

Prospettive dell'ecumenismo nel XXI secolo

Fulvio Ferrario

Facoltà Valdese di Teologia, Italia

Abstract After providing an overview of the achievements of twentieth-century ecumenical dialogue, the article outlines a number of problematic issues currently on the agenda: the state of theological dialogues; 'intercultural' ecumenism; Christian ecumenism in the face of so-called global challenges (in particular, justice, peace, and the safeguarding of creation); and short- and medium-term prospects, as envisaged from the most recent developments.

Keywords Ecumenism. Theology. Papacy. Protestantism. Orthodoxy. Pentecostalism. Global Christianity. Evangelical Christianity. World Council of Churches. Dicastery for Promoting Christian Unity. JPIC Process.

Sommario 1 Introduzione. – 2 L'eredità del Novecento. – 3 L'ecumenismo 'dei documenti'. – 4 'Ecumenismo interculturale' e nuove trasversalità, effettive o ipotetiche. – 5 L'ecumene cristiana e le sfide globali. – 6 Prospettive a breve e medio termine.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2024-07-24
Accepted 2024-09-04
Published 2024-10-24

Open access

© 2024 Ferrario | 4.0



Citation Ferrario, F. (2024). "Prospettive dell'ecumenismo nel XXI secolo". *JoMaCC*, 3(2), 483-502.

1 Introduzione

Obiettivo di queste note è tracciare un quadro delle prospettive del movimento ecumenico nel XXI secolo. Eviterò un approccio analitico, cioè un tentativo di analizzare anche solo i principali temi del dialogo teologico, preferendo un taglio sintetico, cioè l'individuazione di linee evolutive che, a mio giudizio, segnano i decenni che stiamo vivendo. Dividerò la mia esposizione in cinque parti: a) una carrellata su che cosa è stato l'ecumenismo del Novecento; b) una presentazione delle dinamiche di ciò che chiamo 'l'ecumenismo dei documenti', centrato in particolare sulla questione ecclesiologica; c) 'ecumenismo interculturale' e nuove trasversalità, effettive o ipotetiche; d) l'ecumene cristiana e le sfide globali (pace, giustizia e salvaguardia del creato, come si diceva un tempo); e) prospettive a breve e medio termine. È doveroso avvertire chi legge che l'autore, da diversi anni, non partecipa direttamente al dibattito ecumenico internazionale, che segue invece abbastanza da lontano: può accadere dunque che l'analisi appaia a molti/e assai personale o addirittura soggettiva: mi auguro che ciò possa essere considerato un taglio possibile, accanto ad altri, e non necessariamente un elemento squalificante.

2 L'eredità del Novecento

Quello trascorso è stato *anche* il secolo dell'ecumenismo. Naturalmente, l'identificazione del 1910 (conferenza missionaria di Edimburgo) come data di nascita del movimento ecumenico moderno¹ è convenzionale, ma non arbitraria, in quanto evidenzia due elementi importanti. Il primo è il rapporto tra ecumenismo e missione: l'impegno dell'annuncio rende evidente la contraddizione delle divisioni tra le Chiese. Forse non è un caso che una certa caduta della «spinta propulsiva» del dialogo, che spesso si ritiene di identificare negli ultimi decenni del Novecento, coincida con un vistoso ripiegamento su problematiche intraecclesiarie. In secondo luogo, il progetto ecumenico novecentesco nasce come un'impresa protestante e reca con sé alcune caratteristiche della modalità evangelica di essere chiesa, il che non sarà, in seguito, privo di conseguenze. Non solo Roma non partecipa allo sforzo ecumenico, nella sua fase costitutiva, ma condanna «coloro che si chiamano pancristiani»,² in quanto esso afferma di ricercare ciò che in realtà si tratta semplicemente di riconoscere: l'unità della chiesa è compiutamente presente nella comunione cattolica.

1 Esiste comunque una preistoria, che recentemente è stata presentata nel volume I della monumentale Melloni, Ferracci, *L'unità dei cristiani*.

2 Pio XI, «Lettera enciclica *Mortalium Animos*».

Fin dalle origini, l'ecumenismo è, se così si può dire, bicefalo: esiste la dimensione dottrinale, incarnata dal movimento *Faith and Order* (Fede e costituzione), e quella pratico-sociale, *Life and Work* (Vita e azione). Tale dualità non costituisce, di per sé, un fattore negativo, anzi, corrisponde ad accenti che certamente sono complementari, ma anche significativamente diversi e che propongono una dialettica che si rinnova nel corso dei decenni. Le difficoltà del giovane movimento ecumenico, tuttavia, non provengono solo dall'autocomprensione delle Chiese, ma anche dalla politica. Dopo la Prima guerra mondiale, larga parte del protestantesimo tedesco, nutrito da una tradizione fortemente nazionalista, identifica l'ecumenismo con lo spirito anglosassone responsabile del Trattato di Versailles. Gli evangelici tedeschi che, come il teologo Dietrich Bonhoeffer, si impegnano nelle organizzazioni internazionali sono sospettati di tradimento. Per altro verso, proprio Bonhoeffer, negli anni Trenta, esprime ripetutamente la propria delusione per la mancata volontà del movimento di schierarsi apertamente per la Chiesa confessante, cioè per una delle componenti della Chiesa evangelica in Germania, che nel Sinodo di Barmen del 1934 prende nettamente le distanze da altre.³

La costituzione di un Consiglio Ecumenico più strutturato viene rinviata a causa della situazione politica e poi della guerra. Esiste comunque un ufficio ginevrino, diretto dal pastore olandese Willem Visser t'Hooft, che svolge un ruolo importante nel mantenere contatti, nell'assistenza ai prigionieri di guerra e anche nello scambio di delicate informazioni politiche.

L'assemblea di Amsterdam (agosto 1948) vede 147 Chiese costituire il Consiglio Ecumenico (CEC; in inglese World Council of Churches, WCC), con sede a Ginevra: esso incorpora entrambi i movimenti sviluppatisi tra le due guerre e si propone come spazio globale di interazione tra Chiese diverse. Un impulso importante proviene, per buona parte della seconda metà del secolo, dalle Chiese protestanti tedesche: esse sostengono vigorosamente, anche dal punto di vista finanziario, il Consiglio e le altre organizzazioni ecumeniche protestanti e interconfessionali, il che contribuisce in misura non irrilevante al reinserimento assai rapido e con un ruolo da protagonista della Germania nel dialogo mondiale. Si tratta della Germania Occidentale, visto che il paese viene ben presto diviso, come del resto l'Europa. Il CEC, tuttavia, è fin dall'inizio un ambito di dialogo che, almeno in una certa misura, può superare la Cortina di ferro: ciò è dovuto anche alla decisione, fortemente voluta da Karl Barth, contro molti ambienti ecclesiastici, americani ma non solo, di evitare che Ginevra assuma una posizione analoga a quella del cattolicesimo di Pio XII nei confronti del 'comunismo ateo'.

