

Peter De Mey e Saretta Marotta

Le giornate ecumeniche di Chevetogne

1. *Le origini: una nuova generazione di teologi lovaniesi alla ricerca di un "ressourcement" ecclesiologico* – 2. *Il balzo in avanti di Lia-line: dall'ampliamento internazionale ed ecumenico alla chiarificazione del significato di umanesimo cristiano* – 3. *L'"era Rousseau": la serie "... et l'œcuménisme" per discutere il significato della Tradizione* – 4. *Le conferenze ecclesiologiche: 1954-1958* – 5. *L'impegno per una più intensiva preparazione del concilio Vaticano II: 1959-1962* – 6. *Conclusioni.*

1. *Le origini: una nuova generazione di teologi lovaniesi alla ricerca di un "ressourcement" ecclesiologico*

Il 4 luglio 1942¹, pochi mesi dopo la condanna romana delle opere dei due domenicani Marie-Dominique Chenu e Louis Charlier², l'arcivescovo belga Jozef-Ernest Van Roey ricevette una lettera dal Sant'Uffizio che gli ingiungeva, senza ulteriori spiegazioni, di rimuovere prudentemente il teologo René Draguet dal suo incarico di insegnamento presso la

facoltà teologica di Lovanio. Il 22 luglio lo stesso Draguet venne informato delle misure prese dal Sant'Uffizio contro di lui³. La decisione del dicastero romano fu un colpo molto duro per l'Università di Lovanio, dove Draguet, specialista nel campo della storia della dottrina e della patristica orientale, sin dal 1927 ricopriva una delle cattedre più importanti, quella di teologia fondamentale (*Dogmatica Generalis*). La rimozione arrivò al termine e come conseguenza dell'attento esame a cui il suo corso, intitolato *De notione, obiecto et methodo theologiae*, era stato sottoposto presso il Sant'Uffizio nel dicembre 1941, anno in cui lo stesso Draguet aveva pubblicato una panoramica generale della storia del dogma cattolico, *Histoire du dogme catholique*⁴. Del resto, era risaputo come il libro di Charlier condannato dallo stesso dicastero si basasse sugli appunti presi da quest'ultimo durante i corsi di Draguet⁵.

Gli studi di Draguet si focalizzavano sulla nozione di Tradizione, sul ruolo del magistero, sull'evoluzione del dogma

e dei metodi della teologia, ovvero tutti aspetti dell'annosa questione, in seguito affrontata dal concilio Vaticano II, delle due fonti della fede⁶. Quando Draguet fu allontanato dall'insegnamento, i suoi studenti non perdettero solamente un mentore, ma furono fortemente colpiti anche nella loro ricerca teologica, con la quale speravano di trovare una soluzione alla sconcertante distanza e alla frequente contraddizione tra teologia speculativa e Sacre Scritture. A partire dal marzo 1942, circa una ventina di studenti e giovani ricercatori della facoltà di Lovanio avevano infatti cominciato a riunirsi una volta al mese in un ristretto "circolo teologico" di discussione, al quale avevano invitato a intervenire anche alcuni professori, tra cui lo stesso Draguet il 19 luglio, tre giorni prima che questi venisse a conoscenza delle misure prese dal Sant'Uffizio nei propri confronti⁷. Le discussioni vertevano sul ruolo centrale della Bibbia nella teologia e sulla necessità di un rinnovamento nella chiesa cattolica, anche se i teologi lovaniesi preferivano utilizzare il termine "adattamento". Dopo la rimozione di Draguet non si tennero altri incontri a Lovanio e il trentenne Charles Moeller, uno dei teologi più attivi del circolo, si mise alla ricerca di un ambiente più protetto rispetto all'università nel quale poter continuare queste discussioni⁸. L'anno precedente egli aveva ripreso contatto con il monaco benedettino Clément Lialine, redattore della rivista «*Irénikon*» e conosciuto dieci anni prima come collega di studi a Lovanio. Probabilmente, Moeller si convinse che il monastero belga di Chevetogne potesse costituire il luogo ideale dove poter continuare quell'esperienza appena avviata di ricerca e discussione condivise⁹.

Lialine, un emigrato russo convertitosi dall'ortodossia al cattolicesimo, era

entrato al monastero di Amay-sur-Meuse nel 1928 per dedicarsi al lavoro per l'unità cristiana ed era uno dei più brillanti discepoli di Lambert Beauduin¹⁰. Durante l'assenza forzata di dom Beauduin da Chevetogne (1931-1951)¹¹, Lialine si preoccupò di mantenere in vita il suo ideale e, profondamente legato alle tradizioni spirituali del suo paese e della sua chiesa d'origine, promosse una migliore conoscenza della liturgia e della teologia orientali in Occidente. Avendo mantenuto contatti epistolari con diversi amici del periodo dei propri studi teologici a Lovanio, e tra questi in particolare con Moeller, Lialine, in quell'estate 1942, alla vigilia della festa della Trasfigurazione¹², accolse calorosamente nel monastero i suoi ex compagni di studi. Questi trovarono così finalmente un luogo dove poter continuare le loro discussioni, aggiungendo a ciò l'opportunità di familiarizzare con la spiritualità orientale. Tali incontri avrebbero continuato a tenersi di anno in anno, sempre durante le vacanze estive: in tal modo Lialine e gli altri giovani teologi, in maniera certo inconsapevole, diedero di fatto vita a un'istituzione che sarebbe sopravvissuta fino al 1999.

Dal 2 al 5 agosto 1942, nel bel mezzo della Seconda guerra mondiale, Moeller e il suo collega ventisettenne Roger Aubert¹³ raggiunsero perciò il monastero nei pressi di Namur per la prima di quelle "journées théologiques" che in seguito avrebbero preso ufficialmente il nome di giornate ecumeniche di Chevetogne (*Journées œcuméniques de Chevetogne*). Il gruppo coinvolto in questa prima iniziativa era molto piccolo: non più di sei persone¹⁴, compresi quattro monaci benedettini, tra i quali Théodore Strotmann, negli anni seguenti relatore ricorrente delle giornate ecumeniche, e lo studioso del Nuovo Testamento Jacques Dupont

(di Saint-André-de-Clerlande), all'epoca ospite a lungo termine del monastero per i suoi studi¹⁵. Nonostante il numero ristretto la discussione, centrata sul tema "Scrittura e Magistero", si rivelò nondimeno di alto livello, riprendendo il filo dell'incontro precedente a Lovanio. Gli appunti manoscritti di Dupont e il resoconto della sessione redatto da Moeller, probabilmente in vista di una pubblicazione (che tuttavia non si concretizzò, data la sospensione di «*Irénikon*» tra 1941 e 1944 a causa della guerra)¹⁶, testimoniano l'intensità della discussione. Un profondo senso di insoddisfazione e disagio era provocato nei teologi belgi dall'ampio utilizzo, comune alla teologia manualistica, di espressioni bibliche come mere fonti di *auctoritates* per affermazioni teologiche deduttive (come se le Scritture fossero una sorta di "glossa al Denzinger", secondo la metafora utilizzata da Draguet e ripresa anche dal circolo di Lovanio). Seguendo le orme di Draguet, il gruppo di Chevetogne propugnava un doppio ritorno alle due fonti della rivelazione: da una parte la Sacra Scrittura e dall'altra l'autentica Tradizione della chiesa. Inoltre, essi percepivano la «pienezza della verità cristiana presente soprattutto se non solamente nella Tradizione del magistero vivente»¹⁷. Proprio tale magistero vivente poteva costituire la *regula proxima* per la fede e la vita cristiane. Infatti, per loro la Tradizione della chiesa non consisteva soltanto nel magistero esplicito o straordinario (le definizioni dogmatiche dei concili, e così via), ma anche nel magistero ordinario, ovvero la Tradizione vivente della chiesa, che si esprime per altre vie, in primo luogo attraverso la liturgia. Queste riflessioni, che in precedenza a Lovanio avevano dato vita a una consultazione scritta sul tema¹⁸, erano tutte questioni con evidenti implicazioni ecumeniche,

poiché erano in linea con la critica proveniente dalle chiese protestanti e ortodosse che denunciavano la mancanza di vitalità della teologia cattolica. Non è quindi un caso che il punto di partenza dei dibattiti di Chevetogne, in aggiunta ai risultati delle discussioni del circolo teologico di Lovanio, fossero anche gli atti del congresso di teologia ortodossa che si era svolto ad Atene nel 1936 e che Draguet aveva incluso nel programma dei suoi corsi¹⁹. Proprio ad Atene, e grazie a due conferenze lì tenute dal teologo Georges Florovsky, i teologi ortodossi avevano identificato il ritorno alle fonti bibliche e patristiche come metodo per arrivare al cuore della vera Tradizione della chiesa. Nello stesso anno in cui i gesuiti di Lione, con l'obiettivo di rompere con il neoscolasticismo²⁰, avevano lanciato la collana di testi patristici intitolata *Sources chrétiennes*, il *ressourcement* costituì quindi anche il nucleo originario e il punto di partenza delle riflessioni delle giornate ecumeniche di Chevetogne. In particolare, le discussioni del 1942 identificarono il confronto con la spiritualità e la teologia ortodosse come mezzo per riscoprire la Tradizione vivente della chiesa (segno dell'influenza di Lialine, e della comunità monastica di Chevetogne in generale, sull'iniziativa), tanto che si decise di dedicare l'incontro successivo a uno studio comparativo delle ecclesiologie orientale e occidentale.

"I segni della chiesa nel cattolicesimo e nell'ortodossia" fu il tema scelto per la sessione del 1943, tenutasi solo pochi mesi dopo la pubblicazione di *Mystici corporis Christi*²¹. La teologia del segno applicata all'ecclesiologia costituiva un tentativo di andare oltre l'ecclesiologia dell'enciclica e di interpretare l'unità gerarchica come segno della chiesa, così come la chiesa era segno visibile di Cristo. Questo tentativo di giustificare l'importanza

delle strutture di autorità nell'economia divina rappresentava una risposta all'ecclesiologia ortodossa, che considerava la santità carismatica come un prerequisito dell'autorità dei vescovi e, infatti, spesso sceglieva questi ultimi dal novero dei monaci. I teologi di Chevetogne sostenevano invece che l'obbedienza a un capo umano e imperfetto, che non presuppone necessariamente la santità, costituisce in se stessa un autentico atto di fede, poiché è un atto di fede il vedere dietro quest'autorità un segno talvolta oscuro e sofferto di Dio. Dal confronto tra autorità giuridica e carismatica, la discussione si spostò poi sui diversi concetti di santità, sia riguardo agli individui sia applicata alla chiesa. In contrasto con l'ideale ortodosso di una chiesa visibile in un continuo stato di santità e trasfigurazione, i cattolici si dicevano consapevoli del fatto che la santità manifestatasi nella pentecoste non sia tipica della vita quotidiana della chiesa, bensì solo la manifestazione necessaria ma momentanea di una santità più profonda, ovvero la santità umiliata e crocifissa del Cristo incarnato. In breve, mentre la teologia orientale insiste sul Cristo trasfigurato del monte Tabor, la teologia occidentale privilegia il Cristo sofferente e terreno. Allo stesso modo, la santità individuale per i cattolici si raggiunge nell'obbedienza alla volontà divina nell'abitare il mondo, mentre per gli ortodossi l'ideale è quello di una santità trasfigurata, separata dal mondo, dal tempo e dallo spazio, un ideale di cui i monaci eremiti erano un esempio eloquente. Come possibile soluzione al contrasto tra questi diversi sistemi teologici, Moeller suggerì la maturazione di un'unica «coscienza ecclesiale totale» (*«une Église totale»*), che guardasse, come altra manifestazione del *ressourcement*, all'esempio della chiesa degli apostoli. Infine, i partecipanti alle

conversazioni di Chevetogne arrivarono alla conclusione che le diverse ecclesiologie (e cristologie) di ortodossi e cattolici – differenze che divenivano visibili anche nelle loro liturgie²² – facevano riferimento a due diverse prospettive antropologiche e visioni della relazione tra cristiani e mondo secolare. Si decise perciò di dedicare la sessione del 1944 a una riflessione sul significato di umanesimo cristiano. L'incontro, tuttavia, dovette essere rimandato a causa dell'escalation bellica²³.

2. *Il balzo in avanti di Lialine: dall'ampliamento internazionale ed ecumenico alla chiarificazione del significato di umanesimo cristiano*

Dopo tale temporanea sospensione, fu programmato un terzo incontro dal 20 al 25 agosto 1945. Questa conferenza fu ricca di novità grazie all'impronta personale di Lialine, che affiancò più strettamente Moeller nell'organizzazione delle giornate ecumeniche. Innanzitutto, la partecipazione alle giornate crebbe in maniera considerevole: invece dei quindici partecipanti del 1943, nel 1945 furono presenti in ventiquattro, tra cui Gustave Thils, Jean Jérôme Hamer e Jean Gibley. Per la prima volta, inoltre, intervennero teologi al di fuori dei confini nazionali del Belgio²⁴. Finita la guerra, infatti, Lialine fu in grado di invitare alcuni dei propri contatti all'estero, specialmente dalla Francia, come il gesuita Jean Daniélou, fondatore della collana *Sources chrétiennes*²⁵, e il domenicano Yves Congar, da poco reduce dalla prigionia tedesca²⁶; entrambi, da quel momento, divennero ospiti regolari delle giornate ecumeniche. A partire dal 1947 (l'anno precedente al *Monitum Cum compertum*)²⁷, questo allargamento della partecipazione assunse un carattere

anche ecumenico, poiché furono invitati i primi relatori non cattolici, tra cui Max Thurian dalla comunità riformata di Taizé e i teologi dell'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge di Parigi. In questo modo, le conversazioni di Chevetogne divennero un'esperienza assai preziosa di confronto diretto tra teologi cattolici e di altre confessioni cristiane, una delle pochissime di questo genere nell'era preconciliare.

