

Quaranta sessioni: un tempo per il dialogo e per la speranza (II)*

Mario Gnocchi

Quaranta sessioni

Tra il 31 luglio e il 5 agosto del 1964 aveva luogo alla Mendola la prima sessione di formazione ecumenica organizzata da quello che allora si presentava sotto la sigla di SAI (Segretariato amicizia intercontinentale), ma che l'anno seguente avrebbe assunto la sua definitiva denominazione di SAE (Segretariato attività ecumeniche)¹. Oggi siamo alla quarantesima sessione, e quarant'anni sono trascorsi da quel 1963 in cui a Roma si raccolse intorno a Maria Vingiani quel gruppo di laici cattolici che, «individuata nell'azione e nell'apostolato ecumenico una indilazionabile risposta ai "segni dei tempi" e un modo di operare responsabile nella vita spirituale e religiosa del Paese, ritenne di uscire dalla fase privata e di espandere il servizio su piano nazionale»². Aveva così inizio quella che la stessa Maria Vingiani definisce la «attività pubblica» del SAE, che nel dicembre 1966 si sarebbe data anche una precisa configurazione giuridica con il suo primo statuto. Un'attività pubblica che, come sappiamo, era stata preceduta da «almeno altri 15 [anni] di esperienza personale e clandestina»³ - prima a Venezia e poi a Roma. Ma su questa prima fase ora non ci soffermeremo: oggetto della nostra riflessione sono quei quarant'anni e quelle quaranta sessioni che hanno scandito e segnato la storia ecumenica italiana (e non solo italiana), e soprattutto la nostra storia personale e comunitaria. Una storia di cui è documento fondamentale la già citata e a tutti nota *Memoria storica*⁴ di Maria Vingiani, e che ha già avuto alcune altre parziali ricostruzioni in alcune sessioni espressamente dedicate a fare il punto della navigazione ecumenica generale e, all'interno di essa, della rotta del SAE. Mi riferisco, in particolare, agli interventi di Giosuè Tosoni nelle sessioni del 1975 (*Ecumenismo oggi: bilancio e prospettive*) e del 1987 (*Laici, laicità, popolo di Dio: l'ecumenismo in questione*)⁵ e a quelli, complementari, di Renzo Bertalot e Luigi Sartori⁶.

* *Leggere i segni dei tempi. Europa, Culture, Religioni*, Atti della XL Sessione di formazione ecumenica, (2003), Ancora, Milano 2004, pp. 170-187.

¹ Il motivo di questa provvisoria denominazione è spiegato nella *Memoria storica* di Maria Vingiani, sotto citata.

² *Storia e attività del S.A.E.*, testo dattiloscritto e ciclostilato che, con successive varianti, venne inserito nelle cartelle dei partecipanti alle sessioni a partire dal 1968. Lo citiamo nella stesura del 1969 o 1970.

³ M. VINGIANI, *Memoria storica*, qui sotto citata, p. 99.

⁴ M. VINGIANI, *Esperienza di ecumenismo laicale: il SAE a 25 anni di cammino. Memoria storica*, in AA.Vv., *Laici, laicità, popolo di Dio: l'ecumenismo in questione*, Atti della XXV sessione (1987), Edizioni Dehoniane, Napoli 1988, pp. 99-126. Il testo è poi stato pubblicato in fascicolo a parte, a più riprese e con successivi aggiornamenti.

⁵ G. TOSONI, *Il lavoro ecumenico del SAE: verifica dell'itinerario di ricerca, riflessione e servizio documentati dalla serie degli «Atti»*, in AA.Vv., *Ecumenismo oggi: bilancio e prospettive*, LDC - Leumann, Torino 1976, pp. 155-178; ID., *Esperienza di ecumenismo laicale: il SAE a 25 anni di cammino. Lettura teologica*, in AA.Vv., *Laici, laicità, popolo di Dio...*, cit., pp. 127-135.

⁶ R. BERTALOT, *Il lavoro ecumenico del SAE: verifica storico-critica dei suoi «principi metodologici»*, in *Ecumenismo oggi...*, cit., pp. 143-152; ID., *Esperienza di ecumenismo laicale: il SAE a 25 anni di cammino. Il contributo dei laici*, in *Laici, laicità, popolo di Dio...*, cit., pp. 136-139; L. SARTORI, *Esperienza di ecumenismo laicale: il SAE a 25 anni di cammino. Bilancio e prospettiva*, ibid., pp. 140-145.

Mi muovo dunque su tracce già autorevolmente segnate; nel ripercorrere in parte le quali posso, dal canto mio, attingere un poco anche alla memoria soggettiva, dato che di questa storia sono stato per vari tratti testimone diretto, avendo cominciato a frequentare il SAE dalla quinta sessione, la prima camaldolese, nel 1968. E la memoria è abitata, in primo luogo, da volti e nomi di persone, perché la storia di questi quarant'anni è innanzi tutto storia di incontri, di testimonianze, di amicizie e anche di patimenti personali. Vorrei ricordare in particolar modo alcuni di questi amici che non sono più visibilmente tra noi, così come ne la memoria riaffiorano, e quindi col rischio inevitabile di omissioni o dimenticanze: chi li ha personalmente conosciuti darà loro un volto, agli altri giunga almeno il loro nome: don Gianni Capra, don Guido Manesso, il rabbino David Schaumann, padre Cornelius Rijk, il rabbino Alfredo Ravenna, il pastore Mario Sbaffi, don Germano Pattaro, il pastore Valdo Vinay, il pastore Giovanni Scuderi, padre Jean de la Croix Bonadio, il pastore Glen Garfield Williams, don Luigi Della Torre, Nando Fabro, il pastore Enrico Paschetto, il pastore Sergio Carile, il pastore Alfredo Sonelli, don Emilio Zanetti, don Benedetto Calati, Elsa Treu, e l'elenco potrebbe continuare ancora a lungo⁷. A loro va la nostra riconoscenza, in rendimento di grazie a Dio per quanto da loro e attraverso di loro abbiamo ricevuto di bene.