3 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 385-9.

Tale ruolo del CEC come 'ponte' tra Est e Ovest si amplia, naturalmente, con l'ingresso nel Consiglio di molte Chiese ortodosse, tra le quali quelle dei paesi del blocco sovietico. Il dato è da un lato un fattore positivo in una fase drammaticamente conflittuale della storia europea; dall'altro, però, esso è ricco di elementi di ambiguità, dato il rapporto, diciamo così particolare, tra le Chiese (il fenomeno coinvolge anche quelle protestanti, sia pure in forma diversa)⁴ dei paesi dell'Est e i rispettivi regimi. A partire dagli anni Sessanta, il Consiglio appoggia in varie forme i movimenti di liberazione in quello che veniva chiamato Terzo Mondo e le sue assemblee iniziano a configurarsi come spazi 'globali' ante litteram: dal punto di vista geografico, la prima assemblea 'nel Sud' è del 1961, a New Dehli.

Un punto di svolta è costituito dal Concilio Vaticano II (1962-65), con il quale la Chiesa romana decide di entrare nel dialogo ecumenico.⁵ La rivendicazione di esclusività che aveva caratterizzato le condanne del passato non è esplicitamente revocata,⁶ ma viene collocata in un contesto diverso, spesso definito 'dialogico'. Di fatto, il Vaticano II segna l'ingresso in forza di Roma nel dialogo, in due forme principali. La prima è la partecipazione ai lavori di Fede e Costituzione: pur non entrando nel Consiglio, cioè, la Chiesa cattolica entra nella commissione, il che conferisce a quest'ultima una ben diversa rappresentatività. Il secondo binario consiste nell'avviamento di un imponente numero di dialoghi bilaterali, che nel corso dei decenni arriva a coinvolgere praticamente tutte le Chiese, da quelle ortodosse a quelle pentecostali. Almeno altrettanto importante è il nuovo clima che si instaura dopo il Concilio, a livello sia di grandi agenzie ecumeniche ed ecclesiali, sia sul piano comunitario, sia nella teologia accademica. Probabilmente non è esagerato parlare, almeno per i vent'anni successivi al Vaticano II, di un entusiasmo ecumenico che attraversa le Chiese, in particolare alcuni settori cattolici e protestanti. In paesi tradizionalmente biconfessionali, come per esempio la Germania e i Paesi Bassi, si assiste a numerose esperienze di condivisione, che sembrano preludere a sviluppi interessanti,

4 Per alcune informazioni in lingua italiana, si può rinviare al fascicolo 4/2018 della rivista *Protestantesimo*, dedicato a «Chiesa nel socialismo», con contributi sull'Unione Sovietica (J. Wasmuth), l'Ungheria (A. Korányi), la DDR (A. Stegmann).

5 È significativo che il Decreto *Unitatis Redintegratio* parli di «Principi cattolici dell'ecumenismo» e non di ecumenismo cattolico, riconoscendo in tal modo che il movimento ecumenico è uno.

6 Il significato preciso dell'avverbio dipende dall'interpretazione della celebre espressione di LG 8, secondo la quale la chiesa di Cristo «sussiste nella» (*subsistit in*) Chiesa cattolica romana. Lo schema preparato dal Sant'ufficio aveva, al posto del *subsistit in*, un semplice e netto *est*. L'interpretazione della modifica è oggetto di un dibattito assai articolato nella stessa ecclesiologia cattolica: una presentazione molto competente si può trovare in Maffei, «Il dibattito sulla formula 'subsistit in' (LG 8) tra esegesi testuale e interpretazione teologica».

vista anche la potente secolarizzazione occidentale, che rende sempre meno comprensibili, per l'opinione pubblica anche ecclesiale, le divisioni ereditate dal passato.

Il pontificato di Giovanni Paolo II vede un interesse prevalente della Chiesa cattolica per l'Oriente cristiano, che diviene una vera e propria visione strategica (un'Europa ampiamente cristiana 'dall'Atlantico agli Urali') dopo il 1989; il protestantesimo, invece, viene considerato affetto da una cronica autosecolarizzazione, che lo condurrebbe all'irrilevanza in tempi relativamente brevi.

Il crollo del blocco comunista cambia radicalmente la posizione e l'atteggiamento della Chiesa ortodossa di quei paesi, a partire da quella che diverrà la Federazione Russa. Tali Chiese rimproverano ora al CEC: a) una sensibilità unilaterale per tematiche delle quali le dittature comuniste avevano fatto, impropriamente (ma con l'appoggio delle Chiese stesse, cosa che viene prontamente dimenticata), una bandiera, in particolare la giustizia sociale e la 'pace', come la comprendeva il Cremlino; b) una fondamentale sudditanza nei confronti di un'ideologia secolarista di stampo occidentale; c) il fatto che le Chiese orientali sono sottorappresentate, a causa della struttura del Consiglio, nella quale molte piccole Chiese protestanti hanno un rilievo sproporzionato rispetto al numero dei loro fedeli. Questa terza critica, bisogna riconoscere, ha un suo fondamento. Nei decenni a cavallo tra XX e XXI secolo, in ogni caso, la collaborazione al CEC soprattutto della Chiesa di Russia è accompagnata da insofferenze e malumori piuttosto espliciti.

Negli anni Novanta si inizia ad avvertire una difficoltà del Consiglio Ecumenico; un ruolo forse secondario, ma non irrilevante, è svolto anche dalla diminuzione delle risorse finanziarie, legata al ridimensionamento delle Chiese evangeliche tedesche e delle loro forze. Al contrario, quello che oggi si chiama Dicastero (allora Pontificio Consiglio) per la Promozione dell'Unità dei Cristiani assume con decisione l'iniziativa e, benché Fede e Costituzione continui a svolgere un ruolo importante, appare oggi a chi scrive come il principale motore dell'ecumenismo di carattere dottrinale.

3 L'ecumenismo 'dei documenti'

La produzione di documenti ecumenici nel XX secolo non può essere probabilmente dominata nemmeno dagli specialisti. In Italia si è pubblicato per anni, a partire dal 1986, un *Enchiridion Oecumenicum*,⁷ che raccoglieva i dialoghi mondiali e locali: la serie è stata poi

⁷ Cereti, Voicu, Puglisi, *Enchiridion Oecumenicum*. Analoghe collezioni di documenti compaiono, naturalmente, anche in altri paesi, ma quella italiana costituisce, a mia

sospesa, verosimilmente per ragioni legate ai costi, ma anche perché nel frattempo la rete costituisce, da lungi, il mezzo più pratico per accedere a questo patrimonio. Esiste nelle Chiese una sorta di 'demagogia ecumenica', che lamenta la sproporzione tra questo corpus di testi e i cambiamenti effettivamente percepibili dalla base delle Chiese. L'osservazione non è priva di argomenti anche consistenti, ma tende a minimizzare il fatto che, lentamente, i dialoghi interconfessionali hanno contribuito a creare una sorta di sintassi teologica ricca di elementi trasversali rispetto alle confessioni. Che, poi, essi non abbiano sempre condotto alla comunione ecclesiale è vero solo in parte e, per quella parte, è dovuto a ragioni, forse insormontabili, sulle quali torneremo ampiamente. Menziono qui di seguito tre documenti ecumenici, frutti di dialoghi di tipo diverso, che a mio giudizio hanno, ciascuno a modo proprio, compiuto una fase e iniziato quella che stiamo vivendo; unisco alcune osservazioni su un testo cattolico-romano, che però rappresenta il più interessante intervento ecumenico da quella parte dopo il Vaticano II.