In secondo luogo, da quel momento in poi le discussioni non furono più lasciate all'improvvisazione, ma vennero stimulate da un preciso programma di interventi pianificati. Sebbene il tema inizialmente previsto, ovvero l'umanesimo cristiano (riproposto anche nel 1948 e nel 1949), non fosse stato del tutto rimosso dall'ordine del giorno, il nuovo argomento della conferenza, "Le chiese al termine della seconda guerra mondiale", venne introdotto da una relazione d'apertura di Aubert, che offrì un'ampia panoramica dei recenti sviluppi nelle tendenze teologiche europee alla fine del periodo bellico²⁸. Aubert ripercorse l'affermarsi tra le due guerre dei movimenti liturgico, biblico ed ecumenico, illustrando le sfide a essi associate sia nel campo dell'ecclesiologia sia in quello dell'umanesimo cristiano, ovvero spiegando come tali trasformazioni implicassero diverse interpretazioni della relazione tra cristianesimo e mondo moderno alla luce delle differenti antropologie (pessimismo e positivismo) che avevano trovato spazio nelle correnti filosofiche degli ultimi vent'anni. Le relazioni seguenti esaminarono tutti questi aspetti uno a uno, mentre il ritorno alle fonti si confermò ancora una volta come metodo di analisi essenziale²⁹. In particolare, l'intervento del benedettino Jean Leclercq fu per i partecipanti alquanto illuminante³⁰, sensibilizzandoli alla necessità di indagare

le questioni teologiche ed ecclesiologiche a partire da una prospettiva *storica*, con un approccio che per l'epoca non era per nulla ovvio, e che era lo stesso perseguito a Le Saulchoir dalla teologia incarnazionale di Chenu e Congar (e condannato dalle autorità romane)³¹. Un altro concetto che, proprio nel corso dell'incontro del 1945, fece la sua prima apparizione alle conversazioni di Chevetogne fu l'ecclesiologia del "popolo di Dio", introdotta dall'intervento di Lialine come contraltare dell'impostazione dell'enciclica *Mystici corporis Christi* e che in seguito sarebbe stata sviluppata soprattutto durante le sessioni degli anni Cinquanta sull'ecclesiologia³². Il tema centrale della conferenza, nonostante solo tre degli otto interventi principali lo affrontassero direttamente, rimase tuttavia quello dell'umanesimo cristiano, argomento che Moeller e Aubert, anche grazie alla presenza di Thils, consideravano il «compito principale della teologia cristiana»³³. Come Aubert spiegò più tardi nel suo volume del 1954,

nel suo confrontarsi con il pensiero moderno, anche la teologia è stata portata a scoprire nuovi *oggetti* di studio, aspetti della realtà che i teologi del passato non consideravano necessario indagare, specialmente il ruolo del laicato nella chiesa, il senso della storia umana agli occhi del credente e l'interpretazione cristiana dei valori temporali, del progresso scientifico, dell'azione secolare³⁴.

Lo stesso Moeller, in conclusione al resoconto della sessione del 1947, affermava:

Non è forse per questa ragione, tra le altre, che il magistero vivente è necessario, ovvero per rispondere, nel corso dei secoli, alle nuove questioni che si presentano alla coscienza cristiana? Il nostro mondo contemporaneo [...] non ci presenta forse problemi sconosciuti ai Padri e che è precisamente compito della chiesa docente risolvere (ovviamente

alla luce dei principi cristiani fondamentali)? [...] Dall'altra parte, vi sono scienza e tecnologie. Rimarranno escluse? Come possiamo riportarle a Dio?³⁵.

Questa nuova consapevolezza, che si era fatta spazio nella teologia contemporanea già da qualche anno, da Jacques Maritain a Karl Rahner³⁶, spiega come mai così tante delle sessioni di Chevetogne furono dedicate a questo argomento, e specialmente la sessione del 1947, che approfondì l'antropologia soprannaturale alla luce della tradizione antica, sia occidentale che orientale, e che tentò di includere nel dialogo anche teologi non cattolici.

La sessione del 1947, "L'antropologia cristiana", presentava infatti un ricco programma di sedici interventi, cinque dei quali tenuti da non cattolici: l'ortodosso Nicolaj Arsen'ev, il teologo luterano svedese Gunnar Rosendal, il riformato Thurian e i due anglicani Geoffrey Curtis e Patrick Thompson. Attraverso i diversi contributi, che esaminavano le differenti prospettive antropologiche nelle correnti teologiche del presente e del passato, dalla patristica alla teologia contemporanea³⁷, per la prima volta a Chevetogne si studiò il pensiero di teologi della Riforma, come ad esempio attraverso la conferenza di Hamer sulla teologia di Karl Barth o quella di Thurian su Giovanni Calvino³⁸. L'antinomia tra la prospettiva antropologica "incarnata" della chiesa occidentale e quella "escatologica" orientale (ma pure quella *solì Deo gloria* della Riforma) fu individuata dai teologi di Chevetogne come uno dei maggiori ostacoli all'unità: lavorare in direzione di un possibile "umanesimo terrestre", ovvero di un'antropologia trasfigurata dal mistero dell'incarnazione, significava sostanzialmente seguire lo stesso sentiero intrapreso da Life and Work. «Si trattava

quindi di fare ecumenismo studiando ciò che, in ciascuna tradizione, è autenticamente cristiano e non solo ciò che si oppone a una confessione diversa. In questo modo, doveva essere integrata nella ricerca la possibilità di nuovi sviluppi dogmatici³⁹: in tale conclusione di Moeller emerge forse già il desiderio di andare oltre la «metodologia irenica» di Lialine⁴⁰, che mirava soprattutto a sottolineare le differenze fondamentali tra le confessioni. Questa formulazione iniziale degli obiettivi delle giornate ecumeniche, che trattavano oltretutto temi assai ampi e generali, cominciava infatti a mostrare i propri limiti. Il tema dell'umanesimo cristiano e dell'antropologia soprannaturale fu riproposto per l'incontro del 1948, a cui partecipò un gruppo talmente ristretto da non aver lasciato tracce documentarie della conferenza; Moeller riporta inoltre che in quell'occasione non furono previsti interventi programmati, poiché tutta l'attenzione era rivolta all'eco dell'assemblea fondativa del Consiglio ecumenico delle chiese ad Amsterdam⁴¹. A ogni modo tale sessione, intitolata "La teologia delle realtà terrestri" (a imitazione del titolo di un volume di Thils⁴²), costituì l'ultimo atto prima dell'abbandono definitivo di tale argomento, «troppo vasto e complesso perché non si arrivasse, prima o poi, alla preoccupazione di tornare al concreto»⁴³. Dal 1949 in poi, la discussione si spostò verso argomenti più biblici ed ecclesiologicali, ogni volta accompagnati nel titolo dalla chiosa «... e l'ecumenismo». Questa transizione coincise non a caso con il cambio della guardia tra Lialine e Olivier Rousseau nell'organizzazione delle giornate ecumeniche, la cui animazione intellettuale rimase comunque salda nelle mani di Moeller.

3. L'«era Rousseau»: la serie «... et l'œcuménisme» per discutere il significato della Tradizione

Dom Olivier Rousseau era stretto amico e collaboratore di dom Lambert Beauduin. Insieme avevano concepito il progetto del monastero dell'unione di Amay-sur-Meuse, anche se, una volta fondato, Célestin Golenvaux, abate di Maredsous, il monastero a cui apparteneva dom Olivier, non acconsentì al suo passaggio alla nuova comunità⁴⁴. Nel 1930 gli fu finalmente permesso di unirsi al gruppo di Amay, in un periodo in cui il monastero stava già sperimentando un momento di forte conflitto con Roma, culminato poi con l'esilio di Beauduin. Rousseau divenne maestro dei novizi, nonché redattore di «Irénikon» assieme a Lialine⁴⁵. Fortemente impegnato nel movimento liturgico, egli era anche uno studioso di patristica, interessato alle fonti aramaiche e siriane, poiché era convinto che fosse necessario superare il binomio greco-latino per giungere a una vera consapevolezza ecumenica. È probabilmente grazie a lui che venne risolta la sovrapposizione tra le giornate ecumeniche e un'altra iniziativa organizzata sempre dal monastero di Chevetogne, le «giornate orientali», insistendo perché le prime non si limitassero al solo dialogo con le chiese ortodosse. Rousseau stesso più tardi avrebbe spiegato: «Fu intorno all'ortodossia che i nostri incontri presero il via, ma il dialogo non dovrebbe mai essere unilaterale»⁴⁶. Un'altra innovazione introdotta durante l'«era Rousseau» fu il fatto che la rivista «Irénikon» cominciò a pubblicare i rapporti delle sessioni registrati da Moeller, rendendo così le giornate ecumeniche note al pubblico, anche se, nei resoconti pubblicati, i nomi dei singoli relatori e partecipanti non sempre venivano menzionati.

Le sessioni del 1949, 1950 e 1951 costituiscono un unico percorso di progressiva consapevolezza che si sviluppò in tre fasi consequenziali: dall'iniziale riflessione sul ruolo delle Sacre Scritture nella chiesa, si passò alla centralità della teologia biblica nel dibattito ecumenico, fino alla crucialità della questione ecclesiologicala come approdo finale. La scelta del tema «Bibbia ed ecumenismo» per l'incontro del 1949 fu apparentemente basata su un'osservazione quasi banale, ovvero il fatto che la preghiera comune risultante dalla lettura condivisa di una pagina biblica fosse un'esperienza ricorrente negli incontri ecumenici⁴⁷. In realtà, questo riconoscimento dell'ecumenismo spirituale come fonte primaria dell'ecumenismo pratico e teologico era invece colmo di significato. In quell'estate del 1949, un anno dopo il *Monitum Cum compertum*, che aveva ribadito il divieto di qualsiasi forma di *communicatio in sacris*, il riferimento alla prassi della preghiera comune durante gli incontri interdenominazionali, prassi menzionata anche nel resoconto della sessione pubblicato su «Irénikon»⁴⁸, non era una scelta neutrale. Inoltre, all'indomani dell'amara esperienza di Amsterdam, dove l'assenza di rappresentanti della chiesa cattolica era stata polemicamente sottolineata da teologi come Barth,⁴⁹ riaffermare la Bibbia come terreno comune del riavvicinamento tra le confessioni costituiva una dichiarazione programmatica: mostrava che il dialogo con il protestantesimo era il punto di partenza delle nuove giornate ecumeniche guidate da Rousseau. Fin dall'inizio del secolo, infatti, esegeti cattolici e protestanti si erano confrontati con la comune sfida posta dalla critica razionalista ai testi sacri, che rischiava di ridurre la Bibbia a una collezione letteraria di miti storici. La ricerca scientifica

svoltasi in parallelo presso entrambe le confessioni, che era partita da questioni condivise ma aveva attraversato percorsi spesso radicalmente differenti, aveva conosciuto l'inizio di una fase di dialogo a partire dall'enciclica del 1943 *Divino afflante Spiritu*, che aveva affermato anche per l'esegesi cattolica la legittimità dell'applicazione del metodo storico-critico⁵⁰. La sessione delle giornate del 1949, tuttavia, non consistette in una comparazione tra risultati di scuole esegetiche, ma piuttosto in un confronto della rilevanza del movimento biblico nelle differenti denominazioni. Non rimangono tracce documentarie di questa conferenza negli archivi di Chevetogne, ma vi si riferiscono alcune pagine dei diari di Moeller, che riportano anche la lista dei partecipanti e dei relatori⁵¹. Oltre a Pavel Evdokimov dell'istituto Saint-Serge in rappresentanza dell'ortodossia russa e, per i greci, al diacono del Fanar Crisostomo Constantinides, all'epoca studente a Lovanio, tre dei cinque non cattolici presenti alla sessione erano cristiani riformati⁵². Tra di essi vi era anche la prima relatrice donna delle giornate ecumeniche, ovvero Suzanne de Dietrich, fondatrice e direttrice, assieme a Hendrik Kraemer, dell'Istituto ecumenico di Bossey presso Ginevra⁵³. A Bossey, la lettura e lo studio delle Scritture erano al centro di corsi di formazione dedicati ai laici⁵⁴. In tale contesto, uno dei risultati principali delle discussioni del 1949 a Chevetogne fu la consapevolezza che la Bibbia non fosse una lettura privata, ma una parola annunciata a una comunità: «la parola di Dio, prima di essere una parola *scritta*, è innanzitutto una parola *proclamata* da Dio stesso, trasmessa a e da una comunità di credenti, e il cui significato non assume il proprio *pieno significato* se non soltanto nel momento in cui essa è *ascoltata*, religiosamente, dalla

comunità dei redenti»⁵⁵. Questo significava che gli imperativi dell'esegesi scientifica rimanevano in secondo piano di fronte alla necessità di un'esegesi di fede, cioè di una teologia biblica. In aggiunta alla richiesta di studi scientifici sulla Bibbia e di una sua esegesi storico-critica, i partecipanti di Chevetogne affermavano quindi l'esigenza di salvaguardare anche una lettura spirituale delle Scritture⁵⁶, in risposta a un'istanza che proveniva dal cuore stesso dell'esperienza dei credenti, così come dall'esperienza liturgica: «Come possiamo ammettere che la meditazione dei cristiani, ovvero la loro vita spirituale, sia basata su interpretazioni teologiche incontrollabili e persino eccentriche? Come si può sostenere una cosa del genere, quando questo uso tipologico dell'Antico Testamento attraverso il Nuovo è *il metodo essenziale della chiesa nella sua liturgia?*»⁵⁷. In tale affermazione si rende evidente l'influenza del movimento liturgico⁵⁸ sulle giornate di Chevetogne, derivata dalla convinzione che la liturgia, «esistenzialmente» leale e conforme alla tradizione biblica, costituisca il «primo *locus* teologico del magistero ordinario», ovvero una tradizione vivente⁵⁹.