L'inizio, con la prima sessione, dell'attività pubblica di quel gruppo di cattolici, per lo più giovani, che costituisce il primo nucleo del SAE avviene non casualmente nel vivo del concilio Vaticano II, quando cioè matura la grande svolta – vera e propria conversione – della chiesa di Roma nei confronti del movimento ecumenico, fino a poco prima considerato – almeno a livello ufficiale – con distacco e sospetto, se non con aperto rifiuto, e ora finalmente riconosciuto come «vocazione e grazia divina», a cui «tutti i cattolici», «sia i fedeli che i pastori»⁸, sono chiamati a rispondere.

La definizione ora citata dell'ecumenismo come «vocazione e grazia divina» suggella, come sappiamo, il proemio del decreto conciliare *Unitatis redintegratio*, promulgato nel novembre 1964. Ebbene, nell'agosto di quello stesso anno, quando il decreto non è ancor giunto al termine del suo contrastato percorso, il tema della prima sessione del SAE ne anticipa i termini: «Ecumenismo vocazione della chiesa». E su questa linea, in un orizzonte ecclesiologico-soteriologico in cui la chiesa si riconosce nel trascendimento di se stessa, proseguono le sessioni dei due anni successivi: «La chiesa, mistero e segno di unità» (1965), «Ecumenismo e storia della salvezza» (1966).

Fin dall'inizio, dunque, l'impegno del SAE si esprime chiaramente nel senso di un ecumenismo inteso non come settore teologico specialistico, questione pragmatica o problema periferico di relazioni inter confessionali, ma come dimensione centrale della fede e connotazione essenziale della natura e della missione della chiesa, sull'asse della storia della salvezza, e dunque nell'orizzonte di un'unità di cui la chiesa è annuncio e segno ma che ne oltrepassa i confini, investendo il destino di tutta l'umanità. Conseguente e significativo il tema che, nel 1967, conclude questo primo ciclo della Mendola: «Ecumenismo e dialogo», dove il dialogo si prospetta non solo nella dimensione religiosa e interconfessionale, ma nella sua radicalità esistenziale e nel suo universale orizzonte umano.

A questi indirizzi tematici si adegua ben presto anche l'impostazione strutturale delle sessioni. Se nelle prime due i relatori ufficiali sono ancora tutti cattolici (non si dimentichi il contesto generale in cui prendeva avvio l'iniziativa, e la sede in cui si svolgeva, gestita dal

⁷ A questi nomi va ora purtroppo aggiunto quello del pastore Martin Cunz, del cui grave stato di salute si era diffusa la notizia durante la sessione (cf la relazione di Amos Luzzatto), e di cui poco dopo è sopravvenuta la morte.

⁸ *Unitatis redintegratio*, nn 1 e 5.

l'Università Cattolica), già vi sono tuttavia invitati esponenti di altre chiese, che intervengono nella preghiera conclusiva (e alla seconda giunge da Taizé un messaggio di frère Roger Schutz); nella terza si hanno già relazioni a due voci, in cui la voce cattolica è rispettivamente affiancata da quella evangelica, ortodossa e- si noti- ebraica. Dalla quarta, infine, la presenza di relatori non cattolici, a pieno titolo, di vent'anni di prassi acquisita. Si afferma così il principio che ha costituito il carattere proprio di tutta l'esperienza del SAE: non si dà autentico ecumenismo se non si conosce veramente l'altro, se cioè non lo si conosce attraverso l'immagine che egli stesso ha di sé e di noi, il suo linguaggio e il suo modo di proporsi (bisogna vedere l'altro, ci diceva ieri Roberto Mancini, come «presenza reale»). In questa pluralità dialogica, accanto alle varie voci cristiane, si inserisce subito, come abbiamo visto, quella ebraica: si fa subito strada la coscienza che un ecumenismo radicale non può fare a meno di porsi a confronto con le radici ebraiche e con la vocazione di Israele. A tale coscienza, e dunque a un preciso impegno sulla via delle relazioni ebraico-cristiane (che per Maria Vingiani si legava inescandibilmente all'incontro personale con Jules Isaac), il SAE si è sempre mantenuto fedele. Mi soffermo un poco su queste prime sessioni proprio perché vi si colgono con chiarezza le intuizioni ispiratrici dell'associazione e gli orientamenti che ne guideranno tutto il cammino futuro. Un cammino che ha attraversato i fermenti e le stagnazioni, le irruenze e i reflussi, gli entusiasmi e le delusioni della storia ecclesiale e civile di questi decenni, accogliendone le provocazioni e subendone i contraccolpi, ma – ci pare – senza venir meno a quella sua ispirazione originaria.

Al primo ciclo della Mendola segue il triennio di Camaldoli. Sono gli anni ferventi, irrequieti e impazienti. del primo periodo postconciliare, dell'assemblea di Uppsala, della contestazione studentesca, delle forti spinte all'impegno sociale e politico; e il SAE, proseguendo sulla via aperta dalla sessione sul dialogo, affronta ora alcuni dei punti nevralgici del rapporto tra vangelo e storia: «Libertà religiosa ed ecumenismo» (1968), «Ecumenismo ed evangelizzazione della pace» (1969), «Ecumenismo e secolarizzazione» (1970). Li affronta in sessioni vibranti e appassionate, vivacizzate da una folta ed effervescente presenza giovanile e da una partecipazione sempre più attiva dei corsisti (fin dalla prima entrano a farne parte strutturale i gruppi di studio, che prenderanno via via sempre più spazio e importanza), e al tempo stesso raccolte nell'intensa atmosfera spirituale e liturgica del monastero camaldolese. E proprio da una emozionante celebrazione liturgica, «in religioso ascolto della Parola di Dio», prende l'avvio il gesto che resterà memorabile della sessione del 1969: il messaggio di riconciliazione e di pace inviato all'arcivescovo di Firenze e alla comunità dell'Isolotto, nella fase più critica di uno dei conflitti emblematici di quella temperie storica⁹.