Inizio con la *Concordia tra le Chiese luterane, riformate e unite d'Europa*, comunemente indicata come *Concordia di Leuenberg*,⁸ dal luogo, presso Basilea, dov'è stata sottoscritta, nel 1973. Essa dichiara superata la divisione confessionale, e dunque le scomuniche, tra luterani e riformati, pur nel permanere delle differenze. Queste ultime, alla luce dei dialoghi teologici, non sono considerate tali da dividere la chiesa. La conseguenza è che i membri di una famiglia ecclesiale possono essere riconosciuti, per esempio in caso di trasferimento, come membri dell'altra, senza per questo rinunciare alla loro appartenenza d'origine; lo stesso vale per i ministeri. Si tratta di un caso compiuto di piena unità nella diversità. Ciò dipende dal fatto che, per la piena comunione, è sufficiente (*satis est*) che sussistano una comprensione comune dell'evangelo e una comune comprensione dei sacramenti. La conseguenza è la possibilità della comunione tra Chiese che hanno una struttura ministeriale diversa (per esempio: un episcopato personale in alcuni casi e collegiale in altri) e che mantengono un'indipendenza organizzativa.⁹ A partire dal 1993, anche le Chiese

conoscenza, la più ampia. In questo contributo farò però riferimento, per quanto riguarda i documenti ecumenici citati, alle edizioni online, indicate in bibliografia.

8 Per la genesi e gli sviluppi del processo di Leuenberg si può vedere, a titolo introduttivo e panoramico, Friedrich, *Von der Reformation zur Gemeinschaft*; Birmelé, *La Concorde de Leuenberg*.

9 Vale la pena precisare: è senz'altro possibile che Chiese che dichiarano la reciproca comunione ecclesiale decidano in seguito di adottare un'unità organica, cioè di unirsi anche organizzativamente, come è accaduto in Francia, in Belgio, nei Paesi Bassi e in Italia. Ciò però non significa che la piena comunione tra Chiese diverse costituisca un livello di unità inferiore rispetto a quello organico (come sostengono i denigratori della Concordia): semplicemente, si tratta di modelli di unità diversi.

metodiste d'Europa entrano in quella che oggi si chiama Comunione di Chiese protestanti in Europa. Il modello di Leuenberg viene riprodotto in alcuni contesti non europei e diventa paradigmatico per la concezione protestante dell'unità della chiesa.

Roma, da parte sua, non concepisce alcuna forma di unità che non sia organica, cioè che non includa una comune struttura ministeriale: di conseguenza, il modello di Leuenberg è considerato 'minimale' e formalistico. Come si dirà, alcuni elementi dello schema leuenberghese trovano posto anche nel dialogo con il cattolicesimo, ma non quelli che riguardano l'ecclesiologia.

Nel 1982 vengono pubblicati, a opera di Fede e Costituzione, i documenti detti 'di Lima' e dedicati a *Battesimo Eucaristia Ministero*¹⁰ e per tale ragione solitamente indicati come BEM. Essi costituiscono il risultato di un lavoro lungo e meticoloso e, nelle intenzioni della commissione, rappresentano il livello più alto di consenso concretamente raggiungibile. Sottoponendo i testi alle Chiese, dunque, non si chiedono emendamenti ma, in buona sostanza, un sì oppure un no. In estrema sintesi, accade questo: il documento sul ministero, che in sostanza presenta una sorta di compromesso di tipo anglicano, nel quale comunque l'episcopato personale e monarchico svolge una funzione decisiva, concentra su di sé l'attenzione e le critiche. Per i cattolici è appunto troppo anglicaneggiante; per la maggioranza dei protestanti è troppo cattolico; per gli ortodossi è eccessivamente occidentale nella problematica e nel linguaggio. Lo scarso successo di questo testo trascina con sé, almeno in un primo tempo, quelli sul battesimo e sull'eucaristia: letti a più di quarant'anni di distanza, essi, soprattutto, a mio parere, il secondo, rappresentano tentativi interessanti, che se costituissero oggi il punto di partenza del dialogo, configurerebbero un orizzonte più fecondo rispetto a quello che di fatto si presenta. Lo scacco del BEM, al di là della convenzionale retorica ecumenica («si presenta una eccellente occasione per ulteriori approfondimenti» e simili), non può non costituire una battuta di arresto assai significativa: il dialogo multilaterale non riesce a compiere i passi che sembrano necessari sulla via dell'unità.

In tutto questo, a nessuno può sfuggire che 'uno spettro si aggira per l'ecumenismo' e, se può essere consigliabile metterlo tra parentesi in via provvisoria, prima o poi occorre affrontarlo. Lo fa lo stesso più diretto interessato, il pontefice romano, che nel 1995 pubblica un'enciclica sull'ecumenismo, di fatto largamente imperniata su quello che Roma chiama il 'ministero petrino', cioè sul papato.¹¹

10 Sulla genesi e gli sviluppi del testo, si veda Ferracci, *Battesimo Eucaristia Ministero*.

11 Giovanni Paolo II, *Ut unum sint*. Nella primavera 2024, il Dicastero per la Promozione dell'Unità dei cristiani ha pubblicato, col titolo *Il Vescovo di Roma*, un rapporto sulla ricezione dell'enciclica nei trent'anni trascorsi.