La sessione del 1950 «Teologia della Parola ed ecumenismo»⁶⁰ (tenutasi questa volta in ottobre, due mesi dopo il convegno internazionale degli ecumenisti cattolici svoltosi a Grottaferrata per iniziativa di Charles Boyer e a cui avevano partecipato anche Rousseau e Lialine)⁶¹ si concentrò sul problema di determinare esattamente in cosa consistesse la tanto necessaria teologia biblica. Una riflessione di questo genere ne implicava un'altra sul contenuto stesso della predicazione e della catechesi, che erano momenti distinti e con differenti obiettivi dello stesso ministero della Parola⁶². Il punto di partenza fu l'osservazione che «tutte

le denominazioni cristiane devono fare *mea culpa* sul tema del Ministero della Parola»⁶³, poiché ciascuna denominazione aveva dato maggior peso a un aspetto trascurando gli altri⁶⁴. Una buona parte degli interventi della sessione del 1950 furono dedicati perciò all'analisi storica della predicazione e della catechesi, ricercando «le cause di questa decadenza» nel corso dei secoli⁶⁵. Queste vennero rintracciate nella fine dell'era patristica e nella conseguente dissoluzione dell'intima unione, che l'aveva caratterizzata, tra Parola, catechesi e liturgia. Fino al XIII secolo, infatti, la teologia coincideva con i commentari delle Scritture, mentre le *summae* teologiche non uscivano dai circoli degli specialisti: per il fedele, la recezione della Scrittura era pari alla recezione dei sacramenti. Tuttavia, tra il XIV e il XVI secolo l'abbandono della *lectio continua* della Bibbia portò a dimenticare alcuni testi; nel frattempo, si moltiplicarono le conferenze su temi teologici astratti, rimpiazzando immagini e temi biblici. Infine, la Controriforma venne ad accentuare lo sforzo polemico della catechesi e della predicazione, distanziandole sempre più dalla liturgia. La Scrittura divenne perciò quel florilegio, quell'"arsenale di prove" che caratterizzava i manuali di teologia dell'epoca. A partire da quest'analisi storica, i convenuti a Chevetogne unanimemente concordarono sulla necessità di integrare i diversi aspetti dell'evangelizzazione sulla linea di un singolo mistero, quello della Sacra Scrittura ricevuta da una comunità ecclesiale⁶⁶. Come osservò Hamer commentando la conferenza: «Ci è sembrato urgente [...] creare senza ritardo un grande movimento d'entusiasmo per la "parola di Dio". [...] Da dove trae la sua efficacia? Dal talento dell'oratore, dal suo carattere clericale, o dall'origine

divina del suo messaggio? Queste diverse questioni richiedono delle risposte più profondamente dottrinali di quelle date finora»⁶⁷. Ci si rese così conto che sviluppare una teologia della Parola non significava altro che ripristinare l'importanza del «ruolo profetico della chiesa»⁶⁸: partendo dall'affermazione della necessità di una teologia biblica, le discussioni di Chevetogne ritornarono perciò al ruolo della comunità ecclesiale nel preservare e trasmettere Parola e Tradizione. Ci si ritrovò quindi nuovamente davanti a quel dilemma della relazione tra Scrittura e magistero dal quale nel 1942 si erano avviate la riflessione del gruppo di teologi lovaniesi e la prima sessione delle giornate. Tuttavia, tale riflessione stavolta ebbe luogo tramite un confronto diretto con le altre confessioni cristiane; confronto che non si limitava più solamente al rapporto con l'ortodossia, ma includeva anche le tradizioni luterana e riformata.

"Tradizione ed ecumenismo" fu il tema della sessione del 1951, che affrontava di petto il punto su cui le differenze ecumeniche apparivano più inconciliabili. Eppure, a un esame più attento, anche riguardo a questo argomento la maggiore conoscenza reciproca rese possibile lo smantellamento di antichi pregiudizi, come ad esempio quello per cui il caposaldo protestante della *sola Scriptura* non avrebbe mai potuto accettare l'idea di Tradizione. L'intervento del pastore Marc-Henry Rotschy (che all'ultimo momento aveva rimpiazzato Thurian per l'intervento "La tradizione nella teologia di Calvino") dimostrò invece l'esistenza di una Tradizione nella sua chiesa, come pure il benedettino Paul de Vooght, esperto dei primi movimenti di riforma, spiegò che persino per John Wycliffe la più alta autorità dopo la Bibbia era la tradizione dei Padri della

chiesa (*consensus patrum*)⁶⁹. Tuttavia, fu soprattutto l'intervento di Edmond Ortigues a denunciare come la dottrina delle due fonti della rivelazione fosse il risultato di un'interpretazione erronea del concilio di Trento, che difatti aveva inizialmente preferito il termine *regula* a quello di *fons*:

Il fatto grave e importante da sapere è che il decreto della quarta sessione riguardante le Scritture e le Tradizioni fu frainteso e distorto dalla polemica del XVI secolo. [...] La tesi delle due "fonti" giustapposte ha confuso la nozione umanista di fonte storica, un documento da cui l'intelligenza terrena estrae le sue informazioni, con la fonte spirituale della fede, che è Cristo che santifica la sua chiesa. [...] Non si tratta di due fonti/documenti della rivelazione, *de fontibus Revelationis*, come migliaia di manuali hanno ripetuto, confondendo il problema dei luoghi teologici, cioè delle fonti della teologia, con il problema della rivelazione, che non ha alcuna fonte, poiché non è altro che Gesù Cristo, fonte della fede⁷⁰.

Se per i cattolici la Tradizione non è una fonte autonoma della rivelazione (il superamento della dottrina delle due fonti avrebbe costituito uno dei punti nodali del concilio Vaticano II)⁷¹, d'altra parte nemmeno il principio della *sola Scriptura* si applica letteralmente alle altre confessioni: «Tutti i cristiani ammettono che la Scrittura è norma solo quando viene letta [...] nella chiesa-comunità. Non è, quindi, la *littera scripta*, la lettera scritta, a essere autoritativa, ma la proclamazione ecclesiale del messaggio contenuto nel Libro»⁷². La riflessione sulla teologia della Parola rimandava quindi alla questione ecclesiologica, sottolineando il ruolo della comunità nella fissazione scritta della rivelazione⁷³ e spostando l'attenzione dalla dialettica tra Scrittura e Tradizione a quella tra rivelazione e

chiesa. È la comunità ecclesiale che costituisce infatti il luogo teologico in cui Scrittura e Tradizione si combinano; tuttavia, riflettere sulla relazione tra chiesa e rivelazione significava ancora una volta riflettere sul magistero, ovvero sull'opportunità per la chiesa di trasmettere una Tradizione attiva oltre che passiva e sulla possibilità di evoluzione del dogma. Il 1° novembre 1950, un mese dopo la sessione delle giornate dell'anno precedente, papa Pio XII aveva definito il dogma dell'assunzione. Com'è noto, si trattò di un vero e proprio terremoto per le relazioni ecumeniche⁷⁴. Infatti, la bolla papale *Munificentissimus Deus* non citava alcun argomento scritturistico, e nemmeno le cosiddette tradizioni sulla morte della Vergine, ma si appellava soltanto alla «fede della chiesa», ovvero dei fedeli, offrendo un chiaro esempio di «magistero attivo». A Chevetogne, i cattolici presenti difesero con forza la presenza della Tradizione attiva già nei primi concili, dove nozioni come *homoousios* o Trinità non appartenevano al vocabolario biblico, ma erano concetti che già rappresentavano interpretazioni delle Scritture. Essi sostennero quindi la possibilità di un magistero attivo riprendendo la nozione di chiesa come sposa di Cristo, spiritualmente unita a lui, assistita dallo Spirito Santo, e quindi indissolubilmente e anche infallibilmente legata al proprio sposo⁷⁵. L'immagine dell'*ecclesia sponsa* sarebbe stata oggetto di un'intera sessione delle giornate ecumeniche di Chevetogne nel 1955, ma già nel 1952 si era arrivati a quello che per Moeller costituiva il nocciolo, il crocevia di tutte le discussioni ecumeniche, ovvero l'ecclesiologia e, in primo luogo, la cristologia. Era sul tema della relazione tra Cristo e la sua chiesa che le ecclesiologie delle diverse denominazioni

divergevano profondamente, soprattutto tra le chiese occidentali. Per i protestanti, la chiesa «esiste solamente in atto, nel momento stesso in cui Dio le parla, nella comunità. La chiesa è interamente generata dalla Sacra Scrittura. Quando non ascolta più questa Parola divina, *essa muore*. Da ciò ne deriva che la chiesa non può giudicare le Scritture ma è sempre “giudicata da esse”»⁷⁶. Per i cattolici, al contrario, la chiesa ha un carisma *permanente*, che le permette di scoprire e proclamare il significato esatto della rivelazione, e ciò è possibile grazie alla condizione della chiesa come sposa di Cristo. Anche la mariologia, alla fine, si riduceva a un problema ecclesiologico. Difendendo la figura di Maria, i cattolici difendevano la propria concezione della mediazione della grazia attraverso la chiesa. Queste diverse concezioni ecclesiologiche «costituiscono due universi cristiani che niente, per il momento, è in grado di connettere»⁷⁷, concludeva Moeller nel suo manoscritto del 1953 in cui ripercorreva i primi dieci anni di attività delle giornate ecumeniche di Chevetogne. Tuttavia, le divergenze sulla mariologia e sull'ecclesiologia evidenziavano come il cuore delle differenze fosse l'interpretazione della figura di Cristo, in merito alla quale, secondo Moeller, nulla era cambiato rispetto ai dibattiti che avevano animato i concili dei primi secoli della cristianità, quando si erano verificati i primi scismi. Dopotutto, infatti, la *querelle* tra nestoriani e monofisiti, fra il concetto di Gesù umano e quello di Gesù divino, non si era mai conclusa, ma fondamentalmente tutte le chiese del tempo incolpavano le altre di non essere fedeli al concilio di Calcedonia, ovvero di umanizzare Cristo o di deificarlo troppo. Il problema ecclesiologico deriva da questa questione cristologica, in quanto

la chiesa non è altro che un'estensione dell'incarnazione. Soprattutto per il fatto che è sempre la cristologia a costituire il solo oggetto di ogni controversia, Moeller concludeva che era necessario tornare indietro e riflettere sulle origini degli scismi, a partire da quelli del IV secolo, che erano in grado di spiegare anche la preistoria delle divisioni successive.

La sessione del 1952 delle giornate ebbe infatti come tema “La teologia dello scisma”⁷⁸; le ragioni di questa scelta furono molteplici. La prima fu la pubblicazione, l'8 settembre 1951, dell'enciclica *Sempiternus Rex Christus* di Pio XII, che celebrava il quindicesimo centenario del concilio di Calcedonia. Proprio in quest'enciclica, che richiama i termini del dibattito tra nestoriani, monofisiti e diofisiti, Pio XII estendeva l'appello per l'unità ecumenica anche alle chiese miafisite. Allo stesso modo, anche gli organizzatori delle giornate ecumeniche di Chevetogne si erano convinti della necessità di coinvolgere le chiese orientali non calcedoniane nel dibattito ecumenico, partendo dallo studio del loro scisma. La riflessione della sessione del 1952 non fu casuale anche per un altro motivo: nell'agosto dello stesso anno si era tenuta a Lund la terza conferenza mondiale del movimento Faith and Order; “Cristo e la sua chiesa”, insieme alle radici bibliche di questa relazione, era stato il tema di uno dei tre rapporti preliminari inviati in anticipo ai delegati, dove era stata anche discussa la nozione stessa di scisma⁷⁹. La terza ragione è relativa al ritorno, nel 1950, di dom Beauduin dal suo esilio, con la sua conseguente reintegrazione a Chevetogne. Questi avrebbe compiuto ottantuno anni nel 1954, nel novecentesimo anniversario del Grande scisma. Beauduin aveva sempre invitato i suoi monaci a sviluppare un interesse nello studio dei

primi concili, specialmente per quel che riguardava la dottrina dell'episcopato⁸⁰. La decisione di dedicargli, in occasione del suo compleanno, un volume miscelaneo che raccogliesse contributi sui primi concili e sui primi scismi della storia della cristianità sembrò quindi la scelta più ovvia⁸¹. È probabile che anche il volume di Moeller sui primi dieci anni delle giornate ecumeniche fosse stato progettato per accompagnare queste celebrazioni.

Gli incontri del 1952 e del 1953 possono quindi essere considerati come un unico studio approfondito degli scismi: a partire da quelli dei primi secoli riguardanti l'Oriente cristiano (1952), per giungere a quello sulla teologia della grazia all'origine della Riforma (1953). Sei delle otto lezioni presentate alla sessione del 1952 furono pubblicate nei due volumi dedicati a dom Beauduin⁸². Tra tutti i contributi, che si concentravano per la maggior parte sulla storia dei diversi scismi lungo i secoli, quello di Congar fu particolarmente rilevante. Considerato scioccante per le interpretazioni offerte, venne perciò posto come introduzione del primo volume della miscellanea⁸³. Un esempio di queste interpretazioni è l'attribuzione allo scisma del 1054, e al conseguente concilio di Firenze, della responsabilità della separazione canonica dei riti, che diventò un chiaro simbolo della separazione tra le chiese, ponendo fine al «sano pluralismo» che aveva caratterizzato la chiesa cattolica nei secoli precedenti⁸⁴. O soprattutto, ed era questa la tesi fondamentale del suo contributo, l'affermazione che il processo di «estraniamento» tra Oriente e Occidente fosse iniziato ben prima del 1054 e che lo scisma non fosse altro che l'accettazione finale di questo progressivo allontanamento⁸⁵.

Riguardo invece alla sessione del 1953, sebbene tutti i relatori fossero stati

invitati a partecipare con i loro testi al secondo volume della miscellanea *L'Église et les Églises*⁸⁶, in quella sede editoriale si occuparono di tutt'altri argomenti, ragion per cui alla fine nessuno dei contributi presentati alla sessione «La grazia e l'ecumenismo» fu pubblicato in quel volume o sulle pagine di «*Irénikon*». Sfortunatamente, i testi degli interventi non sono rimasti nemmeno negli archivi, dove sono conservati solamente brevi riassunti e note, sicché non è semplice ricostruire i contenuti della sessione del 1953. Tuttavia, è chiaro dal resoconto di Moeller (sebbene i nomi dei relatori non vengano mai menzionati su «*Irénikon*») che uno dei contributi chiave fu pronunciato da Gérard Philips dell'Università di Lovanio, il quale tracciò le origini del concetto di «grazia creata» nella storia della teologia cattolica da sant'Agostino al concilio di Trento, mostrando come la dottrina contro cui si era scagliato Martin Lutero non fosse che una degenerazione mal interpretata⁸⁷. Il domenicano Nicolas Walty da Le Saulchoir parlò poi della dottrina tridentina sulla grazia, mentre due coppie di relatori, John Meyendorff dal Saint-Serge ed Endre von Ivánka dall'Università di Graz per le chiese ortodosse e Pierre-Yves Emery di Taizé e il pastore Henry Bruston di Lione per i riformati, illustrarono i concetti di «divinizzazione» e «grazia estrinseca», fondamentali per la teologia della grazia nelle rispettive confessioni⁸⁸.