Questo orientamento di fondo, che consente di inoltrarsi tra i flutti e le scogliere del tempo e della storia senza mai perdere di vista la stella polare della parola di Dio e sempre abbeverandosi alle fonti prime della fede e dell'esperienza cristiana, è confermato dalla meditata scelta dei temi per le sessioni del quadriennio successivo, in cui il SAE prosegue la sua discesa verso il sud, trovando ospitalità nella casa dei gesuiti a Cappella Cangiani di Napoli: «La Parola di Dio e l'ecumenismo» (1971), «Comunità locale ed ecumenismo» (1972), «Eucaristia e unità» (1973), «Ecumenismo ed evangelizzazione» (1974). Sessioni che si svolgono nel clima forse più mosso, inquieto e travagliato di tutto questo nostro cammino: alla passione irruente, ma carica di entusiasmo, speranza e utopia degli anni precedenti è subentrata la tensione più acre e amara del secondo periodo post-conciliare, con le sue frustrazioni, le sue esasperazioni, le sue radicalizzazioni contrapposte. Anche il SAE si trova ora nel mezzo di queste tensioni: c'è chi lo

⁹ Il testo del messaggio è riportato in appendice agli Atti della sessione, *Ecumenismo ed evangelizzazione della pace*, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 327-329.

accusa di moderatismo, chi vorrebbe una «scelta di campo» unilaterale, chi sostiene che il suo tempo è finito. Il SAE risponde riaffermando la propria scelta, che proprio in quegli anni viene formulata nei «principi metodologici»: una scelta fondata sulla «radicalità della Parola di Dio» e contraria a ogni forma di integrismo «malattia mortale del nostro tempo»; quell'integrismo che si manifesta nel «proporre se stessi come unità di misura, nel rifiutare spazio a chi dissente e nel disporre dell'altro»; una scelta, ancora, che rifiuta ogni corto circuito tra fede e ideologia¹⁰.

Proprio per questo - come è stato riconosciuto più volte e da più parti - il SAE rimane, anche in momenti di facili scomuniche reciproche, un luogo di libertà in cui voci ed esperienze diverse trovano accoglienza, ascolto e possibilità di espressione e di confronto; non solo nell'ambito dei rapporti interconfessionali, ma anche all'interno di ogni singola chiesa. (Un esempio significativo di questa «zona franca» offerta dal SAE - non sempre a lieve prezzo - anche nei momenti in cui l'irrigidirsi delle contrapposizioni portava agli ostracismi si ebbe, come racconta Maria Vingiani nella *Memoria storica*, in occasione della presenza di dom Giovanni Franzoni alla sessione napoletana del 1974). Un autentico dialogo ecumenico «esterno», d'altronde, non può avere luogo se non vi è stile e prassi di dialogo nella vita «interna» di ogni comunità (e se troviamo chiaramente affermato questo principio in un bel documento, assai poco recepito, della chiesa cattolica italiana - *La formazione ecumenica nella Chiesa particolare* [1989]¹¹ — abbiamo motivo di credere che mons. Alberto Ablondi, allora presidente del segretariato della CEI per l'ecumenismo e il dialogo, vi abbia trasposto il frutto dell'esperienza da lui fatta alle sessioni del SAE).

Questa libertà strenuamente difesa, e l'autenticità della testimonianza offerta, tuttavia, non si traducono per il SAE in tentazione di fughe in avanti, in scelte elitarie, in velleità di stabilirsi in un'area extra-ecclesiale o super-ecclesiale. Rimane sempre viva la coscienza che, se l'ecumenismo è conversione, questa conversione deve maturare nel profondo della comunità ecclesiale, e che l'urgenza del profeta deve coniugarsi con la pazienza del seminatore. Va inteso in questo senso anche quel richiamo alla «fedeltà confessionale» che nasce, come diceva Renzo Bertalot, dalla consapevolezza «di non avere il diritto di nascondere il nostro vero volto all'interlocutore»¹²

Con altrettanta chiarezza si afferma fin dalle prime sessioni la volontà di mantenere in feconda ed equilibrata tensione, senza che uno dei due poli sopraffaccia l'altro, esperienza e dottrina, impegno pratico e riflessione critica. «I due indirizzi», leggiamo già nell'introduzione agli atti della sessione del 1966, «vanno curati insieme, perché l'ecumenismo è una condizione cristiana responsabile. Solo in questo modo possono comporsi in giusto equilibrio due possibili eccessi: l'astrazione che confonde il «sapere» ecumenico con l'«essere» ecumenicamente; l'empirismo che promuove il «fare comunque», quasi bastasse un irenismo di buona volontà, per saldare le separazioni profonde: la chiesa vuole insieme questo doppio intervento»¹³ Convinzione che Maria Vingiani riesprime a quasi

¹⁰ Il testo dei «principi metodologici» si può leggere nella sua più scarna stesura originaria in appendice all'intervento di R. BERTALOT, *Il lavoro ecumenico del SAE*. cit., pp. 152-153.

¹¹ *La formazione ecumenica nella Chiesa particolare*, nota pastorale CEI a cura del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo. Cf in particolare parte terza, I. [il documento è riportato dal sito del Gruppo SAE di Milano nella pagina Storia del Gruppo <http://www.saemilano.gruppisae.it/attachments/article/14/formazione%20ecumenica.pdf>]

¹² R. BERTALOT, *Il lavoro ecumenico del SAE...*, cit., p. 144.

