vocazione battesimale, senza bisogno di definirsi "consacrati", né di vantare una specificità che non può aggiungere nulla al battesimo e che rischia di offuscare l'unità del pléroma ecclesiale?».

(1) Cf. card. J. Willebrands, *Le tendenze attuali del movimento ecumenico e il ruolo del monachesimo*, in «Vita Monastica» 103 (1970), pp. 199 SS.)

¹ J. Conner, *The Meaning of the Contemplative Life according to Thomas Merton*, in «Internet» 2006, <http://essenes.net/merton.html>: «The basis for such statements is Merton's understanding of the nature of the human person and also the nature of the Incarnation of God in Christ. Following the Greek Fathers of the Church, in many respects the true meaning of the Incarnation is perhaps one of the least understood of the Mysteries of our Faith. Christ did not become Man simply in order to perform a work of redemption, freeing us from sin and from hell. The Fathers frequently say: "God became man in order that man might become God". Christ became man in order to reveal to us our own true nature and to empower us to live as children of God. Contemplation is simply living out this mystery, not only in prayer, but in our whole life. Merton says: If the Son of Man came to seek and save that which was lost", this was not merely in order to reestablish us in a favorable juridical position with regard to God: it, was to elevate, change and transform us humans into God, in order that God might be revealed in Man, and that all people might become One Son of God in Christ. The New Testament texts in which this mystery is stated are unequivocal, and yet they have been to a very great extent ignored not only by the faithful but also by the theologians. The Greek and Latin Fathers never made this mistake! For them, the mystery of the hypostatic union, or the union of the divine and human nature in the One Person of the Word, the God-Man, Jesus Christ, was not only a truth of the greatest, most revolutionary and most existential actuality, but it was the central truth of all being and all history. It was the key which alone could unlock the meaning of everything else, and even the inner and spiritual significance of the human person, of his actions as an individual and in society, of the world, and of the whole cosmos (1). As Merton says: "the very first step to a correct understanding of contemplation is to grasp clearly the unity of God and Man in Christ, which of course presupposes the equally crucial unity of man in himself." (ibid.) This, however, remains as the fundamental problem. For we are not in unity within ourselves. As a result of the fall of Adam and its effects on all humanity through all time, we find ourselves divided. We are much more aware of that "false self" which is identified with all our efforts at situating ourselves in a hierarchy of power, prestige and greatness ("like unto God" (Gen. 3:5). This "false self" is preoccupied with whatever will make us "look better" in the eyes of others and of ourselves.».

(1) *Inner Experience, unpublished MS., Abbey of Gethsemani, p. 35. Also found in What is Contemplation?, p. 28.)*

² P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 57: «L'Echelle est une méthode: se détacher de tout pour s'attacher totalement à Dieu (« séparé de tout et uni à tous »). « Que l'échelle t'enseigne l'enchaînement des vertus: la foi, l'espérance et la charité, et la charité est la plus grande. » Le propre de l'âme pure est l'amour inlassable pour Dieu. On atteint à la connaissance de Dieu par une adhésion totale de l'âme amoureuse. L'office consacré à sa mémoire, dit de Jean qu'il était enflammé par le feu de l'amour divin et qu'il n'était que prière incessante, qu'amour inexplicable pour Dieu. L'impassibilité conduit à la paix de l'âme affranchie des passions; la prière unit à Dieu dans une conversation familière et incessante de l'homme et de Dieu. L'héritage des anachorètes égyptiens débouche chez Jean Climaque sur la «mémoire de Jésus» unie au souffle. Le nom de Jésus assimilé à la respiration attire sa présence au cœur de l'hésychaste. C'est dans ce climat du Sinaï que l'hésychasme byzantin prend ses origines. Elie l'Eclicos se rattache à la même spiritualité sinaïte; mais chez lui, la pratique et la contemplation ne se séparent point. De l'expérience de la proximité de Dieu, il faut faire retour au monde dans la pure charité.».

³ J. Bosc, *Situation de l'œcuménisme en perspective réformée*, Paris 1969, p. 76; J. M. Tillard, *We are different*, in «Mid-Stream», 1986 n° 25, p. 276; J. Grootaers, *Crise et avenir de l'œcuménisme*, in «Irénikon», 1971 n° 2, p. 174..

⁴ W. Kasper, *Church as Communion*, in «Communio», 1986 n° 13, p. 110; SYNOD OF BISHOPS 1985, *Final Report*, in «Origins», 1986 n° 15, pp. 444-453 (art. II, c. 2); JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Sixth Report*, Geneva 1990, p. 30.

⁵ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Apostolic Faith today*, Geneva 1985, p. 76.

⁶ ANGLICAN - ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Church as Communion (ARCIC II)*, in «Catholic International», 1991 n° 2, pp. 327-338 (cfr n° 47, 50).

⁷ F. Bourdeau, *Mission ist keine Einbahnstrasse. Zur Neuorientierung der Weltmission*, in «Theologie der Gegenwart», 1971, S. 179-182; Y. Congar, *Les problèmes nouveaux du monde séculier rendent-ils l'œcuménisme superflu?*, in «Concilium», 1970 n° 54, p. 17.

⁸ C. G. Patelos, *L'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique après Vatican II*, in «Analecta» (publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie) 1970 n° 19, p. 21.

⁹ DIALOGUE PENTECÔTISTE - CATHOLIQUE ROMAIN, *Rapport du troisième quinquennal (1985-1989)*, in «Information service», 1990 n° 75, p. 183 n° 11.

¹⁰ È interessante notare come l'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Africa*, Città del Vaticano 1995, n° 63, proponga una accentuazione 'ecclesiologica' intorno al tema della 'Chiesa-famiglia' allorché il movimento ecumenico nei suoi dialoghi aveva da tempo sviluppato ed approfondito la chiave della koinonia.

Sia per la vita contemplativa iniziale, sia per l'intento ecumenico, questa presa di coscienza sulla priorità del mistero era indispensabile per la trasparenza stessa della vita e della testimonianza ecclesiale.

Vivere liberamente la trascendenza fino in fondo in una 'libertà di santità' che diventa Saggezza vissuta nell'ampio percorso religioso dell'umanità

Si parla di un 'salto di qualità' della coscienza umana che si manifesta parallelamente nell'intuito religioso antico delle grandi religioni tanto da poter ipotizzare un 'periodo axiale': la scoperta dell'interiorità personale con la pratica del monachesimo¹. L'elemento comune della vita contemplativa in tutte le religioni è la sua ricerca prioritaria e radicale dell'assoluto e dello trascendentale². La vita contemplativa originaria, nel monachesimo cristiano d'oriente, esprimeva innanzitutto l'apertura di 'libertà' alla trascendenza in seno alla convivenza civile, con tutta la sua valenza escatologica³. Questa trascendenza è -poi- "una" nel coinvolgimento di coloro che vogliono dedicarsi alla sua ricerca, esplorazione, meditazione: l'unica santità di Dio nel Suo mistero⁴. Da questa 'libertà' e 'santità unica' della trascendenza si capisce anche che l'intento contemplativo non potrà rimanere ripiegato su se stesso o istituzionalmente recintato. Si cercherà Dio, si 'imiterà' nel voler 'assomigliare' a quel Padre unico di Abramo e della stessa saggezza

¹ E. Cousins, *Building the Reign of God*, in «Bulletin 56», October 1996, in «Internet» 2006, *Monastic Interreligious Dialogue*, www.monasticdialog.com/a.php?id=499: «The Axial Period ushered in a radically new form of consciousness. Whereas primal consciousness was tribal, Axial consciousness was individual. "Know thyself" became the watchword of Greece; the Upanishads identified the *atman*, the transcendent center of the self. The Buddha chartered the way of individual enlightenment; the Jewish prophets awakened individual moral responsibility. This sense of individual identity, as distinct from the tribe and from nature, is the most characteristic mark of Axial consciousness. From this flow other characteristics: consciousness that is self-reflective, analytic, and that can be applied to nature in the form of scientific theories, to society in the form of social critique, to knowledge in the form of philosophy, to religion in the form of mapping an individual spiritual journey. This self-reflective, analytic, critical consciousness stood in sharp contrast to primal mythic and ritualistic consciousness.... The emergence of Axial consciousness was decisive for religions, since it marked the divide in history where the major religions emerged and separated themselves from their primal antecedents. The great religions of the world as we know them today are the product of the Axial Period. Hinduism, Buddhism, Taoism, Confucianism and Judaism took shape in their classical form during this period; and Judaism provided the base for the later emergence of Christianity and Islam. The common structures of consciousness found in these religions are characteristic of the general transformation of consciousness effected in the Axial Period».

² P. Rossano, *Dialogue between Christian and Non-Christian Monks. Opportunities and Difficulties*, in «Bulletin 10», February 1981, etiam in «Internet» 2006, <http://monasticdialog.com/a.php?id=21&t=p>: «The Apostolic Letter which the Pope (John Paul II) sent out for the XVth Centenary of St. Benedict's birth begins with these words: "In all religions there are those who, in their endeavor to appease in one way or another the cravings of the human heart, are drawn towards the Absolute and the Eternal." In fact, the attraction exercised by the Absolute and the Eternal, and the resulting detachment from transitory features of life is a constant element of universal monasticism. . . . According to Ch. Dumont: "What seems to be the only constant characteristic of all forms of monasticism—Christian or not—is the conviction that the quest for the Absolute demands from man his detachment from the transitory elements of life. The monastic intuition presupposes an interior conviction of the reality of the transcendent, and of the need to discover and to follow a discipline or a method, in order to pass from frustration to completeness, as the meaning of existence is to be found above it, in this transcendence." (*Bulletin de Spiritualité monastique*, X, 1977, 148)».

³ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, p. 46: «My emphasis on monasticism as the main expression of the Byzantine world as Christian may seem strange and unconvincing to the "modern" man. What I am trying to say, however, is very simple. This "acceptance" of monasticism meant, in fact, the recognition of the ultimate *freedom* of man, not of course in our modern and formal definition of that term, but as recognition of man's transcendent destiny and vocation, of his belonging to God and to His Kingdom, and not to anything "in this world." It is not an accident that the iconoclastic emperors, the first proponents of a secular idea of both state and culture, led a violent attack not only against icons but also, and maybe primarily, against monasticism. They realized perfectly well that the latter's function within Christian society was precisely to affirm the transcendent freedom of man from the state, to preserve the eschatological world-view which alone makes this world Christian. The iconoclasts failed, as failed all those in the East who tried to reverse the "hierarchy of values." Therefore, it can be said of the empire that whatever its numberless failures, it lived by the "motto" inscribed by Justinian on the altar of Constantinople's St. Sophia: "Thine own Justinian and Theodora offer to Thee."»

⁴ G. Thils, *Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique*, Paris 1963, p. 5 : «De tout ceci découle immédiatement qu'il y a une et qu'il n'y a qu'une sorte de „sainteté” dans le christianisme. Il n'y a qu'un seul Dieu, un seul et même Esprit, un seul et même Seigneur. Ainsi n'y a-t-il qu'une seule et même „sainteté” transcendante, participation à la Sainteté même de Dieu. Ainsi n'y a-t-il qu'un seul idéal essentiel de sanctification temporelle, traduction terrestre de la sainteté surnaturelle de la grâce. Il peut y avoir des degrés divers dans le don de Dieu. Il peut y avoir une réponse diverse de la part de l'homme. Il n'y a pas deux ou trois espèces de saintetés chrétiennes. Il n'y a pas une sainteté vers laquelle tendent les religieux, une autre sainteté vers laquelle tendent les prêtres, et une troisième sainteté vers laquelle tendent les laïcs bien disposés. Les distinctions à faire doivent se prendre d'un autre point de vue. Elles se situent à un niveau moins profond, en tout cas. Et l'on devra toujours, à travers toutes les formes et conditions de vie, à travers toutes les tendances diverses des spiritualités, respecter cette première donnée capitale, et sauvegarder la hiérarchie des valeurs».

(A.-J. Festugière, *La Sainteté*. Paris, P.U.E., 1942. 126 p.; R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*. Göttingen, 1930; A. Lonck, *Perfection chrétienne*, dans *D.T.C.*, t. 12, c. 1219-1251; H. Martin, *Desir de perfection*, dans *D. Sp.* t. 3, c. 592-623; C. Truhlar, *De notioni totali perfectionis christianae*, dans *Gregor.*, 1953, p. 252-261; M. Scheler, *Le saint, le génie, le héros*. Paris, Vitte, 1958, 132 p.; A.-J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*. Paris, Ed. Cerf, 1941, 148 p. (chapitres sur la sainteté chrétienne et sur l'idéal non-chrétien) ; A.-M. Carré, *Sainteté miroir de Dieu*, Paris, Ed. Cerf, 1955, 88 p.).

umana più profonda ¹. È la Saggiezza che ci libera dal nostro illusorio 'io' per aprirlo a Dio ². La differenza tra un ascetismo umano-non-religioso (detto talvolta 'pagano') e quello religioso e cristiano è proprio in questa caratteristica di saggezza: l'ascetismo è opera di saggezza non fuga dal mondo ³.

Si dirà –nella prospettiva ecumenica- che non viviamo 'nell'unità' ma 'dall'unità' come sorgente del mistero ⁴. L'unità trova la sua sorgente di riferimento nella stessa unità della Trinità divina ⁵. Di per se, l'unità non si limita a quella 'ecclesiale' o 'ecclesiologica', ma risale fino alla vita stessa di Dio: ecco la sua densità 'teo'logica ⁶. D'altra parte, si dirà che la Chiesa è innanzi tutto una 'entità trinitaria': una storicizzazione della Trinità ⁷. Il mistero di Dio –poi- va fatto in un riferimento radicale all'iniziativa di Dio: riferimento primordiale e originario che non identifica le radici della vita ecclesiale con l'uno o l'altro dei sistemi di pensiero o d'azione, e che, nel corso della storia, si sono succeduti nel formulare la dinamica profonda di vita della Chiesa' ⁸, partendo dalla stessa meditazione dei Padri ⁹. Il mistero è il centro nevralgico dal quale si può poi prospettare e interpretare il cammino di tutta la storia umana, nella quale la Chiesa vive e dalla quale irradia la

¹ A.-J. Festugière, *La sainteté*, Paris 1949, pp. 118-119 : «Disons donc, pour résumer, qu'il n'est qu'un Dieu, le même pour le sage et pour Abraham, et que, si la sainteté se définit comme une imitation de Dieu il appartient au saint de pratiquer en premier et d'une manière excellente, les vertus qu'enseigne la sagesse. Evidemment, ce n'est pas tout. Dieu s'est, révélé dans la personne de son Fils. Dieu s'est fait connaître comme le Père de tout homme qui, ayant le baptême, possédant désormais un élément qui l'apparente à Dieu lui-même selon l'intime de l'être divin, ne pense plus, n'agit plus, ne vit qu'à l'imitation de ce Père. Dans la mesure où cette imitation revêt un caractère éminent, le chrétien mérite le nom de saint. Il est dit saint, en ce cas, parce qu'il ressemble pleinement au Dieu Saint».

² J. Conner, *The Meaning of the Contemplative Life according to Thomas Merton*, in «Internet» 2006, <http://essenet.net/merton.html>: «St. Paul had spoken of this in other terms when he discussed the wisdom of God and the wisdom of the world. In I Corinthians he said: For the word of the cross is folly to those who are perishing, but to us who are being saved it is the power of God. Has not God made foolish the wisdom of the world? For the foolishness of God is wiser than men and the weakness of God is stronger than men. But God chose what is foolish in the world to shame the wise, God chose what is weak in the world to shame the strong God chose what is low and despised in the world, even things that are not, to bring to nothing things that are, so that no human being might boast in the presence of God. He is the source of your life in Christ Jesus, whom God made our wisdom, our righteousness and sanctification and redemption; therefore, AS IT IS WRITTEN, "Let him who boasts, boast in the Lord." (I Cor. 1:18-30 passim). It is in the wisdom of God that we can let go of our own false self, that we can die to ourselves in order that the power of God can live in us. The wisdom of the world fears abasement, rejection inner poverty and having to face our own shadows. But Christ embraced these things. He "emptied Himself" and because of this he was exalted. So we also are exalted in Him. For then the contemplative becomes a living expression of Christ in the world. As St. Augustine says, the Christian becomes the arms and hands and feet and voice of Christ in the world. Only then can one can ourselves and one another in this light of Christ. Only then can one "look upon the crowd with compassion" (Mt. 14:14)».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1914 (Париж 1989) / Milano 1974, стр. 290-291 / pp. 350-351: «La gente del mondo obietta: Amore per la natura? E l'ascetismo: la fuga dal mondo? Premetto che lo spirito dell'ascetismo cristiano non è stato finora affatto capito dalla letteratura laica la quale, se ne parla, lo fa superficialmente e senza fondamento. Sulle pratiche spirituali gli scrittori profani, nella gran parte dei casi, hanno scritto cose infondate sia causa l'inettitudine dei loro antagonisti ecclesiastici sia causa l'impossibilità di parlare dell'esperienza ascetica al di fuori dell'esperienza stessa. Perciò di solito non colgono la differenza essenziale esistente tra l'ascetismo cristiano e quello delle altre religioni, specialmente dell'induismo. Naturalmente non è difficile «dimostrarne» l'identità, paragonando ne alcune parole singole e certe frasi staccate dai rispettivi contesti. Ma chi ha capito a fondo le diverse asceti dirà che nulla c'è di più opposto. L'ascetismo pagano è una fuga, il cristiano è una sapiente manovra; quello è mesto, questo gioioso; quello si basa sul triste annuncio che nel mondo domina il male, questo sulla buona novella della vittoria sul male del mondo; quello dà la superiorità, questo la santità; quello proviene dal l'uomo, questo da Dio; quello ha ribrezzo delle creature benché involontariamente sia attirato dal loro male, poiché tenta di ottenere poteri magici su di esse, questo è innamorato delle creature benché odii il peccato che le consuma, e non ha bisogno di poteri magici perché la creatura graziata scrollerà il giogo dell'eteronomia del peccato e potrà vivere autonoma, conforme all'immagine dell'essere datale ab aeterno».

⁴ P. Michalon, *Prière et unité*, in «Pages documentaire "Unité chrétienne"», 1974 n° 33, p. 9: «A ce point de réflexion, nous sommes obligés de dire que c'est au mystère de l'être même de l'Eglise que les chrétiens doivent «communier», non pas seulement pour vivre dans l'Unité, mais plus exactement: pour vivre de l'Unité. Chaque chrétien est dès lors contraint d'affirmer: l'Unité ne m'est pas étrangère. Elle n'est pas une richesse que j'acquerrai, avec joie de la partager entre frères. L'Unité! elle constitue mon être chrétien même, comme le leur; j'y suis engagé, comme eux! impossible de parfaitement l'objectiver pour la soumettre à mes prises et aux leurs. J'en vis; j'en veux vivre; comme je veux que les autres en vivent; comme les autres en veulent vivre. C'est pourquoi, chaque jour, l'Eglise catholique demande pour elle-même cette grâce de l'Unité».

⁵ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *World Assembly of New Delhi. The New Delhi Report*, London 1962, p. 116: «1. The love of the Father and the Son in the unity of the Holy Spirit is the source and goal of the unity which the Triune God wills for all men and creation. We believe that we share in this unity in the Church of Jesus Christ, who is before all things and in whom all things hold together. In him alone, given by the Father to be Head of the Body, the Church has its true unity»; p.117: «4. The foregoing paragraph must be understood as a brief description of the sort of unity which would correspond to God's gift and our task. It is not intended as a definition of the Church and it does not presuppose any one particular doctrine of the Church. It is upon a statement worked out by the Commission on Faith and Order, accepted by the Central Committee at St Andrews in 1960 and sent to the member churches for consideration and comment. The "Toronto Statement" was a landmark in the World Council's about itself and its relation to work for unity».

⁶ B. Lambert, *Das ökumenische Problem*, Basel 1963, B. I, S. 60: «Der Ökumenismus besitzt die gleiche Mystik, die gleiche Methode und Aktion wie die „Einheit“. Hier wird jedoch Einheit nicht nur als Merkmal der Kirche gemeint, sondern die Einheit wird in ihrem tiefsten Sinne verstanden; und hier trifft der Ökumenismus auf den Gegenstand der Theologie: Gott».

⁷ H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, in AA. VV., *Mysterium Salutis*, Brescia 1972, p. 252.

⁸ G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen gentium"*, I vol., Paris 1967, pp. 77-88; M. Philippon, *La très sainte Trinité et l'Eglise*, in G. Barauna (éd), *L'Eglise de Vatican II*, 11 vol., Paris 1967, p. 277.

⁹ G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen gentium"*, vol. I, Paris 1967, pp. 214.

luce di Cristo' ¹. Nella visuale della Riforma d'occidente, la 'giustificazione' indica proprio che si crede innanzitutto al Padre che ci accoglie nella Sua compassione e alla Chiesa come mistero (si crede in Dio, mentre si crede la Chiesa) ². Nel cuore del piano salvifico, il Cristo salvatore è guida e si fa sorgente d'unità per la fede cristiana ³. Il mistero include, nella sua rivelatività, una progressività di compimento ⁴. Questo ritorno alle sorgenti della fede dà la sua piena valenza all'inesprimibile, con le necessarie caratterizzazioni 'negative' che lo distinguono dalle impostazioni umanamente integrate e sistematizzate ⁵, nel 'trascendere' i 'limiti' ecclesiali ripiegati su se stessi ⁶, aprendoli al 'trans' o 'verso oltre' ⁷, persino 'Dio al dilà di se stesso' ⁸. I molti misteri si riferiscono - poi- sempre l'unico mistero ricapitolativo in Dio ⁹. Nell'unico mistero, la presenza diretta di Dio 'con noi' impedisce al prospetto ecclesiale di farsi auto-centro inclusivo di ogni riferimento a Dio ¹⁰. Esso non può 'darsi in spettacolo', diventare oggetto di studio, struttura articolata ¹¹. Il 'muein' del mistero chiude 'gli occhi' all'ipnosi ecclesiologica e 'chiude la bocca' all'eccessiva puntigliosità ecclesiale centrata su se stessa ¹², facendo invece diventare la Chiesa 'disponibilità' senza pretendere niente per se ¹³: continua 'estasi' e 'sorpresa' di fronte all'imprevedibile e l'incomprensibile del divino ¹⁴. Il movimento ecumenico sorgerà da questa convergente presa di coscienza ¹⁵.

La pienezza di vita nuova dal mistero trascendentale si rivela come partecipazione relazionale dove ognuno si de-possiede di se stesso per poter raggiungere l'Altro negli altri dal 'Tra' di noi che è sorgente dello Spirito

Nella vita contemplativa, l'inattingibilità del mistero rimane totale pur nella possibilità di partecipazione concreta e puntuale che ci viene data: essa esige che usciamo dalla nostra compattezza autosufficiente, ci vuole una de-possessione o 'disintegrazione' di questo auto-dominio, come lo fa intuire il sufismo ¹⁶. Si tratta di non possedere più se stessi e tutto ciò che esiste per rendere attuabile questa santità radicale ¹⁷. Questo non possedersi riguarda non solo

¹ G. Baum, *The constitution of the Church*, in «Journal of ecumenical studies», 1965 n° 2, p. 4.

² COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE - LUTHERIENNE, *La compréhension de l'Eglise à la lumière de la doctrine de la justification*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2101, p. 812 n° 5; cfr A. Joos, *Temî centrali della teologia protestante (Teologia protestante)*, corso bi-annuale (Urbaniana, Teresianum) 1980-_____, pro manuscripto, Roma, dispense del corso presso le università, 500 pp., annualmente aggiornato.

³ M. Philippon, *La très sainte Trinité et l'Eglise*, in G. Barauna (éd.), *L'Eglise de Vatican II*, vol. 2, Paris 1967, p. 283.

⁴ Th. Strotman, *L'Eglise comme mystère*, in G. Barauna (éd.), *L'Eglise de Vatican II*, vol. 2, Paris 1967, pp. 260-261, 269.

⁵ P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, London 1968, p. 122; A. M. Ramsey, *God, Christ and the World*, London 1969, p. 28; cfr A. A. Vogel, *The next Christian Epoch*, New York 1966; S. Bulgakov, *Die christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, B. II, S. 210.

⁶ H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Eglise*, vol. 1, Paris 1969, p. 32.

⁷ R. Bultmann, *Glauben und verstehen*, München 1965, B. II, S. 244; P. Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*, Paris 1962, p. 88; idem, *Science et Christ*, Paris 1965, p. 71.

⁸ P. Tillich, *Mut zum Sein*, Hamburg 1965, S. 184.

⁹ F. Gogarten, *Die Frage nach Gott*, Tübingen 1968, S. 127.

¹⁰ K. Rahner, *Mystery*, in AA. VV., *Sacramentum mundi*, New York 1970, p. 134.

¹¹ P. Michalon, *Prière et unité*, in «Pages documentaire "Unité chrétienne"», 1974 n° 33, p. 9: «Il en résulte que nous ne pouvons pas nous donner à nous-mêmes l'Unité en spectacle, comme si nous l'étalons devant nous pour l'analyser, et, par là, en imaginer la future organisation. Elle nous est déjà donnée; car elle est le grand don de Dieu à l'Eglise. Elle est donc antérieure à la question que nous nous posons sur l'Unité des chrétiens. Mais il nous faut prendre conscience du mystère qu'elle est, de ce mystère qui nous enveloppe, où nous baignons. Nous (pas plus que nos aînés) nous ne pouvons expulser l'Unité de l'histoire et de la réalité de l'Eglise; mais nous (comme nos aînés) nous avons été coupables de n'avoir pas vécu totalement d'elle».

¹² P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. I, pp. 120-121.

¹³ M. D. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, pp. 124-125, 149.

¹⁴ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. I, p. 123; S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch*, Marburg an der Lahn 1961, S. 10; K. Rahner, *Mystery*, in AA. VV., *Sacramentum mundi*, New York 1970, pp. 134-135.

¹⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n°2.

¹⁶ J. Conner, *The Meaning of the Contemplative Life according to Thomas Merton*, in «Internet» 2006, <http://essenes.net/merton.html>: «Merton applies this to the coming to final integration. Following Dr. Arasteh he speaks of this Breakthrough in the language of Sufism and calls it "Fana", annihilation or disintegration, a loss of self, a real spiritual death. This leads us into the traditional way of seeing contemplation as a sharing in the Paschal Mystery of Christ: His death and resurrection. The Scriptures constantly remind us of this theme. "Unless the grain of wheat falls into the ground and dies, it remains alone. But if it dies, it bears much fruit." (Jo 12:24). "to live is Christ; to die is gain" (Phil. 1:21). This dying and rising is part and parcel of our very Christian life. But it is particularly an essential part of entering into the life of contemplation. Merton says: This change of perspective is impossible as long as we are afraid of our own nothingness, as long as we are afraid of fear, afraid of poverty, afraid of boredom - as long as we run away from ourselves. What we need is the gift of God which make us able to find in ourselves not just ourselves but Him: and then our nothingness becomes His all. This is not possible without the liberation effected by compunction and humility. It requires not talent, not mere insight, but sorrow, pouring itself out in love and trust (1)».

(1) Inner Experience, unpublished MS., Abbey of Gethsemani, p. 35. Also found in *What is Contemplation?*, p. 28.)

¹⁷ J. Zizioulas, *Come, Holy Spirit, sanctify our lives!*, in GREEK ORTHODOX ARCHDIOCESE OF AMERICA, «Internet» 2006, <http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article8142.asp>: «The Ethos of Holiness. Holiness means setting apart someone or something for God. The

l'individualità del singolo ma anche l'individualità storica delle forme ed espressioni. In oriente, lo 'starec' sarà il testimone-guida di questa de-possessione vissuta e riconosciuta interiormente al dilà dell'individuo¹. Nel paradigma culturale del XXI secolo, il mistero di Dio viene recepito in modo 'partecipativo' anziché 'relazionale', e questo vuol dire che Egli –pur nell'essere 'diverso'– non è estraneo all'intreccio di legami che costituiscono le persone². Dal non appartenere al mondo o non essere condizionato da esso e se stessi³, il mistero si fa relazionalità personalissima (non individualissima) dal 'noi' divino⁴, Dio nella simbolica dell'essere 'Padre e Madre'⁵, o -detto diversamente- indicibile 'lasciar essere' di Dio (fino al Suo contrario)⁶, senso sostanziale dell'"accogliere tutto dall'alto" da parte della Chiesa⁷. Si dirà che la relazionalità concreta si attuerà attraverso la realizzazione dell'individualità fino alle sue ultime potenzialità per potersi 'perdere nell'altro' (l'Altro)⁸. Questo è il paradosso del 'tra' pienamente vissuto. La relazionalità vissuta concretamente si chiama 'dialogo' nel quale si è pienamente se stessi (in ciò che vi è di trascendentale e di transitorio) ma anche pervasi da una Saggezza che si muove 'tra' tutti i "figli dell'uomo"⁹. La 'dialogica' (religiosa ed ecumenica) sarà uno studio a se che dovrà impegnarci riguardo a questa tematica, ma che non possiamo sviluppare qui per mancanza di spazio in questa riflessione.

L'iniziativa ecumenica -ispirandosi al mistero- è chiamata così a ri-'teo'logizzare l'intento ecclesiale, seguendo la via della de-possessione suggerita dal 'lasciar essere' inaugurato dal mistero divino nella non-identificazione tra mistero e Chiesa storicamente esistente oggi, con le proprie frontiere ecclesiali¹⁰. Il concilio Vaticano II -nella rielaborazione dello schema sulla Chiesa-

ethos of holiness requires an attitude towards all that exists (our bodies, our minds, the material world, etc.) as is fit by nature belonged to God. We cannot own ourselves, our bodies, our lives, our natural resources - they belong to God. We are there in the world as the priests of creation endowed with the privilege of referring creation back to its Creator».

¹ Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы* / F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 50-51 (V. I) / p. 38 (V. I): «Si racconta, per dare un esempio, che una volta, nei primi tempi ad cristianesimo, uno di questi novizi, senz'aver adempiuto a non so quale obbedienza impostagli dal suo starec, s'allontanasse da lui e dal monastero, e mutasse paese, di Siria in Egitto. Quaggiù, dopo lunghe e magnanime prove, fu giudicato degno, alla fine, di patir la tortura e d'affrontare il martirio per la fede. Ma quando la comunità dei fedeli lo seppellì, già in fama di santità, ecco che mentre il diacono intonava: «Catecumeni uscite», la bara in cui era adagiato il corpo del martire fu strappata via, e venne lanciata fuori del tempio: e così per tre volte di seguito. E finalmente si seppe che quel santo martire aveva infranto l'obbedienza e s'era allontanato dal suo starec, e perciò, senza l'assoluzione dello starec, non avrebbe potuto esser perdonato, nonostante tutte le sue magnifiche gesta. Ma quando lo starec, accorso, lo ebbe assolto dall'obbedienza, allora si che il seppellimento poté effettuarsi».

² D. Kampen, *Intervento al culto della Riforma il 31-11-2004*, Trieste (pro manuscripto) 2004, p. 3: «Insieme al primo attributo del nuovo paradigma vorrei nominare il secondo attributo che descrive la dimensione verticale, cioè il rapporto con Dio: l'approccio a Dio non è più relazionale, ma partecipativo. Nel protestantesimo classico, Dio era qualcuno che stava di fronte a me, con il quale mi mettevo in relazione. Nel nuovo paradigma invece, in cui tutto è uno, Dio, seppure trascende il mondo empirico, non può stare al di fuori, non può essere totalmente estraneo alla rete di legami che è il tutto, per cui io come singola persona sono già in legame con Dio, non sono del tutto diverso da Dio. Credere significa essere consapevole di questi legami e partecipare al divino, cioè al suo amore, alla sua pienezza, alla sua vita eterna, alla sua energia, al suo spirito ecc.».

³ R. Bultmann, *Glauben und verstehen*, München 1965, B. II, S. 204; P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. I, p.263.

⁴ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, p. 76; D. L. Edwards, *The Honest to God Debate*, London 1963, p. 203; S. Bulgakov, *Le Paraclet*, Paris 1944, p. 374.

⁵ Giovanni Paolo I, *Angelus del 21 settembre*, Nota, in «L'Osservatore romano», 21 settembre 1978, p. 6.

⁶ J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 1970, p. 103.

⁷ R. Coffy, *Mystère de l'Eglise et corresponsabilité dans l'Eglise*, in «La documentation catholique», 1980 n° 1792, p. 837.

⁸ P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, Paris 1957, p. 142: «Nous ne pouvons nous perdre en Dieu qu'en prolongeant au-delà d'elles-mêmes les déterminations les plus individuelles des êtres»: voilà la règle fondamentale à laquelle on distingue toujours le vrai mystique de ses contrefaçons. Le sein de Dieu est immense, «multae mansiones». Et cependant dans cette immensité, il n'y a pour chacun de nous, à chaque instant qu'une seule place possible, celle où nous établis la fidélité continuée aux devoirs naturels et surnaturels de la vie. En ce point, auquel nous ne nous trouverons au moment voulu que si nous déployons, sur tous les terrains, notre plus industrieuse activité, Dieu se communiquera à nous dans sa plénitude».

⁹ P. Rossano, *Dialogue between Christian and Non-Christian Monks. Opportunities and Difficulties*, in «Bulletin 10», February 1981, etiam in «Internet» 2006, <http://monasticdialog.com/a.php?id=21&t=p>: «I now come to the matter of meeting and dialogue which appear to us to be imperative in this our own period of history. Dialogue is not a confrontation between opposing ideologies, but an encounter between two of the "living universes" which are human beings. The men are often better than their ideas, richer and more unpredictable than the formulas they use. Intermonastic dialogue is possible only when the Christian monk is truly living his own identity; and when he expresses his fundamental choice in a concrete and coherent manner, he provokes surprise, wonder and expectancy in his interlocutor. For a monk, the cutting edge of dialogue is the total living out of his own vocation. . . . I have no hesitation in stating that all dialogue depends on the coherence, the style and the beauty of living out one's own Christian and Benedictine identity. Yet, for the spark of dialogue to burst into flame, this crystal-clear identity of Jesus Christ's *kalos stratiotes* ("good soldier," II Tim. 2:3) should go hand in hand with an attitude of openness, humility and attention to the other person. The monk has to be aware that "God is greater than our heart" (I Jn 3:20); that his Wisdom rejoices to dwell among the sons of men (Prov. 8:31); that "He made from one single stock every nation of men to live on the whole face of the earth . . . that they should seek God" (Acts 17:26-27); that "the seeds of contemplative life were sown here and there in ancient civilizations before the preaching of the Gospel" (A.G. 18); and that it is a law of life that "one grows through the help of others" (Kierkegaard)».