La sessione del 1953 raccolse trentotto partecipanti, numero raggiunto anche nelle edizioni del 1951 e del 1952; questo progressivo allargamento del pubblico delle giornate ecumeniche di Chevetogne costituì un tratto caratteristico della nuova era Rousseau. Tuttavia, l'impatto esterno delle giornate ecumeniche non si misurava solamente

in termini quantitativi, ma anche in termini di rappresentatività: alla partecipazione nel 1949 di Suzanne de Dietrich a nome del Consiglio ecumenico delle chiese avevano fatto seguito nel 1950 la partecipazione di Jean-Louis Leuba, membro della commissione Faith and Order, e nel 1952 quella di Nikos Nisiotis, direttore associato di Bossey⁸⁹. Man mano che la fama e l'importanza di queste giornate aumentarono, la loro eco giunse anche a Roma, che ne fu preoccupata e tentò quindi di assoggettarle alla propria autorizzazione. Il tentativo venne alla fine sventato grazie all'azione del priore di Chevetogne, dom Thomas Becquet, e del vescovo di Namur André-Marie Charue⁹⁰. In questo modo, l'esperienza delle giornate ecumeniche poté proseguire il proprio corso, intensificando una riflessione ecclesiologica che avrebbe anticipato di diversi anni i temi fondamentali del concilio Vaticano II.

4. Le conferenze ecclesiologiche: 1954-1958

Per la conferenza del 1954 su "Battesimo e chiesa", a cui presero parte trentaquattro partecipanti, è possibile che gli organizzatori abbiano tratto ispirazione da un articolo pubblicato pochi anni prima su «*Irénikon*» da Hamer⁹¹. Sulla base della sua analisi dell'insegnamento dei padri occidentali e orientali sulla validità del battesimo amministrato da eretici e scismatici, Hamer era arrivato alla conclusione che «anche se amministrato al di fuori dell'unità visibile, il battesimo *per sua propria natura* è un elemento reale della chiesa di Cristo»⁹². Ad Albert Descamps, da poco nominato professore a Lovanio, fu chiesto di preparare un intervento sulla teologia del battesimo nel Nuovo Testamento⁹³. Questi, data la sua apertura

nei confronti dell'approccio della *form-geschichtliche Schule*, era convinto che il Nuovo Testamento rivelasse una «molteplicità di teologie del battesimo»⁹⁴. Alcuni dei suoi passaggi interpretano infatti il battesimo come un rito di purificazione che porta alla remissione dei peccati; altri come un segno dell'accettazione di Cristo e del Dio Trino; inoltre, viene anche inteso come un «rito di iniziazione nella chiesa» o come un rito simboleggiante «l'unione mistica con il Signore Risorto». La teologia del battesimo contemporanea era dunque invitata a riflettere ancor di più questa varietà⁹⁵. Bernard Botte, monaco benedettino all'abbazia di Mont César a Lovanio, fu invitato in virtù del suo articolo del 1952 sull'interpretazione dei riti battesimali⁹⁶. L'articolo conteneva un forte appello alla Sacra congregazione dei riti per la restaurazione del *Rituale Romanum*⁹⁷ e dei suoi riti per il battesimo dei bambini e degli adulti, com'era stato fatto nel 1951 per la veglia pasquale. Poiché l'intervento di dom Botte fu l'unico di questa conferenza a essere pubblicato per intero, esso è una preziosa testimonianza dell'intenzione degli organizzatori di chiedere a un celebre liturgista una riflessione sul significato ecclesiale del battesimo⁹⁸. Per Botte, era necessario fare attenzione alle tre dimensioni della parola «ἐκκλησία» nel Nuovo Testamento: l'assemblea liturgica, la chiesa locale e la chiesa universale. A suo parere, il significato del battesimo come incorporazione nella chiesa universale era indiscutibile; era necessario invece enfatizzare il senso di appartenenza alla chiesa locale e l'essere in contatto regolare con il suo vescovo, accanto a una più frequente partecipazione alle sue liturgie⁹⁹. Tre relatori provenienti da altre tradizioni ecclesiali furono inoltre invitati a prendere la parola. Tra questi, in qualità di studioso protestante

era stato originariamente invitato André Benoît, specialista di teologia battesimale del II secolo¹⁰⁰. In un articolo scritto nello stesso periodo, Benoît aveva difeso la coesistenza della parrocchia locale e della chiesa universale nella chiesa primitiva. A differenza della tradizione cattolica, tuttavia, per i protestanti la nozione di chiesa universale era intesa come esperienza della presenza di Cristo nella celebrazione del battesimo e della cena del Signore da parte della comunità¹⁰¹. Sia i relatori anglicani che quelli ortodossi fecero riferimento alla relazione tra battesimo e resurrezione di Cristo e all'importanza della liturgia come *locus theologicus*. Per il sacerdote anglicano Curtis, il *Book of Common Prayer* comprendeva il battesimo come incorporazione nel Signore risorto. Essere uniti con la resurrezione di Cristo diventava perciò visibile nell'attività dello Spirito in noi, non solo a nostro beneficio ma per l'intero creato¹⁰². Il relatore ortodosso, Élie Méliá, sottolineò l'importanza del rito dell'immersione, che significa che la persona battezzata partecipa al sacrificio di Cristo e alla sua resurrezione. Per lui, il battesimo significava anche inclusione nella comunità eucaristica locale¹⁰³.

L'anno successivo la comunità di Chevetogne organizzò una conferenza con quarantuno partecipanti sul tema "Ecclesia sponsa", ovvero la chiesa come sposa di Cristo. Secondo Henri Cazelles, la metafora della relazione nuziale tra Yahweh e Israele potrebbe essere stata sviluppata in risposta alla presenza di culti della fertilità e prostituzione sacra nelle religioni dell'antico Vicino Oriente¹⁰⁴. Il professore di studi sul Nuovo Testamento Franz-Jehan Leenhardt, della facoltà di teologia protestante di Ginevra, era stato invitato probabilmente perché in alcuni dei suoi scritti si era occupato della chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle

lettere paoline¹⁰⁵. Per lui, la metafora più importante usata da Paolo in riferimento alla chiesa era quella del corpo di Cristo, con la sua attenzione sia alla relazione mistica tra il fedele e Cristo, sia alla dimensione sociologica della chiesa¹⁰⁶. In un'altra pubblicazione Leenhardt aveva discusso la relazione coniugale di Cristo con la chiesa in Efesini 5 come variazione della metafora della chiesa come corpo di Cristo: siamo uniti a Cristo attraverso il dono dello Spirito Santo, grazie al suo amore per noi culminato nella crocifissione¹⁰⁷. La tipica attenzione alla tradizione patristica delle giornate ecumeniche era stavolta esclusivamente focalizzata sull'Oriente siriano. «Irénikon» aveva già pubblicato nel 1955 uno studio del sacerdote cattolico siriano Gabriel Khouri-Sarkis sulla festa della consacrazione e dedizione della chiesa con cui nella tradizione siriana si apre l'anno liturgico¹⁰⁸. Il gesuita François Graffin, che era stato nominato nel 1951 professore di Cristianesimo orientale all'Institut catholique di Parigi, durante le giornate trattò gli stessi temi, ma sulla base di una più ricca collezione di fonti, ovvero i breviari siriani e caldei e le omelie del vescovo siriano Mar Jacob. L'obiettivo principale del suo contributo, l'unico pubblicato tra quelli della conferenza del 1955, era quello di far conoscere questa ricca tradizione liturgica anche in Occidente¹⁰⁹. Il teologo ortodosso Boris Bobrinskij, nel suo intervento sulla chiesa come sposa nella sua tradizione di appartenenza, sottolineò i temi dottrinali che riecheggiavano in questo simbolismo nuziale: tra questi, la relazione di Dio con Israele, la santità della chiesa e la condizione di peccato dei suoi membri, la maternità della chiesa, la relazione tra la Madre di Dio e la chiesa e la relazione tra chiesa e saggezza in Sergej Nikolaevič Bulgakov. Dopo la conferenza

di Chevetogne e in preparazione della conferenza successiva, Bobrinskoj inviò a Moeller una dettagliata rassegna delle citazioni dei Padri della chiesa e dei teologi ortodossi riguardo all'«azione dello Spirito Santo nella chiesa-sposa di Cristo»¹¹⁰.

Appena pochi mesi prima, nell'agosto 1955, la Conferenza cattolica per le questioni ecumeniche (CCQE) aveva organizzato la propria quarta conferenza a Parigi su un tema simile¹¹¹. I teologi della CCQE intendevano stimolare la riflessione cattolica sulla natura della chiesa focalizzandosi su due immagini importanti, quella della chiesa come sposa e quella della chiesa come corpo di Cristo. A differenza della sessione di Chevetogne, la CCQE aveva dato spazio solamente a relatori cattolici, ai quali, in quanto convertiti, era stato chiesto di illustrare la teologia della propria precedente tradizione. I contributi di Louis Bouyer, Joseph McGill, Willem Hendrik van de Pol e Johannes Petrus Michael avevano tutti sentito il bisogno di enfatizzare la superiorità della prospettiva cattolica su questo tema. Inoltre, l'intervento del teologo svizzero Charles Journet aveva offerto una ricca riflessione cattolica sull'immagine della chiesa come sposa di Cristo, immagine in grado di esprimere sia l'intima relazione che la differenza tra la chiesa e il Cristo¹¹². Journet era anche convinto che si sarebbe potuto superare la riluttanza protestante nell'applicare quest'immagine alla chiesa dando maggiore attenzione alla connessione tra pneumatologia ed ecclesiologia, ovvero sottolineando lo Spirito Santo come «la personalità efficiente della chiesa»¹¹³.

L'esegeta protestante svizzero Pierre Bonnard, noto per la reazione favorevole con cui aveva accolto l'enciclica *Divino afflante Spiritu*¹¹⁴, era stato invitato fra i trentaquattro relatori delle giornate del

1956 su «Lo Spirito Santo e la chiesa» per illustrare il retroterra neotestamentario di questo tema¹¹⁵. Descrivere la relazione precisa tra lo Spirito e la chiesa era un tema delicato. Per lui, la comunità cristiana è il tempio dello Spirito (1Cor 3,16), ma i singoli cristiani sono comunque in grado di agire contrariamente allo Spirito. Bonnard si rifaceva a Congar nel parlare di un «rapporto d'alleanza» tra chiesa e Spirito, senza che si possa comunque far derivare da quest'immagine l'infallibilità del ministero ordinato¹¹⁶. Nel Nuovo Testamento, l'ecclesiologia era ancora caratterizzata da un «monismo spirituale» che era contrario a rigide divisioni tra i membri della comunità e i loro leader¹¹⁷. Similmente, l'intervento di Nicolas Koulomzine si basava fortemente sulle Scritture, sottolineando lo Spirito come rivelatore di Cristo nel Nuovo Testamento e nella chiesa¹¹⁸.

In quello che era il suo primo intervento alle giornate ecumeniche, Emmanuel Lanne presentò il contributo della teologia patristica su questo tema¹¹⁹. La sua attenzione si rivolse in primo luogo agli insegnamenti dei teologi africani, da Tertulliano ad Agostino, sulla validità del battesimo amministrato dagli eretici. A suo parere, la famosa conclusione del terzo libro dell'*Adversus Haereses* di Ireneo – che Lanne citava in latino: «Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia»¹²⁰ – poteva essere interpretata come una riflessione sui confini della chiesa¹²¹. Per lui, i Padri della chiesa greci Ireneo di Lione e, soprattutto, Cirillo di Alessandria rimanevano assai utili per una riflessione teologica contemporanea sui ruoli propri di Cristo e dello Spirito nel processo di divinizzazione¹²².

Poiché l'argomento della sessione era tematicamente legato a quello della grazia,

Moeller aveva chiesto ancora una volta al professor Philips di presentare gli insegnamenti cattolici più recenti riguardo alla relazione tra Spirito e chiesa. Philips non pubblicò questo intervento, ma lo integrò nel suo corso¹²³. Egli invitò i teologi cattolici a prestare maggiore attenzione ai Padri della chiesa greci nell'insegnare teologia trinitaria. In questo modo, sarebbero stati più consapevoli dell'unione dei credenti con ciascuna delle persone divine, *ad propria personarum*, come scriveva Tommaso d'Aquino¹²⁴. Philips insisteva infatti sul fatto che l'unione tra la chiesa e lo Spirito «è un'unione personale, non ipostatica»¹²⁵.

Il ciclo di conferenze ecclesiologiche si concluse nel 1958 con il tema "Presenza reale di Cristo nell'eucarestia", che vide ancora una volta trentaquattro partecipanti. Moeller riporta nella sua introduzione come il professor Leenhardt gli avesse suggerito, già nel corso della loro corrispondenza tenuta in preparazione della sessione su "Ecclesia sponsa", di dedicare parte di quella conferenza a una discussione su questo tema. Leenhardt aveva pubblicato nel 1948 *Le sacrement de la Sainte Cène*¹²⁶ e nel 1955 un altro studio sullo stesso tema era stato ben accolto dal teologo cattolico Joseph de Baciocchi¹²⁷. Poco tempo dopo, anche «Istina» dedicò spazio a questo dibattito¹²⁸. Moeller cominciò quindi a preparare una conferenza su "Unità ed eucarestia", ma dato che nel 1957 dovevano svolgersi l'incontro della CCQE, programmato per quell'anno a Chevetogne, e l'inaugurazione e consacrazione della chiesa bizantina del monastero, la sessione ebbe luogo soltanto nel 1958, con la presenza degli stessi Leenhardt e de Baciocchi. Nelle sue conclusioni, Moeller avvertiva che nella transustanziazione vi era molto di più in gioco del mero dibattito scolastico, ovvero: «Il

ruolo dello Spirito Santo, la presenza divina negli altri sacramenti e nella parola di Dio, la relazione dell'eucarestia con il corpo mistico»¹²⁹.