¹³ *Introduzione*, firmata da «la presidenza del SAE», in Aa.Vv., *Ecumenismo e storia della salvezza*, Morcelliana, Brescia 1967, p. 5.

vent'anni di distanza, introducendo la sessione del 1985 «*Questione etica e impegno ecumenico delle Chiese*»:

«Al SAE, modestamente ma abitualmente, studio e impegno, dottrina e azione vanno insieme, finalizzate come sono alla conversione ecumenica e alla testimonianza comune»¹⁴. E cita, a questo proposito, Paolo Ricca: «Fin dall'origine il cristianesimo è rappresentato come «via», [...] metafora che abbina la direzione con il cammino, la fede con la prassi»¹⁵. L'unione, insomma, o la divisione, possono nascere tanto dalla dottrina quanto dal servizio: le istanze di «Vita e azione» e di «Fede e costituzione», di Stoccolma e di Losanna, devono andar congiunte.

Ancora un paio di osservazioni a margine del triennio camaldolese e del quadriennio napoletano.

La particolare attenzione ai giovani porta, tra il 1970 e il 1972, a sperimentare, in aggiunta alla sessione (a cui per altro la presenza giovanile è sempre folta), dei campi di formazione ecumenica a essi espressamente riservati. Sono quelli di Cerreta di Camaldoli (1970), Napoli (1971) e St.-Jacques d'AYas (1972): i primi due direttamente congiunti alle sessioni di quegli anni, di cui rispettivamente seguono e precedono lo svolgimento; il terzo realizzato in autogestione in luogo e data a sé stanti. Campi della durata di vari giorni (a St.-Jacques si arrivò a una settimana), guidati da alcuni dei principali maestri delle stesse sessioni (ricordo in particolare Renzo Bertalot e Germano Pattaro). Poi si optò per una più stretta connessione tra lo spazio specifico dei giovani e quello generale della sessione, secondo una formula non ancora totalmente dismessa.

Nel contesto della sessione del 1973, infine, nascono i due «gruppi misti» che da allora hanno continuato ad affiancare con preziosi apporti di dottrina e sperimentazione le consuete iniziative del SAE: il gruppo teologico, oggi più che mai fiorente, e quello per la catechesi ecumenica, da qualche anno silente dopo più di un venticinquennio di intensa attività.

Sulle linee espresse in quel primo decennio, l'associazione - che evolve ormai decisamente verso una configurazione interconfessionale anche in termini formali e di responsabilità direttive - prosegue la propria marcia per tutti gli anni e le sessioni successive, dovendosi necessariamente misurare anche con gli intoppi, le stanchezze, gli arresti e le riprese che hanno segnato l'itinerario ecumenico generale, e col rischio di certi sfibramenti e ripetitività nel proprio stesso lavoro; ma reagendo sempre, ci pare, con vivace energia, aprendosi via via a nuove voci e nuovi orizzonti di indagine, sorretta dalla fiducia che la novità di Dio si fa strada anche e proprio attraverso i travagli, le ombre e le resistenze della storia.

Nel 1975, lasciata anche Napoli, il SAE torna al nord, al luogo d'origine, la Mendola; vi torna, significativamente, con una sessione di «bi lancio e prospettive», la prima di quelle «sessioni ponte» che verranno di tanto in tanto a scandire e riorientare il cammino; e alla Mendola rimarrà ora per più di un ventennio, tanto che per molti dire «la Mendola» diverrà un modo per indicare *tout court* le sessioni del SAE. Dalla Mendola siamo ridiscesi soltanto nel 1999, per approdare nuovamente nel centro d'Italia, a Chianciano.

Non è più il caso, per questi decenni più recenti, di soffermarsi analiticamente sui temi delle sessioni e sulle vicende che le hanno contrassegnate. Basti ricordare che, pur senza seguire una linea rigidamente predefinita - la scelta dei temi, come ben si sa, nasce dalle proposte della base ed è decisa dai rappresentanti dei gruppi locali; e nella scelta

¹⁴ M. VINGIANI, *Ecumenismo e impegno etico, oggi: introduzione alla sessione*, in Aa. Vv., *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1986, p. 20.

¹⁵ *Ibid.*, p.21

possono intervenire quei motivi di urgenza storica a cui prima si accennava - esse hanno delineato nella loro successione alcuni grandi cicli tematici. Dal 1976 al 1982 si svolge quello imperniato sulla nozione del Regno; dal 1990 al 1994 quello che, partendo dalla riflessione su «*Parola e silenzio di Dio*», ha ripercorso alcuni nodi centrali della teologia trinitaria. Tra i due si colloca un'altra serie di sessioni, più direttamente concentrata sulle questioni etiche, politiche e culturali, anche in un confronto aperto con il pensiero laico. Su questo piano, del resto, non hanno mai mancato di porsi, nella loro articolazione interna - e in particolar modo nei gruppi di studio - anche le sessioni tematicamente caratterizzate in senso più teologico.

Le ultime due sessioni della Mendola si svolgono sotto la nuova presidenza del SAE. Il passaggio è avvenuto nel 1996: a Maria Vingiani, che rimane presidente emerita e continua a esercitare il suo grande prestigio e la sua straordinaria competenza ecumenica in ambito nazionale e internazionale, anche a livello di organismi ufficiali delle chiese, succede Elena Covini, del gruppo di Milano, e la sede centrale dell'associazione è trasferita da Roma al capoluogo lombardo. A partire dagli ultimi anni della presidenza Vingiani è intervenuta anche una serie di innovazioni statutarie, che tuttavia non modificano la sostanza dell'impegno del SAE, la sua ispirazione e il suo orientamento operativo. Di questa continuità di indirizzo - che non significa, ovviamente, fissità inerte e ripetitiva - è segno e verifica, in primo luogo, proprio il regolare succedersi delle sessioni.