¹⁰ G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen gentium"*, I vol., Paris 1967, pp.30-34, 95-97, 104-107; G. Thils, *L'Eglise et les Eglises*, Louvain 1967, pp. 44-46; V. De Waal, *L'Anglicanisme et la Constitution conciliaire "De Ecclesia"*, in «Irénikon», 1965 n° 3, p. 297; W. Dietzfelbinger, *Ökumenische Fragen an die Kirchenkonstitution*, in J. C. Hampe, *Die*

evocherà questo riferimento ad un triplice livello: il fondamento, la rivelazione ed il compimento del mistero ¹. Dal Mistero della creazione del mondo che prepara la manifestazione della Chiesa ², la misericordia divina prospetta dall'inizio la via della riconciliazione universale ³. Non viene più riaffermata la priorità della dottrina ecclesiologicala 'ufficiale' formulata come 'societas perfecta', che vigeva dopo il concilio di Trento ⁴. L'ecclesiologia cattolica di comunione romana passa così - diranno certuni- da una cosiddetta 'biologia di salvezza' ad una 'storia della salvezza' ⁵. Nel riferimento trinitario, l'elemento più debole rimane la valorizzazione pneumatologica, con conseguente affievolimento della dinamica escatologica ⁶. Si sottolinea rinnovatamente la distinzione tra il 'già dato' ed il 'da compiere', o tra il 'germoglio-inizio' ed il 'compimento' nella non identificazione dell'uno con l'altro 'estremo' del processo ⁷. Riassumendo, l'inserimento della Chiesa romana nel movimento ecumenico si radica nella comprensione della Chiesa come "mistero" (LG, cap. I): il mistero di salvezza e a monte il mistero trinitario d'Amore. La 'giustificazione' indica proprio la Chiesa come mistero (superamento del 'cristianesimo', o «Chiesa constantiniana»), distinguendo tra il 'già dato' ed il 'da compiere', nella non identificazione dell'uno con l'altro (LG, 5), iniziativa e priorità divina.

LA SIMBOLICA DEL REGNO DI DIO O REGNO DELLA VITA NUOVA CHE FA SORGERE LA VITA CONTEMPLATIVA E CHE GIUSTIFICA L'INTENTO ECUMENICO

Il Regno è 'simbolo in tensione' o -cioè- riassunto capovolto dell'esperienza ⁸. Regno-per (non Regno-contro o Regno-sopra) l'umanità in Cristo ⁹, Regno o 'riferimento a Qualcuno' nella Persona

Autorität der Freiheit, München 1967, B. I, S. 328; W. Küppers, *La doctrine de l'Eglise au deuxième Concile du Vatican, le point de vue vieux-catholique*, in G. Barauna (éd.), *L'Eglise de Vatican II*, vol. III, Paris 1965, p. 1349; E. Schlink, *Nach dem Konzil*, München 1966, S. 112; J.-J. Von Allmen, *Remarks concerning the dogmatic Constitution of the Church*, in «Journal of Ecumenical Studies», 1967 n° 4, p. 655; Cfr. N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, Philadelphia, 1976, pp. 217-219.

¹ G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen gentium"*, I vol., Paris 1967, pp. 77-78.

² M. Philippon, *La très sainte Trinité et l'Eglise*, in G. Barauna (éd.), *L'Eglise de Vatican II*, 11 vol., Paris 1967, p. 283; G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen gentium"*, I vol., Paris 1967, pp. 80-81.

³ Th. Strotman, *L'Eglise comme mystère*, in G. Barauna (éd.), *L'Eglise de Vatican II*, vol. 2, Paris 1967, pp. 260-261, 269.

⁴ K. Barth, *Thoughts on the Second Vatican Council*, in «The Ecumenical Review», 1963 n° 4, p. 362.

⁵ P. E. Persson, *Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche, ihre Einheit mit der himmlischen Kirche*, in J. C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, B. I, S. 340.

⁶ P. Michalon, *Monastère invisible de l'Unité*, in «Pages documentaire "Unité chrétienne"», 1974 n° 33, p. 30: «Notre réflexion spirituelle et doctrinale doit partir de cette unité réalisée en tous lors de leur renaissance par l'Esprit-Saint et de leur incorporation à Jésus-Christ; il y eut alors une transformation ontologique opérée par le baptême, qui a donné naissance à cet être nouveau créé selon Dieu. De là chaque baptisé est en route, sous la motion de l'Esprit, vers un épanouissement plénier de communion personnelle au mystère du Père en Jésus-Christ qui trouvera sa consommation lorsque «Christ sera tout en tous» (Colossiens 3, 11). C'est pourquoi un regard sur l'Eglise comme mystère de communion au mystère trinitaire; comme mystère de communion de tous ses membres entre eux liée à la communion de chacun avec le Seigneur dans l'Esprit; comme mystère de communion à la plénitude du Christ qui revient et achèvera tout, apporte un éclairage de fond sur ce que doit être la Prière pour l'Unité et sur les dimensions qu'elle comporte»; N. Nissiotis, *Ecclesiology and ecumenism of Vatican Council II*, in «The Greek orthodox theological review», 1964 n° 1, p. 29; idem, *Formen und Probleme des ökumenischen Dialogs*, in «Kerygma und Dogma», 1966 n° 3, S.189-190.

⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, Città del Vaticano 1965, n° 5; J. Bosc, *Vatican II, points de vue de théologiens protestants*, Paris 1967, p. 40; P. E. Persson, *Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche, ihre Einheit mit der himmlischen Kirche*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, B. I, S. 341; H. Ott, *Réflexions d'un théologien réformé sur la Constitution dogmatique "Lumen gentium"*, in G. Barauna (éd.), *L'Eglise de Vatican II*, vol. III, Paris 1965, p. 1333; H. Mühlen, *Der Kirchenbegriff des Konzils*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, B. I, S. 292; K. E. Skydsgaard, *The mystery of the Church*, in «Journal of ecumenical studies», 1964 n° 3, pp. 419-420; J.-J. Von Allmen, *Remarks concerning the dogmatic Constitution of the Church*, in «Journal of Ecumenical Studies», 1967 n° 4, p. 655; J.-J. Von Allmen, *Le saint ministère*, Neuchâtel 1968, pp. 236-237; W. B. Blakemore, *Konsequenzen für das ökumenische Gespräch*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, B. I, S. 336; W. Dietzfelbinger, *Ökumenische Fragen an die Kirchenkonstitution*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, B. I, S. 330-331; H. Mühlen, *Der Kirchenbegriff des Konzils*, S. 292, 303-307; W. Küppers, *La doctrine de l'Eglise au deuxième Concile du Vatican, le point de vue vieux-catholique*, in G. Barauna, *L'Eglise du Vatican II*, vol. III, p. 1350; E. Schlink, *Zehn Bemerkungen zum Text*, in J. C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, B. I, S. 319; J.-J. Von Allmen, *Remarks concerning the dogmatic Constitution of the Church*, in «Journal of Ecumenical Studies», 1967 n° 4, p. 655; cfr. anche G. Thils, *L'Eglise et les Eglises*, Louvain 1967, p. 42-46, 151-153.

⁸ N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, Philadelphia 1976, pp. 32-33, 78, 195-201; R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1960, pp. 11-14, cfr. A. Joos, *Teologie a confronto*, Vicenza 1982, vol. I, *Sponde lontane*, parte II, A (La de-simbolizzazione in Bultmann); ; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1961, pp. 7-15.

⁹ H. Küng, *Die Kirche*, Tübingen 1967, S. 81; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1965, B. I, 1, S. 404-405; D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, B. III, München 1966, S. 278, 282; E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, blz. 116-118, 221; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 118.

nuova di Cristo ¹, non superiorità lontana di Dio ma 'vicinanza in avanti' di una 'Presenza' ²: il suo paradosso travolge il 'già dato' con il 'da compiere', nella libera radicalità del 'entweder - oder' (o l'uno o l'altro, senza mezze misure) ³. Comunque sia, il Regno è "più grande della Chiesa" ⁴. Cristo non è più l'accentratore di ogni 'potere di salvezza', ma Egli è la 'via del Regno' ⁵. I Padri della Chiesa vedevano senza difficoltà la convergenza tra "Regno di Dio" e "Spirito Santo" ⁶. La prospettiva ecumenica innesca, pertanto, lo scioglimento di un Cristomonismo 'magneticamente' accentrato sull'individualità cristica ⁷. Tutto diventa 'congregalità' cristiana ⁸: superamento delle visuali apocalittiche, rabbiniche o quûmrانية ⁹, 'perfezionistiche' o nazionalistiche o teocratiche, in una negazione quasi 'calcedonense' della non fusione tra Chiesa storicamente esistente e Regno di Dio ¹⁰. Il Regno -dall'"essere Dio di Dio" all'"essere umanamente umano dell'umanità"- supera il fondamentalismo delle 'frontiere' tra le due 'città' o dei due 'regni', o dei 'cerchi concentrici' della Chiesa, o dell'"arcano nel mondo secolare' in una tipologia ecclesiologica che vuol essere cuore esauriente per tutto l'organismo ¹¹. Il riferimento al 'Regno' impedisce di 'ecclesiologizzare' il mistero di Dio in un modo esclusivista, rinviando ogni ecclesiologia alle sue sorgenti 'teo'logiche. Tale sarà la prima scommessa dell'intento ecumenico, uscendo da una confessionalizzazione ad oltranza della meditazione ecclesiale. Si preferirà mantenere la chiave 'teo'logica della sorgente ecumenica con la simbolica del 'Regno di Dio', senza far confluire direttamente quest'ultima in quella del 'popolo di Dio', in un rapporto troppo operativo che abbina popolo, corpo e tempio (di Dio, di Cristo, dello Spirito Santo). Si lascia così tutta la sua ampiezza alla iniziativa e priorità divina ¹².

Il "Regno" della Vita nuova nella vita contemplativa e nella scommessa ecumenica dagli 'archetipi' originari dell'apertura al divino e ben al dilà delle le configurazioni religiose ed istituzionali transitorie

¹ C. Rijk, *Gesù annuncia il Regno*, in AA. VV., *Il Regno di Dio che viene*, Torino 1977, pp. 181-182; E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München 1965, S. 175; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, Philadelphia 1976, pp. 58-59; H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, S. 109; L. Boff, *Salut en Jésus-Christ et processus de libération*, in «Concilium», 1974 n° 9, p. 81.

² O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, S. 171; C. Rijk, *Gesù annuncia il Regno*, in AA. VV., *Il Regno di Dio che viene*, Torino 1977, pp. 189-190; D. Bonhoeffer, *Dein Reich komme*, Hamburg 1962, S. 12; Y. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Paris 1959, p. 15.

³ R. Bultmann, *Jesus*, München 1967, S. 32, 39; E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, p. 125; W. Kasper, *Jesus der Christus*, op. cit., S. 66, 113; L. Boff, *Salut en Jésus-Christ et processus de libération*, in «Concilium», 1974 n° 9, p. 75; J. Sobrino, *Christology at the Crossroad*, New York 1979, p. 65; O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, S. 219-220; P. Tillich, *Ultimate Concern*, London 1962, p. 86; D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, München 1965, B. III, S. 277, 279.

⁴ Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Redemptoris Missio"*, Città del Vaticano 1999, n° 18; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Jesus"*, Città del Vaticano 1998, n° 19.

⁵ J. Sobrino, *Christology at the Crossroads*, New York 1979, p. 37.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1914 (Париж 1989) / Milano 1974, стр. 183 / p. 137-138: «Confrontando le varianti dell'unico passo, Gregorio Nissenno deduce l'uguaglianza di significato delle espressioni "Spirito Santo" e "Regno di Dio", e cioè che "lo Spirito Santo è il Regno". Basandosi poi su questa conclusione, svolge la mirabile dottrina dello Spirito "come Regno del Padre e Unzione del Figlio" (1). Un regno c'è quando c'è un re. Il Padre è il re e quindi nello Spirito Santo si basa la grandezza reale dello stesso Padre. Ancora: il Figlio dall'eternità generato dal Padre e a Lui consostanziale riceve dall'eternità nello Spirito Santo la gloria regale che appartiene al Padre. Lo Spirito corona di gloria il Figlio: è l'unzione dello Spirito che in rapporto al Padre è Regno e in rapporto al Figlio è Unzione, Crisma. Gregorio Nissenno verifica ancora una volta questa sua deduzione analizzando il noto salmo messianico: "Te così consacrò il Signore tuo Dio con olio di letizia sopra i tuoi compagni" (Sal. 44. 8; cfr. Ebr. 4, 9). Colui che unge è il Padre, l'Unto è il Figlio, l'Unzione, o Olio di letizia, è lo Spirito Santo (2)».

((1) Nell'espone la dottrina di Gregorio Nissenno sul Regno del Padre e la Unzione del Figlio, segue V. Nesmelov, Dogmaijieskaja sistema Grigorija Nisskago, cit., Kazan' 1889, pp. 279-283. / (2) Gregorio Nissenno. PG 45, coll. 1249 D-1251 A.)

⁷ Y. Congar, *Implicazioni cristologiche e pneumatologiche dell'ecclesiologia del Vaticano II*, in «Cristianesimo nella storia», 1981 n° 2, pp. 97-110.

⁸ H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, S. 121-124.

⁹ J. Carmignac, *Règne de Dieu ou royaume de Dieu*, in AA. VV., *Foi et langage*, Paris 1977, pp. 40-41; cfr R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i. Br. 1963; J. Sobrino, *Christology at the Crossroad*, New York 1979, p. 43 e 173; E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, pp.115, 121-122.

¹⁰ R. Bultmann, *Jesus*, München 1967, S. 42,109; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 83, 92; G. Vahanian, *The Death of God*, New York 1961, p. 39; K. Adam, *Le vrai visage du Catholicisme*, Paris 1949, p. 200; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, B. I, München 1966, S. 41; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, Philadelphia 1976, pp. 15-32; S. Carile, *Il Battesimo, segno di comunione del Regno*, in AA. VV., *Regno come comunione*, Torino 1980, p. 155; H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Roma 1963, p. 108, n. 302.

¹¹ (Eventualmente individuato nell'enciclica „Ecclesiam Suam“) cfr J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 202; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 85; S. Agustin, *Obras de San Agustin: La Ciudad de Dios*, voll. XVI-XVII, Madrid 1958; M. Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*, Hamburg 1965, S. 18-22; H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1966, S. 228; J. A. T. Robinson, *Exploration into God*, London 1967, p. 91; E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München 1965, S. 179; M. D. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, p. 112.

¹² Lo slittamento di terminologia viene elaborato nel testo di convergenza luterano-cattolico: cfr COMMISSION INTERNATIONALE LUTHERIENNE - CATHOLIQUE, *La compréhension de l'Eglise à la lumière de la justification*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2101, p. 822 n° 72.

La caratteristica della vita contemplativa e monastica è proprio di attingere a delle sorgenti che vanno ben oltre alle forme istituite della specificità religiosa cristiana¹. Si parla di un 'archetipo' contemplativo o anche monastico attraverso le varie religioni, nelle svariate forme in cui si concretizzano attraverso i tempi ed i luoghi². La vita contemplativa ha conosciuto delle forme ed attuazioni varie. Nella vita contemplativa, il 'contemplatore' o la 'contemplatrice' avrà un doppio compito riguardo alla transitorietà delle forme ed attuazioni: la propria individualità soggettiva e la propria cultura che non devono essere messe sul 'pedistallo' a nome della loro priorità di apertura trascendentale³. Molte sono le forme possibili della ricerca di apertura alla trascendentalità nella vita ecclesiale, queste forme appartengono alla storia⁴.

Ecumenicamente, la grande difficoltà del riferimento della Chiesa al mistero consiste nel bilanciare il significato della parola 'Chiesa' come mistero e 'Chiese' come entità storiche nelle Chiese esistenti oggi. La scorciatoia tra i due significati porta al fondamentalismo confessionale. Il movimento ecumenico è nato con l'intento di superare questo fondamentalismo. La 'ricerca della piena comunione tra tutti i cristiani' veniva percepita, pertanto, come compito di tutte le Chiese storiche senza che esso sia gestito da una Chiesa in particolare⁵. La questione-premessa che va posta oggi è senz'altro di chiedersi fino a che punto si accetta ancora, al nome del mistero ecclesiale, di inserirsi pienamente in un movimento ecclesiale non fondato e non gestito prevalentemente dalla propria Chiesa. "È sorto, per grazia dello Spirito Santo, un movimento ogni giorno più ampio..."⁶. Con tale affermazione d'apertura, si lascia da parte l'idea della creazione di un 'movimento ecumenico cattolico' per dare pieno valore al già operativo 'movimento ecumenico'⁷. È chiaro che le ragioni per un tale riconoscimento del movimento ecumenico non sono 'ecclesiologiche' ma 'teologiche' nel senso più ampio e profondo di questo riferimento al mistero di Dio. La questione

¹ R. A. F. Thurman, *Buddhist Monasticism* (December 28, 1984 (<http://www.bobthurman.com/essay5.shtml>)), summarized in «Internet» 2006, http://www.en.wikipedia.org/wiki/Christian_monasticism: «By the time Christian monasticism emerged in the 4th century CE, Buddhist monasteries had been in existence for seven hundred years or more, and had spread deep into the Persian empire. Prof. Thurman says "It is quite likely that (Buddhist monasticism) influenced West Asia, North Africa, and Europe through lending its institutional style to Manicheism and Aramaic and Egyptian Christianity."».

² P. Rossano, *Dialogue between Christian and Non-Christian Monks. Opportunities and Difficulties*, in «Bulletin 10», February 1981, etiam in «Internet» 2006, <http://monasticdialog.com/a.php?id=21&t=p>: «There are some invariable human qualities, which are in the last analysis, rooted in Wisdom and in the divine creative Word. It is thanks to such common elements that one can speak of the "monastic archetype" existing in the human race and it is both a duty and a pleasure to discover and to analyze this phenomenon with the help of modern scientific methodology: the search for the Absolute and the Permanent; detachment from the transitory and ephemeral; asceticism and freedom of the spirit; rules of living and discipline; personal poverty and spiritual wealth; humility and a sense of one's limitations; peace and silence; gentleness and benevolence; purity and sobriety. This archetype, which has flourished in diverse but similar forms among all peoples has been subject throughout history to the influences of ideologies and of founders who have adapted it to the various historic, geographical and cultural situations in which their lives were passed. Hence, the historian may say that, whereas the effects of Bodhidharma's work were decisive in the Far East, in the West the same was true for the work of St. Antony, St. Pachomius, St. Basil and finally St. Benedict. It was thanks to the work of these great masters that Christianity's own unmistakable features were imposed upon the "human" monastic archetype in the West».

³ P. Rossano, *Dialogue between Christian and Non-Christian Monks. Opportunities and Difficulties*, in «Bulletin 10», February 1981, etiam in «Internet» 2006, <http://monasticdialog.com/a.php?id=21&t=p>: «The Christian monk must make an inventory of his own soul, learning to recognize the limitations of his own subjectivity and his own culture, and especially of the manner in which he personifies and expresses the *sequela Christi*. The fact of his eschatological witness does not exempt him from feeling that he is a pilgrim in the world along with so many other brothers, "with whom we ought to meet together . . . like pilgrims journeying forth to look for God, not in human edifices but in men's hearts." (Paul VI Discourse made to non-Christian monastics in India, *Oss. Rom.*, Dec. 4, 1964). By this attitude of humility and openness, the Christian monk will allow the other person to look at him and assess him, and this, through the path he had already trodden towards the purifying of his heart and the assumption of the divine nature, can help him to bring out unsuspected aspects of his own tradition, to be enriched and to "discover the Orient within himself"».

⁴ SYNOD OF BISHOPS OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Consecrated Life, A Sign of the Church's Vitality* (Final message of the 1994 World Synod of Bishops), Rome 1994, § II, etiam in «Internet» 2006, http://www.catholicculture.org/docs/doc_view.cfm?recnum=5318: «An important distinction appeared in the discussions: that between consecrated life as such, in its theological dimension, and the institutional forms it has assumed across the centuries. Consecrated life as such is permanent; it will always grace the church. Institutional forms can be transitory, without guarantees of lasting indefinitely. For centuries and still today a multiplicity of orders, congregations, institutes and groups has existed, and there are always new forms of consecrated life, each with a different face. Many thousands of women and men have filled their ranks. Each form of consecrated life has its proper style of life and specific apostolic commitments, from the desert to the city, from the cloistered retreat to contemplation on apostolic frontiers, from fleeing the world to embracing its cultures, from an attentive silence to creative social communication, from monastic stability to mobile mission. Since the church is the sacrament of salvation, the various forms of consecrated life make visible in concrete ways the inexhaustible richness of this sacramentality, revealing to the faithful and to the world how close is Christ's heart to all human necessities. Each form of consecrated life is a visible sign showing people the mystery of salvation. We learn to look at the various forms of consecrated life in order to perceive in each of them the church's sacramentality: Each one, in effect, expresses more clearly than the others a particular aspect of the love that saves».

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis Redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 1.

⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis Redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 1.

⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis Redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 1.

dell' "assolutezza" rivendicata da una Chiesa va interpretata meno dal rapporto tra le istituzioni religiose che invece dalla relazione tra la sorgente del mistero e la sua espressione ¹. Gesù non ha definito l'unità nella sua forma storica una volta per tutte, Egli pregò per essa lasciando ai discepoli il compito di attuarla: essa comincia con l'entrare nella dinamica del mistero del Padre celeste ². D'altra parte si sa, oggi più che mai, che le strutture –anche ecumeniche– non realizzano di per se l'unità ³. Il modo di lasciare ai discepoli e a 'quelli che crederanno' (Gio 17, 20-21) il compito di dare un profilo alla comunione piena d'unità nella diversità è di far vivere il 'movimento' verso 'l'unum sint'. La piena comunione entra così a far parte della scommessa mai pienamente portata a termine: percorso escatologico da lasciare aperto nelle sue promesse condivise, comuni e tese in avanti.

DAL MISTERO, UNA INIZIATIVA ADORATIVA E DI MUTUA CONCILIAZIONE CHE NON CI APPARTIENE MA CHE SORGE AL DILÀ DI NOI STESSI, SENZA POTERCELA APPROPRIARE

Nella vita contemplativa come anche nel processo ecumenico, il rischio di considerare 'nostro' ciò che ci viene offerto con tale gratuità in Dio mette in forse la stessa flessibilità dell'iniziativa intrapresa, cristallizzandola secondo i nostri criteri più ristretti.

Lasciare che il meglio del 'nostro' compito di risposta a Dio si compia attraverso ciò che non ci appartiene nel 'non per nosmetipsos' né secondo le nostre vie proprie

La vita liturgica stessa, come anche la vita monastica originaria, ma pure la vita contemplativa complessivamente nasce da una iniziativa propria di Dio al dilà di ciò che compiamo da e per noi stessi. Il "per Christum Dominum nostrum" della liturgia più antica e più riassuntiva indica innanzitutto un "non per nosmetipsos" ma solo in Cristo e attraverso Cristo (e al dilà delle stesse configurazioni ecclesiali individuali stabilite) ⁴. Il Corpo mistico sottolinea proprio questo aspetto del 'non attraverso le nostre potenzialità ecclesiali configurate' ma attraverso Cristo crocifisso e

¹ Cfr la premessa sulle ragioni di richiamare la necessità di professare 'l'assolutezza' riguardo alla Chiesa, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Jesus"*, Città del Vaticano 1998, n° 15: «Non rare volte si propone di evitare in teologia termini come "unicità", "universalità", "assolutezza", il cui uso darebbe l'impressione di enfasi eccessiva circa il significato e il valore dell'evento salvifico di Gesù Cristo nei confronti delle altre religioni. In realtà, questo linguaggio esprime semplicemente la fedeltà al dato rivelato, dal momento che costituisce uno sviluppo delle fonti stesse della fede».

² Nyambura J. Njoroge, *Ecumenical Theological Education and the Church in Africa Today*, in «Internet» 2006, <http://www.sorat.ukzn.ac.za/theology/bct/njoroge.htm>: «First and foremost, the call for unity is one of the many instructions Jesus left for his disciples. Suzanne de Dietrich rightly states, "Jesus did not speak about it, he prayed". Among Christians, unity means entering into the mystery of the triune God: "I ask not only on behalf of these, but also on behalf of those who will believe in me through their word that they may all be one. As you, Father, are in me and I in you, may they also be in us so that the world may believe that you have sent me". (John 17:20-21) Elaborating on the task of church unity Dietrich writes: "To build unity on the human level by diplomatic conversations and compromise will always mean a shaky construction. The broken church can be restored only from above. This does not exclude our constant striving for mutual understanding, our common searching for truth. But to restore unity, more than this is needed. The work of Christ's Spirit, humbling and sifting, pruning and purifying, breaking through our stubborn oppositions and making all things new, is necessary" (1)».

(1) Suzanne de Dietrich, *The Witnessing Community: The Biblical Record of God's Purpose*, Philadelphia, The Westminster Press, 1955, p. 147. On Dietrich's life and ecumenical contribution see Hans-Ruedi Weber, *The Courage to Live: A Biography of Suzanne de Dietrich*, Geneva, WCC Publications, 1995.)

³ J. Dempsey Douglass, *A Reformed Perspective on the Ecumenical Movement*, «Internet» 2006, www.religion-online.org/showarticle.asp?title=421: «Structures themselves, however, do not reconcile. Faithful Christians must design and inhabit those structures. While not losing the momentum of progress already made among churches active in the ecumenical movement, we must reach out to include churches now on the margins. We also need to identify and respect the vital voluntary reforming movements outside formal structures, asking what word of God they may have for the churches. It was the energy of movements like these that launched the modern ecumenical movement a century ago. Yet we must not lose our focus on the role of the churches themselves in expressing the mutual interdependence of the members of the body of Christ. All churches are constrained by the gospel to work for the full mutual recognition that will permit us to sit together at the table of our Lord».

⁴ F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn 1938, S. 99: «Das Christus-Mittlertum der Liturgie in der alte katholische Gedanke, der das Frömmigkeitsleben in den ersten christlichen Zeiten so mächtig gestaltete; sollte er nicht auch mächtiger sein, als so viele andere Andachten des Frömmigkeitslebens und so viele Formen desselben, die auf anderem Wurzelstock gewachsen sind, der nicht oder nicht ganz Christus heißt? Der alte liturgische und so ausgesprochen dogmatische Gedanke des Corpus mysticum, der Mittlerschaft Christi, des „per Christum Dominum nostrum“, bietet der Aszetik das wertvolle und umfassende Grundprinzip, das Frömmigkeitsleben, einzelnen Menschen zu gestalten als ein Leben in Christus und durch Christus, so daß wir nicht „per nosmetipsos“ (1) selig werden wollen, nicht nur durch unser eigenen Streben vollkommen werden wollen, sondern demütig nur auf dem einen Wege: per Christum Dominum nostrum».

(1) K. Adam, *Christus, unser Bruder*, Regensburg 1926. S. 88 u. 89.)

risorto. L'aspetto di de-possessione di ciò che sia 'nostro' si ritrova anche nelle principali tradizioni religiose: annientamento in visto dell'unione somma ¹. Non ci spogliamo solo di noi stessi come individui ma come intento ecclesiale acquisito ed assestato. Fermarsi a se stessi in ciò che abbiamo portato a termine è già un possedersi di fronte al quale bisogna andare oltre, strapparsi da esso, lasciare dietro di se abbandonando senza tregua ². Il 'non per nosmetipsos' non riguarda soltanto l'umano di fronte al divino ma anche l'umano nel suo succo più genuino.

Il coinvolgimento ecumenico si attua dunque in un movimento 'che non appartiene alla Chiesa cattolica-romana' in quanto tale, né ad alcun'altra Chiesa. Riscoprendo che l'appartenenza alla Chiesa è inanzitutto una partecipazione al mistero ecclesiale tramite la 'propria Chiesa', il movimento ecumenico non è né 'di Pietro, né di Apollo, né di Paolo' (cfr 1 Cor 3, 22) ... esso non si aggrega, cioè, a nessuna Chiesa istituzionalmente costituita. Ecco la sua vulnerabilità ecumenica di fronte a chi vive nelle proprie 'gelosie' e di fronte a chi non disdegnerebbe di mutare lo stesso movimento in una appartenenza nuova (di fare -cioè- del movimento ecumenico una specie di struttura a se, parallela alle Chiese) ³!... La ragione per la quale la nostra Chiesa può far parte di un movimento 'che non è "suo"', nel senso strutturale e gerarchico, è molto semplice: perché il movimento ecumenico sorge da ciò che è comune tra tutti i cristiani ⁴. Ma esiste un'altra ragione per la quale il movimento ecumenico non appartiene a nessuna Chiesa in particolare: ed è proprio perché sono le Chiese nella loro totalità storica che sono chiamate ad essere ognuna titolare della partecipazione comune al cammino verso la piena unità nel mistero di Dio ⁵. Questa promessa è la 'promessa del Regno di Dio': meta ed intento d'ogni movimento verso la piena comunione ecclesiale nell'unità desiderata da Cristo per la sua Chiesa ⁶. L'impegno ecumenico irreversibile diventa una metodologia offerta alle Chiese per 'uscire' progressivamente dai loro stessi limiti, proprio nel coinvolgimento e nelle iniziative 'che non le appartengono'. Dal mistero d'unità più grande di tutte le Chiese a quello della santità nella preghiera che supera le configurazioni delle Chiese, fino alla colpa condivisa da tutti e che accomuna le Chiese con la vulnerabilità di tutta l'umanità, il movimento ecumenico offre questa metodologia del non appartenersi al fine di portare avanti l'offerta del messaggio di speranza. È comune il Dono nella sua sorgente divina stessa, nel quale una 'casa' si fa ospitalità aperta ('ecumenico' implica che siamo tutti della stessa 'casa', cioè dello stesso "oikos") ⁷. Il "consenso" nel "dialogo", valorizzando o riscoprendo ciò che ci unisce, nel pieno rispetto dell'interlocutore e dell'Interlocutore non sfugge alla dinamica del dono: "quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur" ⁸. Il dono c'introduce -poi- alla dinamica relazionale nella sua pienezza (gratuità dello scambio aldilà di 'ciò' che viene dato) ⁹. Da 'membri della stessa famiglia' imparare o re-imparare a vivere sotto 'lo stesso tetto', tale sarebbe la

¹ E. Underhill, *Mysticism: A Study In Nature And Development Of Spiritual Consciousness*, London 1911, pp. 170-171, etiam in «Internet» 2006, <http://www.ccel.org/ccel/underhill/mysticism.iv.i.html>: «Union must be looked upon as the true goal of mystical growth; that permanent establishment of life upon transcendent levels of reality, of which ecstasies give a foretaste to the soul. Intense forms of it, described by individual mystics, under symbols such as those of Mystical Marriage, Deification, or Divine Fecundity, all prove on examination to be aspects of this same experience "seen through a temperament." It is right, however, to state here that Oriental Mysticism insists upon a further stage beyond that of union, which stage it regards as the real goal of the spiritual life. This is the total annihilation or reabsorption of the individual soul in the Infinite. (1) Such an annihilation is said by the Sufis to constitute the "Eighth Stage of Progress," in which alone they truly attain to God. Thus stated, it appears to differ little from the Buddhist's Nirvana, and is the logical corollary of that pantheism to which the Oriental mystic always tends. Thus Jalalu d'Din: "O, let me not exist! for Non-Existence. Proclaims in organ tones, "To Him we shall return."».

(1) Quoted by R. A. Nicholson, "The Mystics of Islam," p. 168.)

² P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, Paris 1957, P. 64: «Non seulement, pour être un bon ouvrier de la Terre, l'homme doit quitter une première fois sa tranquillité et son repos; mais il lui faut savoir abandonner sans cesse, pour des formes meilleures, les formes premières de son industrie, de son art, de sa pensée. S'arrêter à jouir, à posséder, serait une faute contre l'action. Encore et encore, il faut se surpasser, s'arracher à soi-même, laisser à chaque instant derrière soi les ébauches les plus aimées».

³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis Redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 1; CENTRAL COMMITTEE OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *From Evanston to New Delhi*, Geneva 1961, pp. 214-215; WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The New Delhi Report*, London 1962, p. 152.

⁴ A. Bea, *L'unione dei cristiani*, Roma 1962, p. 113.

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 1.

⁶ Giovanni Paolo II, *Partecipiamo con slancio all'opera ecumenica*, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città de Vaticano 1980, p. 173.

⁷ P. Kawerau, *Die Ökumenische Idee seit der Reformation*, Köln 1968, p. 7, 14; H. Jaspert, *Ökumene, zum Verständnis eines Begriffes*, in "Una Sancta", 1970 n° 1, p. 27.

⁸ C. Dumont, *Unité des chrétiens*, in «Unité des chrétiens», 1972 n° 1, p. 13.