L'interesse del testo risiede in particolare in due elementi: a) la riconferma, dal punto di vista cattolico-romano sempre opportuna, del carattere decisivo del papato per ogni visione ecumenica; b) la proposta di nuove forme di esercizio del primato che, secondo gli auspici di Giovanni Paolo II, potrebbero aiutarne una ricezione ecumenica. *L'Ut unum sint* si rivolge (implicitamente, ma con ogni chiarezza) in primissimo luogo alle Chiese ortodosse, a partire dalla convinzione (più romana che orientale, a dire il vero) che, a fronte di una grande vicinanza teologica e spirituale, i tempi siano maturi per sondare la possibilità per iniziare a mettere il papato al centro del confronto. Anche in certi ambienti particolarmente *high church* dell'anglicanesimo e del protestantesimo soprattutto luterano, si può riscontrare un certo interesse per il ruolo del papato; esso è rafforzato dalla considerevole potenza mediatica di Giovanni Paolo II, il primo papa globale e comunicativamente (dal punto di vista teologico, è questione diversa...) 'postmoderno'. Ciononostante, credo sarebbe ingenuo immaginare che Giovanni Paolo II e il suo consigliere teologico, l'allora cardinale Ratzinger, pensassero seriamente di gettare, con quel testo, le basi di un consenso teologico. Importante, per Roma, è che il tema sia oggetto di dialogo fino a diventare, almeno come tale, 'ecumenicamente ovvio'. Le componenti protestanti che da questo orecchio non ci sentono sono, dal punto di vista vaticano, assai poco rilevanti dal punto di vista politico-ecclesiastico. Il problema, però, è che alcune Chiese ortodosse, e in particolare quella russa, sono convinte che il primato universale di giurisdizione del vescovo di Roma sia effettivamente 'non negoziabile'; solo, ciò è inteso in senso semplicemente opposto a quello della *Ut unum sint*: netto rifiuto.

Nel 1999 viene pubblicata la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*,¹² a opera del Pontificio Consiglio per l'Unità da una parte e della Federazione Luterana Mondiale dall'altra. Negli anni e nei decenni successivi, altre famiglie protestanti (per esempio il Consiglio Metodista Mondiale e la Comunione Mondiale delle Chiese Riformate), faranno proprio questo testo. In un primo tempo, a dire il vero, la *Dichiarazione* scatena un dibattito vivacissimo, in particolare nel mondo teologico protestante di lingua tedesca: la critica, in sintesi, è di aver banalizzato il contenuto critico della dottrina evangelica; più specificamente, si contesta il fatto che la *Dichiarazione* non esprime un consenso sul carattere 'esclusivo' della categoria della giustificazione per quanto riguarda l'intera visione della salvezza. In effetti, il testo parla di un consenso differenziato: le differenze dipendono, in ampia misura, dal fatto che le dottrine cattolica ed evangelica si sono sviluppate, nel corso dei secoli, utilizzando ciascuna un

12 La bibliografia al riguardo è nel frattempo sterminata. Mi limito a indicare Maffei, *Dossier sulla giustificazione*; Carletto, *Salvezza ed ecumene*.

proprio linguaggio, che non si ricopre del tutto con quello dell'altra chiesa. Nel corso degli anni, tuttavia, si diffonde la convinzione che le differenze tra le due tradizioni in materia di 'soteriologia', cioè appunto sull'annuncio cristiano sulla salvezza, non abbiano una valenza tale da dividere la chiesa. Cattolicesimo e protestantesimo, dunque, possono considerarsi come interpretazioni in parte diverse, ma non incompatibili, dell'interpretazione della grazia che determina la tradizione occidentale, segnata da Agostino. Per la verità, se si tengono presenti gli orizzonti recenti dell'esegesi neotestamentaria (la cosiddetta *New Perspective on Paul*, nelle sue numerosissime varianti) e anche alcuni settori della ricerca su Lutero, la 'scuola finlandese', dei discepoli di Tuomo Mannermaa,¹³ si potrebbe constatare che la *Dichiarazione congiunta* resta molto interna a una problematica strettamente e classicamente agostiniana. D'altra parte, tale esito era del tutto prevedibile in base alle premesse: il dialogo voleva affrontare i dissensi esplosi nel Cinquecento e le relative condanne, che appunto si muovevano all'interno della problematica ereditata dal Medioevo. Con tutti i limiti di documenti del genere, dunque, e consegnando agli archivi sia le manifestazioni di giubilo ecumenico francamente eccessive, sia le critiche acide legate a dispute tra gruppi di accademici, si può affermare che la *Dichiarazione* permette di dire una verità semplice e importante: che le due Chiese d'Occidente, quando parlano della grazia di Dio in Gesù Cristo, lo fanno all'interno di un sostanziale consenso.

Molti ambienti protestanti, tuttavia, rimangono sconcertati per il fatto che la *Dichiarazione congiunta* resta del tutto priva di conseguenze per quanto riguarda la comunione ecclesiale sperimentabile a livello di comunità. Ci si aspettava, cioè, che un accordo di tale portata determinasse cambiamenti visibili, per esempio il superamento del veto vaticano alla condivisione dell'eucaristia tra cattolici e protestanti. Dal punto di vista evangelico, infatti, un consenso sulla dottrina della salvezza dovrebbe determinare, in termini abbastanza diretti, passi avanti sul piano ecclesologico e pastorale. La prospettiva cattolico-romana è però diversa: il consenso sulla giustificazione non elimina quello sull'ecclesiologia, in particolare sulla comprensione del ministero. Come abbiamo osservato a proposito della Concordia di Leuenberg, Roma ritiene che una vera e propria unità della chiesa (considerata premessa indispensabile per qualsiasi forma di condivisione eucaristica) possa essere soltanto organica, cioè riposare su una comprensione comune della struttura ministeriale. L'interpretazione del nr. 8 della *Lumen Gentium* offerta dal magistero romano sotto Giovanni Paolo II e Benedetto XVI è su questo

13 Per una presentazione del tema, di alcuni studi paradigmatici e di una bibliografia aggiornata, di veda Buzzi, Kampen, Ricca, *Lutero e la Theosis*.

punto molto chiara: la vera chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica e in quelle ortodosse (sia pure in una comunione imperfetta a motivo del mancato riconoscimento del primato di giurisdizione del papa), ma non nelle Chiese evangeliche, perché queste ultime si collocano al di fuori dell'autentica successione apostolica, garantita dal ministero episcopale. Poiché quelle della Riforma non sono Chiese (la dicitura del Concilio, poi diventata corrente, parla di «comunità ecclesiali», che cioè hanno elementi di ecclesialità senza essere Chiese 'in senso proprio'), esse non dispongono di un autentico ministero apostolico né celebrano l'eucaristia.¹⁴

La chiarezza con la quale tale posizione viene più volte ribadita genera un certo disagio negli ambienti ecumenici protestanti. Ci si chiede, per esempio, in che senso la posizione cattolica di oggi sia effettivamente diversa da ciò che un tempo veniva chiamato 'ecumenismo del ritorno', centrato cioè sull'appello, rivolto a 'eretici' e 'scismatici' a rientrare nella comunione romana. Di fatto, oggi come ieri, solo il ministero episcopale come Roma lo comprende, e solo il Vescovo di Roma come *episcopus episcoporum* (questo, ripetiamo, è il senso ultimo dell'*Ut unum sint*) possono costituire un orizzonte istituzionale in grado di superare le divisioni. Secondo Roma, ciò non significa liquidare l'idea di un'unità diversificata, ma i limiti della diversità si collocano all'interno dell'ecclesiologia della *Lumen Gentium*, così com'è stata interpretata dal magistero successivo.