Tra gli ultimi due anni della Mendola e i primi di Chianciano si è svolto il ciclo che ben conosciamo, e che per certi versi potremmo dire almeno temporaneamente concluso (sul piano strettamente tematico), ma che per altro ha allargato un orizzonte in cui anche le ultimissime sessioni- questa compresa - si sono collocate: quello del dialogo interreligioso. Orizzonte allargato, ho detto, non aperto per la prima volta: già da tempo, infatti, nelle sessioni si erano introdotte - oltre alla costante presenza ebraica, che ci ha sempre accompagnato nel nostro cammino con un ruolo del tutto proprio e imprescindibile- voci e testimonianze dell'islam, dell'induismo, del buddhismo, di esperienze spirituali e culturali esterne al cristianesimo.

Si può ancora notare come, nella successione dei temi non meno che nell'articolazione interna delle sessioni, si sia mantenuto costante quel ritmo di diastole e di sistole per cui la ricezione delle urgenze della storia, l'attenzione alle questioni etiche e politiche, il confronto aperto con la cultura laica (anche attraverso il prezioso contributo di voci di non credenti) si alternano e si integrano con l'esigenza di riattingere sempre nuovamente alle scaturigini originarie della rivelazione e della vocazione cristiana.

Un tempo per il dialogo e per la speranza

Ripercorrendo, o più propriamente sorvolando, la storia di questi quarant'anni, abbiamo già riconosciuto alcuni dei tratti distintivi dell'esperienza che vi è maturata e che costituisce l'impegnativa eredità che siamo chiamati a mettere a frutto per l'avvenire. Su alcuni di questi valori e di queste acquisizioni vorrei soffermarmi ancora un momento. Dei molti aspetti che meriterebbero d'essere posti in luce - come ho già tentato di fare nell'intervento alla tavola rotonda del convegno primaverile di Rende nel 2000, di cui inevitabilmente riprenderò alcuni spunti - accennerò qui soltanto a due, che mi sono suggeriti dal titolo assegnatomi per questa relazione: il dialogo e la speranza.

Dire che le sessioni del SAE sono state esperienza e scuola di dialogo può suonare ovvio, per non dire banale. Peggio: può generare un senso di sazietà o di sospetto, poiché il termine «dialogo» è stato talmente logorato dall'uso e dall'abuso, che per molti rischia di ridursi all'equivalente di una morbida e sterile competizione ideale o di un benintenzionato ma inconcludente esercizio dialettico. C'è sospetto sul dialogo come c'è sospetto sulla parola. Alle parole si contrappongono i fatti, le azioni, come la concretezza vitale alla vana astrattezza. In realtà, anche le parole sono «fatti», che possono risultare vani o pieni di forza, scivolare superficialmente sulla vita o incidervi in modo essenziale e decisivo. E i fatti sono in qualche modo «parole», che possono assumere densità di significato o disperdersi senza lasciare traccia feconda. Vane sono le parole che hanno perso la densità e la significanza di atti responsabili, e vani sono gli atti che hanno perso il senso di una consapevole e responsabile apertura di sé all'altro.

Il dialogo trova il suo valore là dove il parlare e l'agire non sono dissociati, ma confluenti in un atto vitale pieno di concretezza e di significato, dove le parole contengono e impegnano la vita, e la vita si fa «parola», cioè testimonianza e relazione.

Ora, il dialogo che abbiamo appreso in questa nostra esperienza ecumenica, prima ancora di essere incontro e scambio di parole, di pensieri e di esperienze, è una disposizione spirituale che investe tutta la profondità della persona, realizzando la radicale vocazione dialogica dell'uomo e dell'esistenza, come ci ricordava Armando Rigobello in una delle relazioni fondamentali della sessione del 1967, *L'esistenza come dialogo*. E nella relazione che la affiancava, *Per una spiritualità cristiana del dialogo*, padre Jean de la Croix Bonadio ribadiva che un vero dialogo «non può rimanere in superficie, ma deve - se vuole essere autentico - toccarci alla profondità del cuore, impegnarci al livello dei nostri orientamenti fondamentali»¹⁶. Mi piace ricordare queste due relazioni, dalle quali a trentasei anni di distanza possiamo ancora attingere spunti illuminanti.

Disposizione spirituale, dunque, che richiede autenticità e apertura, fedeltà alla propria storia – personale e comunitaria – e disponibilità a purificarla, a trascenderne i limiti, a ri-conoscerla e inverarla oltre la consapevolezza acquisita, nella tensione verso quella «identità viva» che, come dice il documento di Dombes *Per la conversione delle chiese*, «non è mai compiuta», è «costruzione», «itinerario»¹⁷: conversione, appunto.

Il dialogo mi pone innanzi all'altro come un «io» innanzi a un «tu». Un «tu», cioè una persona - o una comunità - riconosciuta nella sua soggettività originale, non riducibile alla mia misura, capace di dirmi una parola sua, di svelarmi qualcosa che mi manca ma che da solo non potrei raggiungere, di interpellarmi e di chiedermi risposta. E rispetto al quale – o alla quale - devo stare come un «io» consapevole, che non si nasconde e non si camuffa, che dice veracemente se stesso, perché l'altro sappia con chi parla, mi possa a sua volta riconoscere nella mia propria fisionomia: perché, insomma, anch'io sia un «tu» per lui. Ciascuno ha infatti una parola da dire, e può dirla soltanto lui, nessuno può sostituirlo. Ma, al tempo stesso, ciascuno deve essere consapevole della propria parzialità e relatività, e accogliere l'altro come diverso da sé, ugualmente parziale e relativo ma ugualmente autentico.

¹⁶ J. DE LA CROIX BONADIO, *Per una spiritualità cristiana del dialogo*, in Aa. Vv., *Ecumenismo e dialogo*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 47.

¹⁷ GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, in *Il Regno-Documenti*, XXXVI (1991), pp. 559 e 563.