⁹ A. Delzant, *La communication de Dieu*, Paris 1978, pp. 142-143.

metodologia fondamentale del movimento ecumenico. Lo 'stesso tetto' sembra estendersi fino al senso di 'oikumenikos' che coinvolge l'intera umanità¹. Ma esiste una seconda e fondamentale ragione per la quale il movimento ecumenico non deve 'appartenere ad una o l'altra delle Chiese': e cioè perché esso vuol essere un richiamo a tutte le Chiese e comunità cristiane per ritrovare la piena comunione nel diretto riferimento al mistero della riconciliazione di Dio. Nel primo capitolo della costituzione dogmatica sulla Chiesa, il concilio Vaticano II aveva sanzionato questa possibilità -dal punto di vista della nostra Chiesa. Ogni Chiesa per conto proprio tende a reiterare l'identità formale delle sue affermazioni. Un movimento-non-suo permette ad ogni Chiesa di non partire da se stessa². La tentazione è grande di preferire la 'piccola unità' come Chiesa costituita che scommettere sulla tensione dell'unità 'non nostra'³. La Chiesa, configurata ed articolata oggi come oggi, non si pone "al centro" e non pretende essere il riferimento ultimo di tutto (essendo questo invece il mistero della misericordia ed il Regno di Dio). Si parlerà di un capovolgimento 'copernicano' o 'galileano'⁴, nella misura in cui ci si rende conto che non tutto gira intorno alla Chiesa (come si pensava che tutto girava intorno alla terra, prima di Galileo...) ma che essa stessa 'è in cammino' verso una meta di compimento ultimo di pienezza⁵. Ciò fa della prospettiva ecclesiologica una spirale prettamente escatologica cfr infra). Perciò si dirà che il desiderio della piena comunione è suscitato direttamente ed autenticamente da Dio⁶, e ancora: "queste esigenze per la ricerca dell'unità sono identiche a quelle richieste per la realizzazione del Regno di Dio: la Chiesa infatti è in cammino verso la pienezza del Regno"⁷. Omettere l'impegno ecumenico «per qualsiasi ragione» implicherebbe negare la verità che è -in noi- grazia di Dio, né vana né vuota⁸. Visto che il movimento ecumenico non è un movimento d'individui ma di Chiese e comunità (se fosse soltanto un movimento d'individui si capirebbe la prerogativa d'ogni Chiesa e comunità di avere il suo 'ecumenismo' a vantaggio di ogni suo singolo membro), è il consesso delle Chiese che deve trovare una sua piattaforma comune. Questa piattaforma si trova per ogni Chiesa aldilà di se stessa, nella sua tensione verso il "Regno di Dio". Nella sua carta costitutiva, il Consiglio ecumenico delle Chiese esprime questo diretto riferimento al mistero della fede come "base" d'affiliazione⁹. La formulazione succinta della 'carta di adesione al Consiglio ecumenico delle Chiese' sarà ripreso all'inizio del documento conciliare: "a questo movimento... ecumenico partecipano tutti quelli che invocano la Trinità e professano la fede in Gesù Signore e Salvatore..."¹⁰. Vi sarà una certa delusione che l'implicita convergenza non sia stata sancita dal decreto conciliare sotto forma di un riconoscimento esplicito del nascente riavvicinamento nell'ambito della affiliazione delle Chiese all'esordiente Consiglio ecumenico¹¹. Quale sarà l'inserimento pan-ecclesiale d'ogni cristiano nell'iniziativa ecumenica? Sarà il suo stesso battesimo: "giustificati nel battesimo dalla fede, sono incorporati a Cristo, ...a ragione insigniti del nome di cristiani, e ...giustamente riconosciuti quali fratelli nel Signore"¹². Il nuovo codice di diritto canonico romano dirà che, con il battesimo, si è 'incorporati' o 'costituiti' Popolo di Dio, o Chiesa di Cristo¹³. Anzi, "dalla rigenerazione in Cristo" subentra l'uguaglianza di tutti nella dignità e nell'azione¹⁴. Inoltre, si prescrive di seguire il criterio generale del riconoscimento del battesimo compiuto in altre Chiese e comunità cristiane¹⁵. Le Federazioni ed i "Councils" mondiali di Chiese ribadiranno questo criterio¹⁶.

¹ G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Paris 1966, p. 169.

² L. Vischer, *Rapport*, in «La documentation catholique», 1973 n° 1639, p. 830.

³ L. Vischer, in AA. VV., *Wandernde Horizonte*, Frankfurt am Main 1974, S. 17.

⁴ S. Spinsanti, *Ecumenismo*, Roma 1982, p. 86.

⁵ R. Latourelle, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris 1988, pp. 347-348.

⁶ Giovanni Paolo II, *Ad una delegazione ortodossa*, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1979, vol. 1, p. 1645.

⁷ Giovanni Paolo II, *Partecipiamo con slancio all'opera ecumenica*, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1980, p. 173.

⁸ Giovanni Paolo II, *Enciclica "Redemptor hominis"*, in «Acta Apostolicae Sedis», 1979, p. 267.

⁹ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The New Delhi Report*, London 1962, p. 152.

¹⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 1.

¹¹ E. Schlink, *Le décret sur l'œcuménisme*, in AA. VV., *Le dialogue est ouvert*, Taizé 1972, p. 212.

¹² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 3.

¹³ CHIESA CATTOLICA DI DIRITTO LATINO, *Codex Iuris canonici*, Città del Vaticano 1983, can. 96, 204 n°1.

¹⁴ CHIESA CATTOLICA DI DIRITTO LATINO, *Codex Iuris canonici*, c. 208.

¹⁵ CHIESA CATTOLICA DI DIRITTO LATINO *Codex Iuris canonici*, c. 869, 874 n° 2, 1183 n° 3.

¹⁶ WORLD METHODIST COUNCIL, *A Resolution of Intent*, in «Information Service», 1971 n° 13, p. 23: «1. All those who are baptized with water and in the Triune Name, who confess Jesus Christ as Lord and Savior, who congregate to hear God's Word rightly preached and to receive Christ's

I SOSPETTI DI UNA PRETESA SUPERIORITÀ SULLA CHIESA ISTITUZIONALE DI CHI SI PRESENTA COME ELITE CONTEMPLATIVA O ECUMENICA

Come per la vita contemplativa anche per l'intento ecumenico si è più volte espresso il dubbio se essi volessero rivendicare una loro 'superiorità' sulla vita ecclesiale costituita: dai 'perfetti' nella contemplazione a una 'superchiesa' da impostare nel movimento ecumenico.

La dimessa offerta di una via nella cooperazione con tante vie e tanti intuiti nella diversità di parità dallo Spirito senza superiorità verso la pienezza: né 'super-cristiani' contemplativi né super-Chiesa' ecumenica

La vita contemplativa si propone come una possibile scelta dentro la vita di ogni comunità cristiana costituita. La vita monastica stessa 'non appartiene a se stessa'. Ogni carisma è chiamato ad esprimere una specificità del momento e del luogo pienamente incorporata in una Chiesa propria, non 'fuori' o 'sopra' di essa ¹. Vi è stato chi ha prospettata la vita monastica come 'via privilegiata' per il cammino ecumenico, dopo averlo osteggiato per molto tempo (e ancora lo osteggia in certi suoi esponenti ed istituzioni), fino a suggerire una certa impronta preferenziale o di superiore identità che si appartiene ed indirizzerà le scelte ecclesiali ².

Dato che il movimento ecumenico si riferisce al cammino comune verso il Regno, esso non si sostituisce alle comunità ed istituzioni ecclesiali esistenti: esso non diventa una "Super-Chiesa" ³ e non intende identificarsi con l'unità finale compiuta ⁴. Al massimo, il suo coordinamento potrà esprimersi come 'associazione fraterna' ⁵. Convergentemente con la prima vita contemplativa nella Chiesa, la svolta ecumenica non è la costituzione di una 'terza confessione' fuori dalla vita ecclesiale esistente ⁶: 'l'intento ecumenico' non è una 'entità autonoma' ⁷, o cioè non è autonomo dalla Chiesa e dalle Chiese. Il timore diffuso, negli anni della fondazione del Consiglio ecumenico delle Chiese, riguardava la sua natura ed il rischio che potesse diventare una struttura sovrastante le Chiese storiche, una 'super Chiesa'. Il Consiglio stesso si espresse nel senso che non era e non dove mai

Sacraments duly administered, who serve the Great Commission (*Matthew* 28:19-20) in word and deed, and whose lives manifest God's ministry of reconciliation in Christ (*2 Corinthians* 5: 18-20) are members of Christ's Body, the Church (*1 Corinthians* 12:27) and truly "members one of another" (*Ephesians* 4:25)».

¹ SYNOD OF BISHOPS OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Consecrated Life, A Sign of the Church's Vitality* (Final message of the 1994 World Synod of Bishops), Rome 1994, § V, etiam in «Internet» 2006, http://www.catholicculture.org/docs/doc_view.cfm?recnum=5318: «V. Charism and Belonging to a Particular Church. The charism to found an institute of consecrated life is a grace given by God to founders and foundresses for the sake of fostering holiness in the church and of responding, through their mission, to the challenges of the times. A particular way of following Christ with total generosity becomes visible in each institute. The diversity of charisms among consecrated persons and groups in the church is therefore a sign of God's infinite love and cause of joy for the church. Each institute's renewal begins with God's grace and with a review of its life and works now in the light of its proper charism. The charism should not be a source of tension between the hierarchy and consecrated persons. Among several difficulties to which we have given our fraternal attention is the need for communities of consecrated life and their members to integrate themselves into their particular churches. The ecclesiology of Vatican II has emphasized the importance of particular churches, in which the universal church exists and becomes incarnate locally. All consecrated persons live in a particular church. The synodal fathers have seen clearly that an effort must be made so that all the members of a particular church recognize and value what is signified by the presence among them of consecrated persons gathered around the bishop».

² E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 240: «Sì, monachesimo ed ecumenismo ormai non possono essere letti e compresi l'uno senza l'altro, e oggi si fa sempre più evidente che nel cammino di riconciliazione tra chiese proprio il monachesimo non solo è determinante ma costituisce una via privilegiata, perché consente addirittura una vita comune in cui è possibile non solo la conoscenza ma il vivere insieme riconciliati, in attesa e nella ricerca paziente dell'unità piena in una chiesa plurale, una chiesa di chiese capaci di riconoscersi in un' unica confessione di fede».

³ JOINT WORKING GROUP OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Patterns of Relationships between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches*, in «The Ecumenical Review», 1972 n° 3, p. 256 (n° 5); vedere accenni alla "super-chiesa": (e. g.) in *Editorial*, in «The Economist», July 14, 1973, p. 15.

⁴ N. Nissiotis, *Formen und Probleme des ökumenischen Dialogs*, in «Kerygma und Dogma», 1966 n° 3, S.189-190.

⁵ CENTRAL COMMITTEE OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *From Evanston to New Delhi*, Geneva 1961, pp. 214-215.

⁶ Cfr W. Siebel, *Aufgabe der ökumenischen Arbeit*, in «Stimmen der Zeits», 1973 N° 4, S. 217 (ref. K. Rahner); J. Grootaers, *Crise et avenir de l'oecuménisme*, in «Irénikon», 1971 n° 2, p. 185.

⁷ COLLOQUE INTERCONFESSIONNEL DE LIEBFRAUENBERG 8-13 MARS 1970, *L'avenir de l'oecuménisme*, in «Unité chrétienne», 1971 n° 21, p. 68.

diventare questo tipo di super Chiesa ¹. Esso non è un'istituzione ecclesiale ma una 'metodologia nelle mani del Signore' nel manifestare il dono dell'unità volta per volta ². La formulazione ulteriore del suo intento, presentandosi come 'fellowship of Churches' –fraternità di Chiese-, implica anche, secondo il parere di commentatori ecumenici, che esso si riferisce maggiormente alle Chiese distaccate le une dalle altre che ad una visione organica dell'unità ³. Potrebbe darsi che il Consiglio ecumenico delle Chiese soffra meno del difetto di appropriarsi una qualità ecclesiale eccessiva, che al contrario che manchi per difetto di consistenza ecclesiale (cfr infra, cap. 6, B: i 'modelli di unità'). Nel corso della visita dal Papa Paolo VI al Consiglio, nel 1969, egli parlò in termini di 'meraviglioso movimento' di cristiani in cerca della piena comunione tra le Chiese ⁴. Spetta al movimento ecumenico portare a 'maturazione' l'intento di una partecipazione pienamente assunta fino alla piattaforma che concretizza la 'de-possessione' (o kenosis) di ogni Chiesa nel suo impegno ecumenico. L'intento ecumenico ci mette -pertanto- in confronto con l'esito ultimo della scommessa ecclesiale: non esistere per se stessa ma per la manifestazione trasfigurativa e divinizzata del 'Regno di Dio'. Questo primo accenno ci ricollega -dunque- con la prima premessa dell'intuito ecumenico: la priorità escatologica del futuro compimento... Non s'istaura -dunque- un 'movimento ecumenico cattolico' (ma solo 'principi' cattolici) (UR, 1-2), movimento che non è "suo" e che permette ad ogni Chiesa di non partire da se stessa: non la costituzione di una "Super-Chiesa" ma 'metodologia nelle mani del Signore', come il "Consiglio ecumenico delle Chiese" con diretto riferimento al mistero trinitario come "base" di affiliazione. Con il battesimo, si è 'incorporati' o 'costituiti' Popolo di Dio (CJC, 96, 204 n°1), nell'"l'uguaglianza di tutti nella dignità e nell'azione"(CJC, 208), nel riconoscimento del battesimo compiuto in altre Chiese (CJC, 869, 874

¹ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *history*, in «Internet» 2001, <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/histor-e.html>: «NATURE AND PURPOSE. In 1948 the member churches understood that the WCC was not a church above them, certainly not the church universal or incipient "world church". They understood the council to be an instrument whereby the churches bear witness together in their common allegiance to Jesus Christ, search for that unity which Christ wills for his one and only church, and co-operate in matters which require common statements and actions. The assembly acknowledged Visser 't Hooft's description of the WCC: "an emergency solution, a stage on the road,... a fellowship which seeks to express that unity in Christ already given to us and to prepare the way for a much fuller and much deeper expression of that unity". What was not clear in 1948 was what this spiritual nature of the fellowship implied for the member churches' understanding of the nature and limits of the WCC or of their own relation as churches to other members. In short, did membership of a church in the WCC have any consequences for the "self-understanding" or ecclesiological position of that church? To clarify positions, the WCC central committee in 1950 adopted the Toronto statement on "The Church, the Churches, and the World Council of Churches". It was forged in "a debate of considerable intensity" (Visser 't Hooft), even though its contents "defined a starting point, and not the way or the goal" (Lesslie Newbigin). According to this statement, the WCC "is not and must never become a super-church". It does not negotiate union between churches. It "cannot and should not be based on any one particular conception of the church". Membership does not "imply that a church treats its own conception of the church as merely relative" or accepts a "specific doctrine concerning the nature of church unity". Nevertheless, the common witness of the members "must be based on the common recognition that Christ is the divine head of the body", which, "on the basis of the New Testament", is the one church of Christ. Membership of the church of Christ "is more inclusive" than the membership in one's own church body, but membership of the World Council "does not imply that each church must regard the other member churches as churches in the true and full sense of the word". Yet common WCC membership implies in practice that the churches "should recognize their solidarity with each other, render assistance to each other in case of need, and refrain from such actions as are incompatible with brotherly relationships". Over the years since the Toronto statement was adopted, the issues it addresses have remained on the agenda of the WCC, with continued attention being given especially by its Faith and Order commission to "the nature of the unity we seek". WCC assemblies have made major statements about the unity of the church – for the first time in New Delhi in 1961, subsequently in Nairobi (1975) and Canberra (1991). But active efforts to amend or replace the Toronto statement itself have not been fruitful. Indeed, many Orthodox churches have cited the Toronto statement as a *sine qua non* of their membership of the World Council of Churches».

² M. Villain, *Introduction à l'œcuménisme*, Paris 1964, p. 26: «Mais il y a plus, et c'est le point délicat. S'il n'appartient pas au Conseil de construire l'Unité - c'est l'oeuvre du seul Seigneur -, ne sera-t-il pas autorisé à rendre témoignage à l'unité dans le moment où le Seigneur la donne? C'est ce que pense le Dr Visser't Hooft quand il définit le Conseil : «un moyen de manifester l'unité de l'Église chaque fois que le Seigneur en fait don ». Et de même William Temple: Le Conseil est «une méthode grâce à laquelle l'Église universelle dispose d'un moyen de se manifester d'une plus stable et plus effective» qu'elle ne le fit jamais dans les siècles passés. Le Conseil se croit habilité à remplir un ministère prophétique de témoignage, lorsqu'à des moments privilégiés les Églises-membres lui en confèrent le droit, et cela parce qu'elles reconnaissent en lui le commencement de l'Église universelle».

³ A. M. Aagaard, *In Defense of the Body. Writings on "Being Church" in Ecumenical Conversation*, in «Centro pro Unione», 2002 n° 61, p. 3: «The WCC and the churches. *A fellowship of churches*. The WCC is unique in bringing divided churches together from all over the globe, and the Council is unprecedented in nudging churches of both the Christian East and West towards common worship and witness. If the WCC was nothing more than a functional agency of service and socio-political advocacy, it would suffice to describe the organization in sociological terms, but the features of the Council as a living reality point to a bonding that goes beyond the nature of secular agencies. The accumulated tradition of the WCC names this bonding a "fellowship of churches". It is further described as "a fellowship of churches which confess the Lord Jesus Christ as God and Savior according to the scriptures and therefore seeks to fulfil together their common calling to the glory of the one God, Father, Son and Holy Spirit" (1). A Trinitarian faith, a confession of Christ Jesus as Lord and Savior, and, in most member churches, the rite of baptism in the name of God—Father, Son and Holy Spirit: it is difficult to overlook the significance, indeed, *ecclesial* significance of a bonding that interns of faith and the gifts of Spirit is "not nothing." But experience with the WCC in the fifty years of its existence demonstrates that the "not nothing" of the bonding may be so elusive that it amounts to nothing more than a void far too easily labeled *koinonia*, the New Testament word for fellowship or communion (2Cor 13:13)». ((1) For the "Basis" of the WCC, cf M. Kinnamon and B.E.Cope, eds., *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*, Geneva/Grand Rapids: WCC Publications/William B. Eerdmans, 1997, p. 468.)

⁴ Paul VI, *Visite au Conseil œcuménique des Eglises*, in idem, *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano 1969, p. 395.

n° 2, 1183 n° 3). Dopo 40 anni si assiste –all’inizio del XXI secolo- alla priorità ribadita delle ‘identità’ affermate di fronte ad una affiliazione comune interecclesiale ¹. Ma si osserva anche la spinta a una appartenenza cristiana non denominazionale ². Si prende atto che l’ambito denominazionale è quello del pentimento e non dell’auto-affermazione (auto-justificazione) ³.

COME VIVERE E PROPORRE IL ‘RITORNO A DIO SOLO’ NELLA RADICALITÀ EVANGELICA E NELLA RICONCILIAZIONE CRISTIANA? CONVERSIONE A DIO E NON A QUALUNQUE STRUTTURAZIONE COMPATTA

La tematica del ‘ritorno’ è presente attraverso tutto il percorso cristiano. Dall’iniziale malinteso delle origini, un ‘cambiamento di rotta’, o ‘conversione’ o ‘metanoia’ è necessaria per aprirsi all’iniziativa divina in noi.

La via contemplativa ed ecumenica del ‘deserto’ come incapacità umana di accedere a Dio e come iniziativa gratuita di Dio senza limite e condizionamento

Originariamente, è stato il riferimento al ‘deserto’ che manifestava il ritorno a Dio solo nella gratuità della Sua iniziativa e nella totale impotenza umana riguardo alla salvezza da raggiungere ⁴. La gratuità è la precondizione di ogni spiritualità cristiana ⁵. Il deserto significa sapere che nessuna delle nostre strade costituiscono la garanzia di arrivare a Dio. Nel ‘deserto’ la persona e la comunità perdono il loro orientamento, le traccie di un percorso sono spazzate via dal vento e la sabbia, dal sole bruciante e le tempeste di sabbia. Si pensa, oggi, che sia l’insieme del mondo ecclesiale che si vede coinvolto in un tipo di ‘esodo nel deserto’ ⁶, o cioè una messa in questione fondamentale delle

¹ C. Ch. Epting, *Episcopalians: Vatican's Cardinal Kasper says ecumenical movement is in 'crisis'* (2002), in «Internet» 2006, <http://www.edengrace.org/knapp.html>: «Secondly, there is a new emphasis on "identity." A great question for many today is, "who am I?" This finds its expression ecclesiastically in Orthodox churches regaining a sense of their own identity, post Communism. And we see it also in certain German Lutheran opposition to the Joint Declaration on Justification. It is important, in this context, to assert that ecumenism today does not mean a loss of identity, but a certain unity in diversity, Kasper said. Next, it is true today that all ecumenism cannot be done internationally and from a centralized location. Local churches must take up their responsibilities in the ecumenical dialogue».

² WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Changing Ecclesial and Ecumenical Context*, in «Internet» 2006, www.wcc-assembly.info/fileadmin/files/wccassembly/documents/english/pb-11-ecclesialecumenicalcontext.pdf: «But this fellowship of churches is challenged today as never before. One challenge comes from the rise of new communities seeking a "denominationfree" Christianity, something outside the historic forms of church life. Many such communities remain, by choice, outside any fellowship of churches. Others, including many rapidly growing churches, look for alternate ecumenisms, other experiences of common life outside the "mainstream" ecumenical movement. All these developments test the limits of the present fellowship of churches as expressed in the WCC.».

³ Woranut Pantupong, *Women and men in mission today. An ecumenical perspective*, in «Studies from the World Alliance of Reformed Churches», volume 31 (1996), etiam in «Internet» 2006, www.warc.ch/dp/bs31/05.html: «On the other hand, denominationalism has no place in a new ecumenical vision except as the place of repentance and discernment of God's mission through our own brokenness. Is it out of the real sense of brokenness from within and of the centrality of the widow's mite, or is it simply a "compassionate" power structure reaching out to care for the widow whose place and contribution to the community of faith have still to be on the periphery of normal life?».

⁴ S. Galilea, *La libération en tant que rencontre de la politique et de la contemplation*, in «Concilium» 1974, n° 9, pp. 26-27: «A côté du thème de la purification, de la croix et de la mort, se situe celui du «desert», également traditionnel dans la spiritualité chrétienne. Là encore nous devons recouvrer sa double dimension mystique et politique. Le desert est l'attitude d'impuissance humaine face au Salut. C'est se préparer, dans l'expérience douloureuse de ses propres limites, à recevoir ce salut gratuitement, avec l'obscur conviction que Dieu nous cherche et que le christianisme, plus que l'amour de l'homme envers Dieu, est l'amour de Jésus qui le premier a cherché l'homme. Le «desert» s'est exprimé par une référence quasi exclusive à la vie mystique et à la vie de prière, dans la ligne de la «première rencontre» du Nouveau Testament, à laquelle nous avons fait allusion plus haut, qui nous met en relation, de manière contemplative, avec la personne de Jésus. Nous croyons que pour retrouver l'authentique concept de la contemplation chrétienne, sous une forme significative pour ces croyants engagés dans l'action libératrice, il faudrait aussi étendre l'expérience du désert à la «seconde rencontre», celle du Christ avec le frère, dans le petit».

⁵ G. Gutierrez, *Teología de la Liberación*, Salamanca 1975, p. 269: «Una espiritualidad de la liberación debe estar impregnada de una vivencia de 'gratuidad'. La comunión con el Señor y con todos los hombres, es, ante todo, un don. De ahí la universalidad y la radicalidad de la liberación que él aporta. Un don que lejos de ser un llamado a la pasividad exige una actitud vigilante. Es uno de los temas bíblicos más constantes: el encuentro con el Señor supone atención, disposición activa, trabajo, fidelidad a su voluntad, fructificación de los talentos recibidos. Pero saber que en la raíz de nuestra existencia personal y comunitaria se halla el don de la autocomunicación de Dios, la gracia de su amistad, llena de gratuidad nuestra vida».

⁶ R. Etchegaray, *L'Eglise que Dieu envoie, Lourdes 1981*, Paris 1982, pp. 22-23: in Cl. Dagens, *Evangeliser en France à l'aube du XXI^e siècle*, in «Documents épiscopaux», 2000 n° 6, p. 4: «Il y a près de vingt ans, en 1981, à Lourdes, en ouvrant l'Assemblée des évêques, Mgr Etchegaray procédait déjà à un tel examen de conscience, avec beaucoup de rigueur et de lucidité: «En sortant de la crise qui nous a secoués, j'oserais dire paradoxalement que les conditions sont favorables pour aborder une crise plus grande encore, mais plus saine aussi, celle qui enfin nous acculera à poser et à affronter les vraies questions.» L'image biblique de l'Exode lui permettait aussitôt d'interpréter le sens spirituel de cette crise: «Notre Église commence à peine son Exode : la bonne, la biblique, la salutaire, la féconde traversée du désert. Nous ne sentons plus sous nos pas l'humus chrétien qui a nourri tant de

strade fin qui percorse: crisi decisiva di noi stessi e dei nostri mondi ben configurati. Di fatti, il deserto coinvolge l'"ekklesia" o tutto il popolo eletto intorno a Mosè¹

Anche nel movimento ecumenico, si prende atto di questa gratuità di Dio di fronte alla quale nessuna Chiesa costituita rappresentava la pienezza esclusiva e garantita della capacità di raggiungere Dio. Con questo riferimento si voleva inizialmente escludere ogni velleità di inscenare l'itinerario verso la piena comunione come "ritorno" dei ribelli dentro l'unica 'vera Chiesa' che garantiva l'accesso a Dio². Nel momento della convocazione del concilio Vaticano II, il timore dei fratelli cristiani, di fronte all'invito di Roma alle Chiese cristiane di mandare osservatori e delegati è stato subito manifestato da parte russa: il "non possumus" in risposta alle velleità di sottomissione universale a Roma ed in risposta alla sete di potere del papato romano³. L'intento di ritorno viene escluso dal fatto che nessuna Chiesa oggi esistente (neanche quella romana) realizza la pienezza della comunità cristiana⁴. L'avvio di un tale correttivo sorge dagli impegni della stessa autorità ecclesiale: recentemente, si è detto che "non si tratta, nella questione ecumenica, di uno sguardo occasionale e passeggero"⁵, o si dice addirittura che "l'impegno della Chiesa cattolica nel movimento ecumenico qual'è stato solennemente espresso nel concilio Vaticano II è irreversibile" (cfr supra)⁶. L'irreversibilità prende in considerazione la novità della problematica ecumenica⁷, che viene sanzionata e codificata negli stessi canoni ecclesiali⁸. Eppure, di fronte al lapidario "res nostra agitur" (o "de re nostra agitur") ovvero "questo ci concerne e ci interessa" della prima accoglienza positiva dell'abbozzo di schema "Lumen gentium" da parte dei responsabili del Consiglio ecumenico delle Chiese⁹, sono riapparsi tratti di 'imperialità' nella strutturazione ecclesiale (che si pensavano superati), riedizione degli intenti della cosiddetta 'ecclesiologia costantiniana', o l'idea di Chiesa imperiale¹⁰. Le sorgenti di questa priorità furono a suo tempo smascherate come una delle 'cinque piaghe' maggiori della nostra Chiesa¹¹. Si era parlato, da parte

générations. Le peuple qui avance lentement compte moins de pratiquants, moins de militants, et ses enfants sont moins nombreux à être catéchisés... Jusqu'ici, nous pouvions vivre d'illusions, d'expédients. Maintenant nous découvrons que le décalage entre l'Évangile et le monde est beaucoup plus grand que notre mémoire collective ne l'imaginait. » Après ce diagnostic sévère et réaliste venait comme un appel : « Nous n'avons à rougir d'aucun de nos efforts passés, mais nous aurons à y faire davantage traverser la foi de part en part (cf. Rm 1, 17). Nous ne nous sommes pas laissés bercer de paroles incantatoires, mais nous aurons à accueillir davantage la vision johannique de l'Apocalypse, qui remet avec vigueur dans la trajectoire pascale une Église confessante et souffrante, celle des témoins et des martyrs ».

¹ H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Eglise*, 1, Paris 1969, p. 161: « Dans la Septante, 'ekklesia' ne signifie donc pas seulement 'assemblée', mais aussi 'communauté', la communauté de tout le peuple israélite. Ainsi ce mot désigne, non seulement l'action de se rassembler, mais aussi son résultat: la multitude des personnes assemblées. C'est en ce sens que Ac. 7, 38, par exemple, appelle 'ekklesia' le peuple d'Israël, conduit par Moïse dans le désert (cfr. Dt 9, 10). Et chaque fois que, dans la Septante, le mot 'ekklesia' évoque la communauté israélite totale, fondée théologiquement, la conception du 'Grand-Moi' se dessine à l'arrière-plan ».

² Il principio del 'ritorno' rimane tuttora il sospetto di vari fratelli cristiani nei confronti della Chiesa cattolica di comunione romana; l'ultima menzione esplicita del 'ritorno' fu fatta nell'enciclica *Ad Petri Cathedram*, III, in Giovanni XXIII, *Discorsi, messaggi, colloqui*, Roma 1960, pp. 818-819; si indica come 'ecclesiologia superata' quella del 'ritorno' nel documento di Balamand: in ORTHODOX - ROMAN CATHOLIC COMMISSION, *Balamand Statement*, in «Origins», 1993 n° 10, p. 169 (n° 30 - cfr anche n° 10 sull'unica vera Chiesa).

³ G. Florovskij, *Il Patriarcato di Mosca e l'unione dei cristiani*, in «La civiltà cattolica», 1961 n° IV, p. 8: « È impossibile non tener conto del fatto che il futuro Concilio convocato nella situazione difficile creata dalla divisione del mondo e dalla corsa agli armamenti, non sarà in grado di elevarsi al di sopra delle contraddizioni del nostro tempo per esprimere all'umanità la necessaria parola di pacificazione. Oltre a ciò vi sono molte ragioni storiche, politiche e psicologiche, per prevedere un orientamento dell'attività del Concilio tale che ne possa fare un'arma destinata a conseguire degli obiettivi politici incompatibili con lo spirito del cristianesimo. Così stando le cose, al *non possumus* ben noto della Chiesa romana si oppone il *non possumus* della Chiesa ortodossa... Noi non possiamo essere d'accordo con le condizioni romane di questa unità, concepita come unità mondiale dei cristiani sotto l'autorità del Papa. E non siamo d'accordo per il fatto che N.S.G.C. prima dell'inizio della sua vita pubblica ha rifiutato la tentazione diabolica del potere... Non è il potere, è l'amore che deve unire i cristiani. È sulla fede di questa convinzione, che esclude una partecipazione di qualsiasi specie da parte nostra ai lavori del nuovo Concilio Vaticano, che il patriarcato di Mosca, risponde al card. Bea: *non possumus!* (1) ».

((1) Cfr *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, n° 5, pp. 73-75. Cfr anche A. Raes S. I., *Un fragile «non possumus»*, in *Rocca*, 1° ottobre 1961. La traduzione del documento moscovita si può leggere in *La Croix*, 29 agosto 1961 e *Il nostro tempo*, 14 settembre 1961.)

⁴ WORLD METHODIST COUNCIL, *A Resolution of Intent*, in «Information Service», 1971 n° 13, p. 25: «4. We see in none of the existing churches as they now exist the perfect exemplar of the fullness of the Christian community we seek. This means that the path of ecumenical progress is not by "return" or absorption and even less by simple merger. Rather, we seek genuine further development on the part of all the communions, concerned, aimed at an eventual convergence at some point still hidden in God's providence when the divided churches will be enabled to combine their offerings to the common treasury and humbly abandon their erstwhile claims to self-sufficiency. But it also means that, in the interim, each church will move as directly and as far as possible toward such a convergence, so as to hasten the day of recovered unity and to prepare for its coming ».

⁵ Paolo VI, *Discours du Saint Père au Secrétariat pour l'unité*, in «Information Service», 1967 n° 2, p. 3.

⁶ Giovanni Paolo II, *Ad aliarum Religionum christianorum Legatos*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1978, p. 977.

⁷ Giovanni Paolo II, *Promulgazione del nuovo codice di diritto canonico*, in «Acta Apostolicae Sedis», 1983, Vol. I, p. XII.

⁸ *Codex Iuris canonici*, Roma 1983, can. 755, n° 1.

⁹ W. A. Visser't Hooft, *Report of the General Secretary to the Central Committee at Paris*, in «The Ecumenical Review», 1962 n° 1, p. 77.

¹⁰ Cfr J.J. Von Allmen, *Remarks concerning the dogmatic constitution of the Church*, in «Journal of Ecumenical Studies», 1967 n° 4, p. 659.

¹¹ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 26, Roma 1984, pp. 93-101, 143-147.

dei fratelli cristiani, disponibilmente attenti alla svolta conciliare, di una modificazione della metodologia nell'esprimere ed attuare le sorgenti e le espressioni della fede¹. Non svanisce il timore di un'incambiabile intenzione 'reintegrativa-romana' sempre pronta a riaffiorare². Con la chiave di superamento dell'impostazione del 'ritorno', si tratta infatti di operare, al di dentro della nostra prospettiva cattolica di comunione romana, un 'chiarimento della storia' riguardo alle configurazioni ecclesiali sorte dal passato e presentate come 'principio' dal quale defluiscono poi prese di posizioni sulla 'unità visibile' in quanto tale. Si coglie, qui, un altro momento di esplicitazione ecumenica: guardare senza tabù verso il proprio passato. Dalla seconda premessa ecumenica, questo criterio ecclesiologico fondamentale approfondisce ulteriormente il riesame del passato ecclesiale. Non il "ritorno" di ribelli, nessuna Chiesa storica oggi esistente offre la "pienezza della comunità cristiana" (pur se offre la pienezza dei mezzi della salvezza): 'pienezza' della continuità originaria che è opera dello Spirito Santo, non storicità puramente cronologica (dal suo comune battesimo). Casi recenti di sospetto del proselitismo con l'integrazione giuridico-amministrativa ed il 'ritorno' alle modalità 'romane' in una «nuova evangelizzazione» con l'interrogativo posto dai vescovi europei se la via dell'Amore sia stata davvero assimilata fino in fondo (cfr la dichiarazione finale del Sinodo dei vescovi d'Europa, 1991). L'incontro di Balamand, dopo 1990 e 1993 evidenzia l'impossibilità di promuovere ecumenicamente una strategia unilaterale. La sostituzione del riferimento alle 'Chiese sorelle' con 'due polmoni' sottolinea lo sbilanciamento tra il piccolo 'oriente' e la mole notevole dell'occidente, con un respiro unico centralizzato. Non si fa la Chiesa con 'un polmone solo' come si disse nell'incontro delle Chiese cristiane a Graz, nel 1997. Passi di ristabilimento organico della vita ecclesiale di una tradizione sono proposti da parte di responsabili cattolici orientali: come l'Appello per la riunificazione del Patriarcato d'Antiochia ipotizzato dal Sinodo della Chiesa Melkita nel 1996³.

Nel ritorno a Dio solo, tutti sono riconosciuti interlocutori autentici di Dio al di là di una loro appartenenza preferenziale

Dalla testimonianza di S. Pacomio, i frutti della vita contemplativa non si riservano alla 'koinonia' stabilita (Come suggerisce S. Atanasio) ma da 'tutti i laici della Chiesa senza importanza': succo della vita religiosa⁴. Non esiste un ceto scelto che abbia una validità maggiore o

¹ A. Brandenburg, *Eucharistie und Ökumene*, in «Lebendiges Zeugnis», 1974 n° 2, S. 51.

² V. Benecchi, *Dieci anni dopo*, in «Voce metodista», 1973 n° 2, p. 2.