A parere di chi scrive, tale dinamica può essere considerata l'attuale punto di arrivo dell'"ecumenismo dei documenti": ogni discussione su altri temi resta periferica quanto alle conseguenze sulla comunione tra le Chiese, oppure si scontra con le conseguenze della questione ecclesiologica. Osserviamo che, più che di una semplice differenza, si deve parlare, a questo proposito, di una *asimmetria*: l'ecclesiologia delle Chiese protestanti classiche, infatti, non impedisce loro di riconoscere la comunione cattolica come una delle espressioni della chiesa di Gesù Cristo; l'esclusivismo ecclesiologico costituisce una caratteristica dell'impianto cattolico e, naturalmente, di quello ortodosso. Si potrebbe essere ancora più precisi e più critici. La discussione ecclesiologica si concentra sul tema del ministero (quale tipo di episcopato? Solo uomini o anche donne? Quale rapporto tra ministero ordinato e altri ministeri? E tra *episkopé* e, come oggi si ama dire, 'sinodalità'?). Ora, al netto della retorica sul servizio, troppo spesso sbandierata in termini ideologici, la discussione ecclesiologica su ministero, ministeri e ministerialità tende pericolosamente a configurarsi come un dibattito sul potere nella chiesa. La cosa,

14 Per la discussione di questo tema, con particolare riferimento alle posizioni di Kasper, cf. Ferrario, *Tra crisi e speranza*, 199-212, dove si espongono anche le principali obiezioni evangeliche al punto di vista romano.

di per sé, non andrebbe demonizzata, anche se il Nuovo Testamento suggerisce di evitare l'ipertrofia di tale dimensione. Sarebbe opportuno, tuttavia, chiamare i problemi con il loro nome, anziché avvolgerli in nebbie teologico-metafisiche che coinvolgono il genere di Gesù e degli apostoli, la struttura delle comunità primitive o il ruolo della comunità di Roma nella chiesa antica. La discussione sui ministeri esprime visioni diverse su chi e come debba detenere il potere nella chiesa. Non pare che un simile problema possa essere risolto mediante il dialogo teologico, in quanto una delle parti ritiene di dover sostenere, per fedeltà all'evangelo, una posizione esclusivista. Chi scrive è dunque piuttosto scettico circa le possibilità di giungere a qualcosa come un'ecclesiologia 'condivisa', moltiplicando, nello stile del Dicastero romano per l'ecumenismo, i dialoghi bilaterali.¹⁵ a meno che, naturalmente, le Chiese della Riforma ritengano di dovere e potere rientrare nella comunione romana presieduta dal papa, cioè cessare di esistere come eredi dell'esperienza del XVI secolo.

4 'Ecumenismo interculturale' e nuove trasversalità, effettive o ipotetiche

Il Consiglio Ecumenico, già lo si è accennato, è stato uno spazio nel quale le Chiese anglicane e protestanti del Sud del mondo hanno potuto maturare una loro identità specifica; ma anche nel cattolicesimo romano si è sviluppata un'identità 'dell'emisfero Sud': dapprima in America Latina, attraverso una rilettura delle radici europee in chiave liberazionista, poi in Africa e in Asia. Il Sud del mondo è anche l'ambito nel quale più impetuosamente si sviluppano i movimenti *evangelical*, specie di impronta pentecostale. Il pentecostalismo nasce, notoriamente, come movimento di ripresa spirituale ('risveglio', nella terminologia consolidata) nell'ambito del protestantesimo nordamericano e si diffonde alle più diverse latitudini e anche in Italia, dove è importato da lavoratori emigrati negli USA. Le sue caratteristiche culturali e spirituali, tuttavia, risultano particolarmente adatte a favorirne una vera e propria esplosione tra le grandi masse latino-americane, africane e asiatiche. Si tratta di un fenomeno particolarmente diversificato, che presenta espressioni nella sostanza non così lontane dal cristianesimo 'tradizionale', fino ad altre che, valutate con criteri teologici classici, presentano elementi significativi di sincretismo, passando per un'ampia serie di varianti. La spiritualità carismatica, peraltro, con la sua vivace capacità di dare la

15 Al termine del proprio mandato come Presidente dell'allora Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, Kasper ha tracciato un bilancio dei dialoghi fino ad allora svolti in un volumetto che in italiano ha per titolo *Raccogliere i frutti*.

parola a ceti e persone che spesso, nel cristianesimo 'classico' sono confinati alla passività, si insedia robustamente in modo trasversale anche all'interno delle Chiese cattolica e protestanti classiche.

I fenomeni migratori di massa caratteristici del mondo globale, poi, accentuano la presenza del Sud nel Nord: il confronto tra sensibilità cristiane diverse, dunque, costituisce un tema centrale, oltre che in territori classici di immigrazione, come gli Stati Uniti e l'Australia, anche nella vecchia Europa.

Le conseguenze dell'irruzione dell'asse Nord-Sud nel dialogo ecclesiale risultano assai intrecciate fra loro e al tempo stesso eterogenee: ciò che qui si vorrebbe mostrare è che, nel loro insieme, esse segnano una notevole ristrutturazione dell'agenda teologica.

La radicale messa in discussione delle priorità teologiche, comprese quelle ecumeniche, individuate nel Novecento di matrice europea, è al centro degli approcci detti 'post-coloniali', che riprendono e radicalizzano istanze proprie delle teologie della liberazione. Si tratta di forme di pensiero da una parte trasversali rispetto alle confessioni, dall'altra, di fatto, declinate spesso in forme diverse nelle diverse tradizioni. La critica agli approcci più classici è di solito radicale e militante, non priva di rapporti, dal punto di vista strutturale, con quella che nel Novecento era la critica dell'ideologia di matrice marxista: l'uscita dal predominio economico-culturale del mondo ricco, si dice, determina una nuova epistemologia e nuovi programmi di ricerca, strutturati intorno a un'istanza di emancipazione di chi, fino a ora, è stato obbligato a muoversi in un mondo, anche concettuale, costruito a misura altrui. Allo stato attuale della discussione, non è sempre chiarissimo che cosa ciò significhi per il dibattito ecumenico così come si è sviluppato finora. La critica post-coloniale, naturalmente, è che dibattiti come quelli, per esempio, sul papato, sono completamente anacronistici, o più precisamente, usando un codice spaziale, 'dis-locali', rispetto alle sfide del mondo globale. Quali conseguenze vadano tratte da tale constatazione resta, se vedo bene, del tutto aperto. Se, infatti, è fuori discussione che il nuovo quadro globale costringe a ripensare priorità, metodi e tematiche, non esistono, al momento, approcci consolidati.