Tale consapevolezza comporta il riconoscimento e l'accettazione dell'altro non solo nella sua presenza immediata, ma nella sua storia e nel suo linguaggio, che da quella storia è improntato. Senza questo sforzo interpretativo il dialogo rischia di naufragare, o di incagliarsi nell'equivoco e nel fraintendimento. Bisogna, diceva padre Jean de la Croix, «cercare di vedere dall'interno, come per le vetrate di una cattedrale. Devo cercare di comunicare nell'intenzione di verità e superare la mia categorizzazione, e aiutare l'altro a superare la sua. I malintesi vengono spesso dalle sistematizzazioni»¹⁸.

Nel dialogo, infine, non sono soltanto di fronte due soggetti personali; c'è una terza presenza, in quanto essi sono ugualmente coscienza e risonanza di una verità che trascende l'uno e l'altro, e pur si fa presente e progressivamente si svela nella loro personale capacità di accoglierla e di comunicarla.

Riconoscere la diversità dell'altro e insieme la sua parità nei miei confronti, la parzialità e insieme la validità della sua e della mia conoscenza ed esperienza, significa riconoscere che la verità ammette pluralità di visioni e di approcci, può essere attinta per vie diverse; anzi, che proprio mediante tale diversità essa rivela più profondamente il suo volto, senza mai svelarsi interamente.

Questo comporta, diceva Rigobello, un atteggiamento di «umiltà radicale [...] dinanzi al vero e ad ogni via mediante la quale il vero si annuncia», «e quindi l'esercizio della povertà interiore». Povertà e «Spogliamento interiore» che non vanno confusi con una superficiale dimissione, con una svendita irresponsabile del proprio patrimonio interiore, ma anzi si risolvono in «Un approfondimento, non solo dottrinale, ma anche di vita all'interno della propria fede come condizione di un'autentica apertura sulle fedi degli altri o sul loro rifiuto di una fede»¹⁹.

E padre Jean, insistendo sullo «spirito di povertà»: «Non si mettono mai le mani sulla verità, quando questa è Cristo stesso; non la si possiede, non possiamo esserne i maestri, ma ci facciamo servi della verità, e non finiamo mai di approfondireci in essa, di scoprirne nuovi aspetti». Tra le espressioni di questa «povertà secondo lo spirito nella nostra ricerca ecumenica» indicava poi «l'ascolto dei giovani», richiamandosi alla regola di san Benedetto: *Quia Deus saepe revelat junioribus quod melius est* [Poiché Dio spesso rivela ai più giovani ciò che è meglio]. E ne trovava la ragione nel fatto che «i giovani vedono meglio di noi i "segni dei tempi". Essi vi sono immersi e li vivono, mentre noi spesso ci accontentiamo di ragionare su di essi»²⁰. Parole pronunciate in un tempo di fervore giovanile, nel SAE e nel contesto sociale: mi piace ricordarle oggi, in questa nostra sessione dedicata ai «segni dei tempi», mentre, con tanti più anni sulle spalle, ci disponiamo all'ascolto della nostra «cattedra dei giovani».

Lo spirito dialogico comporta dunque una disponibilità alla sorpresa; una disponibilità a uscire non solo da pregiudizi, stereotipi, steccati ideologici o confessionali, ma anche dal rischio di installarsi in un modello di dialogo, in un paradigma di relazione ecumenica; comporta, insomma, il costante ritorno a un «silenzio» e a un «deserto» interiori. «Anche nell'itinerario ecumenico certi momenti qualitativi possono necessitare questo salto oltre i sentieri scontati», diceva Andrea Joos alla sessione del 1988 su «Ecumenismo e dialogo delle culture»²¹.

¹⁸ J. DE LA CROIX BONADIO, *Per una spiritualità cristiana del dialogo*, cit., p. 55

¹⁹ A. RIGOBELLO, *L'esistenza come dialogo*, Aa. Vv., *Ecumenismo e dialogo*, pp 39, 43-44.

²⁰ J. DE LA CROIX BONADIO, *Per una spiritualità cristiana del dialogo*, cit., pp 58 e 60.

²¹ A. JOOS, *Ecumenicità del regno e dialogo delle culture*, in Aa. Vv., *Ecumenismo e dialogo delle culture*, Edizioni Dehoniane, Roma 1989, p. 78.

Per questo il dialogo non ha mai un punto d'arresto, una conclusione definitiva, ma rimane sempre aperto e in movimento; come diceva mons. Luigi Sartori al Convegno primaverile di Brescia del 1999²², esso si inoltra senza sosta in una duplice profondità: quella della verità e quella della persona disposta a riceverla.

Non è nemmeno detto che il dialogo debba sempre e necessariamente portare a un punto immediato di incontro e di accordo (o, peggio, a quella sua forma degradata che è il compromesso). Esso tende certamente a un riconoscimento e a un'armonia, ma facendo sì che ogni dialogante cresca nella propria autenticità e nella propria personale ricerca della verità (consapevole della propria relatività e del proprio radicale bisogno di correlazione). Solo in questo senso può portare a un vero avvicinamento, ma può anche capitare che, momentaneamente, aumenti la consapevolezza della distanza fra i dialoganti, e in qualche modo sembri allontanarli. Se però è vero dialogo, anche questo momentaneo allontanamento sarà una crescita; come il divaricarsi di due rami dello stesso albero, che crescendo ne espandono la linfa e ne moltiplicano i frutti.

Il dialogo si rivela allora non soltanto un mezzo per giungere a un risultato, ma un fine; o, almeno, l'orizzonte perenne e sempre riaperto della coscienza e della conoscenza umana, e in particolare dell'esperienza religiosa cristiana.