L'analisi dei racconti dell'istituzione dell'eucarestia nel Nuovo Testamento fatta da Dupont quasi riecheggiava le parole di Moeller¹³⁰. La base teologica del dogma della presenza reale è il riferimento profetico al sacrificio di Gesù sulla croce nei racconti dell'istituzione, che, tuttavia, sono diventati anche un «memoriale»¹³¹. Il teologo ortodosso Koulomzine faceva derivare due tesi dagli stessi testi neotestamentari: «1. L'istituzione dell'eucarestia non può essere intesa diversamente dall'istituzione di un sacramento, secondo la volontà del nostro Salvatore; 2. Il sacramento dell'eucarestia non può essere inteso che come sacramento ecclesiale, secondo l'intenzione di Cristo»¹³². Gisbert Ghysens, un benedettino di Maredsous, tentò una rilettura ecumenica della dottrina della presenza reale e della transustanziazione a partire dal concilio di Trento: come Henri de Lubac aveva mostrato nel suo *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*¹³³, i teologi del tardo XII e primo XIII secolo utilizzavano il termine *substantia* in senso ampio riferendosi alla "realtà" (*veritas*) di qualcosa¹³⁴. Suggeriva anche di spiegare il cambiamento di sostanza degli elementi liturgici come metafisico e non fisico¹³⁵. Leenhardt decise di far conoscere al proprio pubblico, prevalentemente cattolico, la teologia calvinista sulla presenza di Cristo nell'eucarestia, ovvero come la comunione con il corpo di Cristo per Calvino fosse un mistero che si realizza attraverso la «forza segreta dello Spirito Santo»¹³⁶. De Baciocchi riassicurò gli ascoltatori – e più tardi i lettori – protestanti sul fatto che i teologi cattolici non avevano problemi ad accettare l'unicità

del sacrificio di Cristo e della riconciliazione con Dio¹³⁷; nel corso della sua attenta esposizione della dottrina cattolica sulla transustanziazione – inclusa la natura definitiva del cambiamento degli elementi¹³⁸ – condivise intuizioni che, dopo il concilio, avrebbero favorito un riavvicinamento ecumenico su questo tema, come ad esempio la convinzione che il termine “transustanziazione” non debba essere spiegato facendo riferimento all’interpretazione tomistica di *substantia*¹³⁹. Rousseau descrisse questa sessione come «probabilmente la più densa di tutte in vista del dialogo»¹⁴⁰.

5. *L'impegno per una più intensiva preparazione del concilio Vaticano II: 1959-1962*

Subito dopo l’annuncio del concilio, il piano originario di continuare la riflessione teologica sull’eucarestia fu lasciato da parte¹⁴¹. Fu accettato invece il suggerimento di Congar di ripercorrere la storia dei concili precedenti fino al Vaticano I¹⁴² e di invitare un numero maggiore di relatori rispetto al solito per la conferenza dell’ottobre 1959 sul tema “I movimenti dell’ecclesiologia attraverso la storia dei concili”¹⁴³. Meno di un anno dopo tutti gli interventi, incluso uno studio aggiuntivo a firma di Congar, furono pubblicati in un volume¹⁴⁴. Congar aprì l’incontro ponendo quattro domande¹⁴⁵. La prima, «se la collegialità è essenziale per la chiesa, e in che senso?», rivelava come la conferenza, nonostante fosse incentrata sulla storia dei concili precedenti, intendesse contribuire al rinnovamento della chiesa. Le altre domande affrontavano il valore canonico dei concili, che in quanto eventi collegiali sono in qualche modo in conflitto con la costituzione monarchica

e gerarchica della chiesa, e la questione di chi conferisce autorità ai concili e in cosa esattamente consista questa autorità. Infine, Congar auspicava che la conferenza facesse luce anche su ciò che rende un concilio “ecumenico”.

Dom Botte fu l’unico a usare il termine “collegialità” nel titolo del proprio contributo, ma mise subito in chiaro come quel titolo gli fosse stato imposto¹⁴⁶. Si diceva tuttavia convinto che la piena istituzione della chiesa gerarchica tra i concili di Nicea e Calcedonia non fosse avvenuta in completa discontinuità con l’epoca del Nuovo Testamento, nel quale sia il carattere collegiale del gruppo dei Dodici che la leadership di Pietro sono menzionati costantemente¹⁴⁷. La conferma della successione apostolica dei vescovi nella prima lettera di Clemente era importante al fine di proteggere l’unità della chiesa, ma rafforzava anche le relazioni di comunione tra i vescovi. Dom Hilaire Marot, unico monaco di Chevetogne a prendere la parola, sviluppò un ragionamento simile nel secondo contributo, occupandosi del periodo precedente ai concili ecumenici. A suo parere, non si sarebbero dovuti considerare questi ultimi come una novità assoluta. Quando nel periodo preniceno erano stati convocati dei concili regionali in risposta a certe difficoltà, l’ecclesiologia di base era già, secondo Marot, quella di una «ecclesiologia di comunione» basata sulla «chiesa locale». Solo un’assemblea di un numero sostanziale di vescovi, in rappresentanza delle rispettive chiese locali, era in grado di salvaguardare l’unità e la cattolicità della chiesa attraverso l’unanimità del suo insegnamento¹⁴⁸. Anche Pierre-Thomas Camelot, professore di patristica ed ex rettore a Le Saulchoir, ribadì il punto espresso da Marot: l’istituzione del concilio è precedente ai concili ecumenici. La riunificazione dell’Impero

romano rese possibile organizzare concili a livello universale che continuarono a esprimere l'unità e la cattolicità della chiesa¹⁴⁹. Pochi vescovi occidentali erano presenti ai concili di Nicea, Efeso o Calcedonia, ma il vescovo di Roma era rappresentato dai suoi legati, e se il concilio doveva approvare dei canoni in loro assenza, come nel caso del canone 28 di Calcedonia, si aspettava l'approvazione del papa. Secondo Camelot non era necessario chiedersi se il concilio fosse al di sopra del papa o viceversa: «Il concilio si svolge in unione con il papa, così come le membra sono unite al capo»¹⁵⁰. L'idea di collegialità è presente come consapevolezza di «rappresentare collettivamente l'unità del corpo», in particolare nell'obiettivo di rimanere fedeli alla tradizione apostolica, illuminata da Cristo e ispirata dallo Spirito¹⁵¹. Congar arricchì il volume con uno studio storico sul paradigma della priorità dei primi quattro concili ecumenici. Quando papa Ormisda fu finalmente in grado, nel 519, di riconoscere il concilio di Costantinopoli, nonostante la completa assenza di vescovi latini, ciò fu accompagnato da una dichiarazione che sottolineava il valore dei primi quattro concili. I paragoni fatti da papa Gregorio I tra questi concili e i quattro vangeli e da Isidoro di Siviglia con i quattro fiumi dell'Eden (Gen 2,9-10) appartengono alla *Wirkungsgeschichte* (storia degli effetti) di questo paradigma. Con un rimando al medievalista britannico Brian Tierney, Congar mostrava come nel XII secolo i canonisti fossero convinti che i papi fossero vincolati dalle decisioni di questi concili, preparando così le teorie conciliariste dei secoli successivi¹⁵². Congar era consapevole di come questo paradigma fosse importante anche per la chiesa anglicana, ma anche di come questa lo utilizzasse in una maniera esclusiva,

estranea alla tradizione cattolica¹⁵³. Egli sperava soprattutto che la riscoperta del valore dei primi quattro concili potesse essere utile al dialogo con gli ortodossi, che commemorano liturgicamente i concili di Nicea e di Calcedonia, così come il settimo concilio ecumenico del 787¹⁵⁴.

Il contributo ortodosso al colloquio e al volume riguardava i concili ecumenici dal quinto all'ottavo, nonostante la chiesa ortodossa consideri ecumenici solamente i primi sette¹⁵⁵. Hamilcar Alivisatos, che era stato professore all'Università di Atene per più di quattro decenni, aveva promosso la partecipazione ortodossa al movimento ecumenico fin dagli anni Venti. Egli aveva accolto con favore l'iniziativa delle giornate ecumeniche, che vedeva come un mezzo per colmare il vuoto lasciato «dalla totale assenza della chiesa cattolica nel movimento ecumenico»; iniziative del genere permettevano di «creare il clima necessario per future discussioni ufficiali»¹⁵⁶. L'argomentazione di carattere storico più importante riportata nel suo contributo era l'assenza del papa ai primi sette concili ecumenici, prova, a suo dire, del fatto che la suprema autorità nella chiesa risiede nel concilio. Alivisatos era convinto che ortodossi e cattolici dovessero tornare alla situazione antecedente allo scisma: l'Occidente e l'Oriente avevano sviluppato strutture di autorità profondamente diverse, ma le differenze nelle tradizioni locali, in quel momento, erano ancora considerate compatibili con l'unità¹⁵⁷.

Il professore di diritto canonico dell'Università di Lovanio Gérard Fransen concluse invece il proprio contributo sui concili medievali evidenziando un'*impasse* che avrebbe dovuto essere risolta dai concili successivi: come può il papa essere il supremo legislatore e giudice in materia di fede e allo stesso tempo obbedire

ai canoni dei concili precedenti¹⁵⁸? La questione fu ripresa da Paul de Vooght, a cui, in quanto specialista di Jan Hus, era stato chiesto di trattare il tema del conciliarismo ai concili di Costanza e Basilea¹⁵⁹. Nel primo, il conciliarismo aveva assunto due forme: quella di coloro che invocavano la convocazione più regolare di concili o quella di coloro che demandavano il governo ordinario della chiesa alla curia romana¹⁶⁰. Nel secondo era stata assegnata al concilio la massima autorità in fatto di fede e di riforma della chiesa, ma una volta che il papa aveva riconosciuto le decisioni del concilio, la chiesa era vincolata al suo primato. Nonostante ciò, la chiesa manteneva il diritto di mettere in dubbio l'ortodossia di un papa¹⁶¹.

Gli organizzatori avevano invitato alcuni dei più grandi storici di quel tempo perché riassumessero le loro interpretazioni riguardo agli ultimi tre concili della chiesa cattolica. Il gesuita britannico Joseph Gill stava lavorando all'edizione critica del concilio di Firenze e poté basare il proprio intervento sulla propria recente monografia sullo stesso argomento¹⁶². Tra le osservazioni proposte da Gill, una riguardava i tre delegati greci presenti al concilio di Firenze, i quali, sebbene fossero a favore del consenso teologico sul fatto che, nonostante la diversa spiegazione riguardo alla processione dello Spirito Santo, i santi greci e latini fossero stati ispirati dallo stesso Spirito, furono certamente sottoposti a una considerevole pressione al loro ritorno a Costantinopoli. Lo storico francese Alphonse Dupront, professore alla Sorbona dal 1956 ed esperto di crociate, già in altri suoi studi sul concilio di Trento, pubblicati in occasione del quarto centenario, aveva sottolineato gli aspetti sociologici di quel concilio, come la provenienza del ristretto numero di padri conciliari, l'impatto enorme del papa

assente sul concilio attraverso i suoi legati e il ruolo importante dei teologi sia nel definire le posizioni dei protestanti assenti sia nel presentare la tradizione cattolica come un insieme coerente¹⁶³. I partecipanti a Chevetogne, come anche i numerosi lettori del volume degli atti della conferenza, avrebbero tratto grande beneficio dalla dettagliata presentazione e valutazione di tutti i documenti sulle questioni ecclesiologiche del Vaticano I a opera di Aubert¹⁶⁴. L'autore indicava anche i limiti di quello stesso concilio, limiti ai quali avrebbe dovuto porre rimedio la futura assise conciliare: si sarebbe dovuto prestare maggiore attenzione, infatti, al ruolo dello Spirito Santo nella chiesa, alla teologia dell'episcopato e alla teologia del laicato¹⁶⁵; inoltre, le formulazioni ambigue (la caratterizzazione del primato papale come *vere episcopalis* e il suo insegnamento infallibile valido *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*) avrebbero dovuto essere spiegate meglio, al fine di permettere una recezione diversa da quella della mera "centralizzazione papale"¹⁶⁶.

Nelle sue conclusioni, Congar si servì della distinzione tra istituzione e vita¹⁶⁷: per la chiesa cattolica, il carattere vincolante dei canoni dei concili ecumenici è un'istituzione di diritto divino; se altre chiese ritengono che le decisioni di un concilio debbano essere ricevute dalla chiesa, allora questo crea una «grave divergenza»¹⁶⁸. Numerosi contributi avevano evidenziato grande attenzione alla collegialità dei vescovi che si manifesta durante un concilio, e allora Congar ne deduceva che questa appartiene alla vita della chiesa¹⁶⁹. Congar esprimeva anche la propria simpatia per la nozione di chiesa come comunione, poiché tale ecclesiologia era sia teologica che antropologica¹⁷⁰; d'altro canto, sperava anche che il prossimo concilio fosse aperto alle

questioni «missionarie, ecumeniche e pastorali» che gli venivano rivolte «da parte del mondo e degli altri»¹⁷¹.