Un aspetto dell'orizzonte post-coloniale, centralissimo anche là dove tale espressione non è utilizzata ed ereditata dal Novecento, è la questione dell'inculturazione. La missione dei secoli scorsi ha esportato il cristianesimo nella forma della pluriconfessionalità europea e nordamericana. Nel corso del tempo, quell'eredità si fonde con la riscoperta di radici autoctone, in quello che diventa un cristianesimo inculturato. Nel contesto globale, accade che il contatto tra i cristianesimi del mondo ricco e quelli del Sud del mondo non siano esenti da tensioni. In ambito cattolico, il fenomeno è in parte contenuto dall'omogeneità liturgica (anch'essa relativa, ma reale) e, ancor più, da quella gerarchica e disciplinare; in ambito evangelico, esso è più vistoso. I cristianesimi del Sud, sia quelli che vivono nei rispettivi

territori, sia nei contesti di immigrazione, hanno difficoltà a comprendere (non si dice ad accettare), gli sviluppi etico-sociali che investono in particolare le Chiese evangeliche. Tra i molti ambiti di tensione, menziono almeno la questione del genere e l'ambito della sessualità.

Le Chiese evangeliche hanno cercato, dalla II Guerra mondiale in poi, di recepire i mutamenti dei rapporti tra i generi in corso nella società. Il simbolo più vistoso di tale processo è l'ordinazione al ministero pastorale di persone di entrambi i generi. Il punto, notoriamente, costituisce un tema di fiero dissenso tra Chiese protestanti storiche da una parte e cattolicesimo e ortodossia dall'altra. Accade però che la maggior parte delle Chiese protestanti del Sud del mondo, che vivono nelle rispettive società rapporti tra i generi diversi da quelli che si stanno affermando nell'Occidente ricco, reagiscano con preoccupazione ai cambiamenti e che, all'interno di Chiese provenienti dalla stessa tradizione confessionale, si aprano discussioni di ampia portata. Il caso della sessualità è ancora più eclatante e raggiunge il proprio culmine conflittuale nell'intreccio di questioni che coinvolge le persone di orientamento omoaffettivo. Molte Chiese protestanti del Nord del mondo hanno compiuto, anche su questo punto, un itinerario, nella direzione dell'integrazione di queste persone nella vita della chiesa e nei ministeri, nonché delle benedizioni delle unioni. Ebbene, tale problematica è stata al centro di divisioni laceranti in molte Chiese evangeliche, prevalentemente (anche se non soltanto) lungo l'asse Nord-Sud. Per altro verso, l'esigenza di ripensare elementi importanti dell'etica ereditata dal passato attraversa anche la comunione cattolica (nell'ortodossia, per quanto è dato vedere, sembra decisamente meno evidente), con conseguenze centrifughe che però appaiono di più modesto rilievo. Accade così che si creino nuove, e a volte inattese, solidarietà trasversali. Esse sono certamente più evidenti sul fronte che, convenzionalmente, possiamo definire 'conservatore'. Le questioni di etica sessuale e bioetica vedono abbastanza frequentemente dalla stessa parte il magistero della Chiesa cattolica e ampi settori della stessa, Chiese protestanti del Sud del mondo, Chiese evangeliche del Nord e del Sud. Può accadere, in tal modo, che si aprano orizzonti di dialogo tra Chiese che, dal punto di vista dottrinale e della storia dell'ecumenismo, sono assai lontane, come appunto quella cattolica e quelle pentecostali. Su molti temi etici, tali Chiese condividono l'accusa, rivolta al protestantesimo del mondo ricco, di essersi omologato alla secolarizzazione occidentale. Ai margini (ma nemmeno troppo) dell'ecumenismo 'ufficiale', si costituisce intanto qualcosa come un'"internazionale religiosa conservatrice", ampiamente trasversale,¹⁶ che a volte determina, anche

16 Segnalo, a titolo puramente indicativo, alcuni lavori di Stöckl, Uzlaner, *The Moralist International*; Stöckl, *The Global Fight against LGBT Rights*.

localmente (basti menzionare i nomi di Trump e Bolsonaro), ricadute politiche di vasta portata. Evidentemente, esiste anche una 'trasversalità cristiana progressista', che però sembra molto meno consistente dal punto di vista numerico.

Va anche rilevato che l'intreccio delle solidarietà e delle contrapposizioni è complesso e non privo di elementi contraddittori. Per esempio, nelle Chiese europee e nordamericane, ampi settori della teologia di genere sono impegnati anche sul fronte del dialogo interculturale: ma proprio il tema del genere costituisce frequentemente un ambito di conflitto interculturale di prima grandezza. La mappa degli schieramenti e delle prese di posizione, dunque, può assumere tratti anche marcatamente contraddittori.

Dal punto di vista strettamente ecumenico, l'urgenza più immediata sembra riguardare il dialogo interculturale anche e proprio all'interno delle singole famiglie confessionali. Si tratta di un orizzonte nuovo, per il quale le Chiese non dispongono ancora dello strumentario ormai abbastanza affinato tipico dell'ecumenismo 'classico'. Per il momento, temo ci si debba limitare alla constatazione, non particolarmente arricchente, che lo scenario dialogico è parecchio più complesso di quello che abbiamo imparato a conoscere fin qui. Altrettanto importante è il dialogo, nelle sedi ecumeniche tradizionali, su metodi e strutture di approccio alle tematiche etiche: la contrapposizione tra 'conservatorismo' e 'liberalismo secolare' è alquanto primitiva. Esistono tentativi di andare oltre:¹⁷ tale cammino, però, non dipende solo dalle riflessioni teologiche, bensì anche, e prevalentemente, dalla volontà politica delle Chiese: e qui, se tutto non inganna, il protestantesimo 'liberale' sembra piuttosto isolato.

5 L'ecumene cristiana e le sfide globali

Come abbiamo rilevato, il Consiglio Ecumenico delle Chiese ha integrato l'eredità di *Life and Work* e ha mantenuto le grandi sfide dell'umanità tra gli elementi centrali del proprio impegno; lo stesso ha fatto la Chiesa cattolica, non tanto mediante il Pontificio Consiglio, prevalentemente concentrato sulle questioni più tecnicamente interconfessionali, ma mediante altre istanze.

A partire dagli anni Sessanta, le questioni del razzismo, dell'anti-colonialismo e della giustizia sociale sono state elaborate nell'ambito del CEC in una prospettiva marcatamente critica nei confronti dell'eredità coloniale e del capitalismo, non senza strumentalizzazioni,

¹⁷ Cf. per esempio la trilogia recentemente edita dal CEC: Wijlens, Shmalyi, *Churches and Moral Discernment*, vol. 1; Wijlens, Shmalyi, Sinn, *Churches and Moral Discernment*, vol. 2; Faith and Order Commission, *Churches and Moral Discernment*, vol. 3.

come s'è detto, da parte di ambienti ecclesiali in vario modo legati alla politica dei regimi dell'Est europeo.