Nella prospettiva della fede cristiana,-infatti, il dialogo (*dia-logos*) si rivela nella sua luce più originaria e più alta non è più soltanto un incontro e uno scambio nel *logos* dell'uomo o in un'astratta verità, ma nel Logos del Padre, nella sua Parola di verità e di vita; quel Logos che «si è fatto carne e ha posto la sua dimora in mezzo a noi» (Gv 1,14). Dio è l'Altro da cui trae origine e senso ogni alterità umana, ma è l'Altro che si è volontariamente spogliato della sua alterità per incontrare l'uomo, dialogare con lui e donarsi a lui come il suo più intimo Tu, e dunque è la comunione in cui ha fonte ogni autentica comunicazione umana. La sua parola – come già si è detto – trascende e relativizza tutte le parole umane, e, al tempo stesso, in ciascuna di esse riverbera qualcosa di sé e a ciascuna, nella sua relatività, conferisce un valore non perituro. Il suo dialogo con l'uomo rende possibile il dialogo, in Lui, tra gli uomini.

La speranza

Così inteso, il dialogo si intreccia inscindibilmente alla speranza: se la parola dialogica, infatti, mentre dice autenticamente e responsabilmente quello che siamo, là dove siamo e nel momento in cui siamo, si apre al tempo stesso a una relazione in cui trascende se stessa per ritrovarsi in un nuovo e più ampio orizzonte, essa si pone fin dall'inizio nella dimensione della speranza. E la speranza – che pur non è mai stata messa esplicitamente a tema di alcuna sessione – è stata la luce, fragile ma tenace, che ci ha guidato in questi quarant'anni di peregrinazione verso l'unità promessa. Peregrinazione in un deserto che a tratti, soprattutto nei tempi a noi più vicini, ci è parso particolarmente arido e arduo; ma è interessante notare che fin dalle prime sessioni - e dunque in anni connotati, nel ricordo se non nella realtà, da più ottimistiche prospettive - si parla di «Crisi dell'ecumenismo», di «pausa, ristagno, [...] battuta d'arresto», che lasciano «impazienti e delusi». Così dicevano alla sessione del 1967 Jean de la Croix Bonadio²³ e Raniero La Valle²⁴; e il pastore Mario Sbfii, in quella del 1975, ripeteva:

²² L. SARTORI, *Verità dialogica*, in *La preghiera respiro delle religioni*. Gruppi di studio della XXXVI sessione di formazione ecumenica, SAE Milano, 1999, pp. 79-86.

²³ J. DE LA CROIX BONADIO, *Per una spiritualità cristiana del dialogo*, cit., p. 45.

²⁴ R. LA VALLE, *Ecumenismo come occasione di dialogo con il mondo*, in Aa.Vv., *Ecumenismo e dialogo*, cit., p. 210.

«L'ecumenismo attraversa senza dubbio un momento difficile. Ma vorrei chiedermi con voi se l'ecumenismo ci ha mai dato l'illusione di avere dinanzi a sé un cammino facile»²⁵. In effetti il movimento ecumenico, e il SAE in esso, fin da allora hanno ben conosciuto la fatica, il senso della precarietà, i momenti di frustrazione. E col passare del tempo, nonostante innegabili passi avanti, nonostante il conseguimento di alcuni traguardi un tempo inimmaginabili, nonostante l'apertura di brecce luminose e l'esperienza gioiosa di momenti di profonda comunione (tutto questo va ricordato, di tutto questo vanno rese grazie al Signore), la meta finale dell'unità sembra tuttavia spostarsi sempre più in là, come un miraggio irraggiungibile: ai muri caduti subentrano altri muri, i nodi risolti svelano altri nodi... E viene la tentazione di ritrarsi ciascuno sulle proprie posizioni iniziali, o di rifugiarsi in qualche nicchia appartata, o di erigersi qualche idolo sostitutivo. Viene la tentazione di disperare: «Noi speravamo», dicono i discepoli sulla via di Emmaus, «ma con tutto ciò, è il terzo giorno» (Lc 24,21).

La speranza è stata messa alla prova. Ma proprio in questo, come Paolo ci ricorda (Rm 5,3-5), si esprime quella speranza che «non delude»: nella «tribolazione» e nella «virtù provata», nel saper assumere senza infingimenti le difficoltà, in una impaziente pazienza. Ricorro ancora alle parole di Jean de la Croix Bonadio:

Il dialogo ecumenico deve essere vissuto nella speranza, la quale non è un sogno, un vago *espoir*, un «forse», ma la certezza che Dio mantiene le sue promesse e che già le sta realizzando. La speranza, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, comporta tre elementi: l'attesa, la fiducia, la pazienza. [...]

Conformemente all'essenza della speranza, esistono due forme di mancanza alla speranza: la temerità, che anticipa il compimento, e la disperazione. Queste due deviazioni distruggono, ognuna a modo suo, questa giovinezza fondata sulla speranza soprannaturale. [...]

Solo la speranza ci permetterà di vivere nella realistica serenità quotidiana. Metterà in guardia contro il facile entusiasmo ecumenico, perché ci fa capire come le realtà sono ambigue, come le maturazioni sono lente. Il Divisore è sempre all'opera seminando l'incomprensione, la duplicità, facendo la sua opera di tenebre, mettendosi-a- traverso e facendo sviare ciò che era iniziato bene.

Non basta parlare e sorridere per credere che tutto sia compiuto. La speranza sola è realista.¹

Ci metterà in guardia contro le impazienze. È certo che noi viviamo un tempo che richiede una grande pazienza per sopportare senza rottura, senza frattura, senza amarezza, le lentezze e le pesantezze, le cose troppo umane nella Chiesa e innanzi tutto in noi. [...] Bisogna [...] gridare la verità, ma salvando e approfondendo sempre la comunione. Lavorare nel tempo della «pazienza di Dio» [...].

La speranza ci stabilirà infine in una passione paziente, una ardente impazienza dell'unità visibile. Non dobbiamo addormentarci, ma mettere tutto in opera per arrivare all'unità visibile²⁶.