³ N. Samra, *Call For Unity - the Melkite Synod. Melkite Synod Calls for Unity - Bishops Agree Reunification of Antiochian Patriarchate is Possible*, (A press release first issued, September 20, 1996, by Bishop Nicholas Samra Auxiliary Bishop of Newton), in «Internet» 2006, <http://www.melkite.org/sa3.htm>: «The holy Synod of the Melkite Greek Catholic Church met in Rabweh, Lebanon July 22-27, 1996 and, after studying the question of unity within the Patriarchate of Antioch, declared that communicatio in sacris = worship in common is possible today and that the ways and means of its application would be left to the joint decisions of the two Antiochian Church Synods - Melkite Greek Catholic and Greek Orthodox. The Synod of thirty-four bishops and four general superiors under the presidency of Patriarch Maximos V (Hakim) deliberated extensively on the topic of church unity particularly within the Antiochian Patriarchate which has been divided since 1724, and issued a document titled, Reunification of the Antiochian Patriarchate. This document is part of the official minutes of the Synod and was made public on August 15, 1996 in the Middle East. It includes eight points about the unity of the Churches and was sent by the Catholic Patriarch Maximos V to the Orthodox Patriarch Ignatius IV (Hazim). It emphasizes that there is an openness on the part of the Melkite Church to heal the division of 1724 and all the difficulties that followed in order to preserve our one heritage and one worship which is the fount of one belief. The Fathers of the Synod affirmed that unity was not a victory of one church over another, or one church going back to the other, or the melting of one church into the other, but rather putting an end to the separation between brothers... This unity has become possible today because of the extensive work of the Joint International Theological Commission between the Roman Catholic Church and the Orthodox Churches. They cite [sic] four specific documents of the International Theological Commission and look forward to the study that this commission will make on the role of the Bishop of Rome in the church and in the ecumenical councils. Emphasis is placed on church unity as it existed in the first millennium when East and West were one. The document quotes Pope John Paul II in his encyclical *Ut Unum Sint - That All May Be One*: The Catholic Church desires nothing less than full communion between East and West. She finds inspiration for this in the experience of the first millennium (#16). The Melkite Synod sees that the church of the first millennium could be the model for unity today. The Synod strongly affirms its full communion with the Apostolic See of Rome and that this communion would not be ruptured. The Fathers offered their thanks to the International Theological Commission as well as the Joint Synodal Commissions recently reestablished by Patriarch Maximos V and Orthodox Patriarch Ignatius IV. They offer special thanks to Archbishop Elias Zoghby whose 1995 Profession of Faith was the major force for reopening dialogue with the Orthodox brothers. Zoghby, the former archbishop of Baalbek and a long-time leader among the Melkite bishops, offered this brief statement in 1995 and it was subscribed to by 24 of the 26 bishops present at the 1995 Holy Synod».

⁴ E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 57: «Il patriarca di Alessandria Atanasio durante una sua visita ai monaci dell'alto Egitto chiese a Pacomio: "La santa koinonia continua a produrre buoni frutti?". Rispose Pacomia: "Anche la chiesa. Noi siamo solo laici senza importanza". Sì, noi monaci siamo poveri laici senza importanza, non siamo una presenza alternativa alla chiesa, né ad essa contrapposta, ma della chiesa vogliamo e tentiamo con umiltà ma risolutamente di essere un'attuazione e perciò un segno; nella chiesa desideriamo essere un servizio secondo l'evangelo e perciò accolto con rendimento di grazie».

che possa essere di per se fonte di grazia esclusiva. Tutti sono interlocutori dell'intento contemplativo, anche quelli che sembrano i meno 'adatti'.

I cristiani impegnati nel comune movimento ecumenico non hanno dimenticato la bolla di Urbano VIII, che specifica la necessità di appartenere alla Chiesa cattolica di comunione romana per essere salvati¹. Una Chiesa ripiegata su se stessa nella sua autosufficienza 'ecclesiologica' non potrà mai riconoscere sinceramente le altre Chiese in quanto tale, e non potrà neanche concepire un movimento di Chiese che non sia chiaro riferimento alla sua centralità esclusiva in qualità di 'Chiesa perfetta' (avendo tutti gli 'elementi' organicamente articolati dentro delle sue 'frontiere'). Da tempo si è superato il criterio dei 'vestigia ecclesiae' o del modo di considerare le altre Chiese come 'elementi' sconnessi e sparsi di 'ecclesialità'². Il decreto sull'intento ecumenico del concilio Vaticano II afferma 3 criteri di discernimento riguardo agli allontanamenti verificatisi nel passato: 1° non si tratta della spartizione della Chiesa in diverse Chiese, 2° una pienezza di fede rimane presente nella Chiesa cattolica di comunione romana, 3° il distacco d'altri gruppi non significa che essi cessano di essere Chiesa³. Tra 'elementi' di Chiesa e 'Chiese sorelle', sembra che talune autorità ecclesiali non riescano ancora a superare il doppio linguaggio che fa considerare le comunità come 'elementi' o 'vestigia' a livello dottrinale e le fanno poi diventare 'Chiese sorelle' a livello della gestione dialogale⁴. Le reticenze riguardo all'uso del plurale 'Chiese' sono state ribadite in vario modo, prima di arrivare ad un discernimento più trasparente⁵. Il fondamentalismo non potrà che guardare gli altri come 'non Chiese', nel rifiuto della maturazione ecumenica delle Chiese che sono consapevoli di non aver pienamente corrisposto al dono divino attraverso la storia. Lo scoglio del 'tutto' o 'niente', del 'normativamente dentro' o 'fuori' della Chiesa, sarà spesso difficile da superare. Al di là della 'Parola' fissata e formalizzata giuridicamente, la Chiesa sorge dalla Parola vissuta dal popolo di Dio nella sua organicità viva: questa Parola costituisce la Chiesa ed anzi 'le' Chiese nella loro inevitabile incompiutezza storica⁶. Peraltro, se il movimento ecumenico è

¹ E. Coffman, *From Swamped Creatures to Separated Brethren Non-Catholics' spiritual status improved dramatically from Unam Sanctam to Vatican II, but where are we now?*, in «Internet» 2002, <http://ChristianHistory.net/>: «Exactly 700 years ago this week, on November 18, 1302, Pope Boniface VIII made an extraordinarily bold statement: "Now, therefore, we declare, say, determine and pronounce that for every human creature it is necessary for salvation to be subject to the authority of the Roman pontiff." Even non-human creatures outside the pope's jurisdiction might be in trouble, for the bull in which Boniface's statement appears, *Unam Sanctam*, also calls up the image of the universal flood: "Urged by faith, we are obliged to believe and to maintain that the Church is one, holy, catholic, and also apostolic. We believe in her firmly and we confess with simplicity that outside of her there is neither salvation nor the remission of sins. ... There had been at the time of the deluge only one ark of Noah, prefiguring the one Church, which ark, having been finished to a single cubit, had only one pilot and guide, i.e., Noah, and we read that, outside of this ark, all that subsisted on the earth was destroyed." The bull almost sounds like a threat, which would not have been out of character for Boniface. He ascended to the papal throne when his predecessor, Celestine V, abdicated probably at Boniface's not-so-subtle suggestion. He sentenced the poet Dante to death for alleged financial misdeeds, though Dante escaped by going into exile (and got his revenge by consigning Boniface to the Inferno). When France's King Philip tried to assert autonomy from Rome, Boniface replied, "Our predecessors have deposed these kings of France. Know -- we can depose you like a stable boy if it prove necessary."».

² La tematica degli 'elementi sparsi' non è neppure superata nella enciclica di Giovanni Paolo II, *Ut unum sint*, Città del Vaticano 1995, n° 11-14.

³ J. Feiner, *The Decree on Ecumenism*, in AA. VV., *Commentary on the Documents of Vatican II*, London 1971, Vol. 2°, p. 70: «In the brief description of schism in the Church which is provided by the first sentence of this paragraph, three expressions are characteristic of the vision of the Decree on Ecumenism. It must first be noted that it does not speak of the division of the one Church of Christ into several Churches, but of the separation of quite large communities from the Catholic Church. This is in accordance with the conviction of the Catholic faith that the Church of Christ, in spite of the divisions, has not ceased to have a continued existence in the Catholic Church, as the concrete form of its existence. But separation from the Catholic Church does not signify that separated communities simply cease to be Churches, as is made clear from the articles that follow in the text».

⁴ Cfr il doppio trattamento, d'una parte 'fondamentale' come 'elementi' e d'altra parte come intento dialogale come 'Chiese sorelle' d'oriente, in Giovanni Paolo II, *Enciclica "Ut unum sint"*, Città del Vaticano 1995, n° 10-14 e 56-63. La questione diventa ancora più restrittiva a proposito delle tradizioni della Riforma d'occidente, *ibidem*, n° 64-73.

⁵ J. Goudet, *Vocabulaire religieux et théologie*, in «Foi et langage», 1977 n° IV, p. 270 : «Telle est l'Eglise. Et si ta communauté s'éloigne de la transmission venue des apôtres? La chose est claire: elle n'est plus la communauté une, sainte, universelle et venue des apôtres. Il en résulte que l'on ne peut considérer comme Eglise que les communautés de transmission apostolique. Si on se servait de mots ayant un sens, on ne pourrait appeler communauté de transmission apostolique une communauté qui renie, fut-ce partiellement, cette transmission. Un Message est entier ou il est un autre message. La transmission apostolique augmentée ou diminuée n'est plus la transmission apostolique. Il est donc contradictoire d'appeler: Eglise ceux qui n'ont pas gardé l'intégralité de la Parole (une parole qui n'est pas entière n'étant qu'un bruit). Cela change les données de l'œcuménisme. Il ne s'agit pas, pour des églises, de se rassembler. Par définition, des églises, cela n'existe pas. L'église est une. Même si les assemblées d'évêques sont plusieurs et si chacune a son propre primat, l'église est une. L'unité n'est pas physique: sinon le mot d'assemblée ou de communauté qui désigne un groupe de gens physiquement présents ne pourrait pas, aussi, par la grâce de l'unité, désigner des millions de gens absents. L'unité n'est ni physique ni administrative: elle est celle du credo. L'œcuménisme qui met ensemble des sectes aux croyances diverses et la communauté apostolique, l'œcuménisme n'est donc rien d'autre qu'une mixture de l'église et de non-églises».

⁶ JOINT WORKING GROUP (JOINT THEOLOGICAL COMMISSION) OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Catholicity and Apostolicity*, in «One in Christ», 1970 n° 3, pp. 465-466: «The identity of the Church in spite and through all changes is to be found, basically, in the faith of its members, a faith which in all ages conforms to the unique and comprehensive truth of God in Jesus

ricosciuto da tutte le Chiese coinvolte come un 'movimento di Chiese', la stessa volontà ecclesiale di aderire pienamente (ed irreversibilmente, cfr supra) a questo intento implica la consapevolezza che vi sono 'altre Chiese' ¹.

IL MISTERO DELL'UNITÀ CI RIMANDA ALL'UNIONE ULTIMA DI TUTTO IN DIO, COSTRINGENDO LA CONTEMPLAZIONE AD IMMERGERSI NEL CREATO E LA PROMESSA ECUMENICA AD APRIRSI AD OGNI DIALOGO PIÙ ESTESO

Il mistero dell'unità include in se una incidenza mistica. La vita religiosa stessa, dalla sua radice e sorgente di appartenenza unica, è chiamata a ritrovare la sua 'unità' fondamentale al dilà delle varie 'identità' di Ordini e Congregazioni dove le distinzioni giuridiche sono ben aleatorie ². Come entrare nel merito di una tale aspirazione, al dilà delle sue possibili ambiguità? Si potrebbe - forse - formularlo in questo modo: *"l'universo è una persona, la persona è un universo"*, o ancora *"la creazione è una personalità unica in Dio, la persona è una creatività multipla di divinizzazione"*... Questa formulazione ricopre l'antica espressione "il mondo è un grande 'cosmos' e l'uomo è un piccolo 'cosmos'". Ritroviamo questo intuito nella percezione dell'oriente profondo su Gesù nella sintonia con tutta la natura creata ³. Per rendersi disponibile a questa apertura di pienezza, bisogna "de-singularizzarsi". Dall'"io volgio" e dall'"io possesso" bisogna passare alla "de-possessione". Tale è la via seguita da Dio nel mistero della creazione: Dio si de-possiede della sua infinità di pienezza ⁴. Tutta la dinamica cristiana orientale originaria insisterà particolarmente su questa de-possessione come accesso ascetico fondamentale e 'cura' dello spirito.

La somma aspirazione dell'unità nel senso più ampio e profondo, l'unione di pienezza nell'Amore di compassione che da Dio coinvolge tutto e tutti nel mistero ultimo

Christ. If God revealed himself in Christ, then the knowledge Christians have of their faith can never depart from the truth either completely or in all the Church's members, however far these may be from its fullness and however many the deviations resulting from this. It can sometimes happen, however, that the majority of Christians may be mistaken in their understanding of the faith. Here again, therefore, the problem arises of a criterion by which to determine the true understanding of the Church's living unity and identity, as presupposed by the content of the faith».

¹ L. Jäger, *Das Konzilsdekret über den Ökumenismus*, Paderborn 1967, S. 105: «Ökumenismus ist eine Bewegung unter Christen und zielt in erster Linie auf eine Begegnung von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Wenn die ökumenische Arbeit auch persönlicher Art ist, so haben alle, daran teilnehmenden, doch immer die Kirchen in ihrem konkreten Zustand und in ihrer Treue zu Christus im Auge»; K. McDonnell, *The Concept of "Church" in the Documents of Vatican II as Applied to Protestant Denominations*, in «Lutherans and Catholics in Dialogue», 1970 n° IV, p. 309: «The 'relatio' of this section, however, rightly declares that the recognition of the ecclesial nature of groups other than the one to which one belongs is the operating principle of the ecumenical movement: It is precisely in this supposition that the underlying principle of the ecumenical movement is to be found." (1) In other words where elements of the church are to be found, such as love of scripture, belief in the Fatherhood of God, Christ as Son of God and Saviour, baptism and possibly other sacraments, in some cases episcopacy, eucharist and devotion to the Blessed Virgin, there one finds not only true Christians but there one finds what can be truly called a church in the theological sense».

(1) In hoc praecise situm est principium motionis oecumenicae.

² E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, pp. 46-47: «Un'istanza di semplificazione. In questo contesto si impone alla vita religiosa un'istanza di semplificazione o, se si vuole, un passaggio dalle identità all'identità. Un passaggio dalle differenziazioni fondate su "spiritualità" diversificate (che forse hanno fatto il loro tempo e che spesso si giustificano solo in modo maldestro) che distinguono ordine da ordine, congregazione da congregazione spesso in maniera artificiosa o pretestuosa e comunque ben distante dalla simplicitas evangelica, a ciò che costituisce la vera identità perchè rappresenta "ciò che è identico", ciò che rimane e non muta. Identità o fondamento costitutivo che si ritrova nell'"Evangelo eterno" (Ap 14,6), nel "Cristo che è lo stesso ieri, oggi e sempre" (Eb 13,8) e che è da viverci creativamente nella storia sotto la guida dello Spirito: è lo Spirito santo il criterio non mondano che articola differenza e identità nella vita cristiana e dunque nella vita religiosa. Criterio che fa fiorire la differenza nell'alveo della fedeltà, che fa della differenza non una distinzione giuridica o di scopo tra le varie congregazioni, che appaiono come "corpi specializzati" all'interno della missio ecclesiale, ma una manifestazione profetica all'interno del corpo ecclesiale, un'istanza di critica anti-idolatrice nella società, una memoria escatologica che protesta l'insufficienza dell' hic et nunc e anela alla vita eterna, al regno di Dio, alla salvezza universale».

³ M. K. Venkatesha Murthy, *Le religioni in dialogo sulla figura di Gesù. Testimonianza induista*, in AA. VV. *Chi dite che Io sia*, Roma 1992, p. 144: «Gesù è un santo e perciò si percepisce la sua vicinanza a Dio e la luce divina in Lui. Un sannyasi (asceta) è colui che vive in mezzo alla natura e in armonia con essa. Gesù e S. Francesco han no sempre vissuto in sintonia con la natura e in mezzo alla gente e alla natura e quindi dobbiamo considerarli come sannyasin. Un celebre verso upanishadico di adorazione al Dio immanente nella natura dice: Al Dio che è nel fuoco, al Dio che è nell'acqua, al Dio che è entrato nel mondo, al Dio che è nelle piante e negli alberi, ad adorazione a questo Dio, adorazione a Lui. Anche nella tradizione cristiana Dio è spesso concepito come immanente nella natura e un esempio si trova nelle seguenti parole di S. Paolo: In lui noi viviamo, ci muoviamo e siamo. Possiamo dire così il cristianesimo ha reso tutto, senza eccezione, più sacro perché ha instaurato una relazione vitale col Creatore nella figura di Gesù».

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, (Moskva 1917), in idem, *Собрание сочинений*, Париж 1984 / Bari 1974, стр. 324 / pp. 386-387.

L'intento contemplativo mira all'unione mistica ultima nel mistero di Dio. La santità è inanzitutto processo della e dalla totalità, non 'perfezionamento' segmentatamente individuale. Solo prospettandola come divinizzazione della totalità la santità non diventerà disprezzo dell'universo, esclusione sprezzante del transitorio nella durezza di chi si considera già insostituibilmente 'elevato' al di sopra di essa ¹. L'orizzonte si riapre sulla 'santità della Terra' così intimamente intuita dall'anima slava orientale. La de-possessione sarà ri-immersione in questa totalità della 'Santa Madre Terra' ove si scioglie l'individualità ripiegata nella sua 'elevazione'. La santità è un dono compassionevole per la comunità, non un efficace gioco di meriti individualissimi. L'intenerimento 'apofatico' si estende a tutta la 'natura', cioè a tutto l'universo: particolare sensibilità spirituale cristiana che coinvolge nella conversione tutti gli esseri e tutte le cose. L'"umilenie" dell'intuito cristiano russo consiste anch'esso nella 'de-singularizzazione' ad oltranza e nella 'de-possessione' del 'proprio Io innalzato a protagonismo'. Nella compassione scompare l'illusione di diventare protagonisti di una 'lotta per la verità', vivendo il "crollo" della propria personalità nella commozione per tanta immeritata grazia da Dio. Nella 'compassione' si supererà la passionalità che ci benda gli occhi della mente ². Ecco il mistero dell'"intenerimento" divino nella 'creazione' ³. La totalità multipla diventa 'unità' come 'atto di libertà'... L'atto di libertà può muoversi nel senso della 'unibilità' o del laceramento ⁴. I grandi pensatori cristiani hanno anticipato che più l'umanità si umanizzerà, più chiaramente si esprimerà il bisogno contemplativo di 'adorare' dal 'tutto' affidato all'umanità ⁵. Anche la scienza si dedicherà un giorno a recepire il 'fenomeno mistico' dell'unione nell'Amore di Dio ⁶. Il mistero conferma la non identità tra Chiese oggi esistenti e 'congregabilità di tutti in Dio' al punto di chiederci se ciò costituisce di fatti la nostra comunanza (tragicamente segnata) con l'umanità ⁷, magari pure nel tragico contrasto tra 'classi' socio-politiche, che costituisce

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, (Москва 1917), in idem, *Собрание сочинений*, Париж 1984 / Bari 1974, стр. 292 / p. 352.

² T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, pp. 29-30 (cfr p. 167): «La spiritualità russa, come assicurano parecchi dei suoi rappresentanti, avrebbe una speciale nota caratteristica: « la compassione con quelli che soffrono. [...] Dostoevskij vedeva nella sofferenza la sola causa della nascita della coscienza » ¹. « La vita eterna del mondo -scrive E. Trubeckoj- si realizza mediante la morte delle sue forme temporali; il raggiungimento del senso assoluto si prepara mediante la distruzione di tutto ciò che ha senso parziale e doppio » ², « Il russo - scrive I. Kologrivov- è per natura abituato a soffrire, ed il cristianesimo non farà che sublimare questa abitudine o virtù, mostrandogli nella felicità futura null'altro che una meravigliosa trasfigurazione della sofferenza » ³.

¹ Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947, p. 89. / ² *I grandi mistici russi*, Roma 1977, p. 351. / ³ *I santi russi*, Milano 1977, p. 12. / A Jelčaninov, *Diario*, in T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, p. 167: «Perché la fede è difficile? Prima della caduta l'uomo conosceva. Il peccato ha nascosto Dio davanti ai suoi occhi, e la fede è la penetrazione di questo velo di peccato che ci separa da Dio. La mancanza di compassione, di misericordia da parte nostra per gli altri uomini, è un velo impenetrabile fra noi e Dio, come se noi avessimo coperto una pianta con un cappuccio nero e poi ci lamentassimo che essa è morta a causa della mancanza di luce».)

³ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, T. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 289-290 / 348-349: «Ciò che trasforma Dio in demonio è l'egoismo divino; invece l'idea cristiana di Dio come Amore Sussistente, Amore internato in Se stesso, e quindi esternato fuori di Sé, è stata la prima a fornire la base per riconoscere alla creatura l'autonomia e quindi la sua responsabilità morale davanti a Dio. Lo stesso vale per l'idea dell'umiltà di Dio, dell'autoumiliazione di Dio manifestatasi per la prima volta nel creare il mondo, cioè nel porre accanto a Sé un essere autonomo, nel dargli la libertà di evolversi secondo leggi proprie, e quindi nel volontario autolimitarsi di Dio. Nel mondo antico non poteva esistere l'idea della responsabilità morale della creatura davanti a Dio, perché non esisteva l'idea della libertà della creatura. Cristo ha portato al limite l'idea dell'umiltà divina: venendo nel mondo, Dio depone la forma della Sua gloria e assume la forma della Sua propria creatura (Fil. 2, 6-8), si sottomette alle leggi della vita creata, ¹ non infrange il corso del mondo, non sorprende il mondo con il fulmine e non lo stordisce con il tuono come pensavano i pagani (basti ricordare il mito di Giove e Semele); invece si limita ad accendervi una modesta luce attirando a Sé la sua creatura peccatrice e sfinita, cercando di farla rinsavire e non castigandola. Dio ama la sua creatura e si strugge per essa e per il suo peccato. Dio stende la mano alla creatura, la prega, la chiama, attende il ritorno del suo figlio prodigo. E l'umanità è a capo del creato, ne è responsabile davanti a Dio, come l'uomo è responsabile per l'uomo».

¹ « Il Signore nutre pieno rispetto verso la natura ua Lui creata e le sue leggi come prodotti della sua stessa provvidenza infinitamente perfetta. Perciò Egli compie la sua volontà di solleRio attraverso la natura e le leggi di questa, per esempio quando castiga o benefica gli uomini. Perciò non esigere miracoli da Lui, senza estrema necessità » (P. Giovanni di Kronstadt cit., p. 667.)

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, (Москва 1917), in idem, *Собрание сочинений*, Париж 1984 / Bari 1974, стр. 209-211 / p. 264.

⁵ P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, Paris 1957, p. 157: «Plus l'Homme deviendra homme, plus il sera en proie au besoin, et à un besoin toujours plus explicite, plus raffiné, plus luxueux, d'adorer».

⁶ P. Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*, Paris 1962, p. 139: «S'il est vrai, comme nous avons été conduits à l'imaginer, que les développements cosmiques de la Conscience sont suspendus à l'existence d'un Centre supérieur et indépendant de Personnalité, il doit y avoir moyen, sans quitter le terrain expérimental, de reconnaître: autour de nous, dans les zones personnalisées de l'Univers, quelque effet psychique (rayonnement ou attraction) lié spécifiquement à l'opération de ce Centre, et trahissant par suite positivement l'existence de celui-ci. La découverte définitive du Phénomène spirituel est liée à l'analyse (que la Science finira bien par aborder un jour) du «phénomène mystique», c'est-à-dire de l'Amour de Dieu *».

**Inédit*. Pacifique, mars 1937.

⁷ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Theological Consultation on Dialogue in Community*, in «Bulletin / Secretariatus pro non Christianis» 1977 n° 36, p. 111.

una questione aperta anche per l'unità ecclesiale ¹. D'altra parte, sarà l'incontro interculturale stesso tra i popoli che richiederà una riscoperta di ciò che sia 'l'unità' e l'ecclesialità medesima ². Di fronte a ciò sorge talvolta un 'ecumenismo psichico' della Terra umana, lasciando intatto la irriconciliabilità di impostazioni religiose che si oppongono tra di loro ³. L'evento ecumenico cristiano appare –pertanto– innanzitutto come un 'miracolo' di fronte alle situazioni esistenti ⁴. La riflessione teologica ecumenica affronta il paradosso tragico dell'ambiguità inclusa nel concetto d'unità: essa prende atto che l'unità visibile in se stessa non 'rinnova' o non 'rigenera' la Chiesa o le Chiese ⁵. Anzi l'unità nella sua pienezza non è istituzionalmente circoscrivibile ⁶. Occorre impostare l'enigma dell'unità che prenda in conto i conflitti ed il pluralismo, con una corrispondente etica ⁷. Varie sottolineature vengono ribadite... La visibilità dell'unità non è 'fissabilità' o staticismo istituzionale ⁸. L'unità non è neanche 'universalismo' ⁹. L'unità non è mai 'compiuta' ¹⁰. Chi la prospetta 'compiuta' esclude l'escatologia. L'unità è figlia della libertà nell'assumere creativamente le contraddittorietà ¹¹. L'unità formale rimane ambigua, l'unità dall'intento ecumenico si trova 'dentro' ciò che crea divario e non astraendoci nell'unitarismo ¹². Essa è una scelta al di dentro del confronto per sciogliere ciò che si annoda come molla divisoria nell'esperienza ¹³. L'unità è mistero, mistero dei misteri in Dio ¹⁴. Si dirà che l'unità sarebbe 'inefficacia per eccellenza' o cioè il 'divino' in tutta la sua gratuità ¹⁵. Occorre, poi, chiarire senza condizionamento dal passato ma in vista del futuro le motivazioni confessionali e le ragioni non confessionali delle diversità tra le tradizioni. Le religioni hanno causato fratture tra le più gravi in seno all'umanità ¹⁶. Si ribadiscono le ragioni 'non confessionali' di tensioni (come quella dell'Irlanda del nord) ¹⁷, ma si tentati di 'ecclesiologizzare' direttamente la questione del ministero alle donne (senza neanche valorizzare le 'ragioni antropologiche'). Occorre prendere atto dell'inclinazione che tutte le Chiese hanno avuto di usare di pressioni temporali per assestare la propria presenza. La scommessa ecumenica ha come compito di chiarire il gioco ambiguo delle argomentazioni che tendono ad indicare come non confessionali conflitti che sorgono da fanatismi confessionali e di presentare come confessionalmente ecclesiologiche posizioni che hanno valenza prevalentemente inter-culturale.

L'unità ecumenica, attuandosi, non sfugge alla progressiva complessità di ciò che viene realizzato nel nostro mondo: complessità che questiona ciò che è già stato omologato dalle Chiese e tradizioni. Il 'Simbolo della fede' da una parallela risonanza al 'credo in un solo Dio' e 'credo la Chiesa una', confermando l'immediatezza di relazione tra rivelazione del mistero di Dio e della Chiesa ¹⁸. Nell'unità, il pienamente divino si compenetra con il pienamente umano: dono e conquista ¹⁹. Nel mistero divino l'unità d'identità confluisce nella non identità della distinzione ²⁰. Nella teologia scolastica, nel mistero di Cristo si trattava di un 'ritorno continuo all'uno' ²¹, ora in Cristo si tratta della diversificazione illimitata dei doni dalla pienezza del mistero. Si dice che la

¹ G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1975, pp. 358-359.

² Y. Congar, *DMAM*, in «Documents Episcopaux», 1974 n° 15, p. 2.

³ P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris 1965, p. 253.

⁴ F. Martin, *The Face of the Father*, in «The New Covenant», January 1975, p. 5.

⁵ R. Niebuhr, *Essays in Applied Christianity*, New York 1959, p. 281.

⁶ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Basel 1958, S. 47.

⁷ Y. Congar, *Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique*, in «La Maison Dieu», 1974 n° 12, p. 25.

⁸ FEDE E COSTITUZIONE, *Documento n° 20*, 1972 (ciclost.), p. 6.

⁹ G. Pattaro, *Riflessioni ecumeniche sulla Chiesa locale*, in «Ut Unum sint», 1969 n° 1, p. 5.

¹⁰ A. Labarrière, *L'unité plurielle*, Paris 1975, p. 12.

¹¹ A. Labarrière, *L'unité plurielle*, Paris 1975, p. 174.

¹² P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. I, p. 181.

¹³ G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1975, p. 361.

¹⁴ P. Michalon, *Prière et unité*, in «Pages documentaires "Unité chrétienne"», 1974 n° 33, p. 9.

¹⁵ P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, Paris 1959, p. 159.

¹⁶ A. Bea, *L'unione dei cristiani*, Roma 1962, p. 110.

¹⁷ Giovanni Paolo II, *Omelia presso Drogheda. Pace e riconciliazione (viaggio in Irlanda, 29 settembre)*, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1979 n° 2, Città del Vaticano 1980, p. 425.

¹⁸ H. De Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1968, pp. 23-24.

¹⁹ G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1975, p. 360.

²⁰ H. Mühlen, *L'Esprit-Saint dans l'Eglise*, Paris 1969, vol. I, p. 291.

²¹ M. Jousse, *La manducation de la Parole*, Paris 1975, p. 175.

'Chiesa una' non può essere "soltanto" la somma addizionata 'una' delle Chiese esistenti, non si è definito però che l'unità di pienezza possa essere "anche" l'insieme delle Chiese ¹.

L'unità contemplativa e quella ecumenica, ovverosia la continua ricerca dell'«oltre», riprospettando senza tregua l'invisibile nel visibile senza condizionamenti

Solo dal mistero la Chiesa può diventare una 'ecclesia quaerens' ², aprendo nuovi campi di riflessione ³. Questo terzo passo iniziale della sorgente ecclesiologicala ci immerge decisamente nel paradosso del 'presente': nell'estrema limitatezza delle potenzialità disponibili lasciare trapelare il massimo impegno instancabilmente anticipativo. Guardare al mistero si riallaccia con la 'preghiera' ecumenica. In questo duplice intento convergente, si esprime anche l'incarnazionalità schietta e radicale dell'iniziativa divina in vista della piena unità vissuta. Appare ineludibile la continua presa in considerazione -in essa- del tessuto umano coinvolto in ogni tappa di maturazione ecumenica e spesso invocato come ragione di non attuare ulteriormente l'audacia del cammino comune a nome di argomentazioni 'teologiche' o 'ecclesiologicalhe'... Come 'situare' l'invisibile e il visibile? L'insistenza polemica sulla Chiesa invisibile, da parte di alcuni gruppi cristiani, ha pesantemente condizionato la serenità di riflessione su questa questione. Nel movimento ecumenico, si esprime talvolta il timore che vi sia un 'deficit ecclesiologicalo' che viene nutrito dal riferimento prevalente alla "Chiesa invisibile" ⁴. Oggi, "la visibilità dell'invisibile" è la concretizzazione più immediata e più impegnativa del mistero, Corpo mistico e attuazione di santità. 'Qual'è lo statuto del visibile di fronte all'invisibile' nella Chiesa di Dio? L'interrogativo sorge dal passato: le strutturazioni attuali della Chiesa saranno - dice Cajetano - semplicemente 'bruciate' ⁵, e - dice l'Imitatio Christi - i

¹ E. Lanne, *Le mystère de l'Eglise et de son unité*, in «Irénikon», 1973 n° 3, pp. 310-311.

² A. Antón, *Nuovi orientamenti ecclesiologicali postconciliari*, in AA. VV., *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, p. 15.

³ L. Ciappi, *Che cosa la teologia si aspetta dal Concilio?*, in AA. VV., *Prospettive del concilio ecumenico*, Padova 1961, pp. 105-107.

⁴ O. Tjorhom, *The goal of visible unity: reaffirming our commitment*, in «The Ecumenical Review», Jan-April, 2002, etiam in «Internet» 2004, http://search.netscape.com/ns/boomframe.jsp?query=Church+visible+invisible&page=4&offset=0&result_url=redir%3Fsrc%3Dwebsearch%26requestid%3D35fc125f1184234d%26clickedItemRank%3D39%26userQuery%3DChurch%2Bvisible%2Binvisible%26clickedItemURN%3Dhttp%253A%252F%252Fwww.findarticles.com%252Fp%252Farticles%252Fmi_m2065%252Fis_1_54%252Fai_87425983%26invocationType%3Dnext%26fromPage%3DNSCPNextPrev%26amp%3BampTest%3D1&remove_url=http%3A%2F%2Fwww.findarticles.com%2Fp%2Farticles%2Fmi_m2065%2Fis_1_54%2Fai_87425983: «The main concern in this contribution, however, is a more distinct theological or ecclesiological approach to unity, diversity and plurality. In the following, I aim at specifying my allegation that a decline in our commitment to visible unity has taken place. And I have already indicated that, without ignoring the assets of German theology, GPC has, in my opinion, to take a significant part of the blame for this. Let me try to concretize this by identifying five central features of GCP. (1) 1. The point of departure here is a general ecclesiological deficit where the church is seen as essentially invisible. This is based on a position in which the Lutheran reformers' view that the "real church"--the ecclesia proprie dicta--should be understood as hidden (verborgen) in regard to its true members, is misinterpreted as an insistence that the church as such is invisible. Subsequently, the church emerges as a kind of societas platonica, or a mere "idea" that has no "body". At best this church is capable of serving as a purely practical framework for religious sentiments, at worst it becomes a direct impediment to authentic religiosity. And regarding the church as fundamentally invisible leaves no room for the concept of visible church unity --and particularly not for a perception of visibility that includes concrete ecclesial structures. (2) 2. The above-mentioned "ecclesiological deficit" corresponds to an epistemological peculiarity where theology in general, and ecclesiology in particular, is turned into a series of abstract principles or "ideas". The most obvious example here is a perception of the doctrine of justification in which this doctrine is separated not only from its ecclesiological-sacramental framework, but also from its christological-trinitarian basis. (3) Thus, one occasionally gets the impression that it is "the doctrine of justification" which saves--and not Christ. This "idealistic" obsession is anchored evidently in Hegel's thoughts, as filtered through Schleiermacher and his understanding of religion as Gefühl (feelings). In most academic research today, Hegel is largely considered to be "long gone" or even somewhat obsolete. But not so among German Continental Protestants--here he still appears to be alive and kicking. The same seems to be the case with Kant's denial of the ontological aspects of theology. Generally, there is a tendency in these circles to treat "yesterday's news" as if it came down senkrecht von oben--directly from heaven. 3. Ecumenical theology too is exercised on the basis of abstract principles or "ideas". This becomes manifest, inter alia, in the form of a steadfast belief that unity can be achieved through a sophisticated methodological acrobatics (frequently labelled as "ecumenical methodology") in which we are supposed to agree on foundational "ideas"--while keeping our densely parochial faiths, and our even more parochial practices, unchanged and unchallenged. A good example of this attitude can be found in the insistence that we should reach a concord on an abstract Grund (foundation), while continuing to present this Grund in radically differing, or even contrary, Gestalten (shapes or forms). Accordingly, one seems to presume that there is such a thing as a Grund without a Gestalt--which I must confess that I seriously doubt (4)».