Delle giornate del 1960 “Chiesa locale e chiesa universale”, che raccolsero cinquantuno partecipanti, solo pochi contributi furono pubblicati. La metà dei sei relatori era composta da non cattolici; tra questi l’esegeta luterano svedese Bo Reicke, che aprì la conferenza esponendo la nozione di chiesa locale in Paolo¹⁷², e il pastore riformato francese Hébert Roux, che trattò la nozione di chiesa universale nelle lettere dello stesso apostolo¹⁷³. Rousseau ricordò in seguito come Élie Mélia, rettore della parrocchia georgiana di Parigi, avesse impressionato l’uditorio con l’allora ancora innovativa tesi per cui, nell’ambito di una teologia sacramentale, la comunità eucaristica della chiesa locale fosse la base dell’interpretazione ortodossa della cattolicità¹⁷⁴. Il patrologo francese Jean Colson discusse invece gli sviluppi delle due nozioni durante il II secolo, da Clemente di Roma a Ireneo di Lione. A quel tempo, spiegava, la nozione di chiesa era applicabile a entrambe le realtà, nonostante la Sede e il vescovo di Roma fossero divenuti ben consapevoli del loro peculiare ruolo¹⁷⁵. Il titolo dell’intervento di Congar, nella sua versione pubblicata, descriveva l’evoluzione nella storia della chiesa da un’ecclesiologia di comunione a un’ecclesiologia della chiesa universale¹⁷⁶. Mentre con “ecclesiologia di comunione” si intendeva la chiesa come comunione di chiese locali, con i vescovi che si visitavano a vicenda e cercavano di prendere decisioni unanimi durante i sinodi e i concili, soprattutto a partire dalla riforma gregoriana, il papato, con l’aiuto degli ordini mendicanti, aveva imposto un’ecclesiologia della chiesa universale. Nel tentativo di apprendere dall’ecclesiologia eucaristica dei teologi ortodossi della

diaspora, Congar esprimeva la speranza che questa ecclesiologia universale si arricchisse di un’ecclesiologia di comunione. *Mystici corporis Christi* aveva indicato la strada, ma era necessario che il concilio a venire si spingesse oltre¹⁷⁷. Lanne discusse a grandi linee l’evoluzione, dalle origini fino al VII secolo, dell’organizzazione della chiesa dal livello provinciale in su¹⁷⁸. La sua tesi centrale era che, molto prima del concilio di Nicea, la chiesa avesse già cominciato a organizzarsi al di là del livello locale, accettando la preminenza di alcune sedi apostoliche secondo il duplice principio della loro importanza politica nell’Impero e della loro origine apostolica¹⁷⁹. Questa evoluzione avrebbe portato, nel VII secolo, alla creazione dell’istituzione della pentarchia¹⁸⁰.

Nel suo intervento di apertura dell’incontro del 1961 “Lo Spirito Santo, spirito di verità, e l’infallibilità della chiesa”, dom Rousseau sottolineò come gli organizzatori, in vista del futuro concilio, avessero scelto di discutere un tema ecclesiologico che avrebbe portato a «un confronto di posizioni utili al progresso del dialogo»¹⁸¹. Rousseau sapeva che l’infallibilità della chiesa era affermata da cattolici e ortodossi, ma negata – o «messa in discussione», come recita l’introduzione degli atti della conferenza – dai protestanti. La prima delle relazioni fu ciò nonostante affidata al pastore riformato svizzero e professore all’Università di Neuchâtel Jean-Jacques von Allmen: questi, che aveva partecipato anche alla conferenza precedente, ebbe quindi il compito di affrontare, secondo una prospettiva biblica, il primo dei due termini che componevano il titolo della sessione¹⁸². L’indefettibilità della chiesa per von Allmen era legata al fatto che essa era il prodotto dell’incarnazione come opera di Dio in Gesù Cristo attraverso la potenza dello Spirito. In quanto realtà nel

tempo e nello spazio, la chiesa era fallibile e necessitava di pentimento. Originariamente gli organizzatori non avevano intenzione di concentrarsi su tutti gli aspetti storici legati a questo tema teologico, ma di studiare l'interpretazione di singoli teologi a titolo di esemplificazione. Come sosteneva Ireneo di Lione, analizzato da Bruno Reynders, la chiesa disponeva di un potente strumento per contrastare gli attacchi eretici, ovvero la regola della fede: era compito dei vescovi, successori degli apostoli, riassumere ciò che la chiesa aveva sempre insegnato, mentre invece le parole "infallibilità" e "inerranza" non appartenevano ancora al vocabolario di Ireneo¹⁸³.

Poiché, nel corso del dibattito, si ebbe l'impressione di aver tralasciato delle importanti informazioni storiche sul periodo precedente a quello trattato da Thils riguardo al concilio Vaticano I, due dei partecipanti accettarono di preparare contributi addizionali per il volume. Il domenicano francese Bernard Dupuy, che aveva cominciato a frequentare le giornate ecumeniche a partire dalla sua nomina a successore di Congar alla cattedra di teologia fondamentale a Le Saulchoir nel 1959, si occupò così dell'autorità docente della chiesa dal periodo neotestamentario fino al XIII secolo¹⁸⁴. A suo parere, già prima del periodo dei concili ecumenici i vescovi e i presbiteri consideravano proprio dovere trasmettere la fede apostolica alle nuove generazioni di cristiani, ma questo poteva essere realizzato in una varietà di credi. A partire dal concilio di Nicea, invece, i vescovi esercitarono la propria autorità docente esprimendo il *consensus patrum* nella forma di credo e canoni vincolanti¹⁸⁵. Nel periodo medievale, invece, si prestò particolare attenzione alla promulgazione dei simboli di fede da parte del papa;

tuttavia, quest'ultimo continuava a essere considerato come personalmente fallibile e si insisteva sul fatto che i credi dovessero esprimere la fede della chiesa¹⁸⁶. Dom de Vooght, che non si era mai perso una singola conferenza delle giornate fin dal 1951, accettò di studiare l'uso del termine "infallibilità" da parte dei teologi latini tra XIII e XV secolo¹⁸⁷. Egli evidenziò come, nel tardo XIII secolo, Pietro di Giovanni Olivi avesse coniato il termine *inerrabilitas* e l'avesse applicato in primo luogo alla chiesa, e in senso derivato alla sede di Roma e al papa. Per il XIV secolo, de Vooght concentrò l'attenzione su due teologi che avevano iniziato a usare il termine *infallibilis*: tra questi, il canonista catalano Guido Terrena fu il primo a chiamare "infallibili" le definizioni del papa, che erano il risultato di precedenti consultazioni con i cardinali e con i vescovi convenuti in concilio; tuttavia, l'infallibilità non si applicava ai suoi insegnamenti in quanto persona privata. L'altro teologo esaminato da de Vooght era l'agostiniano tedesco Hermann von Schildesche, il quale, al contrario, fu uno dei primi "papisti". La linea papista fu esaminata da de Vooght anche per il XV secolo, attraverso il pensiero di alcuni teologi di Praga e del cardinale domenicano spagnolo Juan de Torquemada. La sua conclusione più significativa, tuttavia, aveva carattere negativo: secondo de Vooght i grandi teologi scolastici – tra cui Tommaso d'Aquino – furono tutti riluttanti a utilizzare questo termine¹⁸⁸.

Thils all'epoca della sua partecipazione a questa conferenza era già un membro attivo del Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani¹⁸⁹. Presentando parte della sua ricerca in corso sul Vaticano I¹⁹⁰, riferì che sia il primo schema *De ecclesia*, nel suo capitolo *De ecclesiae infallibilitate*, sia lo schema riveduto *De*

ecclesia, nel suo capitolo *De ecclesiastico magisterio*, affermavano brevemente l'*infallibilitas in credendo* di tutti i fedeli come fondamento delle due forme di *infallibilitas in docendo*, ovvero quella esercitata dal collegio dei vescovi e quella esercitata dal papa. La ragione per la relativa poca attenzione data nei documenti del Vaticano I all'*infallibilitas in credendo* risiedeva, secondo Thils, nel fatto che tale dottrina era universalmente accettata e non c'erano quindi difficoltà che dovessero essere risolte dal concilio¹⁹¹.

Questa conferenza costituì anche un'esperienza di apprendimento ecumenico. I punti di vista critici ma costruttivi espressi dai teologi non cattolici divennero importanti elementi delle conclusioni di Moeller¹⁹². L'ecclesiologo di Saint-Serge Nikolaj Afanas'ev propose di riformulare il dibattito cattolico sull'infallibilità nei termini della nozione di verità. Proteggere la verità, scoperta con l'assistenza dello Spirito di verità, è la vocazione della chiesa ortodossa. Quindi, le decisioni di un concilio ecumenico devono essere verificate dalla chiesa¹⁹³. Come avrebbe ripetuto in altre occasioni, per Afanas'ev la chiesa ortodossa e quella cattolica avevano in comune una fascinazione per l'ecclesiologia universale¹⁹⁴. In questo quadro, era compito del concilio ecumenico definire la verità, ma per la chiesa ortodossa era meno chiaro quale organismo avrebbe dovuto validarne le decisioni, eccetto il fatto che tale compito non poteva essere affidato alle chiese locali. Rimanevano perciò due opzioni: l'imperatore o il vescovo di Roma. Attenendosi a questa ecclesiologia, oggi persino un teologo ortodosso non potrebbe attribuire questa funzione ad altri che al papa¹⁹⁵. Nel contesto invece di un'ecclesiologia eucaristica, che secondo Afanas'ev era più congeniale alla coscienza ortodossa, l'unità della chiesa di Dio è

salvaguardata dalla pluralità di chiese locali che stabiliscono reciproche relazioni di comunione¹⁹⁶. Grazie all'incomparabile testimonianza fornita dalla chiesa di Roma, si potrebbero a un certo punto persino definire infallibili le decisioni prese dal vescovo di Roma in nome della sua chiesa¹⁹⁷. Secondo il canonico teologo di Exeter, Henry Balmforth, nell'anglicanesimo c'era una forte consapevolezza di come la chiesa non potesse errare nelle sue verità essenziali, sebbene si insistesse però anche sul fatto che tali verità potessero essere raggiunte in una varietà di modi: la Scrittura, la regola di fede, la liturgia, il *consensus fidelium* e la riflessione teologica¹⁹⁸. Pur continuando a ritenere che le definizioni del Vaticano I non fossero basate sulla Scrittura, sui Padri della chiesa e sulla realtà storica della chiesa del primo millennio, per Balmforth gli anglicani avrebbero potuto essere disposti ad accettare per la Sede apostolica romana «un primato d'onore, o di responsabilità»¹⁹⁹. Infine, Jean Bosc, professore di teologia dogmatica alla Facoltà di teologia protestante di Parigi, espose la posizione delle chiese riformate nel contesto di questo dibattito²⁰⁰: la sua chiesa negava l'infallibilità (sebbene non l'indefettibilità) della chiesa, dato che l'autorità della Sacra Scrittura è garantita da Dio. Per aiutare i fedeli a interpretare la parola di Dio, la chiesa era però libera di indire concili, o anche di optare per particolari confessioni di fede, purché queste fossero recepite dai fedeli.

Le conclusioni di Moeller mostrarono come gli organizzatori cattolici avessero imparato molto da questa conversazione ecumenica. In esse si consigliava di sostituire la nozione biblica di verità al termine tecnico di infallibilità, di essere più consapevoli del carattere eccezionale del magistero straordinario²⁰¹, e di apprezzare le celebrazioni liturgiche della

chiesa locale come istanze in cui potevano essere praticate sia l'infallibilità *in credendo* che *in docendo*²⁰².

L'ultima sessione di questa serie tornò sul tema della collegialità. L'incontro su "I Dodici" vide quarantanove partecipanti, e si svolse due settimane prima dell'inizio della prima sessione del concilio. Le sue conferenze, tuttavia, non vennero pubblicate in un unico volume. Le prime quattro furono dedicate a questioni esegetiche, a partire da quella dello studioso veterotestamentario svizzero riformato Wilhelm Vischer, il quale, come conseguenza del proprio interesse per il legame tra Antico e Nuovo Testamento, confrontò l'utilizzo del numero dodici in entrambe le parti della Sacra Scrittura. La tesi principale di Vischer era che Gesù fosse «l'Israele di Dio» (Gal 6,16), che ha realizzato le promesse di Dio a Israele con la propria vita, morte e resurrezione²⁰³. L'esegeta di Lovanio Jean Gribet si occupò invece dei Dodici nei vangeli sinottici. Nonostante alcuni studiosi avessero cominciato a mettere in dubbio la nota tesi di Karl Heinrich Rengstorf secondo cui l'istituzione dei Dodici risale al Gesù storico ed è stata ispirata dall'istituzione ebraica della *Shaliah*, Gribet rimaneva convinto che alcuni passi biblici che si riferivano ai Dodici appartenessero a una tradizione molto antica. Oltre alla menzione nella Prima lettera ai Corinzi 15,5, a suo parere vi era l'utilizzo di un vocabolario semitico in Marco 3,14, il riconoscimento di Giuda come "uno dei Dodici" in tutti e tre i sinottici, nonché il fatto che l'annuncio che i Dodici siederanno «su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele» in Matteo 19,28 e Luca 22, 28-30 fosse in linea con il carattere escatologico dell'annuncio di Gesù²⁰⁴.

L'intervento di François-Paul Dreyfus, professore di studi neotestamentari a Le

Saulchoir, intendeva collocare Paolo in relazione alle istituzioni dei Dodici e degli apostoli. Anche se a livello di Nuovo Testamento c'è una differenza di vocabolario tra Paolo – che si considerava parte degli apostoli – e Luca – che non include mai Paolo nel numero dei Dodici –, la ricorrenza delle parole «fin dal principio» sia in Atti 1,22 che in Giovanni 15,27 anticiperebbe già la sintesi dei Dodici e degli apostoli nella chiesa post-apostolica²⁰⁵. Infine, il rettore e professore di studi neotestamentari della facoltà teologica ortodossa di Saint-Serge a Parigi, monsignor Kassian (Bezobrazov), affrontò il tema dei Dodici nella letteratura giovannea, che considerava come un'unità letteraria prodotta dallo stesso apostolo. La conclusione più importante dell'intervento di Kassian, che aveva un interesse particolare per il simbolismo dei numeri, fu che in questi scritti nulla veniva detto riguardo alla questione della successione apostolica²⁰⁶.