Sembrano far eco a queste parole – dove la pazienza non è certa mente sinonimo di acquiescenza, inerzia rinunciataria, abbandono alla deriva, ma capacità di patire e

²⁵ M. SBAFFI, *L'ecumenismo oggi: convergenze dottrinali, problemi e prospettive. Valutazione protestante*, in Aa.Vv., *Ecumenismo oggi...*, cit., p. 35.

²⁶ J. DE LA CROIX BONADIO, *Per una spiritualità cristiana del dialogo*, cit., pp. 61-63,

di resistere (pazienza da *patior*), forza attiva e propulsiva – quelle pronunciate alcuni anni più tardi dal pastore Mario Sbaffi, alle sessioni del 1974 e 1975:

Noi non dobbiamo lasciarci afferrare né dalla sfiducia, né dall'impazienza. Dio è un Dio paziente, un Dio che sa attendere. [...]

E questa pazienza di Dio non ha nulla a che fare con una fatalistica accettazione delle cose così come sono. Al contrario è una delle più alte forme di azione. È il segno della piena fiducia nel potere dell'Evangelo, nella forza di attrazione dell'amore, del Suo amore. Perché la pazienza di Dio è semplicemente una espressione del Suo amore. [...]

Se Dio sa attendere, anche noi dobbiamo saper attendere. Dobbiamo saper attendere quando evangelizziamo, come dobbiamo saper attendere nel nostro impegno ecumenico. E se le nostre impazienze sono vinte dalla pazienza di Dio, questa pazienza ci apre le porte alla speranza²⁷

Credo che una delle nostre esperienze è stata anche quella di riuscire a misurare con senso di gratitudine le difficoltà che si sono parate sul nostro cammino. Esse erano il prezzo che occorreva saper pagare per realizzare con coerenza la nostra crescita ecumenica.

C'è un monito lanciato da Dietrich Bonhoeffer nei confronti della «grazia a buon mercato» che vale anche per l'«ecumenismo a buon mercato». Perché anche l'impegno al servizio dell'ecumenismo passa attraverso la Croce. E il suo prezzo è spesso elevato²⁸.

La citazione di Bonhoeffer richiama alla mente altre parole del teologo tedesco, là dove distingue l'ottimismo «stupido» da quello che «è la salute della vita»:

L'essenza dell'ottimismo non è guardare al di là della situazione presente, ma è una forza vitale la forza di sperare quando gli altri si rassegnano, la forza di tener alta la testa quando sembra che tutto fallisca, la forza di sopportare gli insuccessi, una forza che non lascia mai il futuro agli avversari, ma lo rivendica per sé. Esiste certamente anche un ottimismo stupido, vile, che deve essere bandito. Ma nessuno deve disprezzare l'ottimismo inteso come volontà di futuro, anche quando dovesse condurre cento volte all'errore; perché esso è la salute della vita, che non deve essere compromessa da chi è malato²⁹.

Ecco, la speranza non è solo aspettazione del futuro, ma tensione che ne anticipa e in ceno qual modo ne rende possibile l'avvento; non trova, senso solo al punto terminale dei percorso, ma ne illumina ogni passo; non conferisce valore solo al domani, al giorno finale, ma dà consistenza e significato a ogni oggi. La speranza ci dà occhi per scrutare, oltre la crosta apparentemente immutabile delle cose, il nuovo che silenziosamente germina come la semente della parabola (Mc 4,26-29), e fiducia nella sua crescita anche se non lo vediamo.

²⁷ M. SBAFFI, *L'evangelizzazione nella ricerca ecumenica*, in Aa. Vv., *Ecumenismo ed evangelizzazione*, Atti della XII sessione (1974), Ave, Roma 1975, pp. 58 s.

²⁸ ID., *L'ecumenismo oggi: convergenze dottrinali, problemi e prospettive...*, cit, p.35.

²⁹ D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, ed it. A cura di Alberto Gallas, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1966², p. 72.

Vivere nella speranza significa dunque vivere nell'incompiutezza e nella provvisorietà senza abbandonarsi all'inerzia o alla fuga, come se il presente fosse solo un tempo vuoto e caduco, ma accogliendo ogni oggi come un momento di grazia e di impegno. « Bisognerà scavare e scavare ancora», scriveva Renzo Bertalot nella presentazione degli Atti della sessione del 1985, « Questa fatica comune è già una benedizione di Dio. (...) In questa fatica ci siamo impegnati nel nome del Signore, forti della sua promessa di essere presente in mezzo a noi. Ora noi lo aspettiamo lavorando»³⁰.

Vivere l'ecumenismo, come *abbiamo* potuto viverlo in *questi* quarant'anni, è annunciare, testimoniare e praticare questa laboriosa speranza questa faticata gioia, questa capacità *di* accogliere il dono di comunione che già è presente in noi e insieme questa tensione verso la *sua* svelata pienezza. È tener desta la lampada che brilla in un luogo oscuro, finché non spunti il giorno e la stella del mattino si levi nei nostri cuori.

Conclusione

Per finire, ora che questi quarant'anni sono trascorsi, che cosa ci **attende**? A quale soglia siamo giunti? Ha inizio per noi un nuovo cammino? O a noi toccherà di fermarci al di qua del confine, vedendo la nuova terra solo di lontano, e ad altri il procedere verso *di* essa? La risposta non è in noi, o non totalmente in noi. A noi spetta di tenere aperti il cuore e la mente, in una fedeltà alla memoria che non sia narcisistica introversione o rigidità, ma attento ascolto a ciò che oggi lo Spirito chiede ai credenti e alle chiese; sapendo che c'è un tempo per seminare e **un** tempo per mietere, **un** tempo per attendere e un tempo per ricevere, ma che ogni tempo, se vi si accoglie il soffio dello Spirito, è comunque tempo di grazia.

³⁰ Aa, Vv., *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1986, p.6