(1) Evidently, the following account will have to be general and brief. However, an at least partly fitting example of the attitudes I have in mind here can be found in a recent statement by the Evangelical Church in Germany--or rather its "Kammer für Theologie"; namely Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis of 29. Sept. 2001 (EKD-Texte 69, 2001). Here the Leuenberg Concord and its unity concept play the key role--almost to the point of being canonized. However, it remains unclear how--and if--this "model" can be applied to the relations with Roman Catholics, Orthodox and Anglicans. / (2) A completely different interpretation of Reformation ecclesiology can be found in inter alia Ernst Kinder: *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin, 1958. However, the views put forward by Kinder--and by very prominent theologians and ecumenists as Peter Brunner, Edmund Schlink and Wolfhart Pannenberg--seem to play no role whatsoever within today's German Continental Protestantism. / (3) See more on this in Ola Tjorhom: "The Church as the Place of Salvation: On the Interrelation between Justification and Ecclesiology", *Pro Ecclesia*, vol. IX, summer 2000, no. 3, pp.285 ff. / (4) Here my main reference is a project, sponsored by the Institute for Ecumenical Research, focusing on the interaction between Grund and Gestalt. So far, no publications are available from this project.)

⁵ Citato da H. De Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1968, pp. 53-54.

sacramenti visibili cesseranno ¹. La distinzione teologica tra Chiesa visibile e Chiesa invisibile viene poi sviluppata dai pre-reformatori e nella Riforma stessa ². La volontà di cambiamenti in funzione d'impegni apostolici talvolta travolgenti contrasta con la stabile conformità alla disciplina ecclesiale (spesso per un sentimento di sicurezza religiosa degli individui) ³. Ma i rinnovamenti ecclesiali sorgono dalla vivace presenza dello Spirito Santo nella Chiesa come "agente di comunione" ⁴. La necessaria rivalutazione dello stato di incidenza e di operatività delle strutture ⁵ e della "institutio" ⁶ fa sì che bisogna tenere conto della sfumatura tra la "institutio" e le "institutiones" ⁷ o tra "ordine" ed "ordinamenti" ⁸ ("ius" in un senso prettamente analogo, riguardo alle configurazioni giuridiche della convivenza pratica delle comunità ⁹), organizzazione come elemento funzionale ¹⁰, o come "istituzioni di libertà" ¹¹. Non va però isolato il "ius divinum" dal "ius humanum" ¹² (che significasse semplicemente l'arbitrario o eventualmente ciò che viene macchiato da una più ovvia peccaminosità ¹³). Nella vitalità dei ministeri ecclesiali la realtà istituzionale acquista una più ampia consistenza ¹⁴. Il problema della flessibilità delle forme ministeriali dal Nuovo Testamento fino a oggi ricorda anche quello della flessibilità dell'espressività istituzionale della Chiesa, senza che ciò significhi una maggiore arbitrarietà dell'impegno istituzionale ¹⁵. "L'Aufgabe" o il "da compiere" ¹⁶ si attua nel percepire il 'meglio' che nasce nella vita concreta e di discernerlo, di stimolarlo, purificarlo, conciliarlo e promuoverlo ¹⁷ nell'ampia comunione della Chiesa ¹⁸, attraverso gli organi di cattolicità della Chiesa ¹⁹. Risuona -però- uno dei grandi argomenti contro la Riforma del sedicesimo secolo: "Avete cambiato passando dalla verità all'errore, perciò non siete nella verità" ²⁰. Se questa era l'argomentazione di spicco di Bossuet, teologi come Newmann e prima di lui Johann Adam Möhler hanno invertito l'argomentazione: "Poiché non cambiate, non siete nella verità" ²¹. Un allievo di Möhler, Giovanni Perrone,

¹ Citato da H. De Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1968, pp. 54-55.

² D. G. Tinder, *Denominationalism*, (Elwell Evangelical Dictionary), in «Internet» 2004, <http://mb-soft.com/believe/text/denomina.htm>: «The theological distinction between the church visible and invisible, made by Wycliffe and Hus and elaborated by the Protestant Reformers, underlies the practice and defense of denominationalism that emerged among seventeenth century English Puritans, who agreed on most things but not on the crucial issue of how the church should be organized. The eighteenth century revivals associated with Wesley and Whitefield greatly encouraged the practice, especially in America, where it became dominant».

³ H. Denis, *Ministres du culte ou ministres de l'Evangile?*, in «La Maison Dieu», 1974 n° 115, p. 142; P. Tillich, *Die Verlorene Dimension*, Hamburg 1962, S. 18.

⁴ L.J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte?*, Paris 1974, p. 16.

⁵ FEDE E COSTITUZIONE, *Unità della Chiesa, unità del genere umano*, Bologna 1972, p. 141.

⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Mysterium Ecclesiae*, in «Acta apostolicae Sedis» 1973, p. 396.

⁷ E. Lanne, *Le Mystère de l'Eglise et de son unité*, in «Irénikon», 1973 n° 3, p. 309.

⁸ LUTHERISCH - RÖNISCH KATHOLISCHE STUDIENKOMMISSION, *Bericht "Das Evangelium und die Kirche"*, in «Lutherische Rundschau» (Sonderdruck), 1972, S. 3, n° 31.

⁹ LUTHERISCH - RÖNISCH KATHOLISCHE STUDIENKOMMISSION, *Bericht "Das Evangelium und die Kirche"*, in «Lutherische Rundschau» (Sonderdruck), 1972, S. 3, n. 33.

¹⁰ H. Cox, *The secular City*, New York 1965, p. 153.

¹¹ LUTHERISCH - RÖNISCH KATHOLISCHE STUDIENKOMMISSION, *Bericht "Das Evangelium und die Kirche"*, in «Lutherische Rundschau» (Sonderdruck), 1972, S. 3, n° 30.

¹² LUTHERISCH - RÖNISCH KATHOLISCHE STUDIENKOMMISSION, *Bericht "Das Evangelium und die Kirche"*, in «Lutherische Rundschau» (Sonderdruck), 1972, S. 3, n° 31-32.

¹³ S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messager orthodoxe», 1969 n° 46-47, pp. 24-25.

¹⁴ R. Coffy, *Mystère de l'Eglise et responsabilité dans l'Eglise*, in «La documentation catholique», 1980 n° 1792, p. 839.

¹⁵ A. Dulles, *The Survival of Dogma*, New York 1973, p. 93.

¹⁶ Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1956, p. 93.

¹⁷ J. Ratzinger, *Oecuménisme au niveau local*, in «Information Service», 1973 n° 20, p. 6.

¹⁸ LUTHERISCH - RÖNISCH KATHOLISCHE STUDIENKOMMISSION, *Bericht "Das Evangelium und die Kirche"*, in «Lutherische Rundschau» (Sonderdruck), 1972, S. 3, n° 34.

¹⁹ A. Dulles, *The resilient Church*, New York 1977, p. 48.

²⁰ J. Courvoisier, *De la réforme au protestantisme*, Paris 1977, pp. 47-48: «On sait que Bossuet et Leibniz ont été aux prises au sujet d'une éventuelle réconciliation des deux confessions occidentales, leur célèbre controverse a marqué une étape décisive. Leibniz avait demandé à Bossuet, se plaçant à certains égards sur le terrain de ce dernier, s'il n'était pas possible de revoir les conclusions du concile de Trente dès lors que, selon lui, ce concile n'était pas oecuménique. A l'appui de sa demande, il évoquait le fait que certaines conclusions du concile de Constance avaient été revues à celui de Bâle en 1449. Bossuet lui répondit par une fin de non recevoir: «ne pas reconnaître un certain concile est une raison qui les (les protestants) met en droit de n'en reconnaître aucun, ou de les reconnaître autant qu'ils voudront» ¹. «Il n'y aura donc jamais de vraie docilité et soumission à l'Eglise jusqu'à ce que l'on convienne de bonne foi qu'il y a toujours une Eglise qui a des promesses pour n'errer jamais, laquelle par conséquent a des pasteurs et des juges légitimes des questions de la foi qu'on ne peut prendre à partie sans y prendre Jésus-Christ lui-même» ². La conclusion est évidente et Paul Hazard l'exprime en ces termes: «Si les protestants veulent rentrer dans la communion romaine (et non s'unir à elle comme l'espérait Leibniz) avant de se soumettre, c'est qu'ils n'avouent pas leur erreur. Refuser de reconnaître l'autorité de l'Eglise, tout est là» ³. Donc, poursuit Hazard, il faut d'abord, selon Bossuet, recevoir les protestants à récipiscence, après quoi, on pensera à la réconciliation. Le dialogue est-il encore possible ? A en croire Bossuet, nous ne le pensons pas».

¹ T. XIII, *Réflexions*, p. 359. / ² *Ibid.*, p. 362. / ³ Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, 1935, t. 1, P. 307.)

²¹ A. Dulles, *The resilient Church*, New York 1977, p. 48.

sviluppando questi orientamenti in un breve scritto, diede a papa Pio IX uno spunto di riflessione per bilanciare la definizione del dogma del Vaticano ¹. In questa prospettiva, non si tratta di una divisione puramente razionale tra il visibile e l'invisibile, ma tra i momenti di unicità e l'apertura di partecipazione inarrestabile: l'ordinamento unico e gli ordinamenti successivi sono orientati a una stessa riconciliazione. La non identificazione del visibile nell'invisibile e dell'invisibile nel visibile si trova precisata nella ben conosciuta formulazione a proposito della Chiesa di Cristo che "sussiste" nella Chiesa cattolica di comunione romana senza identificarsi materialmente con essa ² all'immagine -dicono certuni- dell'anima spirituale del corpo, il quale esprime e localizza l'anima ³. Ma non si tratterebbe di una somiglianza con l'incarnazione, perché, come si sa, il modo di rinviare il visibile all'invisibile non corrisponde ad un parallelismo puramente cristologico, ma innanzitutto pneumatologico ⁴. L'invisibile non è un punto critico di giudizio e di condanna sul visibile ⁵ né il visibile l'espressione garantita della "Chiesa vera" con il suo il diretto contraddittorio: la Chiesa falsa ⁶. Anzi, invece di parlare di 'membri della vera Chiesa' sarebbe meglio parlare di 'veri membri della Chiesa' ⁷. La Chiesa invisibile non è neppure una Chiesa ideale e tutte le altre -nella loro concretezza- delle Chiese terrene ⁸. L'invisibile nel visibile è -invece- l'interpenetrazione divino-umana del mondo nella Chiesa e della Chiesa nel mondo ⁹, relazionalità tra tempo ed eternità ¹⁰, quasi come la relazionalità tra significante e significato ¹¹, o tra Chiesa creata ed increata, tra tempo ed eternità ¹², o di "Comunità spirituale" e di "Chiese" ¹³. Oppure, secondo altri, l'anima viene considerata come lo Spirito Santo che anima la Chiesa ¹⁴. Si arriverà fino alla prospettiva di una "ecclesia extra ecclesiam" o di una "ecclesia supra o inter ecclesias" ¹⁵. La via ecumenica proseguirà instancabilmente la ricerca d'altre vie per specificare la non coincidenza tra Chiese visibilmente immerse nelle contingenze storiche ed il mistero ecclesiale che rinvia fondamentalmente aldilà di se stesso in una de-possessione kenotica che sorge dal mistero dell'Amore di Dio medesimo.

Fino a quale traguardo ci accomuna il mistero? la scommessa profetica della vita contemplativa e del progetto ecumenico

La radicalità evangelica, dalle sue sorgenti contemplative originarie, punta in una convergente direzione: la via profetica vissuta nelle tradizioni religiose ¹⁶. Non si tratta tanto di una vita

¹ Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1938, p. 125.

² G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen gentium"*, I vol., Paris 1967, p. 119.

³ Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1938, p. 101.

⁴ J. Grillmeyer, *The Mystery of the Church*, in AA. VV., *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York 1971, vol. I, p. 147.

⁵ A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Paris 1953, pp. 157, 216, 231.

⁶ G. Thils, *L'Eglise et les Eglises*, Louvain 1967, p. 88.

⁷ J. H. Newman, *Sermon 16. The Church Visible and Invisible*, in «Internet» 2004, www.newmanreader.org/works/parochial/volume3/sermon16.html (in idem, *Works of John Henry Newman*, London 2004, National Institute for Newman Studies): «We will first take the objection, that bad men are in the Visible Church; what is this to prove? Let us observe. It is maintained, that "bad men cannot be members of the true Church, therefore, there is a true Church distinct from the Visible Church." But we shall be nearer the truth, if, instead of saying "bad men cannot be members of the true Church," we word it, "bad men cannot be true members of the Church." Does not this meet all that reason requires, yet without leading to the inference that the Church Visible is not the true Church? Again, it is said that "the Visible Church has not the gifts of grace, because wicked men are members of it, who, of course, cannot have them." What! must the Church be without them herself, because she is not able to impart them to wicked men? What reasoning is this? because certain individuals of a body have them not, therefore the body has them not! Surely it is possible that certain members of a body should be debarred, under circumstances, from its privileges; and this we consider to be the case with bad men. {228}».

⁸ G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen gentium"*, I vol., Paris 1967, p. 115.

⁹ H. Küng, *Concile et retour à l'unité*, Paris 1961, pp. 18-19, 29.

¹⁰ S. Bulgakov, *Social Teaching in modern russian Orthodoxy*, in «Diakonia», 1968 n° 2, p. 128.

¹¹ P. Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Hamburg 1966, S. 44, 54.

¹² S. Bulgakov, *Social Teaching in modern russian Orthodoxy*, in «Diakonia», 1968 n° 2, pp. 120-121.

¹³ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. I, p. 174.

¹⁴ G. Thils, *L'Eglise et les Eglises*, Louvain 1967, pp. 124-130.

¹⁵ S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messager orthodoxe», 1969 n° 46-47, [traduzione di un estratto di *Nevesta Agnca*].

¹⁶ SYNOD OF BISHOPS OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Consecrated Life, A Sign of the Church's Vitality* (Final message of the 1994 World Synod of Bishops), Rome 1994, § VI, etiam in «Internet» 2006, http://www.catholicculture.org/docs/doc_view.cfm?recnum=5318: «VI. The Prophetic Quality of Consecrated Persons. In contemporary culture, together with marvelous developments in science and technology as well as the more important victories that have been won regarding the rights and dignity of persons and their exercise of liberty, equality and rightful independence, deplorable excesses have also occurred which seem to reveal a painful regress to barbarism. Those men and women who have decided to follow more closely the poor, chaste and obedient Christ make, with and in the church, a prophetic response to the rest of humanity, their brothers

‘profetica’ quanto di una ‘vita da profeti’ in seno all’umanità¹. La profezia ‘sentinella’ che avverte le Chiese: avvertimento che comincia col rapporto tra Chiesa e problemi maggiori della vita e dell’umanità². Questa ‘sentinella’ potrebbe essere l’angelo delle Chiese al quale la visione dell’apocalisse giovannea è indirizzata: angelo-interprete e non le Chiese stesse (o il loro ‘vescovo’ come veniva talvolta affermato)³. L’intento profetico, dall’Apocalisse e le lettere alle sette Chiese, è la denuncia di ogni idolatria, pur sapendo che le interpretazioni cristiane, ebraiche ed islamiche di ciò che sia l’idolatria sono contrastanti (culto ‘idolatrato’ -per ebrei ed islamici- a Gesù, culto ‘idolatrato’ -per i riformati- ad altri cristiani (i santi))⁴. Ma la profezia è anche gioia e letizia nell’anticipare la manifestazione piena della Gerusalemme celeste⁵. Si dice che la profezia stessa è ‘parola debole’ nella dimessa presenza di anticipazione⁶. Vi è un ‘terzo tempo’ (accanto a quello cosmico e quello storico). È il tempo ‘del profondo’, cioè tempo esistenziale che non sempre può essere ‘spazializzato’ o ‘momentizzato’: tempo dal quale sorgono la messianità e la profezia⁷. Questo tempo è un tempo di ‘estasi’ in cui si tocca nell’esperienza l’eternità della creazione nuova, pur essendo ancora ancorati nel ‘tempo matematico’⁸. Esso è anche il tempo dei miracoli, dove il

and sisters, as regards those excesses. They are witnesses to evangelical values unknown to or rejected by the world. The prophetic response incarnate in your lives, dear sisters and brothers, makes your consecration a privileged means for inculturating the Gospel because it is not only a credible foundation for a message authenticated by life, but is also a demonstration of the Gospel's unsurpassed appeal and of its potential to assume a privileged and central place in all of human life».

¹ E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 27: «Quei primi monaci sono ritenuti seguaci, eredi, imitatori del profetismo biblico: il monachesimo - chiamato *bíos prophetikós* - diventa il luogo privilegiato della sopravvivenza del carisma profetico (1). In effetti, quando i cristiani si installano nell'impero costantiniano e rischiano di perdere il senso della trascendenza del disegno di Dio su di loro e sul mondo, quando si affievolisce l'attesa della fine del mondo e della venuta del Signore, appaiono i monaci con una forma di vita che è rottura con la mondanità, contestazione dell'affievolimento della fede e dell'omologazione dell'esistenza ai non cristiani, senza più la testimonianza del martirio, memoria dell'unico necessario opportune et importune (cf. 2Tm 4,2)... Non ex officio, ma e Spirito alcuni cristiani sono chiamati a una vita che, mediante una scelta radicale, diventa sgombra da molteplici impedimenti in vista della creazione di una comunità diversa, di un futuro diverso. Certo, i pericoli di questa emergenza erano e sono evidenti».

(1) E questa l'acuta coscienza monastica, come testimoniano Gerolamo (Lettere 22,9) e dopo di lui soprattutto Ambrogio, Giovanni Crisostomo, Gregorio Magno (Omellerie sui vangeli 11,29,6), Pier Damiani, Bernardo, Guglielmo di Saint-Thierry, Arnaldo di Bonneval ecc. Sulle testimonianze patristiche cf. J. Leclercq, *La vie parfaite*, Tournai 1948, pp. 57-66.)

² W. A. Visser't Hooft, *Les tâches des Eglises dans la situation oecuménique nouvelle*, in «Irénikon», 1966 n° 1, pp. 168-169.

³ P. Stefani, *Alle sette Chiese*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, pp. 200-201: «Il Figlio dell'uomo si presenta con la spada a due tagli nella sua bocca. In questa immagine vi è un duplice richiamo alla parola, sia perché ci si riferisce a un passo biblico (cfr. Is 49,2), sia perché la spada raffigura anch'essa proprio la parola (cfr. Eb 4,12). La spada a due tagli rappresenta la forza debole e potente a un tempo della parola. Essa segna la forza e nello stesso tempo contraddistingue anche l'umiltà del Figlio dell'uomo che ha indossato i panni del servo. L'immagine della spada a due tagli non giunge infatti all'Apocalisse provenendo da qualche scena grandiosa, deriva invece da uno dei carmi del 'servo del Signore' contenuto nel libro del profeta Isaia: «Il Signore dal seno materno mi ha chiamato, fin dal grembo di mia madre ha pronunciato il mio nome, ha reso la mia bocca come spada affilata, mi ha nascosto all'ombra della sua mano...» (Is 49,1-2). È decisivo cogliere il senso profondo legato al fatto che la spada esce dalla bocca invece di essere brandita con la mano. E, se viste sulla scorta di queste osservazioni, anche le orride scene di macello compiute dal cavaliere con in bocca la spada affilata, di cui parlerà più avanti l'Apocalisse (cfr. Ap 19,15-16), assumono un altro significato. Il linguaggio biblico non ignora una spada a due tagli afferrata con la mano. Questo gesto rappresenta l'effettuazione di un giudizio: Esultino i fedeli nella gloria, sorgano lieti dai loro giacigli. Le lodi di Dio sulla loro bocca e la spada a due tagli nelle loro mani per compiere la vendetta tra i popoli e punire le genti, per stringere in catene i loro capi e i loro nobili in ceppi di ferro; per eseguire su di essi il giudizio già scritto (Sl 149,5-9). Confrontate con le parole del salmo dove viene prospettata l'effettiva esecuzione di una sentenza tramite una spada a due tagli tenuta saldamente in pugno, si può comprendere come una spada che esce dalla bocca diriga l'interpretazione verso un'altra direzione, cioè verso l'umile, paradossale forza del servo e verso la debole forza della parola. Gesù Cristo può essere davvero testimoniato solo se si resta fedeli a chi è contraddistinto da una spada a doppio taglio che esce dalla sua bocca proprio perché non è afferrata dalla mano (e, ai nostri giorni, non è certo difficile comprendere quanto sia intrinsecamente debole la testimonianza della bocca)».

⁴ P. Ricca, *Per una Chiesa che tollera l'idolatria*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, pp. 227-228.

⁵ G. Gutierrez, *Teología de la Liberación*, Salamanca 1975, p. 271: «Esta conversión al prójimo, y en él al Señor, esta gratuidad que me permite encontrar con plenitud a los demás, este único encuentro fundador de la comunión de los hombres entre ellos y de los hombres con Dios, es la fuente de la 'alegría' cristiana. Alegría que nace del don ya recibido y todavía esperado, y que se expresa en el presente, pese a la dureza y a las tensiones de la lucha por la construcción de una sociedad justa. Todo anuncio profético de la liberación total viene acompañado de una invitación a participar en el gozo escatológico: 'Y será Jerusalén mi alegría y mi pueblo mi gozo' (Is. 65,19). Alegría que debe llenar nuestra existencia, haciéndonos atentos tanto al don de la liberación integral del hombre y de la historia, como al detalle de nuestra vida y de la de los demás».

⁶ M. Russotto, *Profezia. Il coraggio della parola debole*, in «Ricerca», 1995 n° 4, pp. 6-7.

⁷ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, p. 291: «Outre le temps cosmique et le temps historique, objectivité et soumis au nombre, il y a le temps existentiel, le temps de profondeur. Il est impossible d'isoler par la pensée le temps de profondeur. Il est impossible d'isoler par la pensée le temps existentiel du temps cosmique et du temps historique, car il existe entre ces temps une pénétration réciproques. *Kairos*, dont parle si volontiers Tillich, constitue comme une intrusion de l'éternité dans le temps, une interruption du temps cosmique et du temps historique, un accomplissement du temps. A cela se rattache la conscience messianique et prophétique qui, du fond du temps parle du temps historique. Le symbole le plus propre à donner une idée du temps existentiel, ce n'est ni le cercle, ni la ligne, mais le point. Cela signifie justement que le temps existentiel ne saurait être symbolisé par un signe spatial. Le temps existentiel est un temps intérieur, non extériorisé dans l'espace, non objectivé. C'est le temps du monde de la subjectivité, non celui de l'objectivité. Il échappe au calcul mathématique, il ne se laisse ni additionner, ni décomposer».

⁸ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, p. 292: «L'infinité du temps existentiel est une infinité qualitative, et non quantitative. L'instant du temps existentiel ne se laisse pas définir par un nombre, il n'est pas une fraction de temps dans l'ensemble du temps objectivé. L'instant du temps existentiel est une échappée vers l'éternité. Il serait inexact de dire que le temps existentiel se confond avec l'éternité, mais on peut dire que par certains de ses instants il participe de l'éternité. Chacun de nous a l'expérience de certains instants par lesquels il croyait toucher à l'éternité. La durée du temps existentiel n'a rien de commun avec celle du temps objectivé, cosmique et historique. Cette durée

tempo profondo fa irruzione nel tempo storico-matematico: meta-storia che ci apre all'escatologismo migliore ¹.

La via ecumenica verso l'Unità è una via profetica -giovannea- che comincia dai limiti stessi delle esigenze gerarchiche: essa è la via della divino-umanità nel suo compimento riconciliativo. L'itinerario di questa scommessa è tragica nel suo svolgimento nella dialettica tra ricerca teologica ed errore verso la pienezza inesauribile ². Dalla presa di coscienza ecumenica tra cristiani si delineava –però- l'interrogativo fondamentale: "Che cos'è finalmente la Chiesa?".... Da questo approfondimento, si è -poi- posto una questione ulteriore: "Se la Chiesa esprime una 'réalité religieuse', que cos'è la 'religione'?".... Se la Chiesa è innanzitutto il "Mistère della salvezza" in via di attuazione, quale sarà la rilevanza salvifica delle religioni storiche ³?... La fase attuale, che si caratterizza con la sua dimensionne prioritariamente 'redentiva' della fede cristiana, non dovrebbe concludere l'iter esplorativo dei misteri della trasfigurazione ultima ⁴. Una interpretazione troppo

dépend de l'intensité des expériences internes, qui font partie de l'existence humaine. Des instants qui, au point de vue objectif, peuvent être considérés comme brefs, apparaissent à l'expérience interne comme infinis, et cela aussi bien, lorsqu'il s'agit d'instant de souffrance que d'instant de joie et d'enthousiasme. Tout état d'extase nous transporte du monde objectivé et mathématique dans l'infini qualitatif existentiel. Un instant peut être une éternité, un autre peut être un mauvais infini. On dit que les heureux ne regardent pas leur montre, ce qui signifie que le bonheur est une évasion du temps mathématique, avec son calendrier et sa division en jours et en heures. Comme la plus grande partie de notre vie est faite de malheurs, elle se trouve pour ainsi dire clouée au temps mathématique».

¹ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, p. 293: «Il y a dans l'histoire une méta-histoire qui n'est pas le produit de l'évolution historique. L'histoire a un côté miraculeux qui ne s'explique pas par l'évolution historique et par les lois historiques : les miracles de l'histoire sont dus à l'irruption des événements du monde existentiel dans le monde historique qui est trop limité pour contenir ces événements tels qu'ils se produisent, c'est-à-dire dans leur état complet. La révélation de Dieu dans -l'histoire est une de ces irruptions du temps existentiel dans le temps historique. Tous les événements significatifs de la vie du Christ ont évolué dans le temps existentiel et ne font que transparaître, à travers le milieu alourdi de l'objectivation, dans le temps historique. La méta-historique ne coïncide jamais totalement, avec l'historique, l'histoire faisant toujours subir des déformations à la méta-histoire, afin de l'adapter à son propre niveau. La victoire définitive de la méta-histoire sur l'histoire, du temps existentiel sur le temps historique signifierait la fin de l'histoire. Sur le plan religieux, cela signifierait la coïncidence de la première apparition du Christ avec la seconde. Entre ces deux apparitions méta-historiques du Christ se trouve le temps historique à l'état de tension dans lequel l'homme passe par toutes les tentations et toutes les servitudes. Ce temps historique ne peut jamais prendre fin par lui-même, il est lancé vers l'infini qui ne peut jamais se transformer en éternité. Il y a deux moyens de sortir du temps historique : vers le temps cosmique et vers le temps existentiel. Le passage du temps historique au temps cosmique est celui du naturalisme, lequel peut assumer un caractère mystique. L'histoire revient à la nature, entre dans le circuit cosmique. L'autre passage est celui du temps historique au temps existentiel. C'est celui de l'escatologisme».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 247-248 / pp. 206-207; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Святые Петр и Иоанн, два первоапостола*, Париж 1926, стр. 3-7; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Англа*, Париж 1945, стр. 137, 139-141, 280, 282, 285-286, 316-317; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 26, 43; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Очерки учения о Церкви*, II, in «Путь», 1926 n° 1, стр. 51.

³ G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Louvain 1966, p. 7: «Ainsi, l'épanouissement des relations entre les Églises chrétiennes a peut-être conduit à poser avec une acuité sans précédent la question de la signification théologique des religions non chrétiennes. En effet, parmi les questions doctrinales que doit finalement aborder tout oecuméniste, se trouve celle du statut théologique des différentes Églises et communions chrétiennes: que signifie, en théologie stricte, une Église, une communion chrétienne (*)? Une forme de réflexion similaire (**) se dessine en ce qui concerne les "religions non chrétiennes": on se pose également la question de savoir ce que ces "religions" signifient en théologie, et donc par rapport à Dieu, au Christ, à l'histoire du salut. Certes, ici également, les recherches peuvent tableer sur une tradition doctrinale; plusieurs traités dogmatiques s'ouvrent sur la possibilité d'attendre et de recevoir le salut en dehors de l'Église - axiome ambivalent sur lequel nous reviendrons - et la prise de position récente de la S. Congrégation du Saint-Office contre les erreurs du R.P. L. Feeney ne laisse aucun doute à ce sujet. Il reste que, dans l'ensemble, la théologie d'aujourd'hui est encore peu abondante sur la signification théologique des religions non chrétiennes. Le silence relatif des traités et des manuels qui servent de base à l'enseignement des séminaires et des maisons d'études a déjà été remarqué et regretté. Et pourtant, ces religions sont, aujourd'hui comme hier, un fait: on est donc en droit de se demander: quel sens ont-elles pour Dieu, pour Jésus-Christ, dans l'histoire du salut (***)».

(*) En 1937, dans *Chrétiens désunis*, le R.P. Y. Congar écrivait: «Les considérations précédentes sont-elles applicables non plus seulement aux chrétiens dissidents individuellement pris, mais aux chrétientés dissidentes elles-mêmes, aux Corps ecclésiastiques séparés en tant même que Corps ecclésiastiques; ceux-ci peuvent-ils être appelés "Églises" séparées, et, dans l'hypothèse d'une réponse négative, quel est exactement leur statut au regard d'une Église qui s'affirme seule véritable Église?» (p. 300). / (**) Beaucoup de réserves sont à faire lorsque l'on compare le mouvement oecuménique et le dialogue avec les religions non chrétiennes. / (***) Sur l'ensemble de la question, on possède déjà une bibliographie générale publiée en 1960. E. Benz et Minoru Nambara, *Das Christentum und die nicht-christliche Religionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie*. Leiden, E.J. Brill, 1960, 86 p. (spécialement pp. 1-6); H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Herder, 1963, 127 p.) donne une note bibliographique (pp. 123-127); l'ouvrage lui-même stimule la réflexion théologique sur ce sujet. Sans doute ne peut-on oublier que certains comportements que nous appelons religieux sont avant tout sociaux; mais il en est d'autres, les seuls qui nous occuperont ici.)

⁴ M. Sergeev, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, (Published in «Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A.», 1998, vol. XXIX, pp. 59-72), in «Internet» 2002, home.early.com/~msergeev/berdiaev.htm: «Now Berdiaev argues that the "New Testament Christianity is not the full and complete religious truth" but "is the religion of redemption," "one of the stages of spiritual path" (1) which will be crowned by its further continuation and fulfillment. Given this premise, Berdiaev might have looked for another revelation which would religiously sanction the future stage of spiritual life, namely, the epoch of creativity. Instead, Berdiaev again takes a different approach. To begin with, he fully acknowledges that human creativity does not have its Sacred Scripture, that "its ways are not open from above to the human being." Nevertheless, he continues, this fact shows the "great wisdom of God" and speaks of the "sacred authority of the Gospel being silent about creativity." (2) One finds out further that the highest form of human self-consciousness consists not of relying in a creative enterprise on the words of the Scriptures, but, on the contrary, of realizing it freely and from the human self. The new epoch of creativity, in Berdiaev's view, cannot be based on the revelation of the Father and the Law of the Old Testament. Nor can it be justified by the word of the Son and the Redemption in the New Testament. The coming age of the Spirit, the Third Testament of creativity will come not from Divine guidance, but from the human being. "The revelation of creativity comes not from above, but from below," Berdiaev insists, "this is an anthropological, and not a theological, revelation." (3) He continues:

ristretta della dinamica di vita ecclesiale renderà assai difficile ogni tentativo di valorizzare positivamente il fatto della vitalità religiosa fuori dall'ambito cristiano. Dal presupposto dell'assimilazione implicita di ogni valore religioso alla Chiesa, sorgono dei tentativi di assimilazione indiretta alla realtà pan-cristica, nella piattaforma comune del "mistero della salvezza", ponendo -in modo rinnovato- la questione sul senso e sulla sostanzialità delle altre religioni dell'umanità. La Costituzione dogmatica sulla Chiesa "Lumen gentium" porrà le basi per un approfondimento ecclesiale sul tema delle religioni dell'umanità, nei n° 16 e 17¹. Fratelli della Riforma sottolineano che il dialogo con le religioni non è una relativizzazione della fede ma una non assolutizzazione della nostra conoscenza del 'mistero'². Il mistero stesso di Dio, nel suo senso più ampio riscoperto da tutti, appare come scommessa di massima apertura³. Il comune riferimento delle religioni al mistero divino va al di là delle differenze religiose, differenze che sono di un altro ordine⁴. In questo senso, l'offerta ecclesiale cristiana si presenta come un'antinomia, o come un paradosso, ben più che come contraddizione grezza e chiusa in opposizione al 'mondo umano'. Dalla riflessione ecclesiologica slava orientale, si potrebbe dire che l'antinomia ci fa intuire la sproporzione nei rapporti tra mistero insiemizzante (i russi lo chiameranno la 'sobornost' nella sua dimensione di mistero) e l'insiemità che prende corpo: il mistero si attua nei segni, ma i segni non condizionano il mistero. L'antinomia è la conciliazione d'estremi, apparentemente privi di possibilità d'incontro: eternità e tempo, visibilità ed invisibilità, celeste e terrestre, divino e creato

The Creator does not want to know what the human being will create, [God] awaits from human being revelations in creativity and that is why [God] does not know what the anthropological revelation will be. (4) The doctrine of human self-revelation whose content is hidden even from the omniscient God is coupled with another compatible teaching, namely, about human freedom. Berdiaev spoke of freedom on many occasions. He taught about spiritual freedom as a manifestation of human spirituality and creativity. It turns out, however, that the concept of spiritual liberty is intended by Berdiaev to justify creativity which goes beyond both the authority of Sacred Scriptures and God Himself. "Creativity cannot be cut off from freedom," Berdiaev writes. Only a free being creates... The mystery of creativity is the mystery of freedom," he continues. [T]he "mystery of freedom is fathomless and inexplicable." (5) Freedom "can be neither derived from anything nor reduced to anything;" (6) it can never be rationalized and has no other foundation than itself. Freedom, Berdiaev repeatedly insists, "is the positive creative power which is justified and conditioned by nothing, pouring out from a fathomless source." (7) Arguing for the self-sufficiency of freedom Berdiaev extends its independence--as was mentioned--not just from being, but from its Creator as well. He teaches about a freedom "which continues the work of God's creation and does not rebel against God in negative arbitrariness," (8) but he also places its origin beyond God in the Abyss, the Godhead, or, following the terminology of the German mystic, Jacob Boehme, the Ungrund. In his book, *The Destiny of Man*, Berdiaev writes, for instance: Out of Divine Nothing the Gottheit or the Ungrund the Holy Trinity, God the Creator is born... From this point of view it may be said that freedom is not created by God: it is rooted in the Nothing, in the Ungrund... out of which God created the world. (9) As unlimited freedom, the divine nothingness potentially contains both good and evil, while God the Creator manifests perfect goodness».