Anche due monaci della comunità di Chevetogne avevano preparato un contributo. Strotmann fece un intervento sul "Culto degli Apostoli nella liturgia bizantina"²⁰⁷ e Marot su "La nozione di apostolicità e i suoi titoli nella tradizione della chiesa"²⁰⁸. La tradizione liturgica bizantina orientale celebra gli apostoli Pietro e Paolo in egual maniera il 29 giugno, una festa ereditata dalla tradizione latina: secondo Strotmann, tale prassi aveva anche implicazioni ecclesiologiche²⁰⁹. La dettagliata ricerca di Marot mostrava invece come i titoli onorifici che erano stati applicati esclusivamente al papa a partire dalla riforma gregoriana (*Sedes apostolica*, *Summus Pontifex*, ecc.), tra V e VII secolo fossero stati applicati anche ai vescovi²¹⁰. Il gesuita belga Georges Dejaifve, che in quegli anni si occupava principalmente di ricerche ecclesiologiche sul Vaticano I²¹¹,

nel suo intervento a conclusione di questa conferenza affrontò il tema “La successione dei Dodici nella tradizione e nella teologia cattolica romana”²¹². Esaminando con maggiore attenzione alcuni momenti della Tradizione, Dejaifve sperava di dimostrare che il rapporto neotestamentario tra il collegio dei Dodici e il suo capo fosse diventato nella tradizione latina il rapporto tra l'autorità collegiale del collegio episcopale e il successore di Pietro come suo principio di unità²¹³. Al tempo dei Padri della chiesa, infatti, Cipriano considerava il papa come colui al quale competeva occuparsi dell'unità dei vescovi, mentre per Agostino il successore di Pietro era in grado di rappresentare il collegio episcopale²¹⁴. Nel XII secolo, invece, il rapporto tra papa e vescovi veniva spiegato operando una distinzione tra il potere dell'ordine sacro e il potere di giurisdizione: il primo era ritenuto come ricevuto da Dio, mentre il secondo come attribuito da colui che godeva della *plenitudo potestatis*. Tuttavia, i canonisti del tempo rimanevano consapevoli del fatto che il papa avesse bisogno dell'assistenza del collegio cardinalizio e che potesse in certi casi venir deposto da un concilio²¹⁵. Infine, in età moderna, nonostante la crisi del gallicanesimo, la chiesa cattolica aveva preferito mantenere il paradosso dell'esistenza di due soggetti in possesso della più alta autorità nella chiesa²¹⁶.

6. Conclusioni

Già il solo numero di giornate di studio ecumeniche organizzate dalla comunità benedettina di Chevetogne tra 1942 e 1962, ben diciotto su vent'anni, evidenzia come questa comunità abbia contribuito enormemente alla formazione ecumenica dei teologi cattolici nei decenni precedenti

il concilio Vaticano II. Il successo delle giornate ecumeniche è in parte legato alla particolare ambientazione e alle brillanti personalità di alcuni dei monaci. Compiere l'impegnativo viaggio fino a Chevetogne, partecipare alla vita di preghiera bi-rituale della comunità e sentirsi accolti calorosamente ha avuto un profondo impatto ecumenico sui partecipanti²¹⁷. Le comunità religiose spesso difendono con coraggio i propri ideali e mantengono una distanza critica da Roma: questo aveva motivato i monaci di Chevetogne a offrire asilo ai giovani studenti lovaniesi che si erano appena scontrati con la diffidenza del magistero nei confronti della *nouvelle théologie*. Il ruolo della comunità di Chevetogne, tuttavia, non si limitò a quello dei buoni padroni di casa: molti confratelli, come Lialine, Rousseau, Strotmann, Marot, Lanne, durante queste conferenze condivisero i preziosi risultati del loro approfondito lavoro scientifico.

In confronto all'ambizione della CCQE di includere tutti i principali centri dell'ecumenismo cattolico in Europa, le giornate ecumeniche avevano una portata più limitata, essendo rivolte perlopiù a studiosi francofoni. D'altra parte, a differenza della CCQE, a partire dal 1947 la comunità iniziò a invitare teologi ortodossi, anglicani e protestanti perché presentassero i rispettivi punti di vista e partecipassero a un evento veramente ecumenico. Questa opportunità di conversazioni dirette tra teologi cattolici e non cattolici rende le giornate di Chevetogne un'esperienza distintiva ed eccezionale nel panorama delle iniziative organizzate dall'ecumenismo cattolico nel periodo preconciliare.

L'elevata qualità delle conferenze derivava dalla strategia di scegliere specialisti rinomati sull'argomento loro assegnato. Alcuni esempi: Leenhardt e de Baciocchi sulla presenza reale di Cristo

nell'eucarestia, Philips sulla grazia, Congar sul Grande scisma, Gill sul concilio di Firenze, Aubert e Thils sul concilio Vaticano I, Afanas'ev sul confronto tra ecclesiologia eucaristica ed ecclesiologia universale. Fin dagli inizi si poté apprezzare il talento del teologo fondamentale Moeller nell'ampliare la discussione con le sue riflessioni conclusive. L'ambizione scientifica delle conferenze di Chevetogne risulta evidente anche dalla constatazione che molte di esse furono seguite da preziosi volumi pubblicati dalle Éditions de Chevetogne, mentre la CCQE lasciò sempre ai relatori la decisione di pubblicare o meno i propri contributi. Dal punto di vista tematico, le giornate ecumeniche erano interessate soprattutto al rinnovamento e alla riforma dell'ecclesiologia cattolica (apertura al mondo, collegialità, infallibilità, apostolicità), mentre la CCQE si interessava anche a una riflessione sistemica sui modelli di unità cristiana e ai temi discussi all'interno del Consiglio ecumenico delle chiese.

Studiando i materiali prodotti dalle giornate organizzate dopo l'annuncio del concilio, si ha la sensazione che alcune delle idee innovative del concilio siano state preparate qui²¹⁸. Per questo motivo Lanne definì queste conferenze come «la lontana e poi prossima preparazione del concilio Vaticano II a Chevetogne»²¹⁹. Verso la fine del concilio la comunità riprese questa serie di conferenze, iniziando a raccogliere i frutti del concilio al fine di migliorare le relazioni ecumeniche tra le chiese²²⁰.

¹ Le sezioni 1-3 di questo contributo sono a firma di Saretta Marotta, le sezioni 4-6 di Peter De Mey. Tutte le traduzioni dal francese sono degli autori.

² La censura sulle loro opere (M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Le Saulchoir, Kain-Lez-Tournai, 1937; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies, Ramgal, 1938) si abbatté nel febbraio 1942 e i due domenicani vennero rimossi dall'insegnamento, rispettivamente da Parigi e da Lovanio: AAS, 34, 1942, pp. 37, 148. Cf. R. Guelluy, *Les antécédents de l'encyclique "Humani Generis" dans les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 81, 3/4, 1986, pp. 421-497; J. Mettepenningen, *L'Essai de Louis Charlier (1938): une contribution à la "Nouvelle Théologie"*, in «Revue théologique de Louvain», 39, 2, 2008, pp. 211-232; É. Fouilloux, *L'affaire Chenu (1937-1943)*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 98, 2, 2014, pp. 261-352.

³ Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede (d'ora in avanti ADDF), *Censura librorum* 1942, 113/1942. La decisione del Sant'Uffizio nei confronti di Draguet venne presa durante la FERIA IV del 1° luglio. Per il contesto, cf. W. De Pril, *Theological Renewal and the Resurgence of Integrism. The René Draguet Case (1942) in Its Context*, Leuven, Peeters, 2016, pp. 208-221.

⁴ R. Draguet, *Histoire du dogme catholique*, Paris, Albin Michel, 1941.

⁵ Decisione presa durante la FERIA IV del 17 dicembre 1941, in ADDF, *Censura librorum* 1942, 113/1942. Ward De Pril mette a confronto le opere di Draguet e Charlier affermando che, sin dalla pubblicazione nel 1938 di *Essai sur le problème théologique*, circolavano pettegolezzi sul fatto che Draguet ne fosse il vero autore: cf. De Pril, *Theological Renewal*, cit., pp. 16-17 e 85-119. Lo stesso Draguet, in una recensione del libro di Charlier, faceva notare che il domenicano – a sua insaputa – era stato fortemente influenzato dal suo corso: cf. R. Draguet, *L. Charlier, O. P. Essai sur le problème théologique*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 16, 1939, pp. 143-145.

⁶ Sul dibattito, cf. K. Schelkens, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema "De fontibus revelationis" (1960-62)*, Leiden, Brill, 2010; R. Burigana, *La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione «Dei verbum» del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 1998.

⁷ Il presidente eletto per la sessione fu il benedettino Paul Denis, e Lucien Cerfaux partecipò a ciascuna sessione come professore. All'incontro del 19 luglio era inoltre presente il vicerettore

Léon-Joseph Suenens, futuro arcivescovo di Malines (1961-1979) e tra i quattro cardinali moderatori del concilio. Cf. le minute delle sessioni dal 23 marzo 1942 al 19 luglio 1942 in Archives de l'Université catholique de Louvain, Centre Lumen Gentium (d'ora in avanti UCL-LG), *Charles Moeller, papiers*, 1942.

⁸ Su di lui, cf. F. Colleye, *Charles Moeller et l'arbre de la croix. Crise de l'église et désarroi du monde. La vie d'un théologien du XX^{ème} siècle*, Paris, Publibook, 2007.

⁹ É. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris, Le Centurion, 1982, p. 769, sulla base di un'intervista con l'autore risalente al luglio 1970. Moeller aveva incontrato Lialine nell'abbazia benedettina di Mont César a Lovanio, dove aveva svolto gran parte dei suoi studi seminariali.

¹⁰ O. Rousseau, *In Memoriam: Dom Clément Lialine (1901-1958)*, in «Irenikon», 31, 2, 1958, pp. 165-182; M. Van Parys, *Dom Clément Lialine, théologien de l'unité chrétienne*, in «Irenikon», 76, 2/3, 2003, pp. 240-269.

¹¹ J. Mortiau e R. Loonbeek, *Dom Lambert Beauduin. Visionnaire et précurseur (1873-1960). Un moine au cœur libre*, Paris, Les Éditions du Cerf/Éditions de Chevetogne, 2005, pp. 193-226.

¹² Rousseau attribui le origini delle giornate ecumeniche di Chevetogne all'iniziativa di Lialine di riunire un piccolo gruppo di giovani teologi lovaniesi in occasione di certe importanti celebrazioni liturgiche ortodosse, come la Trasfigurazione il 6 agosto e la festa della Santa Croce il 14 settembre. «Esse [le giornate ecumeniche] avevano per scopo lo studio approfondito, spesso prolungato in interminabili discussioni, dei testi liturgici di queste feste che, nel rito bizantino, hanno un significato del tutto spirituale e una ricchezza dottrinale incomparabile», O. Rousseau, *Les journées œcuméniques de Chevetogne (1942-1967)*, in *Au service de la parole de Dieu, Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue, Évêque de Namur*, Gembloux, Duculot, 1969, pp. 451-485, qui 452.

¹³ L'anno precedente Moeller aveva presentato Lialine ad Aubert, all'epoca studente di dottorato. Cf. le memorie autobiografiche scritte da Aubert su Moeller: Lettera di Aubert a Moeller, 25 novembre 1952, in UCL-LG, *Charles Moeller, papiers*, 1942. Aubert si era avvicinato all'ecumenismo durante il suo servizio militare a Leopoldsbury, attraverso il cappellano Guillaume Vander

Elst, egli stesso un discepolo di Beauduin. Cf. Colleye, *Charles Moeller*, cit., pp. 129-130.

¹⁴ «Una mezza dozzina di cattolici, tutti belgi», secondo A. Verdoodt, *Les Colloques œcuméniques de Chevetogne, 1942-1948, et la réception par l'Église catholique de charismes d'autres communions chrétiennes*, Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1986, p. 7.

¹⁵ Secondo le note di Dupont, conservate in AAC, *Journées œcuméniques* (d'ora in avanti AJOC) e limitate alle prime tre sessioni, 1942-1945, e secondo le memorie di Aubert (lettera a Moeller, 25 novembre 1952, cit.) i partecipanti a questo primo incontro erano: Clément Lialine; Charles Moeller; Roger Aubert; Jacques Dupont; Robert van Cauwelaert e Théodore Strotmann.

¹⁶ Nel 1953 Moeller raccolse i resoconti delle conferenze dei primi dieci anni delle giornate ecumeniche in un volume rimasto inedito: C. Moeller, *Le mouvement pour l'unité à la croisée des Chemins: dix années d'œcuménisme à Chevetogne, 1942-1951* (manoscritto completato il 19 gennaio 1953 e conservato in AJOC). In seguito, quest'opera costituì la documentazione principale del volume di Verdoodt (*Les colloques œcuméniques*, cit.), che rimane una delle poche ricostruzioni storiche delle giornate ecumeniche, assieme ai saggi di Rousseau, *Les journées œcuméniques*, cit., ed E. Lanne, *Le rôle du monastère de Chevetogne au deuxième concile du Vatican, in The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*, a cura di D. Donnelly et al., Leuven, Peeters, 2008, pp. 361-388.

¹⁷ Moeller, *Le mouvement pour l'unité*, cit., prima parte, cap. 1, p. 2.

¹⁸ Il risultato della consultazione fu un dossier di *vota* compilati da ciascun teologo riguardo al «ruolo della Sacra Scrittura nella teologia sistemica». I *vota* sono conservati in UCL-LG, *Charles Moeller, papiers*, 1942.

¹⁹ «Egli ebbe l'audacia, per l'epoca, di inserire nel programma i lavori del congresso di teologia ortodossa di Atene (1936) o le opere di S. Bulgakov», Fouilloux, *Les catholiques et l'unité*, cit., p. 769. Gli atti sono stati pubblicati nel 1939: *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre - 6 Décembre 1936*, a cura di H.S. Alivizatos, Athina, Pyrsos, 1939.

²⁰ «La futura collezione Sources chrétiennes non aveva come solo obiettivo quello di far conoscere i testi patristici in traduzione francese, ma, proprio con questo mezzo, doveva contribuire a un vero e proprio rinnovamento. Il progetto

implicava, innanzitutto, una presa di distanza da una teologia che, fino a quel momento, era stata dominata dalla scolastica tomistica o piuttosto neotomistica: si trattava di riscoprire, a monte, un contatto diretto e fruttuoso con le fonti patristiche, che avrebbe avuto un impatto sull'organizzazione stessa delle discipline teologiche», M. Fédou, "Sources Chrétiennes". *Patristique et renaissance de la théologie*, in «Gregorianum», 92, 4, 2011, pp. 781-796, qui 787-788. Cf. la ricostruzione dettagliata offerta in É. Fouilloux, *La collection «Sources chrétiennes». Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.