Negli anni Ottanta, tuttavia, si assiste a un rilancio dello 'spirito' di *Life and Work* su scala europea, incoraggiato dall'onda lunga dei movimenti per la pace dell'inizio del decennio, da alcuni interventi teologici ed ecclesiali:¹⁸ l'asse è costituito dalla triade Giustizia-Pace-Integrità del Creato (in sigla inglese: JPIC) e i soggetti promotori sono la Conferenza delle Chiese Europee, che coinvolge protestanti e ortodossi, e il Consiglio delle Commissioni Episcopali Europee (allora presieduto dal carismatico Arcivescovo di Milano, Carlo Maria Martini) da parte cattolica. Il primo e più significativo episodio di questo processo è l'Assemblea Ecumenica Europea di Basilea, nella primavera del 1989, che si svolge in un clima di grande entusiasmo e suscita attese profonde anche in merito a un ecumenismo 'di base' e radicato nel mondo giovanile. In un primo tempo, sembra che il crollo del Muro di Berlino, nell'autunno dello stesso anno, costituisca un 'segno dei tempi', a suo modo coerente con lo 'spirito di Basilea'. In realtà, come s'è detto, inizia allora una nuova fase, non particolarmente dialogica, della storia delle Chiese ortodosse. All'assemblea di Basilea ne seguono altre due, a Graz (1995) e Sibiu (2007): quest'ultima segna nei fatti l'esaurimento di un processo che ha perso ben presto il proprio slancio. Tra i risultati comunque conseguiti si può menzionare l'acquisizione dei tre concetti base JPIC e del loro intreccio come paradigma dell'impegno del movimento ecumenico nel mondo globale. Mentre i temi della giustizia e della pace sono tradizionali, quello ecologico esplose tra XX e XXI secolo, anche sull'onda dell'accumularsi dei dati che prima annunciano e poi proclamano la catastrofe climatica. Le Chiese fanno addirittura a gara nella produzione di documenti e nell'impiego di toni che intendono presentarsi come 'profetici': e benché il CEC vanti una tradizione piuttosto lunga, tale gara è facilmente vinta da Francesco, che nel 2015 pubblica un'enciclica 'ecologica', celebrata da molti, anche al di fuori dell'ambito ecclesiale, come una pietra miliare del pensiero ambientalista.¹⁹ Il consenso ecumenico è molto ampio: si osservano, naturalmente, differenze di sfumature, che però sono trasversali rispetto alle barriere confessionali. Il mondo cristiano è in sostanza unanime nell'indicare al mondo la Via del Bene. Qualcuno, un po' causticamente, potrebbe osservare che tale consenso è agevolato dal fatto che non tocca poi alle Chiese stesse gestire politicamente, per esempio, il *green deal* che tutti sanno essere necessario, ma che determina costi che nelle democrazie puniscono inesorabilmente, sul piano

18 Come 'manifesto' di quella stagione si può indicare il volumetto di von Weizsäcker, *Il tempo stringe*.

19 Francesco, *Lettera enciclica Laudato si'*.

elettorale, chi intende imporli, mentre nei regimi autoritari vengono volentieri ignorati. Dove invece il confronto ecumenico tocca ambiti nei quali le Chiese stesse hanno la possibilità di decidere, sembra che i dissensi siano più rilevanti.

Un drammatico mutamento della scena si verifica nel 2022, in seguito all'aggressione dell'Ucraina da parte del regime di Vladimir Putin. Il Patriarca Kyrill non solo approva politicamente l'iniziativa, ma le fornisce una copertura teologico-religiosa che spiazzava il mondo ecumenico. Siamo alla vigilia dell'Assemblea del CEC a Karlsruhe (31 agosto-8 settembre 2022) e molte voci protestanti chiedono che il Consiglio prenda provvedimenti nei confronti della Chiesa russa. Lo stesso presidente della Repubblica Federale Tedesca, Frank-Walter Steinmeier, evangelico praticante, tiene un discorso molto forte, chiedendo esplicitamente che l'Assemblea «non risparmi [ai rappresentanti della chiesa russa presenti a Karlsruhe] la verità su questa brutale aggressione e la critica ai loro leader ecclesiastici».²⁰ Tale Chiesa, però, è anche la più grande tra quante fanno parte del CEC: un pronunciamento come quello atteso da Steinmeier si sarebbe certamente risolto in una separazione di quella Chiesa, con conseguenze radicali per il Consiglio stesso. Si è dunque preferito 'proseguire il dialogo', cioè attutire il più possibile la critica, anche rilevando che la Chiesa russa non può semplicemente essere identificata col suo patriarca. Il significato di questo silenzio per la credibilità del CEC e dell'intera vicenda per il suo futuro non sono ancora del tutto chiari. Fino a che punto è possibile immaginare un dialogo ecumenico sulla pace con chi celebra la guerra santa? La tragedia ucraina ha spietatamente mostrato che anche il consenso che un tempo era parso facile, perché articolato in affermazioni così generali che non era pensabile contraddirle, rivela tutta la propria fragilità nel momento in cui le sfide coinvolgono direttamente le Chiese. Anche in relazione all'aggressione russa, inoltre, si evidenzia un fattore Nord-Sud: la sensibilità di molte Chiese del Sud del mondo non è la stessa di quelle mitteleuropee o nordamericane. Esiste un 'post-colonialismo' che (anche in Occidente!) si intreccia con l'anti-occidentalismo.

20 Steinmeier, *Eröffnung der 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Karlsruhe*.

6 Prospettive a breve e medio termine

Sulla base delle considerazioni svolte fin qui, è giusto ammettere che le prospettive del movimento ecumenico non appaiono, in questo terzo decennio del XXI secolo, particolarmente brillanti. L'ecumenismo dei documenti' presenta limiti molto chiari, specie sul fronte ecclesiologicalo; il dialogo Nord-Sud è ancora all'inizio ed è fortemente asimmetrico, con un Nord certo più ricco economicamente, ma ecclesiasticamente in caduta libera e reso insicuro dalla propria storia e dalle proprie responsabilità, e un Sud nel quale il cristianesimo cresce, con linguaggi e priorità, anche ecumeniche, proprie; e anche le grandi questioni di etica planetaria, tradizionalmente terreno di dichiarazioni magari generiche ma in ogni caso condivise, mostrano difficoltà addirittura drammatiche. Certo, il linguaggio ufficiale delle grandi agenzie del dialogo è sempre molto ottimista, a volte con accenti trionfalistici, il che però non può stupire da chi in sostanza, presenta e difende il proprio lavoro e la propria ragion d'essere. Chi verosimilmente può vantare ragioni concrete di soddisfazione è il Dicastero romano per la Promozione dell'Unità dei cristiani, che ormai detiene la regia dei dialoghi dottrinali ed è molto influente in Fede e Costituzione: se vedo bene, Roma è, in questo momento, l'unica istanza che dispone di una politica ecumenica organica. La santa alleanza con l'ortodossia (e magari, sui temi etici, con il mondo evangelical), con il connesso isolamento del protestantesimo 'secolare' è al momento ferma in corsia di emergenza, a causa della difficile relazione con la Chiesa russa: ma è noto che Roma pensa in termini di decenni o secoli, la stasi attuale costituisce, dal suo punto di vista, solo un episodio.