(1) Nikolai Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, [The Meaning of Creativity], Filosofiia tvorchestva, kul'tury i iskusstva, 2 vols., Moscow: Iskusstvo/Liga, 1994, vol. I, p. 111. / (2) *Ibid.*, p. 112. / (3) *Ibid.*, p. 114. / (4) *Ibid.*, p. 150. / (5) *Ibid.*, p. 151. / (6) *Ibid.*, p. 152. / (7) *Ibid.*, p. 153. / (8) Nicolas Berdiaev, *The Destiny of Man* [*Sud'ba cheloveka*], trans Natalie Duddington, New York: Scribner's Sons, 1937, p. 33. / (9) *Ibid.*, p. 34.

¹ CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica "Lumen Gentium"*, Roma 1966, n° 16: «Infine, quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, in vari modi sono ordinati al Popolo di Dio (*). Per primo quel popolo al quale furono dati i testamenti e le promesse e dal quale Cristo è nato secondo la carne (cfr. Rom. 9, 45), popolo, in virtù della elezione, carissimo per ragione dei suoi padri, perché i doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili (cfr. Rom. 1°, 28-29). Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i Musulmani, i quali professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale. Dio non è neppure lontano dagli altri che cercano il Dio ignoto nei fantasmi e negli idoli, poiché Egli dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa (cfr. Act. 17, 25-28), e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino (cfr. 1 Tim. 2, 4). Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e che tuttavia cercano sinceramente Dio, e con l'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salute eterna (**). Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di raggiungere la vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, e ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo (***) e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita. Ma molto spesso gli uomini, ingannati dal Maligno, vaneggiano nei loro pensieri e hanno scambiato la verità divina con la menzogna, servendo la creatura piuttosto che il Creatore (cfr. Rom. 1, 21 e 25), oppure vivendo e morendo senza Dio in questo mondo, sono esposti alla disperazione finale. Perciò per promuovere la gloria di Dio e la salute di tutti costoro, la Chiesa, memore del comando del Signore che dice: "Predicate il Vangelo ad ogni creatura" (Mc. 16, 16), promuove con ogni cura le missioni».

(*) Cfr. S. Thomas, *Summa Theol*, III, q. 8, a. 3, ad I. / (**) Cfr. *Epist. S.S.C.S. Officii ad Archiep.* Boston: Denz. 3869-72. / (***) Cfr. Eusebius Caes., *Praeparatio Evangelica*, 1, 1: PC 21. 28 AB.)

² J.-P. Dassonville, *Dossier, les religions orientales: rencontre et dialogue. Point de vue d'un protestant évangélique*, in «Unité des chrétiens», 1993 n° 91, pp. 8-9.

³ E. Kopciovsky, *In quel giorno l'eterno sarà unico* (Zc. 14, 19), in «Vita monastica», 1986 n° 166-167, pp. 46-58.

⁴ Giovanni Paolo II, *Discorso ai cardinali e alla Curia romana, 22 dicembre 1986*, in AA. VV., *Assisi. Giornata mondiale di preghiera per la pace*, Città del Vaticano 1987, p. 145: «Alla luce di questo mistero infatti le differenze di ogni tipo, e in primo luogo quelle religiose, nella misura in cui sono riduttive del disegno di Dio, si rivelano come appartenenti ad un altro ordine. Se l'ordine dell'unità è quello che risale alla creazione e alla redenzione ed è quindi, in questo senso, «divino», tali differenze, e divergenze anche religiose risalgono piuttosto ad un «fatto umano», e devono essere superate nel progresso verso l'attuazione del grandioso disegno di unità che presiede alla creazione. Vi sono, certo, differenze in cui si riflettono il genio e le «ricchezze» spirituali date da Dio ai popoli (cfr. Ad Gentes, 11). Non è a queste che mi riferisco. Intendo qui alludere alle differenze nelle quali si manifestano il limite, le evoluzioni e le cadute dello spirito umano insidiato dallo spirito del male nella storia (Lumen Gentium, 16)».

¹... Si suggerisce che le religioni monoteiste hanno fallito perché non hanno saputo 'creare l'unità' che annunciavano dal mistero del Dio unico ². La perplessità tra due orientamenti rimane: l'uno proclamando che tutti devono essere uno sotto l'unico Dio soggiogando i ribelli e l'altro che tutti sono uno nell'unico Dio anche se non sembra così dalla loro incoerenza. La priorità dell'esperienzialità più che le dottrine concettuali sarebbero alla base del risveglio religioso recente e si esprime innanzi tutto come esperienza del mistero nella propria vita ³. Il mistero di Dio ci evoca il Suo mistero come mistero d'amore, impossibile nell'unità statica, l'amore è relazionalità nella quale si situa la 'persona' divina: o cioè il divino ultimo al di là della 'persona' e nel quale la 'persona' sorge ⁴. Questo paradosso o questa antinomia ci porta alla Trinità ⁵. L'antinomia è che si tratta e di nomi diversi e dello stesso mistero ⁶. Questa antinomia implica che nessuna religione può pretendere di 'possedere esclusivamente' o di avere l'esclusiva del mistero, ma deve depossedersi del deposito rivelato in essa in una 'kenosis' di cui il Gesù storico ci ha dato l'esempio. Occorre ritrovare la trascendentalità piena dell'iniziativa divina, al di là della questione puramente soteriologica in senso occidentale, con quel particolare rinvio centrale alla 'colpa' da riscattare ⁷.

TORNARE ALLA PRIORITÀ DEL MISTERO COME SEMPRE 'DIVERSO' NELL'ESPERIENZA CRISTIANA COMPLESSIVA, CHE CI CONFRONTA DIRETTAMENTE CON IL MISTERO DELL'ESCLUSIONE DI DIO NELLA STORIA

La mistica contemplativa cristiana ha sempre professato il paradosso divino del 'trascendentale' e dell' 'immanente', del radicalmente diverso e del vicinissimo nell'interiorità più profonda di ognuno. Come intuire questa apertura 'oltre' e 'aldilà' -si parlerà del 'beyondness' di fronte alla nostra conoscenza razionale. Si tenterà di evocarla dalla stessa specificità cristiana che può sorgere dagli scambi dialogali e dalla trasmissione del messaggio evangelico: "proprio perché nasce dal mistero di Dio, la comunicazione del Vangelo custodisce la *differenza*..." ⁸. Si parlerà

¹ C. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in "Le Messager Orthodoxe", 1969 n° 46-47, p. 23; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 294; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Православие*, Париж 1965, (L'Orthodossia), стр. 158-159.

² G. Théotis, *Les défricheurs. Elias Chacour*, in «Actualité des religions», 2002 n° 43, p. 10 : «Il n'hésite pas à dire que «les religions monothéistes ont fait faillite» car elles «n'ont pas su être des vecteurs d'unité». Pour faire évoluer la situation, il mise sur la laïcité et sur l'action des femmes».

³ M. Meslin, *Expérience humaine du divin et traditions religieuses*, in «Chemins de dialogue», 1994 n° 3, pp. 63-64.

⁴ B. Griffiths, in W. R. Teasdale, *Toward a Christian Vedanta*, Bangalore 1987, pp. 117-118: «The ultimate Reality is love and love is relationship. You cannot have love with one (a static unity), and that is the weakness of a pure advaita. There is no love ultimately. There is pure consciousness, but no love. And yet in the Christian understanding there is pure consciousness and pure love: Self-knowing and self-giving. The whole creation comes to its fullness in the intimacy of personal relationship. So, the personal God is in the Ultimate Godhead. The Ultimate Godhead is both beyond person and integrates person».

⁵ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, (Completely revised and enlarged Edition), New York 1981, p. 24.

⁶ R. Panikkar, *Neither Christomonism nor Christodualism*, in «Jeevadhara», 1994 n° 142, p. 337: «"The Unknown Christ of Hinduism" is not 'another' Christ, and yet it is not the 'same' Christ Christians know. It is unknown to them - and known to the Hindus under other names, aspects and dimensions of that mystery for which the Christian has no other name than Christ. So I am not saying that the "Hindu Christ" is the 'same' as the Christian Christ." I am defending that, that Mystery, which the Christian cannot but call Christ, has aspects, manifestations, attributes, and what not, unknown to the Christian, that other people, believe are "revealed" to them and for which they give different names».

⁷ M. Amaladoss, *The Image Of Jesus In The Church In Asia*, in «Internet» 2001, <http://eapi.topcities.com/eapr00/amala.htm> : «A Transcendental Savior? The action of a divine person, even mediated by a human nature, transcends space and time. So Jesus' saving action seems to have a transcendental character. As I have already pointed out, according to the document, both by his incarnation and by his resurrection Jesus is linked to every human being in some mysterious manner. Jesus Christ's unique and universal salvific action is also explained in another way. Jesus takes "upon himself the sins of the world - past, present and future" (EA 11) and "on the Cross... breaks the power of the self-destructive resistance to love which sin inflicts upon us" (EA 13). "In this way, salvation was sealed once and for all" (11). The merits of Jesus' saving action are distributed to every one, whether s/he lived before or after Jesus. This view has often led to an individualist approach to salvation. Loving and doing justice in the world are then seen as the consequence of being saved. Today we tend to have a more historical-eschatological view of salvation. History is a process of struggle between God and Mammon. All peoples and all religions are engaged in this in their own way. God too is actively involved in this struggle through the Word and the Spirit. Through this struggle God is leading all things to a unity when God will triumph and will be all in all. In Jesus God is committing Godself to the battle in a human, historical way. Jesus, in his life, work and death shows a particular way of carrying on this struggle by opting for the poor and the oppressed. The disciples of Jesus continue his mission of prophecy and servanthood by helping build human communities of freedom and fellowship, justice and peace. In this task they find in the members of other religions allies and not enemies. They too have a positive role in the history of salvation. The real enemies are Satan and Mammon. The Kingdom is God's gift, but is also our task. Victory in the struggle, fullness of salvation, the establishing of the Kingdom - all these are in the future, at the end of history. They remain the horizon within which we keep on struggling. The fullness of revelation and salvation are not in the past, but in the future. Other religions, too, in which the Spirit of God is present and active, contribute to the consummation. Jesus neither replaces them nor excludes them».

⁸ C. M. Martini, *Effatà "Apriti"*, Milano 1990, p. 87.

felicemente del “di più”, o di questa strana "eccedenza", che caratterizza l'offerta del messaggio in quanto divino¹. L'intento cristiano nel dialogo è che esso si 'apra' in un misterioso 'Effatà'². Così il mistero stesso ci introduce al dialogo. Voler vivere la Chiesa ci mette innanzitutto davanti a questa priorità del mistero, cioè di lasciarsi proiettare al di là di se stessi³.

La sempre possibile inclinazione presente in tutti di assolutizzare la propria appartenenza religiosa storica nel rifiutare la consapevolezza di poter deviare o di ripiegarsi su se stessi, estinzione del mistero

Il mistero implica però direttamente la consapevolezza dell'esclusione di Dio, chiusura umana di fronte al Suo mistero, rimandato nella sfera delle cose 'superflue', di cui si può fare umanamente a meno. Si temeva il relativismo religioso nel dialogo⁴, o che la Chiesa fosse ignorata⁵, o persino il trionfo dell'ateismo⁶. Ma appare più ambiguo il richiamo odierno verso una certa 'culturalità', vissuta come ripiegamento⁷ di fronte alla fatica del sapere⁸, o avvicinandosi alla fine del millennio⁹ un tipo di religione-fuga¹⁰, non una 'invasione' indebita del religioso ma una 'molla rituale', percepibile persino nel processo comunicativo¹¹. Si era temuto l'eclettismo¹² con la perdita d'identità, ma riaffiorò poi il malinteso delle etnie: crogiuolo ripiegato per l'azione umana, illusione di superare il 'mito' razziale¹³, rigetto delle diversità etnico-culturali¹⁴. Riappare la prevalenza della 'natura' che sommerge le 'culture'¹⁵, si insinua una 'unità' soltanto costrittiva¹⁶. Si era denunciato il sincretismo unitario¹⁷ ed il soffocamento della persona nella 'massa anonima'¹⁸. Ma si è assistito all'intralcio è l'ipnosi dell'individualità: evacuando la memoria ed il contesto dell'esperienza di vita¹⁹. Si era guardato con allarmismo al pluralismo²⁰ ma si manifestò un quarto ripiegamento: l'intransigente 'possesso dello spazio (ambito, struttura, istituzione) proprio', possesso esclusivo

¹ C. M. Martini, *Effatà "Apriti"*, Milano 1990, p. 87; idem, *Il lembo del mantello*, Milano 1991, p. 16: «C'è un'eccedenza del Mistero divino, che non va mai dimenticata, e, che deve rendere perennemente vigilanti e attenti a quanto trascende ciò che la "notizia" comunica. Il lembo resta cioè un pezzo del mantello, e il mantello rimanda alla Persona che lo indossa e che potrebbe dismettere il mantello quando non volesse servirsene più. I mass media sono mezzi e non fini, realtà strumentali, penultime e non ultime, che potrebbero nascondere e ostacolare la via del vero, ma, quand'anche fossero a essa aperti non la esaurirebbero del tutto».

² C. M. Martini, *Effatà "Apriti"*, Milano 1990, prospettiva dell'opera.

³ Paolo VI, *Litterae encyclicae "Ecclesiam suam"*, Città del Vaticano 1964 / in «Acta Apostolicae Sedis» 1964, n° 9-10: «9. Vi diremo subito, Venerabili Fratelli, che tre sono i pensieri, che vanno agitando l'animo Nostro quando consideriamo l'altissimo ufficio, che la Provvidenza, contro i Nostri desideri ed i Nostri meriti, Ci ha voluto affidare di reggere la Chiesa di Cristo, nella Nostra funzione di Vescovo di Roma, e perciò di Successore del beato Apostolo Pietro, gestore delle chiavi del *regno dei cieli* e Vicario di quel Cristo che fece di Pietro il primo Pastore del suo gregge universale. 10. Il pensiero che sia questa l'ora in cui la Chiesa deve approfondire la coscienza di se stessa, meditare sul mistero che le è proprio, esplorare a propria istruzione ed edificazione la dottrina, già a lei nota e già in questo ultimo secolo enucleata e diffusa, sopra la propria origine, la propria natura, la propria missione, la propria sorte finale, ma dottrina non mai abbastanza studiata e compresa, come quella che contiene il *piano provvidenziale del mistero nascosto da secoli in Dio... affinché sia manifestato... per mezzo della Chiesa*.(*) misteriosa riserva cioè dei misteriosi disegni divini che mediante la Chiesa vengono notificati; e come quella che costituisce oggi il tema più d'ogni altro interessante la riflessione di chi vuol essere docile seguace di Cristo, e tanto più di chi, come Noi e come voi, Venerabili Fratelli, *lo Spirito Santo ha posto quali Vescovi a reggere la Chiesa di Dio*(**)).

(*) Gv 7,16. / (**) Cf Ef 3,9-10.)

⁴ Paolo VI, *Litterae encyclicae "Ecclesiam suam"*, Città del Vaticano 1964 / in «Acta Apostolicae Sedis» 1964, p. 631; W.A. Vissert' Hooft, *Hat die Ökumenische Bewegung Zukunft?*, in «Ökumenische Rundschau», 1975 n° 2, S. 162.

⁵ Arch. Kyrill, *The Ecology of the Spirit*, (EUROPEAN ECUMENICAL ASSEMBLY PEACE WITH JUSTICE), Basel 1989, polyc., pp. 5-6.

⁶ Paolo VI, *Litterae encyclicae "Ecclesiam suam"*, Città del Vaticano 1964 / in «Acta Apostolicae Sedis» 1964, pp. 652-653.

⁷ R. Ruyer, *Dieu des religions, Dieu de la science*, Paris 1970, pp. 223-224.

⁸ P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris 1965, pp. 132-133.

⁹ P. Teilhard de Chardin, *Les directions de l'avenir*, Paris 1973, p. 31.

¹⁰ P. de Béthune, *Les rencontres avec l'Orient en Europe: Responsabilités des chrétiens confrontés aux méthodes orientales*, in «Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens», 1984 n° 55, pp. 74-75.

¹¹ J. Cazeneuve, *L'homme télé-spectateur*, Paris 1974, p. 74; L. De Heusch, *Introduction à une ritologie générale (II)*, in AA. VV., *Pour une anthropologie fondamentale*, vol. 3, Paris 1974, p. 232.

¹² W.A. Vissert' Hooft, *Hat die Ökumenische Bewegung Zukunft?*, in «Ökumenische Rundschau», 1975 n° 2, S. 162.

¹³ M. F. A. Montagu, *La razza, analisi di un mito*, Torino 1966, pp. 369-370.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino 1967, pp. 104-105.

¹⁵ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris 1961, pp. 127-128.

¹⁶ N. George, *D'Einstein à Teilhard*, Paris 1964, p. 204.

¹⁷ W.A. Vissert' Hooft, *Hat die Ökumenische Bewegung Zukunft?*, op. cit., S. 162.

¹⁸ Pio XII, *Message radiophonique aux jeunesses ouvrières catholiques*, in Idem, *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, Roma 1950, p. 189; cfr persino in C. M. Martini, *Il lembo del mantello*, Milano 1991, p. 10; invece Paolo VI, *Esortazione apostolica "Evangelii nuntiandi"*, Città del Vaticano 1976, n° 45.

¹⁹ S. Boulgakov, *Le Paraclét*, Paris 1944, p. 325.

²⁰ W.A. Vissert' Hooft, *Hat die Ökumenische Bewegung Zukunft?*, in «Ökumenische Rundschau», 1975 n° 2, p. 163.

della ambientazione acquisita ¹, 'spazio' proprio equiparato all'essere se stessi ² invece che nel gioco relazionale della convivenza ³, possesso dello spazio nel simbolo nazionalistico ⁴, auto-esaltazione ripiegata ⁵, 'spazi' individuali nella comunicazione ⁶ nell'illusione di sicurezza o protezione. Si era temuto il 'cambiamento' ⁷ ma si è dovuto assistere ad un ultimo malinteso: la 'sospensione del tempo', di fronte alle accelerazioni della storia, nel 'destino' ⁸, distruzione della 'memoria-stimolo' ⁹, negazione del sogno come 'varietà di tempi' ¹⁰. La disumanità si indurisce –poi ulteriormente- come pretesa della propria 'superiorità' ¹¹.

Nel movimento ecumenico unico, che non appartiene in proprio a nessuna Chiesa storica, perché esso è un richiamo alla sorgente costitutiva di ogni Chiesa esistente -il mistero ecclesiale di grazia- nessun credente battezzato viene considerato come 'separato' o 'escluso' ¹², pur se la sua Chiesa vive in una condizione di allontanamento di fronte alle altre Chiese. Il movimento ecumenico parte dalla presa di coscienza che in ogni allontanamento tra cristiani, le colpe possono trovarsi 'da ambedue le parti', ponendo tutti davanti alla priorità di una conversione del cuore e di un rinnovamento ecclesiale di vita: soglia di qualsiasi iniziativa ecumenica. La colpa peggiore non consiste nell'allontanamento storico ma nell'adesione ecclesiale esterna e non vissuta fino in fondo, adesione 'di corpo' e non 'di cuore' ¹³. Non appartenere strutturalmente alla Chiesa cattolica non vuol dire non appartenere alla Chiesa ¹⁴. Anzi, si dirà che la santità della Chiesa non si identifica con la "parte buona" dei cristiani che ne fanno parte ¹⁵. Non si dirà che una persona appartiene alla Chiesa in quanto è purificata e che 'non appartiene' ad essa in quanto è peccatrice. La Chiesa assume la totalità della persona con le sue debolezze, le sue rinunce, le sue incertezze ed incapacità. La santità non corrisponde dunque a una certa bontà di atteggiamento, ma all'intento di una radicale trasparenza nella piena risposta verso Colui che è più grande e che "incide" sulla persona ¹⁶. Si puntualizza comunque l'opera del "genio della divisione, che ha lavorato per secoli a rendere gli ostacoli insormontabili" ¹⁷. Perciò, il testo continua: "anche delle colpe contro l'unità vale la testimonianza di S. Giovanni "se diciamo di non aver peccato, Lo tacciamo di bugiardo, e la parola di lui non è in noi" (I Gv. 1, 10). Pertanto, con umile preghiera chiediamo perdono a Dio e ai nostri

¹ R. Escarpi, *Théorie de l'information et pratique politique*, Paris 1981, p. 26.

² E. T. Hall, *The Hidden Dimension*, London 1968, p. 63.

³ E. T. Hall, *The Hidden Dimension*, London 1968, p. 115.

⁴ Teilhard de Chardin, *L'activation de l'énergie*, Paris 1963, p. 21.

⁵ K. G. Izikowitz, *Esquisse ethnographique*, in J. Pouillon - P. Maranda, *Echanges et communications*, vol. II, Paris 1970, p. 933.

⁶ G. Gumpert - R. Cathcart, *Media and interpersonal Intimacy, Introduction*, in idem, *Inter/Media*, New York 1982, pp. 173-174.

⁷ Paolo VI, *Litterae encyclicae "Ecclesiam suam"*, Città del Vaticano 1964 / in «Acta Apostolicae Sedis» 1964, p. 630.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1914 (Париж 1989) / Milano 1974, стр. 255-257 / pp. 594-595;

⁹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1914 (Париж 1989) / Milano 1974, стр. 204 / p. 255; L.J. Hoffman, *Computers and Privacy in the next Decade*, New York 1980, 183.

¹⁰ P. Florenskij, *Le porte regali*, Milano 1977, p. 20.

¹¹ Y. Congar, *Vorschläge für den Dialog*, in «Kerygma und Dogma», 1966 n° 3, S. 182.

¹² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, Città del Vaticano 1965, cap. I; idem, *Decreto "Unitatis Redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 1, 3.

¹³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, Città del Vaticano 1965, n° 14: «Sono pienamente incorporati nella società della Chiesa quelli che, avendo lo Spirito di Cristo, accettano integralmente la sua organizzazione e tutti i mezzi di salute in essa istituiti, e nel suo corpo visibile sono congiunti con Cristo, che la dirige mediante il Sommo Pontefice i Vescovi, dai vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del regime ecclesiastico e della comunione. Non si salva, però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che, non perseverando nella carità, rimane sì seno alla Chiesa col «corpo», ma non col «cuore» ¹. Si ricordino bene tutti i figli della Chiesa, che la loro privilegiata condizione non va ascritta ai loro meriti, ma ad una speciale grazia di Cristo; per cui se non vi corrispondono col pensiero, con le parole e con le opere, non solo non si salveranno, ma anzi saranno più severamente giudicati ²».

¹ Cfr. S. Augustinus, *Bapt. c. Donat.* V, 28 39. PL 43, 197: «Certe manifestum est, id quod dicitur, in Ecclesia intus et foris, in corde, non in corpo e cogitandum». Cfr. *ib.*, III, 19 26: col. 152, V, 1; 18, 24: col. 189; *In Io.* Tr. 61, 2: PL 35, 1800, e altrove spesso. / ² Cfr. *Lc.* 12, 48: «Omni autem, cui multum datum est multum quaeretur ab eo». Cfr. anche *Mt.* 5, 19-20; 7, 21-22; 25, 41-46; *Iac.* 2, 14. Idem, *Decreto "Unitatis Redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 3, 13; G. Ganswein, «*Spiritum Christi habentes*». *Zur Frage der Kirchenghörigkeit und Heil*, in «Periodica», 1997 n° 86, S. 275-319; 397-418. Cfr. etiam, J. Feiner, *The Decree on Ecumenism*, in AA. VV., *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York 1971, vol. II, p. 80.

¹⁴ A. Bea, *L'unione dei cristiani*, Roma 1962, p. 17: «I fratelli separati sono bensì privati del godimento di tanti privilegi e grazie propri delle membra visibili della Chiesa cattolica, ma l'enciclica non esclude affatto ogni appartenenza alla Chiesa e ogni influsso della grazia di Cristo. E' questo una importantissima conclusione dettata dal testo stesso, che preciseremo in seguito».

¹⁵ H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, S. 383.

¹⁶ P. Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Hamburg 1968, S. 65.

¹⁷ Paolo VI, *Discorso del 25 gennaio*, in «Oikumenikon», 1973 n° 2, p. 112.

fratelli allontanati, come pure noi rimettiamo ai nostri debitori" ¹. Nell'aula conciliare, sono state ricordate le colpe 'cattoliche' negli allontanamenti maggiori del passato: quelle del cardinale Humbert in occasione delle tensioni e rotture del 1054 con Costantinopoli; ma anteriormente, il concilio del Laterano ascoltò Egidio di Viterbo sulle colpe nelle opposizioni del XVI secolo, il Reichstag di Norimberga ebbe a sentire delle coresponsabilità cattoliche formulate da Papa Adriano VI per mezzo del Legato Chieregati nelle faccende della Grande Riforma, di cui parlò il cardinale Pole al concilio di Trento ². Le mutue colpe furono esplicitamente 'confessate' da parte di Papa Paolo VI e del Patriarca Atenagora I, togliendo e annullando la 'scomunica' di allora ³. Si presenterà, poi, la richiesta di perdono del 2000, in occasione del Giubileo, pur se non vi sono elementi e riferimenti ecumenici specifici che confermano questa comune consapevolezza cristiana dal sorgere della coscienza ecumenica ⁴. "Da ambedue le parti" acquisterà una particolare chiarezza nella prospettiva dell'adesione della Chiesa cattolica di comunione romana al movimento ecumenico, ove i soggetti primari sono le "Chiese" (cfr infra) che devono convertirsi a Cristo e confessare –ognuna– 'le loro colpe' (non le colpe di qualche loro esponente o della 'Chiesa' in genere ⁵). Non c'è conversione senza riconoscimento delle proprie colpe storiche ⁶. E questo è solo una premessa dell'intento ecumenico. Il movimento ecumenico parlerà di 'nuova nascita' (rebirth) per indicare le vie della conversione delle Chiese ⁷. Il riconoscimento delle colpe vede ribaltarsi nel presente le

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 7.

² L. Jäger, *Das Konzilsdekret über den Ökumenismus*, Paderborn 1965, S. 96: «Die Trennungen geschehen manchmal durch die Schuld von Menschen beider Seiten. Die katholische Christen, sowohl Hirten wie Gläubige, Mitschuld hatten an den Kirchenspaltungen, ist eine historische Wahrheit. Erzbischof Maximos Hermaniuk hat in seiner *Relatio* zum ersten Teil des dritten Kapitels am 7. Oktober 1964 von der Mitschuld des Kardinals Humbert an der beginnenden Kirchenspaltung des Jahres 1054 gesprochen. Von der Mitschuld der Katholiken an der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts sprach Agidius von Viterbo auf dem V. Laterankonzil, Papst Hadrian VI. durch seinen Nuntius Chieregati auf dem Nürnberger Reichstag (1522-23) und Kardinal Reginald Pole sowie andere Konzilsväter im Konzil von Trient»; sorprende che si pensi ancora dover giustificare nel 2000 questi chiarimenti ormai parte integrante della coscienza ecclesiale, cfr COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000, p. 7.

³ Paolo VI - Atenagora I, *Dichiarazione comune del Papa Paolo VI e del Patriarca Atenagora I, il 7 dicembre 1967*, in *Documenti conciliari*, Bologna 1967, appendice.

⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000, p. 11: «È anzi nell'intera storia della Chiesa che non si incontrano precedenti richieste di perdono relative a colpe del passato, che siano state formulate dal Magistero. I Concili e le decretali papali sanzionavano certo gli abusi di cui si fossero resi colpevoli chierici o laici, e non pochi pastori si sforzavano sinceramente di correggerli. Rarissime sono state però le occasioni lui le autorità ecclesiali -papa, vescovi o concili- hanno riconosciuto apertamente le colpe o gli abusi di cui si erano rese esse stesse colpevoli. Un esempio celebre è fornito dal papa riformatore Adriano VI che riconobbe apertamente in un messaggio alla Dieta di Norimberga del 25 novembre 1522 «gli abomini, gli abusi [...] e le prevaricazioni» di cui era resa colpevole «la corte romana» del suo tempo, «malattia [...] profondamente radicata e sviluppata», estesa «dal capo ai membri». Adriano VI deplorava colpe contemporanee, precisamente quelle del suo predecessore immediato Leone X e della sua curia, senza tuttavia associarvi una domanda di perdono. Bisognerà attendere Paolo VI per vedere un Papa esprimere una domanda di perdono rivolta tanto a Dio, che a un gruppo di contemporanei. Nel discorso di apertura della seconda sessione del Concilio il Papa «domanda perdono a Dio e ai fratelli separati» d'Oriente che si sentissero offesi «da noi» (Chiesa cattolica), e si dichiara pronto, da parte sua, a perdonare le offese ricevute. Nell'ottica di Paolo VI la domanda e l'offerta di perdono riguardavano unicamente il peccato della divisione tra i cristiani e sopponevano la reciprocità».

(¹ «Ciascuno di noi deve esaminare in che cosa è caduto ed esaminarsi lui stesso più rigorosamente di quanto non lo sarà da Dio nel giorno della Sua collera», in: *Deutsche Reichstagsakten*, nuova serie, III, 390-399, Gotha 1893.)

⁵ Nel documento della Commissione teologica internazionale, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000, pp. 7-8, il Papa chiede perdono per la Chiesa, ma questa Chiesa viene situata non semplicemente come Chiesa cattolica di comunione romana. Essa è né solo istituzione né solo comunione spirituale... Questa Chiesa più ampia che quella cattolica potrebbe dare da pensare che il Papa chiede perdono in un senso universalistico, estendendo i suoi doveri ma anche le sue prerogative al di là della attuale configurazione cattolica. Riappare l'implicita rivendicazione di un ruolo supremo sulla Chiesa-Corpo-mistico-di-Cristo in quanto tale, affermata fuori del consenso cristiano odierno. Cfr COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000, pp. 7-8: «L'aver precisato sin dall'inizio il genere della riflessione presentata chiarisce anche a che cosa ci si riferisca quando in essa si parla della Chiesa: non si tratta né della sola istituzione storica, né della sola comunione spirituale dei cuori illuminati dalla fede. Per Chiesa si intenderà sempre la comunità dei battezzati, inseparabilmente visibile e operante nella storia sotto la guida dei Pastori e unificata nella profondità suo mistero dall'azione dello Spirito vivificante: quella Chiesa, che -secondo le parole del Concilio Vaticano II- «per una non debole analogia è paragonata al mistero del rbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cf. Ef 4,16)». Questa Chiesa - che abbraccia i suoi figli del passato, come quelli del presente in una reale e profonda comunione- è l'unica Madre nella Grazia che assume su di sé il peso delle colpe anche passate per purificare la memoria e vivere il rinnovamento del cuore e della vita secondo la volontà del Signore. Essa può farlo in quanto Cristo Gesù -di cui è il Corpo misticamente prolungato nella storia- ha assunto su di sé una volta per sempre i peccati del mondo».

(¹ *Lumen Gentium*, 8.)

⁶ Partendo dall'atteggiamento di Adriano VI, si fa –in occasione del Giubileo del 2000- la distinzione tra riconoscimento delle colpe e domanda di perdono (cfr COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000, p. 11). Non si parla prioritariamente di conversione della Chiesa cattolica a Cristo come lo propone la presa di coscienza ecumenica delle Chiese cristiane nel movimento ecumenico. Sarà dunque fondamentale cogliere il significato ecumenico pieno della „conversione delle Chiese a Cristo“ ed il suo ruolo primario nella dinamica ecumenica. La questione non è, in senso ecumenico, se la Chiesa cattolica di comunione romana può chiedere –quasi ritualmente- un perdono, ma di discernere quale conversione essa ha lasciato attuarsi come preambolo di riconciliazione.

⁷ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *World Assembly of New Delhi*, London 1962, p. 117, n° 3 del documento.

deviazioni del passato in un progetto trasparente all'intento di Cristo ¹. Per uscire dal ripiegamento fuori della comunione nel mistero di Dio e non trovarsi "più severamente giudicati" ², la via si apre

¹ Cfr alcuni richiami riportati dall'Agenzia stampa ROMA-ADISTA n° 30241, *la chiesa chiede perdono: mea culpa sul passato, silenzio sul presente. è pentimento?*, Roma 2000: ««Sarebbe necessario - ha detto il biblista Giuseppe Barbaglio - che la richiesta di perdono per le infedeltà del passato sia abbinata a quella per le infedeltà del presente». Ad esprimere il pentimento dovrebbe poi essere «tutta la Chiesa, perché è essa che ha mancato gravemente al suo compito. Il papa potrebbe essere il portavoce della Chiesa in questo gesto di richiesta di perdono... Io sono molto favorevole a questo gesto, che però dovrebbe essere completato e dovrebbe mobilitare tutte le comunità cristiane cattoliche. Perché non si tratta tanto di chiudere un passato, quanto di aprire un futuro nuovo: chiedere perdono del passato vuol dire soprattutto impegnarsi a non ripetere quelle infedeltà». Per don Carlo Molari (già docente alle Pontificie Università Urbaniana e Lateranense) «occorre ricordare che chiedere perdono significa riconoscere il male compiuto nel passato ed impegnarsi ad immettere nella storia dinamiche di bene opposte a quelle introdotte dalle scelte sbagliate del passato». Naturalmente, ha notato il teologo, «non è più possibile raggiungere direttamente le persone uccise secoli fa con la violenza, per chiedere loro perdono: così oggi si chiede perdono a Dio, e non certo ai calvinisti per la "notte di San Bartolomeo" [il 24 agosto 1572 a Parigi i cattolici massacrarono migliaia di ugonotti, i calvinisti francesi, Ndr]. Il perdono accolto da Dio, però, diventa atteggiamento di tenerezza del cattolico di oggi nei confronti del calvinista che incontra o con il quale prega». «Oggi - ha aggiunto il teologo - la radice principale degli errori che la comunità ecclesiale commette e dei peccati che compie, è la superficialità della vita teologale. Si insiste molto sull'osservanza della legge, sulla disciplina e sull'ortodossia: cose sacrosante, ma insufficienti... Espressioni di questa insufficiente vita teologale sono le facili concessioni alle sicurezze del potere e del denaro, le presunzioni nel dialogo ecumenico, l'autosufficienza nei confronti delle altre religioni, il disprezzo delle espressioni marginali o minoritarie dell'umanità, la rassegnazione passiva nei confronti dell'ingiustizia dilagante, la mentalità consumista e borghese che caratterizza gran parte delle Chiese cristiane d'Occidente». Giulio Girardi, teologo della liberazione, pur valutando l'importanza dei *mea culpa* fin qui pronunciati da papa Wojtyła, trova in essi dei limiti insuperabili: «L'autocritica, salvo qualche timida eccezione, non riguarda mai la Chiesa come tale, ma solo alcuni suoi "figli". Ancora, essa non riguarda mai l'attuale pontificato, né i pontificati recenti, ma si riferisce ad epoche remote della storia della Chiesa, di cui sembra supporre che non abbiano nulla in comune con l'epoca attuale. Il papa riconosce gli errori degli altri, e si pente dei loro peccati. Un limite particolarmente grave di queste autocritiche è che esse non risalgono mai alle radici ideologiche e strutturali, quali il costantinismo e l'assolutismo pontificio, delle colpe ammesse». Ma forse il limite più "vistoso" delle autocritiche pontificie - secondo Girardi - è che queste vengono espresse mentre permangono nella Curia romana «comportamenti autoritari e repressivi il cui superamento sarebbe il segno credibile di un nuovo clima evangelico nella Chiesa cattolica: penso ad esempio alla rimozione di don Raúl Vera López dalla diocesi messicana di San Cristóbal, decisa in aperto rifiuto delle istanze di don Samuel Garcia Ruiz, vescovo uscente, degli agenti pastorali, dei popoli indigeni del Chiapas. Penso anche alle misure inquisitoriali che hanno colpito in questi giorni la teologa inglese suor Lavinia Byrne (sostenitrice dell'ordinazione sacerdotale delle donne)». Sottolineato che una richiesta di perdono - da parte della Chiesa cattolica - ha senso solo se essa ha «il fermo proposito di non commettere più le stesse azioni», la teologa Maria Caterina Jacobelli si pone in particolare questo interrogativo: «È decisa, la Chiesa, a riesaminare i propri comportamenti tenendo ben presenti gli strettissimi limiti della infallibilità pontificia espressi nel 1870 dal Concilio Vaticano I, limiti che non soltanto sono troppo spesso violati, ma che, entrando nel merito (per esempio per quanto riguarda l'ordinazione sacerdotale delle donne), si pretende persino di estendere per tutti i secoli futuri?» Il riferimento è alla lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Ordinatio sacerdotalis* (1994) ed a successivi documenti della Santa Sede che, di fatto, richiedono un assenso definitivo al "no" alla donna-prete, sostenendo che il "no" papale in merito è in pratica "infallibile". A proposito del "soggetto" che dovrebbe pentirsi, il teologo Leandro Rossi risponde: «Il papato, certamente, perché ha avuto le redini del comando. Se ha lasciato fare troppo ai curiali, ha certo una responsabilità in causa. Ci sono tuttavia differenze da papa a papa. La responsabilità di Celestino V non è naturalmente quella di Bonifacio VIII, né quella di Giovanni XXIII quella di Alessandro VI». E sulle colpe che Wojtyła attribuisce ai "figli della Chiesa", Rossi nota: «Ciò vuol dire che noi figli abbiamo le colpe e loro, la gerarchia, i meriti che spettano alla Chiesa». Infine, per quanto riguarda le "colpe" di oggi, il teologo dice: «Abbiamo la presunzione di conoscere la Verità in modo compiuto e definitivo, mentre essa è da accogliere continuamente dallo Spirito in una ricerca che deve coinvolgere tutti i membri della comunità ecclesiale, e per alcuni aspetti tutti gli uomini». Per Giancarla Codrignani, giornalista (tra l'altro impegnata in «Mosaico di Pace», rivista di Pax Christi, e in «Confronti»), «dovrebbe essere un Sinodo dei vescovi, di rappresentanza internazionale, congiuntamente con il papa ad esprimere il pentimento della Chiesa cattolica. Escluderei una rappresentanza di laici, se non simbolica, perché spetta ai detentori dell'autorità condannare comportamenti devianti propri di chi aveva il potere di assumere le responsabilità». Per quanto riguarda i "peccati" di oggi, la Codrignani elenca: «Il sabotaggio delle determinazioni del Concilio Vaticano II, la mancanza di collegialità e di rispetto della democrazia come valore valido non solo in sede laica; l'autoritarismo ed il verticismo che dalla Curia alle parrocchie tengono i fedeli costretti ad una obbedienza che non è una virtù; l'esistenza dell'Ordinariato militare e dei cappellani di carriera nell'esercito, l'irrelevanza dei laici nelle responsabilità della Chiesa; l'assenza di libertà di ricerca teologica; il ritardo notevole nella realizzazione dell'unità dei cristiani e di dialogo con le altre religioni monoteiste, segnatamente con l'Islam; la discriminazione delle donne davanti all'altare». «Dichiarare il proprio pentimento - risponde da parte sua Giorgio Vecchio, professore di storia contemporanea all'Università di Parma - è compito di ciascuna cristiana e di ciascun cristiano, così come di ogni comunità più o meno ampia. Ne consegue che ciascuno (a livello personale e come membro di una comunità) è tenuto a pentirsi, a sollecitare una riflessione comune finalizzata al pentimento collettivo. Ha pienamente e doverosamente titolo il papato di riflettere sui propri comportamenti passati e di chiedere perdono, hanno titolo le singole diocesi, parrocchie, associazioni, laici singoli. Appare importante che il proclamato pentimento del papato non sia inteso come atto di vertice, ma anche come stimolo ad analoghe forme di pentimento nella Chiesa locale». Lo storico nota poi che «al momento sembra carente nella gerarchia della Chiesa cattolica una riflessione sui limiti non solo dei singoli cattolici che hanno sbagliato (come viene spesso ricordato anche da Giovanni Paolo II a proposito della Shoah), ma della istituzione Chiesa in quanto tale. Quali abitudini, norme, insegnamenti all'interno della istituzione Chiesa hanno facilitato/provocato/non condannato per tempo gli errori dei singoli? Quale spinta al conformismo, alla paura di esporsi, al silenzio comodo hanno aiutato a commettere gli errori di cui oggi ci si vuole pentire?». «In una prospettiva di fede - afferma nella sua risposta a Immacolata Nicola Colaiani, giurista - il pentimento è ineludibile perché è anzitutto un esercizio di memoria: non mnemonica, come quella dei ragazzi a scuola, o archivistica, come quella del computer, ma selettiva, ricercatrice, capace di sottrarre all'oblio gli eventi del passato per ricusarli se negativi o ripeterli se positivi. Il ricordo - scriveva Giuseppe Dossetti con riferimento anche ai silenzi ecclesiastici sui delitti commessi dai nazisti - deve essere continuato, divulgato e comunitario per "conservare una coscienza non solo lucida, ma vigile, capace di opporsi ad ogni inizio di sistema del male, finché ci sia tempo". «Che poi a dichiarare il pentimento nella e per la Chiesa cattolica cominci il papa mi sembra inevitabile e giusto. Innanzitutto per le ripercussioni a cascata che in un organismo gerarchicamente ordinato, come la Chiesa cattolica, può avere il pronunciamento del papa: ed in realtà gli effetti si vedono nelle Chiese locali, anche nel senso di far venire allo scoperto posizioni contrarie perché tributarie di una diversa concezione del rapporto con la società e con la storia (penso a dichiarazioni del card. Biffi arcivescovo di Bologna, o di Sandro Maggolini, vescovo di Como)». Per quanto riguarda l'Inquisizione, rileva Colaiani, «confessare l'errore di questo sistema è gran cosa, ma forse ancor più grande sarebbe che all'atto fosse allegata una lista di tutte le persone che l'Inquisizione ha incarcerato o mandato al rogo». In conclusione, «se c'è un limite nelle attuali dichiarazioni di pentimento è che esse riguardano prevalentemente il passato remoto, come se la Chiesa d'oggi - anzi a partire, diciamo, dalla Rivoluzione francese in poi - non abbia nulla di cui pentirsi: sensazione avvalorata dalla prossima elevazione agli onori degli altari [la beatificazione è prevista il 3 settembre 2000, ndr] di un papa storicamente quanto meno controverso come Pio IX, che pure nel 1868 non seppe trovare la forza di concedere la grazia ai due patrioti condannati a morte, Giuseppe Monti e Gaetano Tognetti, opponendo un secco rifiuto - non diverso da quello opposto frequentemente in questi anni dai governanti alla analoghe istanze rivolte da papa Wojtyła - perfino all'intervento in loro favore di re Vittorio Emanuele II».

² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, Città del Vaticano 1965, n° 14.

al rinnovamento delle Chiese in Cristo per poter giungere alla piena riconciliazione cristiana: "trasformazione di se stessi" tramite l'incontro con altri, nel dialogo¹. Dialogando, ci si rende conto che non si possono più reiterare le stesse formulazioni di fronte alle nuove scommesse della storia². Il dialogo rinnova nella misura in cui "ci s'interroga insieme sulla fedeltà alla volontà di Cristo"³. Di fronte alla 'metodologia del rifiuto del mistero di Dio' si tratteggia la metodologia 'dello scambio dialogale per aprirsi al dilà delle proprie chiusure'. Si è preso coscienza che solo "in questo dialogo si potrà acquistare una conoscenza più vera ed una valutazione più equa della dottrina e della vita dell'una e dell'altra comunione"⁴. Ciò non è possibile senza una disponibilità di partenza nella simpatia verso i fratelli cristiani di altre Chiese⁵.

COME ASSUMERE L'OPACA AMBIGUITÀ STORICA DI FRONTE ALLA TRASPARENZA DEL MISTERO? IL PARADOSSO O L'ANTINOMIA DEI TENTATIVI ADORATIVI E DEL PERCORSO ECUMENICO

Dal mistero di Dio, nella meditazione orientale discerne senz'altro d'una parte l'indissociabilità tra Dio ed umanità, o non astrae Dio fuori della dinamica dell'esperienza umana⁶. D'altra parte, il mistero divino si presenta per l'oriente cristiano come un abisso impercorribile ed insuperabile⁷. Questa specificità si esprime come antinomia tra indissociabilità e inaccessibilità umanità-Dio. Senza questa chiave si arriverà o alla conflittualità umanità-Dio o alla scomparsa di uno dei due 'estremi': umanità o Dio. Si sottolineerà la insostituibile prospettiva apofatica -di

¹ L. Vischer, *Rapport*, in «La documentation catholique», 1973 n° 1639, p. 830.

² DIALOGUE LUTHÉRIEN-CATHOLIQUE ROMAIN, *Tous sous un seul Christ* (prise de position sur la Confession d'Augsbourg), in «La documentation catholique», 1980 n° 1785, p. 439, n° 28.

³ SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire oecuménique*, in «Information service», 1967 n° 1, p. 6; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 4, 6.

⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Unitatis redintegratio"*, Città del Vaticano 1965, n° 4.

⁵ SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Réflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique*, 1970 n° 2, pp. 6-7.

⁶ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 177: «Durch die in den Evangelien dargestellte Person Jesu Christi empfängt die Mystik die klassische und ihr eigene Form. Gott und Mensch zeigen sich als untrennbar vereint. Die wirkliche Natur des Menschen, frei von Sünde und Leidenschaft, umfängt ihren Schöpfer. Der menschliche Wille folgt dem des göttlichen Logos und ordnet sich ihm ohne Zwang unter. In ihrer wahren Vereinigung mit Gott leuchtet die Natur des Menschen, gewinnt an Ansehen und erlangt die Vergottung. Der Mensch wird aus Gnaden Gott, ohne daß seine Natur verdrängt oder im göttlichen Wesen aufgelöst wird. Dies Leben in der Vereinigung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreichlich im Leben des Herrn in seiner gottmenschlichen Person. Als das schuldlose Lamm Gottes wurde er von seinem Vater in die Welt gesandt, auf daß er die Sünde der Welt trage (Joh. I, 29). Seine Speise ist, daß er den Willen des Vaters tue, der ihn gesandt hat, daß er sein Werk vollende (Joh. 4, 34). Er lebt, weil der Vater lebt (Joh. 6, 57), er ist eins mit dem Vater (Joh. 10,30), er ist im Vater (Joh. 10, 29; 14, 11). Da in Christus der Vater bleibt, tut er seine Werke (Joh. 14, 10). Die Herrlichkeit des Sohnes ist gleichzeitig die Herrlichkeit des Vaters (Joh. 13, 31-32), niemand erkennt den Vater, es sei denn durch den Sohn (Joh. 14, 7), und wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (Joh. 14, 9). Das ewige Leben liegt darin begründet, daß man den allein wahren Gott erkennt und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh. 17, 3). Die direkt innigste Verbindung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreich im irdischen Leben des Gottmenschen».

⁷ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 188: «Wie bereits gesagt, spielt die Aufhebung der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens in der Lehre der griechischen Kirchenväter von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen eine ungeheure Rolle. Sie verstehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfaßbar, geschweige denn, daß er sich mit ihr vereinigen könnte. Zwischen der göttlichen Wesenheit und allen Geschöpfen besteht mit Ausnahme der reinen pneumatischen Wesen und Naturen ein unüberbrückbarer ontologischer Abgrund. Als absoluter, ungeschaffener und ewiger Geist ist Gott für den natürlichen Verstand völlig unverständlich und unerreichbar (*). Diese Tatsache ist von großer Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergottung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie — ist ein Werk der Gnade Gottes, das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen unerreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren (**). Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teilhaftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleich zeitig in die "Wolke der Unwissenheit" eindringen. Dort verbirgt sich in der Tiefe der Ruhe und des Schweigens und jenseits alles Seins, das Mysterium der "prima causa", das Geheimnis des dreieinigen Gottes».

(*) Gregor v. Nazianz, Migne P. G. 35, 1 r64. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilius d. Gr., Migne P. G. 32, 6g B. Chrysostomus, Migne P. G. 53, 78 u. a. / (**) Vgl. Dionysius Pseudo-Areopagita., *De div. nom.*, Migne P. G. 3, 64g B. Basilius d. Gr., *Adv. Eunom.*, Migne P. G. 29, 681 C-684A.)

stampo sia antico che orientale- per qualsiasi impresa teologica ¹. Si dirà -invece- che la teologia orientale è apofatica nel senso della sua impronta 'adorativa' più che esplicativa ².

Il paradosso del divino nell'umano e Le valenze della corresponsabilità di tutti nelle occasioni mancate della piena contemplazione o della piena comunione

Occorre partire dall'inaccessibilità di Dio nel Suo mistero ³. Anche qui, si abbineranno facilmente le categorie di 'misticismo' con quelle dell'apofatismo, facendone una specie di impostazione evasiva di tutto l'ambito ecclesiale... Il 'salto apofatico' ed il 'mistero dello Spirito' (forse anche il suo 'enigma') hanno diverse dimensioni comuni. La via apofatica comincia dal paradosso della Trinità che esprime 'Chi è Dio' nella sua relazione con l'umano, senza volerlo ridurre ad una delle categorie umane ⁴. La vita contemplativa vive questa paradossalità nell'essere 'profetica' (cfr supra) o cioè nell'assumere la discontinuità tra Dio e comunità umana ⁵. In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. È La conseguenza diretta della 'antinomia' del mistero di Dio: l'umano non corrisponde al divino, non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'"incircoscivibile" divino ⁶. Inaccessibile, Dio diventa anche 'partecipabile' nelle Sue 'energie divine', o cioè essere Se stesso ma non contenuto in Se stesso (non 'energie-irradiamento' ma 'identità-distinzione': Lui stesso ma anche 'più in là di Lui', una antinomia) ⁷. Per cogliere il

¹ P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Taizé 1969, pp. 18-19: «La théologie apophatique joue un rôle purificateur et préserve fortement les orientaux de toute tentation de réduire Dieu aux concepts, à ces ultimes et plus dangereuses idoles. "Nul ne peut voir Dieu et demeurer vivant", signifie pour les Pères: nul ne peut limiter Dieu par une formule. Dieu est divinement libre, ce qui veut dire essentiellement mystérieux. Qui peut évaluer la descente fulgurante du Verbe du sommet du silence éternel jusqu'au fond du gouffre infernal et sa remontée à la droite du Père? C'est aussi le même mystère qu'Il "traverse le mur de silence" et se manifeste à l'intérieur des parties séparées de la chrétienté. Les fontaines de la sainteté jaillissent du cœur de toute confession, transcendent les limites, leurs sommets s'unissent sans peine. Les saints dévoilent l'unité de la présence divine derrière la désunion humaine».

² O. Clément, *La rencontre de Jean Paul II et de Dimitrios I^{er}*, in «Service orthodoxe de presse», 1979 n° 43, p.2: «A propos de la méthode théologique, Jean-Paul II a fait allusion aussi à ce que nous appellerions, nous orthodoxes, la méthode *apophatique* lorsqu'il dit que la théologie vise d'abord une attitude d'adoration, adoration d'un mystère indicible par rapport auquel nos formulations doivent revêtir une certaine humilité».

³ O. Clément, *Tre preghiere*, Milano 1995, (*Trois prières*, Paris 1993. Tr. it. di D. Barbieri Carmo), p. 31: «I 'cieli', qui evocano il carattere inaccessibile, abissale del Padre, un Dio al di là di Dio, hypertheos, dice Dionigi l'Areopagita. Lo si avvicina sondando la sua assenza, è la teologia negativa di cui parlavo poc'anzi: l'intelligenza misura i propri limiti sentendo rimoreggiare, sempre più lontano, l'oceano divino. Poi viene il momento in cui cessa ogni attività mentale, quando si raccoglie e tace, e diventa pura attesa».

⁴ V. Lossky *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Milano 1967 (V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944. Tr. it. di M. Girardet): «L'apofatismo non è necessariamente una teologia dell'estasi; è anzitutto una disposizione di spirito che si rifiuta di formulare dei concetti su Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri della sapienza di Dio. È un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo. Per conoscere Dio bisogna avvicinarsi a Lui; non si è teologi se non si segue la via dell'unione con Dio»; cfr etiam pp. 20-38) l'apofatismo di Clemente d'Alessandria, di Filone d'Alessandria, San Gregorio Niseno, San Gregorio Nazianzeno, San Giovanni Damasceno, San Gregorio Palamas...; cfr P. N. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973. (Tr. it. di G. Vendrame, *L'amore folle di Dio*, Milano 1983, il paragrafo *Teologia negativa e simbolo*, pp. 23-33); cfr E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekeuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978 (Tr. it. di F. Camera, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1991).

⁵ E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, p. 37: «...la vita religiosa è solo una condizione preliniate che può stimolare la profezia, ma di per sé non la garantisce: ecco perchè occorre dire che la vita religiosa è profetica se traduce la *paradossalità evangelica*... Il paradosso evangelico o gesuano non è solo un espediente per dare alla parola una qualità performativa, una capacità di attrarre l'attenzione, ma è sempre un' esigenza di radicalità, di decisione totale e irrevocabile... Questo, lo si voglia o no, costituisce una rottura, un urto con l'ambiente circostante mondano; può portare addirittura chi compie questa rottura a una marginalità. rispetto al mondo, ma lo porta anche a una dialettica capace di inoculare messaggi nell'ambiente rispetto al quale vive una condizione di differenza. Guai a chi si arrende alla cultura dominante: significherebbe sancire l'appiattimento, l'omologazione, l'irrelevanza della propria vita!».

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1914 (Париж 1989) / Milano 1974, стр. 156 / p. 207: «Noi di necessità spezzettiamo ogni cosa che vogliamo analizzare e distinguiamo l'analizzato in aspetti incompatibili. Considerando la stessa cosa da lati diversi, cioè agendo su diversi lati dell'attività spirituale, possiamo pervenire ad antinomie, a tesi incompatibili nel gli nostro raziocinio; solo nei momenti di grazia dell'illuminazione queste contraddizioni mentali sono eliminate, non in maniera razionale bensì transrazionale. L'antinomicità non dice affatto: «O questo o quello non è vero»; non dice nemmeno: «Né questo né quello è vero»; ma dice soltanto: « E questo e quello è vero, ma ciascuno a modo suo, mentre l'armonia e l'unità sono superiori al lel la ragione». L'antinomicità proviene dal frazionamento dell'essere stesso, e il raziocinio fa parte dell'essere».

⁷ O. Clément, *Byzance et le Christianisme*, Paris 1978 (cap. III: *Énergies divines*), pp. 41-43: «Il faut donc confesser dans l'être même de Dieu une mystérieuse distinction-identité: celle de l'essence inaccessible et de l'énergie participable. Cette distinction ne met pas en cause l'unité de Dieu parce que c'est l'unité d'un Vivant, l'unité de l'Existence personnelle absolue, donc trinitaire, et non d'une 'substance simple' ou d'une chose. L'essence et les énergies sont pour ainsi dire les deux modalités de l'Existence personnelle absolue qui se donne sans se dissoudre et se distance sans se refuser...L'énergie n'est pas rayonnement impersonnel subsistant de soi. Elle est comme l'expansion de la Trinité dont elle traduit *ad extra* la mystérieuse altérité dans l'unité...L'énergie est une – puisqu'elle est la vie du Dieu un – mais multiforme dans ses manifestations. Les Noms divins – qui constituent autant d'énergies – sont incalculables et Dieu, sans se diviser, 'se multiplie' pour entrer réellement dans le temps, s'adapter à chaque destin personnel, animer toute la diversité du monde créé».

passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ¹. Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato. La 'differenza' assume –poi– tutt'un altro tenore se si considera la realtà umana come prioritariamente coinvolta nel Male (o della decadenza nel 'disumano' che richiama tanto l'attenzione in occidente), o se si percepisce l'umano ed il creato come costitutivamente espressivo del Bene da Dio ed in Dio (nella visuale più fiduciosa dell'oriente cristiano). Teologi delle tradizioni d'oriente insistono su quest'angolatura positiva ². L'intento luterico si iscrive maggiormente nella linea 'paradosale' di approccio al mistero ³. Si esprime così un 'simul' (non estraneo al 'simul' di due aspetti irconciliabili come nel 'simul iustus et peccator' della Riforma d'occidente), che è una congiunzione nella discontinuità, non una grezza conflittualità dove gli estremi si escludono a vicenda ⁴. L'antinomia dell'oriente, nella sua visuale apofatica sarà un 'né'-né' (né la formulazione umana tale quale viene espressa, né la sua negazione) proprio alla luce della non conflittualità tra mistero di Dio e prospetto umano. Tocchiamo -a questo livello- la sfumatura specifica che distingue il paradosso dall'antinomia teologica. Questa "impossibile possibilità" si presenterà alla mente umana come 'antinomia' ⁵: una impossibilità secondo i parametri della nostra comprensione che a luogo nella esperienza e si rivela nella fede. Il modo di operare della nostra mente sembra, infatti, poggiare sulla tattica delle opposizioni per poter classificare logicamente i dati della conoscenza. Nell'antinomia con la quale si evoca il mistero non ci troviamo confrontati ad una opposizione irriducibile di due 'ambiti' che si

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10-11: «Celui qui dirait: Dieu est Créateur, Providence, Sauveur, passe les chapitres d'un manuel, ou témoigne d'une spéculation, d'une distance dialectique entre Dieu et lui. Dieu, dans ce n'est pas le Tout, passionné et spontanément saisi, e une donnée immédiate de sa révélation. Un des plus sévères parmi les ascètes, saint Jean Climaque, disait qu'il faut aimer Dieu comme un fiancé aime sa fiancée Un amoureux, un passionné de son objet, dirait: « Mais c'est tout!... c'est ma vie!... il n'y a que cela!...tout le reste ne compte pas, est inexistant». Saint Grégoire de Nysse, au comble de son étonnement, laisse simplement échapper: « Toi qu'aime mon âme... ». La tradition patristique renonce à toute définition formelle, car Dieu est au-delà de toute parole humaine: « Les concepts créent des idoles de Dieu, l'émerveillement seul saisit quelque chose », confesse saint Grégoire de Nysse. Le mot Dieu ¹, pour les Pères, est le vocatif qui s'adresse à l'Indicible. Mais le mystère du Créateur vient se refléter dans le miroir de la créature et fait dire à Théophile d'Antioche: « Montre-moi ton homme, et je te montrerai mon Dieu. » Saint Pierre parle de l'homo cordis absconditus, l'homme caché du coeur (IP 3, 4). Le Deus absconditus, Dieu mystérieux, a créé son vis-à-vis: l'homo absconditus, l'homme mystérieux, son icône vivante. La vie spirituelle jaillit dans les « pâturages du coeur », dans ses espaces libres, dès que ces deux êtres mystérieux, Dieu et l'homme, s'y rencontrent. « Ce qui arrive de plus grand entre Dieu et l'homme, c'est d'aimer et d'être aimé », affirment les grands spirituels».

((1) St Grégoire de Naziance rattache Θεός à αἴθειν (brûler), Dieu est feu. Or. 30, 18. / (2) Cfr S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 212.)

² A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in AA. VV., *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, vol. I, Stuttgart 1959, p. 195: «Es ist jedoch besonders zu betonen, daß in diesem Kampf widern das Fleisch die geistigen Väter des Ostens den Leib nicht als etwas von Natur aus Schlechtes auffaßen, wie es ja der Neuplatonismus lehrte, und ihn darum etwa verachteten und auf vielerlei Weise strafte und bekämpften. So beurteilen sie auch die Materie nicht als etwas an sich Schändliches, wie es die Manichäer taten. Keines der von der göttlichen Güte und Allweisheit gebildeten Geschöpfe ist verwerflich 1), es sei denn die Sünde. Was jedoch die Natur des Bösen anbelangt, so ist sie keinerlei Wesenheit, die von Gott nach Art der übrigen Geschöpfe als selbständige Hypostase geschaffen worden wäre; denn wo die vernunftbegabte Schöpfung existiert, da ist das Böse nicht notwendigerweise vorhanden, sondern ausschließlich nur wegen des Mißbrauches den die vernunft begabten Geschöpfe mit ihrer Willensfreiheit betreiben 2). Was jedoch den Leib angeht, so ist für ihn das Böse etwas von Natur aus Fremdes. Ganz im Gegenteil, er ist seiner Verfassung nach dazu bestimmt, von — Natur aus das Gute zu tun; er ist die Wohnung der kostbaren Seele und das Wirkungsfeld der heiligenden und vervollkommenden Energie der heiligen Geistes 3)»

1) Joh. v. Damaskus, Migne P. G. 94, I245 C. / 2) Gregor v. Nyssa, Migne P. G. 45, 2sA. / 3) Clemens v. Alexandrien, Migne P. G. 8, 1372C-1373A.

³ A. Hasler, *Lutero nei testi scolastici di teologia cattolica*, in «Concilium», 1976 n° 8, p. 148: «Un'ulteriore differenza nei confronti della scolastica è costituita dalla struttura di pensiero dialettico-paradosale di Lutero, che consiste nella tensione continua di abbracciare con un solo sguardo gli opposti. La formula 'insieme' penetra tutti gli angoli della dottrina luterana della giustificazione. La natura umana è totalmente corrotta eppure interamente conservata; la ragione è una prostituta e al tempo stesso il più grande dono di Dio; il cristiano è un signore libero che dispone di tutte le cose e non è sottomesso a nessuno, ed è altrettanto un servo disponibile di tutte le cose e sottomesso a tutti; è giusto e peccatore, ha la certezza (certitudo) della salvezza, ma non ne ha la sicurezza (securitas); viene giustificato soltanto per fede eppure aspetta un giudizio in base alle opere. A differenza di questo modo di pensare, la scolastica ha cercato di fissare la realtà in una rigorosa articolazione e organizzazione di concetti».

⁴ LUTHERAN - ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, p. 290 n° 96: «These different concerns entail notably different patterns of thought and discourse. The Catholic concerns are most easily expressed in the transformationist language appropriate to describing a process in which human beings, created good but now sinful, are brought to new life through God's infusion of saving grace. ¹ Grace, as the medieval adage has it, does not destroy but perfects nature. ² Lutheran ways of speaking, on the other hand, are shaped by the situation of sinners standing before God (coram Deo) and hearing at one and the same time God's words of judgment and forgiveness in law and gospel. Attention is here focused on this discontinuous, paradoxical and simultaneous double relation of God to the justified, not on the continuous process of God's transforming work».

¹ In speaking of the state of historical humanity Pope John Paul II has recently used the phrase "status naturae lapsae simul et redemptae" (L'Osservatore Romano, Eng. ed., Feb. 18, 1980, p. 1). / ² Thomas Aquinas, ST, 1, q. 1, a. 8, ad 2.

⁵ S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 211-212: «Die antinonische Thesis unterscheidet sich dadurch von der dialektischen, daß der dialektischen Gegensatz der Thesis und Antinomie in der Synthesis aufgehoben wird... Der Gedanke hat alle seine Möglichkeiten erschöpft und macht angezichts der unmöglichkeit jedes Weiterkommen Halt»; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1914 (Париж 1989) / Milano 1974, стр. 159-160 / p. 207 (citato qui sopra).

presentano come antitetici e dalla quale sorge una conflittualità fondamentale (una mutua esclusione 'logica'). Arriveremo persino a raggiungere l'orizzonte dell'intuito religioso più ampio, nel profondo oriente arcaico. Così si precisa in quale senso il mistero di Dio apre l'intento cristiano al di là di se stesso, e come il fondamento ecumenico non esclude l'apertura interreligiosa. La non conflittualità tra il mistero di Dio e l'umanità può diventare 'gioia del co-essere' o "Ananda" della prospettiva indiana originaria (con Cit o Figlio-coscienza, e Sat o Padre-essere)¹. Questa 'gioia di essere per l'altro' sfocia dalla 'notte oscura' o da quello che potremmo chiamare la 'tragedia' dell'"uscire da se stessi". Sono i due poli del dono per eccellenza, dell'amore, per quanto viene tratteggiato da qualche teologo orientale². La non linearità del passaggio dalla completezza umana alla pienezza divina si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale sarebbe come un idolo invece che la rivelazione divina³. Questo capovolgimento dell'approccio teologico non riguarda prevalentemente la nostra situazione di 'peccato' ma concerne tutti: tutto il mondo umano di fronte a Dio: il "Diverso". Ovviamente, tutto ciò non corrisponde alla 'negazione fino all'assurdo', che talvolta viene menzionata come ragione per credere: 'credo quia absurdum', dal filone di Tertulliano in poi⁴.

¹ F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, Trichy 1993, pp. 50-52: «TRINITY AND SACCIDANANDA. The object, or rather the subject, of contemplation in which both Christianity and Hinduism should meet is the mystery of God as Triune - Saccidananda. We see Monchanin focusing his attention not so much on the mysteries of Jesus' life - incarnation, death, resurrection, etc., as on the Trinity and particularly on the Holy Spirit. Well-versed both in the Eastern and Western traditions, Monchanin could discover a correspondence and similarity between the mysticism of Meister Eckhart, Ruysbroeck, Dionysius the Areopagite, and the mystical experience of seers and sages as found in the Upanishads. For him, the Hindu experience of God as Saccidananda was very rich and beautiful and this unique and sublime experience of God could find its fulfillment in the Christian understanding of the Trinity. It is a fulfillment that will happen as a result of the purification of both Hinduism and Christianity. As for Christianity is concerned, the classical understanding of person and creation must be rethought in relation to the experience of Hindu Saccidananda. The concept of person suggests a centripetal force, individualism, ego-centredness or ahankara. In the Trinity there is no question of being for oneself but an 'esse ad alterum'.¹ Monchanin maintained that when faced with Hindu mysticism of the Vedanta one would be forced to rethink the traditional ontology. The esse must be redefined as co esse, and only this is helpful in understanding the mystery of the Trinity. On the other hand, Hinduism too must pass through a process of death and resurrection, in order to reach its crown and fulfillment in the doctrine of the Trinity. "The dialogue between Hindu mysticism and Christian mysticism must be located at this metaphysical and theological level: Nothing short of that dialogue can break the wall. Christian mysticism is trinitarian or it is nothing. Hindu thought, so deeply focussed on the oneness of the One, on the Kevalin in his kevalaDva cannot be sublimated into trinitarian thought without a crucifying dark night of the soul. It has to undergo a noetic metamorphosis, a passion of the Spirit."² To be able to contemplate the Divine in its mystery the way of renunciation and detachment - the way of sannyasi - is not enough. It is equally important that we transcend "the plane of concepts - our last and most dangerous idols."³ A Christian who thus tries to meditate on the mystery of God beyond concepts, could concentrate on God the Father as Sat (being, reality), on the Son as Cit (consciousness) and on the Holy Spirit as Anarsla (joy, bliss). All this made Monchanin think of India as "the land of the Trinity".⁴ In this Trinitarian vision Monchanin was particularly drawn to the mystery of the Spirit whom he considered to be pervasively present in the history of the world, of peoples, as well as in the inmost self of persons as life, light and joy. The Indian name Monchanin assumed is the expression of his attunement to the mystery of the Spirit. It means "the joy of the Supreme Formless one or Spirit". "The age of the Spirit", as he expressed in an article, "is not an age, but a state of interiority."⁵».

(¹ Cfr J. Monchanin, "The Quest of the Absolute", *Cross Currents*, 19 (1969) 87. / ² *Ibid.* / ³ *Ibid.*, 85. / ⁴ J. Monchanin, *Écrits Spirituels*, 37. Quoted in J. Mattam, "Abbé Jules Monchanin and India", art. cit., 215. / ⁵ J. Monchanin, "Théologie et Mystique du Saint-Esprit", *Dieu Vivant*, 23 (1953), quoted in Henri De Lubac, *Images de l'Abbe' Monchanin*, op. cit., 116.)