Il mondo protestante, che è stata la culla del progetto ecumenico, si trova invece, per tutte le ragioni che abbiamo esposto, in grande difficoltà. Nel 1948, il CEC aveva un programma chiaro: forse non in termini di obiettivi (i modelli di unità della chiesa erano allora decisamente più elementari), ma certo in termini di percorso. Oggi le idee chiare le ha Roma, mentre il CEC fa fatica a tutelarsi dalla frammentazione e paga per questo un prezzo assai alto. Tale analisi, necessariamente disincantata, non dovrebbe però impedire di cogliere alcuni frutti circoscritti, ma di notevole importanza.

Il primo è che, in ogni caso, il protestantesimo ha presentato un modello di unità chiaro, praticabile e di fatto praticato: l'unico esempio compiuto, ripetiamolo, di effettiva unità nell'effettiva diversità. Tale modello non è esportabile così com'è nel dialogo con le altre due famiglie cristiane. Esso però pone con chiarezza una domanda che il *bon ton* ecumenico tende a censurare, ma che è decisiva: quali sono le alternative concretamente praticabili, a parte il Grande Ritorno nell'unità romana? E se, come in effetti è, non ne esistono, che cosa significa ciò per le relazioni tra i membri delle grandi espressioni del cristianesimo?

Una risposta, parziale ma non banale a questo domanda è la seguente. Gli anni successivi al Vaticano II hanno visto una grande varietà di contatti a livello di base, negli ambiti più diversi, che vanno da celebrazioni liturgiche, alla lettura meditativa e scientifica della Scrittura, al lavoro teologico comune, all'impegno nel sociale: il tutto, almeno nel mondo ricco, in un quadro in cui la secolarizzazione ridefinisce la percezione delle differenze tra le diverse confessioni. Il risultato è che nuovi spazi di comunione si sono già creati e sono operativi. La teologia dispone degli strumenti per articularli sul piano teorico. Sono le gerarchie ecclesiastiche, in particolare quelle ortodosse e cattolico-romane, che ritengono questo tipo di ecumenismo, a volte definito 'spirituale' come degno di un riconoscimento formale e retorico, ma sostanzialmente parziale, rispetto all'unità organica che continua a costituire l'orizzonte ideale di riferimento. Può essere, invece, che sia proprio l'incontro concreto intorno alle domande e ai problemi posti da una società che cambia a suggerire nuovi paradigmi di dialogo.

Bibliografia

- Bethge, E. *Dietrich Bonhoeffer. Teologo cristiano contemporaneo*. Brescia: Queriniana, 1975.
- Birmelé, A. *La Concorde de Leuenberg. Cinquante ans de communion ecclésiale*. Lyon: Olivétan, 2023.
- Buzzi, F.; Kampen, D.; Ricca, P. (a cura di). *Lutero e la Theosis. La divinizzazione dell'uomo*. Torino: Claudiana, 2019.
- Carletto, S. *Salvezza ed ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*. Bologna: Dehoniane, 2004.
- Cereti, G.; Voicu, S.; Puglisi, J.F. *Enchiridion Oecumenicum*. 10 voll. Bologna: Dehoniane, 1986-2010.
- «Chiesa nel socialismo». *Protestantesimo*, 73(4), 2018, 225-91.
- Commissione Fede e Costituzione. *Battesimo, Eucaristia, Ministero*, 1982.
<https://saemilano.gruppisae.it/Allegati/BEM.pdf>
- Concordia tra le Chiese Luterane, riformate e unite d'Europa*, 1973.
<https://www.leuenberg.eu/documents/>
- Dicastero per la Promozione dell'Unità dei cristiani – Federazione Luterana Mondiale, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*.
<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazione/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazione1.html>
- Dicastero per la Promozione dell'Unità dei cristiani. *Il vescovo di Roma. Primato e sinodalità nei dialoghi ecumenici e nelle risposte all'enciclica "Ut unum sint"*.
http://www.christianunity.va/content/dam/unitacristiani/Collezione_Ut_unum_sint/The_Bishop_of_Rome/Il%20Vescovo%20di%20Roma.pdf
- Faith and Order Commission. *Churches and Moral Discernment*. Vol. 3, *Facilitating Dialogue to Build Koinonia*. Geneva: WCC Publications, 2021. Faith and Order Papers 235.
- Ferracci, L. *Battesimo Eucaristia Ministero. Genesi e destino di un documento ecumenico*. Bologna: il Mulino, 2022.
- Ferrario, F. *Tra crisi e speranza. Contributi al dialogo ecumenico*. Torino: Claudiana, 2008.

- Francesco. *Lettera enciclica Laudato si'*, 2015.
https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Friedrich, M. *Von der Reformation zur Gemeinschaft. From Reformation to Communion. 50 Jahre Leuenberger Konkordie. The Leuenberg Agreement turns 50*. Leipzig: Evangelischer Verlagsanstalt, 2022.
- Giovanni Paolo II. *Lettera enciclica "Ut unum sint"*.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html
- Kasper, W. «Raccogliere i frutti». *Il Regno. Documenti*, 19, 2009.
- Maffeis, A. (a cura di). *Dossier sulla giustificazione*. Brescia: Queriniana, 2000.
- Maffeis, A. «Il dibattito sulla formula 'subsistit in' (LG 8) tra esegesi testuale e interpretazione teologica». *Teologia*, 38, 2013, 26-58.
- Melloni, A.; Ferracci, L. (a cura di). *L'unità dei cristiani. Storia di un desiderio. XIX-XXI secolo*, vol. 1. Bologna: il Mulino, 2021.
- «Protestantesimo». *Rivista della Facoltà Valdese di Teologia*, 73(4), 2018.
- Steinmeier, F.-W. *Eröffnung der 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Karlsruhe*, 2022.
<https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2022/08/220831-Vollversammlung-Oekumenischer-Kirchenrat.html>
- Pio XI. «Lettera enciclica *Mortalium Animos*». *AAS*, 20, 1928, 7.
https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_pi-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html
- Stöckl, K. *The Global Fight against LGBT Rights*. New York: New York University Press, 2024.
- Stöckl, K.; Uzlaner, D. *The Moralism International. Russia in the Global Culture War*. New York: Fordham University Press, 2022
- World Council of Churches. *Moral Discernment in the Churches. A Study Document*. Geneva: WCC Publications, 2013.
- Weizsäcker, C.F. von. *Il tempo stringe*. Brescia: Queriniana, 1987.
- Wijlens, M.; Shmalyi, V. (eds). *Churches and Moral Discernment. Vol. 1, Learning from Traditions*. Geneva: WCC Publications, 2021. Faith and Order Papers 228.
- Wijlens, M.; Shmalyi, V.; Sinn, S. (eds). *Churches and Moral Discernment. Vol. 2, Learning from History*. Geneva: WCC Publications, 2021. Faith and Order Papers 229.