² S. Bulgakov, *Le Paraclét*, Paris 1944, p. 74: «Mais l'amour n'est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe. Et si le premier axiome de l'amour proclame qu'il n'est point d'amour sans sacrifice, le deuxième axiome, supérieur, car dernier, c'est qu'il n'y a point d'amour sans joie ni béatitude et, en général, qu'il n'y a point e béatitude hors l'amour. Étant tragique, l'amour, c'est de surmonter la tragédie; et c'est à cela que tient la puissance de l'amour. Il est une antinomie concrète qui consiste à se sacrifier et à se trouver par ce sacrifice. Cette béatitude de l'amour dans la Sainte-Trinité, consolation du Paraclét, est le Saint-Esprit».

³ Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, pp. 134-140; idem, *Théologie mystique de l'Eglise d'orient*, Paris 1944, pp. 31-32: «C'est le fond apophatique de toute vraie théologie que les «grands Cappadoceiens» défendaient dans leur discussion avec Eunomius. Ce dernier soutenait la possibilité d'exprimer l'essence divine dans des concepts innés par lesquels elle se révèle à la raison. Pour saint Basile non seulement l'essence divine, mais les essences créées ne sauraient non plus être exprimées par des concepts. En contemplant les objets nous analysons leurs propriétés, ce qui nous permet de former les concepts. Toutefois, cette analyse ne pourra jamais épuiser le contenu des objets de notre perception, il restera toujours un «résidu irrationnel» qui lui échappera, qui ne saura être exprimé dans les concepts c'est le fond inconnaissable des choses, ce qui constitue leur vraie essence indéfinissable. En ce qui concerne les noms que nous appliquons à Dieu, ils nous révèlent ses énergies qui descendent vers nous, mais ne nous rapprochent pas de son essence inaccessible¹. Pour saint Grégoire de Nysse tout concept relatif à Dieu est un simulacre, une image fallacieuse, une idole. Les concepts que nous formons selon l'entendement et l'opinion qui nous sont naturels, en nous basant sur une représentation intelligible, créent des idoles de Dieu, au lieu de nous révéler Dieu lui-même². Il n'y a qu'un seul nom pour exprimer la nature divine —c'est l'étonnement qui saisit l'âme quand elle pense à Dieu³. Saint Grégoire de Nazianze, en citant Platon sans le nommer («l'un des théologiens hellènes»), corrige de la manière suivante le passage du *Timée* sur la difficulté de connaître Dieu et l'impossibilité de l'exprimer: et il est impossible d'exprimer la nature de Dieu, mais il est encore moins possible de la connaître⁴. Ce remaniement de la sentence de Platon par un auteur chrétien qui est souvent considéré comme un platonisant montre à lui seul combien la pensée des Pères est loin de celle des philosophes».

(¹ *Adversus Eunomium*, I, 1, e. 6, P. G., t. 29, Coll. 521-4; I, II, c. 4, Coll. 577-580; I, II, c. 32, Col. 648; *Ad Amphiloctum, Epist.* 234, P. G., t. 32, col. 869 AC. Cf. GREG. DE NYSSE, *C. Eunom.*, X, P. G., t. 45, COL. 828. / ² *De vita Moysis*, P. G., t. 44, col. 377 B (trad. DANIELOU, P. 122; *Contra Eunomium*, III, P. G., t. 45, col. 604 B-D; XII, *ibid.*, col. 944 C. / ³ *In Cantica Cantorum*, homil. XII, P. G., t. 44, col. 1028 D. / ⁴ *Oratio XXVII (theologica II)*, 4, P. G., t. 36, coll. 29-32.)

⁴ D. B. Clendenin, *The Western Enthronement and Eastern Distrust of Rationalism* (This is excerpted from *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective* from Baker Books, Grand Rapids, MI.), in «Internet» 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivist/AProtestantExamines.html>: «Eastern thinkers, by contrast, begin their thinking about God with a very different mind-set. As the examples of my students Vasily and Maxim show, Eastern thinkers typically exhibit a skepticism toward Western rationalism; some have even suggested that such distrust of rationalism is endemic to

La prospettiva ecumenica trova la sua radice nel riferimento originario della fede al mistero di Dio nella Sua iniziativa di salvezza, ritrovando così sia la sorgente dell'oriente cristiano nell'apertura apofatica, sia l'indirizzo riformato fondato sul paradosso del Dio radicalmente diverso. Questa convergenza include un ulteriore criterio per la dinamica ecumenica: essa da il fondamento e la giustificazione teologica della metodologia del dialogo. Infatti, esso sorge come via necessaria proprio perché la verità cristiana non è una semplice metafisica razionale che può essere ipotizzata e sviluppata da ogni individuo per conto suo, ma dato che non si identifica con la razionalità mentale ha bisogno di aperture che vanno al di là della ragione di ognuno in un ampliamento delle prospettive che solo la congiunzione di più intenti rende possibile. Perciò il dialogo si delinea come implicazione diretta del fondamento della scommessa ecumenica, e non solo come una opzione aggiuntiva non essenziale per l'esito della piena comunione ritrovata. La trascendenza dovrà essere situata dentro della dinamica umana: un 'beyond' che anima la persona umana stessa ¹. Dio è - dunque - incondizionato, ma l'incondizionato non è tutto Dio, il trascendente ed incondizionato significa 'essere presi' da ciò in cui tutti partecipano ². In ciò vi è una 'rottura assoluta' tra l'incondizionato e l'insieme del mondo degli esseri, frattura tra l'infinito di Dio e la nostra propria limitatezza ³. L'apertura verso la trascendenza si attuerà come relazionalità con il 'Tu', un essere

Orthodoxy. Conversely, Orthodoxy fosters a positive appreciation for mystery.[1] Any number of Orthodox thinkers could be cited to verify this characterization. An anti-Western posture is particularly strong in the so called Slavophile movement. Thinkers like Alexei Khomiakov (1804-60) and Lev Shestov (1866-1938) were sharply critical of Peter the Great's Westernizing program and the concomitant influence of rationalism in particular. Shestov's rejection of rationalism was one of the most uncompromising and categorical to appear in Russian thought. He insisted that Kant's demand that theology justify itself before the bar of reason would inevitably lead to an "autocracy of reason"; reason would be the master, placing the cause of religion "in a bad way." [2] In Shestov's thought, biblical faith and philosophic reliance on logic were two very different and incompatible vantage points. Khomiakov, the chief advocate of the Slavophile movement, sees Protestantism and Catholicism as two versions of the same incipient rationalism; both are completely incompatible with Eastern Orthodoxy. In Khomiakov's thought, these two Western expressions of Christianity are rooted in the soil of rationalism and do not even deserve the appellation of faith. Orthodoxy "stands on completely different soil" and must be vigilant lest the "ruinous legacy" of Western rationalism, which contains "the embryo of death," kill the spiritual life of Eastern Christianity. Rooted in this fundamentally different perspective regarding reason and faith, Khomiakov insists that "the difference [between East and West] is so great that it is hardly possible to find one point on which they might agree." [3] It is important to note, however, that Eastern thinkers do not reject reason as a necessary component of human knowledge and experience. A reading of the Philokalia, the most important collection of Orthodox religious texts, will show the central role of the intellect in Eastern spirituality. Orthodoxy does not embrace a crass irrationalism that believes something because it is absurd (*credo quia absurdum est*). It was, after all, the Latin father Tertullian (c. 160-215) who made this extremist posture famous when he wrote that he believed in the death and resurrection of Christ precisely because they were absurd and impossible, [4] and that the worlds of Athens and Jerusalem, the philosophic academy and the Christian church, had nothing whatsoever in common. [5] Further, not all Eastern thinkers are as dogmatic as Shestov and Khomiakov, just as the four examples of Western theologians given above do not represent all theologians of the West. John Wesley, for example, has been shown to have a number of affinities with Eastern Orthodox thought. [6] While Eastern thinkers do not reject reason, they do reject what they see as the hubris of reason that now typifies Western culture. They resist any tendency that would allow or encourage reason to expunge theological mystery and appoint itself as the only criterion of truth. Ivan Kireevsky (180-56) is a case in point. Kireevsky, who according to Ugolnik coined the term secular humanism, laments the narrowness of analytic abstractions so common in the West, but he is careful not to fall into a triumphalist condemnation of reason per se. Instead, Kireevsky wants to moderate the Western impulse that views reason as the only mediator of truth: "If [Western rationalism] would only recognize its own limitations, and see that, in itself, it is only one of the instruments by means of which truth is known, and not the sole way to knowledge, then it would also view its conclusions as only conditional and relative to its point of view, and would expect other, supreme and most truthful conclusions from another supreme and most truthful mode of thinking." [7].

(1. Frederick C. Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), 16; Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, rev. ed. (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), chap. 11, "Orthodox Mysticism." / 2. Lev Shestov, *Speculation and Revelation*, trans. Bernard Martin (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1982), 41, 21. On Shestov see Frederick C. Copleston, *Russian Religious Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), chap. 6. / 3. Alexei S. Khomiakov, "On the Western Confessions of Faith," in Alexander Schmemmann, ed., *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977), 29-69. / 4. Tertullian "On the Flesh of Christ," in *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 3:525. / 5. Tertullian "Prescription against Heretics," in *Ante-Nicene Fathers*, 3:246. / 6. Randy Maddox, "John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences, and Differences," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 29-53; and Howard Snyder, "John Wesley and Macarius of Egypt," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 55-60. / 7. Ivan Kireevsky, "Of the Necessity and Possibility of New Principles for Philosophy," in *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 2 (Moscow: Theological Academy, 1861), 318 (cited by Ugolnik, *Illuminating Icon*, 193). Cf. Vladimir Weidle, "Russia and the West," in Schmemmann, *Ultimate Questions*, 11-27, who argues that the differences between Russia and the West have been exaggerated and that Europe as well as Byzantium has deeply influenced Russia.)

¹ A. Ramsey, *God, Christ and the World*, London 1969, p. 28: «Transcendence, however, is not only a characteristic of God in his relation to the world as One other than the world as well as in the world and through the world. Transcendence is also a characteristic of man in his inherent being as man. It is through the recognition of transcendence in man that divine transcendence is more meaningfully presented. This theme has been impressively drawn out by Dr. Vogel in his book *The Next Christian Epoch*. Vogel draws out the nature of the transcendence which belongs to man as man. It is an ability to be 'beyond' which is the most distinguishing feature of man's existence in the world, and it is because of our power to be 'beyond' our immediate situation that we are able to know things objectively. Thus it is true to say that transcendence is the essence of our existence as persons in the world: "Personal power is transcending power - the constant going beyond the formal, the immediate, the past and the present. Our very presence in the world gives a type of meaning to the world, but that meaning is the beginning and not the end of our lives"».

² P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford 1968, pp. 24-25: «God is unconditioned. That makes him God, but the "unconditional" is not God. The word "God" is filled with the concrete symbols in which mankind has expressed its ultimate concern —its being grasped by something unconditional. And this "something" is not just a thing, but the power of being in which every being participates».

³ P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, London 1968, p. 263: «As the power of being, God transcends every being and also the totality of being —the world. Being-itself is beyond finitude and infinity; otherwise it would be conditioned by something other than itself, and the real power of being would lie beyond both it and that which conditioned it. Being-itself infinitely transcends every finite being. There is no proportion or gradation

‘per’ l’altro e per gli altri, dono di se per gli altri nel profilo di Colui che è stato crocifisso, frattura di e nella vita vissuta ¹. Questa concretezza fa sì che non si può parlare di Dio in termini generici: la sua trascendenza è assoluta libertà Sua di fronte alla quale non c’è altra via se non quella di ‘fare spazio’ per Lui ². La storia non si limita, dunque, alla sola ‘immanenza’. Ma sarà la trascendenza stessa a realizzare l’unione paradossale del ‘tutto diverso’ con il processo derivato e limitato del mondo cosmico, e ciò nella persona in quanto tale: Gesù Cristo (come lo prospetta la nota definizione di Calcedonia) Il mistero non richiude una fede su se stessa ma l’apre ad ogni intuito che si rende disponibile alla consapevolezza verso il divino, prioritariamente nel riferimento monoteista ³. L’intento ecumenico non potrà dunque rimanere immobile di fronte alle sollecitazioni che il mistero stesso fa nascere nel cammino cristiano.

In vista del ‘chiarimento della storia’ per riscoprire le sorgenti, modificare l’assoluto storicistico nel ritorno allo spirito originario al dilà della ‘lettera’ integralista

La vita evangelica ha proseguito la sua ricerca sullo specifico della contemplazione e dell’adorazione di Dio. Appare sempre meglio che essa è un processo più profondo dello Spirito Santo che ci porta alla beatitudine nel mistero tramite purificazioni ‘passive’ verso l’unione decisiva di vita nell’amore, al dilà di ogni strumentalità o metodo o condizionamento storico ⁴. Occorre sempre andare al dilà delle sole conformazioni storiche, anche nel loro ‘primo momento’ per cogliere le sorgenti ispirative purificate: la vita religiosa che si è limitata a una riforma letterale formale non ha sfondato, quella che si è fatta ulteriormente inventiva ha dato i suoi frutti ⁵. Chi non

between the finite and the infinite. There is an absolute break, an infinite ‘jump’. On the other hand, everything finite participates in being-itself and in its infinity. Otherwise it would not have the power of being. It would be swallowed by non-being, or it never would have emerged out of non-being. This double relation of all beings to being itself gives being-itself a double characteristic».

¹ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, p. 76: «Our relation to God not a religious relationship to a supreme Being, absolute in power and goodness which is a spurious conception of transcendence, but a new life for others, through participation in the Being of God. The transcendence consists not in tasks beyond our scope and power, but in the nearest Thou at hand. God in human form, not, as in other religions, in animal form -the monstrous, chaotic, remote and terrifying— nor yet in abstract form —the absolute, metaphysical, infinite, etc.— nor yet in the Greek divine-human of autonomous man, but man existing for others, and hence the Crucified, a life based on the transcendent».

² D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, B. III, München 1966, S. 103-104: «God as the absolutely free personality is therefore absolutely transcendent. Consequently I can not talk about him in general terms; he is always free and beyond these terms. The only task of my theological thinking must be to make room for the transcendent personality of God in every sentence. Only when he himself vouchsafes a human word, whenever and wherever he pleases, is my word ‘about’ God to be accepted as truth □ that means, only then is my word God’s own word.

³ D. Goergen, *Current Trends: The New Ecumenism*, in «SPIRITUALITY TODAY», Winter 1982, Vol. 34, No. 4, pp. 350-361, etiam in Internet 2006, <http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/823446goergen.html>: «The mystery underneath the relationships of Judaism, Christianity, and Islam, however, is not only theological; it also has political implications today. One cannot talk about Jews, Christians, and Muslims, or Israelis, Arabs, and Westerners, without the awareness that our solidarity in faith has implications for our attitudes towards each other, for the ways we treat each other, and especially for the dilemma we find in the Middle East today. Our common ancestry makes the situation in Palestine, Israel, and Lebanon all the more scandalous. Thus the new ecumenism at least raises political questions. But these questions are not simply political. There are two kinds of politics here -- one divorced from the religious consciousness involved, and one which respects and values the religions involved. It is only in this latter sense that the new ecumenism raises political questions; and with respect to politics, it is only questions that the new ecumenism raises. At the first and properly theological level, the new ecumenism affirms our brotherhood and sisterhood, our common commitment to monotheism, our recognition of Abraham as a model for faith; and it encourages mutual respect, greater understanding, and dialogue with dignity and love. At a second, quasi-political level -- a political level that recognizes the uniquely religious character of the issues involved -- the new ecumenism raises questions such as: (1) "Should Ishmael transform the once promised land into a land of hospitality by offering it for nothing, for the love of the God of Abraham, for the love of our father Abraham, for the love of our elder brethren in the faith, to the Jews?"(1) (2) "And, Israel, also spiritualized, in turn, shall he accept this gift from the hands of his brother Ishmael, and respect the limits fixed by the latter?"(2)».

(1) *Israel and Ishmael*, p. 14. / (2) *Ibid.*, p. 22.)

⁴ J. Lopez-Gay, *El monasticismo no-cristiano y la «vida religiosa» cristiana*, in AA. VV., *Evangelizzazione e culture* (Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia), Roma 1976, vol. I, p. 419: «Pero lo original de la contemplación cristiana no se sitúa ni en este esfuerzo de primera etapa adquirida, ni tampoco en los fenómenos extraordinarios. La contemplación cristiana va más allá de lo adquirido por propio esfuerzo (aunque sea en colaboración con la gracia) y va más allá de la iluminación y de la meditación trascendental. La contemplación cristiana estrictamente dicha es un proceso más profundo realizado por el Espíritu Santo a través de purificaciones especiales «pasivas», hasta llegar a esta actitud de «bienaventuranzas» o de caridad y «unidad de vida en» el amor. En este proceso ya no valen las técnicas y métodos».

⁵ R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris 1972, pp. 316-317: «Bien souvent le retour aux sources se contente d'une reprise intégrale et fort littérale de la règle originelle. Les mitigations sont rejetées avec frénésie; les exigences sont renforcées avec ardeur. C'est selon ce mode qu'ont procédé certains groupements de moines, tels les Olivétains, les Silvestrins et les Vallombrosains dans la lignée bénédictine. C'est ainsi aussi que quelques mouvements de déchaux ou de récollets ont procédé au XVIIe siècle. Pratiquement tous les ordres qui existaient depuis trois ou quatre siècles ont connu l'établissement de branches autonomes. Les membres qui s'y affiliaient voulaient rejoindre l'esprit primordial en faisant fi du luxe et de la dissipation qu'ils ressentaient comme étrangers à leur mode de vie. Toutes les réformes, visant un tel retour pur et simple, sont restées peu expansives. Excessives dans leur recherche réactionnelle, elles ne font guère preuve d'esprit inventif. Leur consolidation est fonction de leur isolement.

Pour d'autres réformes, le retour aux sources n'est nullement un phénomène réactionnel. Bien entendu, elles aussi marquent leur souci de retrouver l'esprit du noyau primitif. Mais dies le font en approfondissant leur propre expérience. Aussi n'est-ce pas étonnant que le retour aux sources va de pair avec des innovations spectaculaires, absolument inédites. C'est ce qui contre-distingue l'entreprise clunienne de Bernon de l'activité de

è capace di discernere nel passato storico il meglio dal meno ottimo ricadrà in un tipo di formalismo o di integralismo. Ecco perché vi deve essere sempre un esame di coscienza su ogni passato.

Il movimento ecumenico come 'storia' non va artificialmente rimandato indietro verso un confessionalismo superato¹. Il percorso storico deve essere preso in conto, anche per la riconciliazione cristiana che non va impostata in astratto, fuori del cammino della storia². La questione del 'chiarimento della storia' è stato specificato, nel 2000, come 'purificazione della memoria' e 'domanda di perdono' per le colpe passate, in occasione del Giubileo³. Ciò ci rinvia alla valutazione della stessa 'colpa': quella storicamente esterna o quella interiore 'del cuore' (secondo la *Lumen gentium*: non vivere nel cuore ciò che si proclama con le labbra...). Là dove una richiesta generica di perdono 'storico' della Chiesa cattolica di comunione romana si muove al primo livello, il movimento ecumenico chiederà alle Chiese di pentirsi per 'non aver vissuto nel cuore' l'intento di Cristo. La chiave ecumenica affronta la sua terza premessa: il 'chiarimento della storia' auspicato al più alto livello di responsabilità della nostra Chiesa in particolare nel contesto della Riforma d'occidente (cfr supra). La domanda di perdono delle colpe passate da parte della Chiesa cattolica di comunione romana poggia su questo riesame storico⁴. Eppure, si continua ad impostare la storia come 'storia nostra' o come 'storia cattolica a se stante', con una velata preoccupazione di giustificare il proprio intento attraverso una certa presentazione dei 'fatti' passati⁵. Si sottolinea -pertanto- che non è 'rimuginando il passato' il modo per trovare le soluzioni

Benoît d'Aniane. Ce dernier, fort de son expérience en l'abbaye pilote de Narbonne et de l'appui empressé de l'empereur Charlemagne, essaie vers les années 800 de ramener les monastères bénédictins à l'observation intégrale de la règle de Saint-Benoît. Le résultat de son activité inlassable est décevant. Les abbés de Cluny, eux, partent d'une vie monastique dans laquelle l'aide aux autres monastères s'institutionnalise en un lien spirituel. C'est là une nouveauté, inconnue de saint Benoît. Mais elle est en consonance avec la prise de conscience par la chrétienté de son identité propre. Il en sera de même pour Cîteaux, deux siècles plus tard. Retournant à leur tour à la règle de saint Benoît, les Cisterciens introduisent les frères convers comme éléments organiques dans la vie de l'abbaye. Bientôt après, ils mettent au point les structures organisationnelles dans leur Carta Caritatis. Ce sont encore deux aspects qui étaient étrangers au fondateur. Jean de la Croix et Thérèse d'Avila procèdent, eux aussi, de façon similaire. Ils fournissent aux générations de l'ordre du Carmel un mode de vie renouvelé. Il est centre sur une ordination de la vie intérieure et de la vie mystique qui ramasse en une synthèse hardie tout ce que la renaissance avait accumulé en fait de découvertes de l'analyse du cœur humain. Leur spiritualité fait choc. Elle suscitera de l'enthousiasme et essuiera de violentes contradictions. De toute façon, elle sera plus efficace que l'activité débordante des zélés généraux Soreth et Audet. L'histoire subséquente confirme avec éclat que seules de telles réformes obtiennent une large audience. Tout en essayant de retrouver l'esprit initial, elles ne se refusent pas à une refonte nouvelle. Elles allient le souci de la fidélité et de la continuité à la volonté de ne rien sacrifier et de ne rien concéder au culte du passé comme tel. Elles répudient avec force ces options unilatérales. Elles rejettent carrément les demi-mesures. C'est ce qui explique leur intransigeance».

¹ H. Fries, *Ökumenischer Stillstand?*, in «Catholica», 1974 N° 2, S. 101: «Der Gang der Geschichte kann nicht künstlich zurückgedreht und der ökumenische Impuls kann nicht mehr ausgelöscht werden zugunsten einer auf Trennung bedachten Konfessionalität. Dazu kommt: Das Geschichtliche ist für den Menschen kein unausweichliches Schicksal wie ein Naturgesetz, dem er machtlos ausgeliefert ist. Gewiß, wir können Geschehens nicht ungeschehen machen, aber wir können es ändern und wir müssen es tun, wenn das Geschehene und die daraus kommende, Wirkung falsch waren».

² GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, *Faith and Order Paper n° 20*, Genf 1972, S. 3: «Indem die geschichtliche Situation sich verändert, stellen sich neue Perspektiven für die Verwirklichung der Einheit ein. Die ökumenische Bewegung vollzieht sich nicht ausserhalb der Entwicklung der Geschichte. Sie nimmt vielmehr an den Veränderungen der allgemeinen Situation teil. Der Weg zur Einheit lässt sich nicht mit dem Zusammensetzen eines Puzzles vergleichen. Die Teile sind gegeben. Es bedarf nur der Phantasie, der Zeit und der Geduld, um sie zu einem ganzen Bild zusammenzufügen. Während die Kirchen an der Erfüllung der Aufgabe sind, nimmt die Aufgabe selbst neue Gestalt an».

³ Cfr COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000.

⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000, pp. 41-42: «4. GIUDIZIO STORICO E GIUDIZIO TEOLOGICO. L'individuazione delle colpe del passato di cui fare ammenda implica anzitutto un corretto giudizio storico, che sia alla base anche della valutazione teologica. Ci si deve domandare: che cosa è precisamente avvenuto? che cosa è stato propriamente detto e fatto? Solo quando a questi interrogativi sarà stata data una risposta adeguata, frutto di un rigoroso giudizio storico, ci si potrà anche chiedere se ciò che è avvenuto, che è stato detto o compiuto può essere interpretato come conforme o no al Vangelo, e, nel caso non lo fosse, se i figli della Chiesa che hanno agito così avrebbero potuto rendersene conto a partire dal contesto in cui operavano. Unicamente quando si perviene alla certezza morale che quanto è stato fatto contro il Vangelo da alcuni figli della Chiesa ed a suo nome avrebbe potuto essere compreso da essi come tale ed evitato, può aver significato per la Chiesa di oggi fare ammenda di colpe del passato. Il rapporto tra "giudizio storico" e "giudizio teologico" risulta dunque tanto complesso, quanto necessario e determinante. Perciò, occorre metterlo in atto senza prevaricazioni da una parte o dall'altra: ciò che bisogna evitare è tanto un'apologetica che voglia tutto giustificare, quanto un'indebita colpevolizzazione, fondata sull'attribuzione di responsabilità storicamente insostenibili. Ha affermato Giovanni Paolo II riferendosi alla valutazione storico-teologica dell'opera dell'Inquisizione: « Il Magistero ecclesiale non può certo proporsi di compiere un atto di natura etica, quale è la richiesta di perdono, senza prima essersi esattamente informato circa la situazione di quel tempo. Ma neppure può appoggiarsi sulle immagini del passato veicolate dalla pubblica opinione, giacché esse sono spesso sovraccaricate di una emotività passionale che impedisce la diagnosi serena ed obiettiva [...]. Ecco perché il primo passo consiste nell'interrogare gli storici, ai quali non viene chiesto un giudizio di natura etica, che sconfinerebbe dall'ambito delle loro competenze, ma di offrire un aiuto alla ricostruzione il più possibile precisa degli avvenimenti, degli usi, della mentalità di allora, alla luce del contesto storico dell'epoca¹».

¹ *Discorso* ai partecipanti al Simposio Internazionale di studio sull'Inquisizione, promosso dalla Commissione Teologico-Storica del Comitato Centrale del giubileo, n. 4, 31 ottobre 1998.

⁵ Si nota come manchi la minima presa di coscienza ecumenica attraverso l'impostazione 'storica' della evangelizzazione in Africa, come cronologia di eventi accentratamente 'cattolici', nella esortazione apostolica *Ecclesia in Africa*, Città del Vaticano 1995, n° 30-45, di Giovanni Paolo II, facendo della storia un dato prettamente 'ecclesiologico' se non 'ecclesiomomista'. Appare abbastanza chiaramente il velo di auto-difesa di questo paragrafo, situando così il livello di gestione della impostazione storica.

ecumeniche positive ¹. L'esitazione sul 'criterio storico' non è assente dall'indirizzo scientifico esegetico della nostra Chiesa ². Si suggerirà che la storia viene percepita dall'attesa e dall'avvio escatologico del Regno (più che compresa come verifica di ciò che è stato compiuto 'realmente') ³. Sorge perfino, in questo senso, la questione se, in questo momento di inserimento incerto del percorso cristiano, lo Spirito Santo "abbia esso stesso una storia" ⁴.

La svolta ecumenica prende atto che la storia non 'chiarisce' e non stabilisce 'perentoriamente' quali possano essere 'colpe' e 'manchevolezze' che mettono «gli altri» in una situazione riprovevole. Il superamento della 'tirannide storico-cronologica' farà parte della dinamica di ricerca aperta all'avvenire. Questa tirannide potrebbe anche esprimersi nella ripetitività della storia. Considerando il ritmo dei momenti traumatici di questi due millenni cristiani, sorge anche l'interrogativo sulla strana 'regolarità' delle fasi di maggiore conflittualità tra i cristiani. Non va -certo- imposta una panoramica ecumenica delle Chiese cristiane partendo da una specie di determinismo storico ove le fratture possano essere 'previste' per ogni metà millennio. Non sarebbe neppure corretto ipotizzare anticipativamente qualche frattura già implicitamente percepibile per l'inizio del 3° millennio. Ciò non ostante, ci sarebbe da chiedersi da cosa possa dipendere una ripetitività verificatasi nel passato. Un possibile orientamento interpretativo potrebbe essere il seguente: non è la storia che si ripete automaticamente ma talvolta imponiamo alla storia dei ritmi simbolici ripetitivi che non permettono alla storia di esprimere tutta la sua flessibile inventiva. Simboli sulla fine di un secolo o sulla fine di un millennio potrebbero pesare rischiosamente su ciò che non dovrebbe di per se includere niente di 'ultimativo' o di 'decisivo' nell'esperienza umana. L'ambito religioso, poi, ne valorizza ulteriormente la portata 'trascendentale'. L'insegnamento della panoramica ecumenica sulle Chiese cristiane potrebbe essere quello di invitarci a non 'utilizzare' le simboliche e di muoversi con particolare accortezza quando ci si imbatte nei punti di passaggio della storia, già carichi di memoria. Tale potrebbe essere il caso per il momento simbolico del Giubileo del 2.000, e per le sue implicazioni a livello dei rapporti inter-cristiani. Le incognite ecumeniche della prossima celebrazione non sfuggono all'attenzione della Commissione ecumenica dell'Anno Santo del Comitato centrale con due prelieve piattaforme di chiarimento: le cause di forti tensioni nel passato a livello di alcune prassi e l'insistenza per considerare la dimensione ecumenica del 'martirio' che si vuole sottolineare in occasione del Giubileo dell'anno 2.000 ⁵. La domanda di perdono matura, nel corso dei 40 anni dopo il Concilio, verso un pentimento che congiunge le colpe del passato contro l'unità con le colpe verificatesi nell'evangelizzazione ⁶. Ma è anche viva la consapevolezza di colpe pesantemente sbilanciate, con un peso quasi insuperabile da un lato come

¹ E. I. Cassidy, *Letter of the President to the Members of the pontifical Council for promoting Christian Unity following the 1991 plenary Session*, in «Information Service», 1991 n° 78, p. 193.

² COMMISSIONE BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2085, p.22.

³ M. Pelchat, *L'Eglise mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de de Lubac*, Paris 1988, p. 123.

⁴ H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Eglise*, v. I, Paris 1968, p. 332.

⁵ S. Manna, *Il Giubileo del 2.000, un cantiere ecumenico*, in «O odigos - La guida», 1996 n° 2, p. 1.

⁶ D. Pascoe, *Mission through Unity. An Ecclesiological Revision of Vatican II*, (ACU-FACIT Conference 2nd October 2002), in «Internet» 2006, <http://dlibrary.acu.edu.au/research/theology/ejournal/Issue3/Pascoe.htm>: «A few years later the ITC again addresses the issues of unity and mission in the document *Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*. [1] At one point the work refers to UR 7 where Vatican II asked pardon of God and other Christians for forgiveness for the church's part in creating division, in the light of Paul VI's similar plea for pardon at the opening session of the council (5.2). In this context the document acknowledges that Christian unity should be the source and the form of the communion of human life with the Triune God. This unity is not the case. However, the way is opened to overcome difference as a result of a new clarity given to these divisions through doctrinal development which is animated by mutual love. [2] The document continues and acknowledges that the church has at times wrongly used force in its attempts to evangelise (5.3) and further, the lives of Christians continue to play also a part in what is named as "the evils of today (5.5)." [3] When the church takes responsibility for its faults of the past and present it has implications for how the church finds ways of acting with repentance and for reconciliation in its pastoral and missionary activity. The document notes implications explicitly for mission ad gentes, ecumenism, inter-religious dialogue, dialogue with cultures and with civil society. It cites John Paul II: The request for forgiveness...primarily concerns the life of the church, her mission of proclaiming salvation, her witness to Christ, her commitment to unity, in a word, the consistency which should distinguish Christian life [4]».

[1] International Theological Commission. *Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*. Strathfield: St Paul's Publications. 2000. / [2] ITC. *Memory and Reconciliation*. 59. / [3] "[T]he phenomenon of the denial of God in its many forms. (Also) ... religious indifference, the widespread lack of a transcendent sense of human life, a climate of secularism and ethical relativism, the denial of the right to life of the unborn child sanctioned in pro-abortion legislation, and a great indifference to the cry of the poor in entire sectors of the human family." ITC. *Memory and Reconciliation*. 65. / [4] ITC. *Memory and Reconciliation*. 75.)

quello dell'antisemitismo cristiano. L'interrogativo sorge se il dialogo non sarà perennemente marcato da questa 'macchia' e come guardare insieme 'oltre' ¹.

CONCLUSIONE

Tornando alla Congregazione delle Figlie della Chiesa

Nel decennale della fondazione di uno spazio flessibile di vita contemplativa dentro la Congregazione delle Figlie della Chiesa, nella quale si conferma una diversificazione salutare del coinvolgimento evangelico a lunga scadenza, si trova forse la via d'uscita da certe strettoie del tempo presente e dalle angosce sulla stessa sopravvivenza o sull'avvenire della Congregazione stessa. Riappare questa osservazione conclusiva di un conoscitore assai 'appuntito' della storia degli ordini religiosi: nella misura in cui una Congregazione si specializza su un solo compito preciso, meno avrà delle 'chances' di rilancio con il cambiare dei tempi, delle priorità, delle sensibilità ². Questo vale per la diversificazione sia negli impegni assunti sia nelle presenze attraverso il mondo e le culture o popoli. L'esperienza contemplativa e lo stesso cammino ecumenico ci insegnano che non si trova mai un respiro per il futuro dal solo incatenamento nelle forme storiche e nell'immediatezza della configurazione storica. L'audacia diventa ancora di salvezza...

¹ M. H. Ellis, *Beyond the Jewish-Christian Dialogue: Solidarity with the Palestinian People*, in «The Link», April - May 1991, Volume 24, Issue 2, etiam in «Internet» 2006, www.ameu.org/printer.asp?iid=144&aid=188: «As pursued over the last decades, the ecumenical dialogue has concerned itself with a variety of issues, including, among others, covenant, salvation, and civil rights, but the main aspects of the dialogue remain today what they were in the beginning: anti-semitism and Israel. The foundation of the dialogue rests on Christian repentance for anti-Jewishness and acceptance of Israel as central to Jewish identity. Those involved in the dialogue know that it has essentially turned into what one might call the ecumenical deal: eternal repentance for Christian anti-Jewishness unencumbered by any substantive criticism of Israel. Substantive criticism of Israel means, at least from the Jewish side, the reemergence of Christian anti-Jewishness».

² R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris 1972, p. 89: «L'histoire des congrégations laïcales et cléricales, tout comme celle des sociétés de prêtres, est trop courte pour nous fournir des éléments d'évaluation. Un seul élément semble nettement attesté. Plus un groupement est centré sur une tâche précise, moins il a de chances d'opérer une relance. Sa spécialisation l'aide souvent à être très efficace au plan des services à rendre, elle entraîne presque fatalement son extinction en fin de course».