²¹ La sessione si tenne tra il 9 e il 12 agosto 1943 e a essa parteciparono: Clément Lialine, Moeller, Aubert, Dupont, Luc Lialine (fratello di dom Lialine), Rousseau, il convertito Lucien Morren con la moglie Hélène («I signori Morren, convertiti dell'Università di Bruxelles, la cui presenza attiva ha contribuito allo scambio di opinioni in modo così speciale», appunti di Jacques Dupont in AJOC), Leclercq, Ambroise Verkeulen e un non meglio identificato «Abbé R. Felix». Il 10 agosto arrivarono altri ospiti: van Cauwelaert, Gisbert (Maret) Ghysens e alcuni monaci della comunità di Chevetogne, tra cui Strotmann e Stéphane De Vos. La lista dei partecipanti è dedotta dagli appunti in AJOC e da R. Aubert, *Conversations de Chevetogne. Août 1943. Confrontation des points de vue catholique et orthodoxe sur l'Église et en particulier sur la place de la Hiérarchie*, in UCL-LG, Charles Moeller, papers, 1943.

²² «La liturgia bizantina ci trasporta misteriosamente ma realmente in paradiso. [...] La liturgia latina, invece, ci invita a identificarci, attraverso la fede, con l'umanità di Cristo, che sappiamo, sempre attraverso la fede, essere il mediatore tra Dio e noi e portatore della vita divina», C. Moeller, *Naissance de l'Église totale*, in UCL-LG, Charles Moeller, papers, 1943, p. 4. Si tratta di un resoconto della sessione del 1943 sostanzialmente riproposto più tardi nel volume Moeller, *Le mouvement pour l'unité*, cit. È possibile che tale resoconto fosse stato inviato a tutti i partecipanti, compreso Dupont, il quale a settembre rispose a Moeller con una lettera di osservazioni (cf. Lettera di Dupont a Moeller, 8 settembre 1943, in AJOC, appunti di Jacques Dupont).

²³ «Si è convenuto che a capo di tutte le differenze tra le due chiese vi è una questione di antropologia», O. Rousseau, *Résumé des*

Conversations théologiques. Chevetogne, 6-12 août 1943, in UCL-LG, Charles Moeller, papers, 1943. «Se c'è un tema che si impone alla fine di queste discussioni del 1943, è quello dell'antropologia soprannaturale», Moeller, *Le mouvement pour l'unité*, cit., prima parte, cap. 2, p. 39.

²⁴ Moeller, Aubert, Felix, Gible, Thils, Morren, Dupont, Rousseau, Clément Lialine, Luc Lialine, Edouard Beauvin (nipote di dom Lambert), Strotmann, De Vos, van Cauwelaert, Daniélou, Congar, Hamer, Jean Leclercq e i monaci benedettini di Chevetogne, Mont César e Clervaux, Georges Leclercq, Jean Hild, Hébert Roux, François Vandenbroucke, Jean van den Mensbrugghe e Marc Forêt (lista tratta da AJOC, appunti di Jacques Dupont).

²⁵ Daniélou presentò inoltre un contributo più tardi pubblicato come J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in «Études», 249, 1946, pp. 5-21, e che è spesso citato come "manifesto" della *nouvelle théologie*.

²⁶ É. Fouilloux, *Yves Congar (1904-1995). Una vita*, Bologna, Il Mulino, 2023, pp. 90 ss.

²⁷ Cf. *infra* il contributo di Saretta Marotta.

²⁸ Questo intervento fu pubblicato in R. Aubert, *Les grandes tendances théologiques entre les deux guerres*, in «Collectanea Mechliniensia», 16, 1, 1946, pp. 17-36, e in seguito sviluppato più ampiamente nel volume Id., *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Paris-Tournai, Casterman, 1954.

²⁹ Qui di seguito la lista completa degli interventi, tratta da AJOC, appunti di Jacques Dupont: R. Aubert, *La vie théologique dans l'entre-deux guerres*; C. Moeller, *Problématique générale de l'humanisme chrétien*; F. Vandenbroucke, *Les bases ecclésiologiques du monachisme*; J. Leclercq, *Médiévisme et unionisme*; J. Daniélou, *Le mouvement de la pensée religieuse en France des dernières années*; O. Rousseau, *L'exégèse patristique*; C. Lialine, *Deux essais récents de renouvellement théologique dans l'Orthodoxie (Boulgakov et Florovsky)*; C. Moeller, *Réflexions sur le livre de Vladimir Lossky: La théologie mystique de l'Orient*; Id., *Conclusions*.

³⁰ J. Leclercq, *Médiévisme et Unionisme*, in «Irénikon», 19, 1, 1946, pp. 6-23. Moeller commentò come quell'intervento fosse stato «un'autentica rivelazione», mostrando «il vero volto del medioevo» e approfondendo in particolare il contesto monastico, fortemente patristico e quindi più vicino al dialogo con l'Oriente rispetto a quanto suggerito dal comune pregiudizio storico,

che vede il medioevo come punto di inizio della divisione tra le chiese. Cf. Moeller, *Le mouvement pour l'unité*, cit., seconda parte, cap. 1, p. 13-14.

³¹ Cf. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir, avec les études de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

³² Rousseau, *Les journées œcuméniques*, cit., p. 456. Soprattutto la sessione del 1955 avrebbe riflettuto sulle differenti "immagini" della chiesa, a partire da quella della chiesa come sposa.

³³ Cf. D. Bosschaert, *The Anthropological Turn, Christian Humanism, and Vatican II. Louvain Theologians preparing the Path for "Gaudium et Spes" (1942-1965)*, Leuven, Peeters, 2019.

³⁴ Aubert, *La théologie catholique*, cit., p. 52.

³⁵ Moeller, *Le mouvement pour l'unité*, cit., seconda parte, cap. 2, pp. 42-43. Moeller aveva già pubblicato: C. Moeller, *Humanisme et sainteté. Témoignages de la littérature occidentale*, Paris-Tournai, Casterman, 1946.

³⁶ Riguardo al secondo, cf. A. Losinger, *The Anthropological Turn. The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*, New York, Fordham University Press, 2000.

³⁷ Cf. il lungo resoconto di Moeller, che riassume ciascun sistema teologico in una panoramica cronologica e storica e denuncia la povertà della teologia post-tridentina rispetto alla precedente, in Moeller, *Le mouvement pour l'unité*, cit., seconda parte, cap. 2, pp. 1-46.

³⁸ Qui di seguito il programma completo (da UCL-LG, *Charles Moeller, papiers*, 1947, dove si può trovare anche il testo di ciascun intervento): C. Moeller, *Introduction*; L. Cerfaux, *L'anthropologie de saint Paul*; G. Curtis (monaco della comunità anglicana di Mirfield), *L'anthropologie de saint Irénée*; O. Rousseau, *L'anthropologie de la liturgie*; C. Moeller, *L'anthropologie de l'école d'Antioche*; G. Rosendal, *L'anthropologie du protestantisme*; J. Chatillon, *L'anthropologie des Victorins*; J. Hamer, *L'anthropologie de Karl Barth*; C. Lialine, *L'anthropologie des Pères ascétiques*; Y. Congar, *L'anthropologie chez S. Thomas*; M. Thurian, *L'anthropologie de Calvin*; J. Giblet, *L'anthropologie de Philon d'Alexandrie*; P. Thompson (anglicano), *L'anthropologie chez les auteurs anglais de 1600 à 1830*; R. Aubert, *L'anthropologie post-tridentine*; N. Arseniev, *L'anthropologie russe contemporaine*; C. Moeller, *Conclusions*. Gli interventi di Jean Chatillon e Turian furono raccolti in «*Irénikon*» (rispettivamente: J. Chatillon,

Une ecclésiologie médiévale d'idée de l'Eglise selon l'école de Saint Victor, in «*Irénikon*», 22, 2, 1949, pp. 115-138 e 395-411, e M. Thurian, *L'anthropologie réformée*, in «*Irénikon*», 25, 1, 1952, pp. 20-52. Il contributo di Giblet fu in seguito pubblicato come J. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les Commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, in «*Studia Hellenistica*», 5, 1948, pp. 93-118, mentre la lezione di Hamer fu rielaborata come volume: J. Hamer, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

³⁹ Moeller, *Le mouvement pour l'unité*, cit., seconda parte, cap. 2, p. 4 (corsivo nel testo).

⁴⁰ C. Lialine, *De la Méthode irénique*, in «*Irénikon*», 15, 1, 1938, pp. 3-28, 131-153, 236-255, 450-459.

⁴¹ Moeller, *Le mouvement pour l'unité*, cit., terza parte, introduzione.

⁴² G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1946-1949.

⁴³ Fouilloux, *Les catholiques et l'unité*, cit., p. 771.

⁴⁴ Emmanuel Lanne riferisce inoltre che era stato Rousseau il vero ispiratore della lettera *Equidem verba* indirizzata da Pio XI al superiore generale dei benedettini Fidelis von Stotzingen. E. Lanne, *Dom Olivier Rousseau. 1898-1984*, in «*Irénikon*», 67, 2, 1994, pp. 163-185.

⁴⁵ Sulle vicende di Amay-sur-Meuse/Chevetogne e dom Beauduin, cf. nel I volume di questa stessa opera il contributo di André Haquin.

⁴⁶ Rousseau, *Les journées œcuméniques*, cit., p. 462. Inoltre, nel suo resoconto della sessione del 1949, specificò: «Potremmo dire addirittura che è necessario un dialogo a quattro, date le importanti sfumature che separano l'ortodossia greca, troppo trascurata negli incontri ecumenici, e l'ortodossia slava», C. Moeller, *Bible et Œcuménisme*, in «*Irénikon*», 23, 2, 1950, pp. 164-188, qui 167, nota 1.

⁴⁷ «Nelle riunioni ecumeniche, una sorta di "ecumenismo di fatto" si manifesta al momento delle preghiere dette in comune prima delle riunioni. [...] La lettura comune di una pagina della Scrittura dimostra ogni volta che il vero "luogo" in cui la "Parola" deve essere ascoltata è una comunità che prega. Solo allora essa assume tutta la propria risonanza. Si potrebbe dire, forse, che questa esperienza comunitaria sia banale. Noi non lo pensiamo»: Moeller, *Bible et Œcuménisme*, cit., pp. 164-165.

⁴⁸ Va detto tuttavia che, nel momento in cui «*Irénikon*» pubblicava il resoconto della sessione,

già era stata promulgata l'istruzione *Ecclesia Catholica*, che correggeva il *Monitum* e specificava in particolare che la recita comune del Padre Nostro durante gli incontri ecumenici era lecita. Su questo, si veda *infra* il contributo di Saretta Marotta.

⁴⁹ K. Barth, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, in *Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948*, a cura di F. Lüpsen, Bethel bei Bielefeld, Evangelischer Presseverband für Westfalen und Lippe, 1948, pp. 136-146; Cf. anche K. Barth, *No Christian Marshall Plan*, in «The Christian Century», 8 dicembre 1948, pp. 1330-1333; C. Chalamet, *Karl Barth on the Quest for the Church's Unity*, in «Cristianesimo nella storia», 37, 2, 2016, pp. 343-359.

⁵⁰ Cf. la recente sintesi di M.F. Pfister, *Ein Mann der Bibel. Augustin Bea SJ (1881-1968) als Exeget und Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts in den 1930er und 1940er Jahren*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2020 e F. Laplanche, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2006.

⁵¹ UCL-LG, Charles Moeller, cahiers, n. 44.

⁵² Gli altri due erano il pastore riformato Émile Fabre da Lille e lo storico dell'arte Louis Quiévreux. La conferenza vide circa venti partecipanti. Di seguito il programma completo (tratto da UCL-LG, Charles Moeller, papiers, 1949): J. Danielou, *Bible et Tradition*; R. Aubert, *L'évolution de la science catholique autour de la Bible depuis le XIX^e siècle*; A. Denis, *Exposé des journées bibliques de Louvain*; S. de Dietrich, *Le mouvement de la pensée religieuse protestante autour de la Bible au cours de ces vingt dernières années*; P. Evdokimov, *La valeur religieuse de la Bible dans l'Orthodoxie*; G. Chevrot, *La pastorale biblique auprès du peuple fidèle. Expériences d'un curé de grande ville*; A.M. Henry, *Enquête sur les appétences et les répulsions des élites chrétiennes d'aujourd'hui concernant la Bible*; L. Quiévreux, *La Bible et la piété populaire médiévale d'après les vitraux de la Cathédrale de Bourges*; J. Gible, *Exposé des journées biblique de Beauraing*; R. Poelman, *Les expériences d'un professeur de religion dans une institution moderne concernant la lecture de la Bible*. Il contributo di Evdokimov fu in seguito pubblicato come P. Evdokimov, *La Bible dans la Piété orthodoxe*, in «Irénikon», 23, 4, 1950, pp. 377-386.

⁵³ H.-R. Weber, *The Courage to live. A Biography of Suzanne de Dietrich*, Geneva, WCC Publications, 1995; Id. *A Laboratory for Ecumenical*

Life. The Story of Bossey, 1946-1996, Geneva, WCC Publications, 1996. De Dietrich scrisse un resoconto della sessione inviato alla sede del WCC: S. de Dietrich, *Rapport sur la rencontre de Chevetogne, 29 septembre - 2 octobre 1949*, 6 pagine dattiloscritte, WCC Archives, Study Department, D 97.

⁵⁴ Sull'impatto del movimento biblico sul movimento ecumenico cf. M. Haudel, *Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

⁵⁵ Moeller, *Bible et Œcuménisme*, cit., p. 165 (corsivi nel testo e degli autori).

⁵⁶ L'esegesi "spirituale" difesa dai partecipanti alle sessioni di Chevetogne non era certamente da confondersi con l'esegesi "pia" promossa dal cattolicesimo tradizionale e che si contrapponeva all'esegesi storico-critica del Pontificio istituto biblico (ad esempio con il "pio" commentario in più volumi di Dolindo Ruotolo, che ebbe un grande successo tra i vescovi italiani), ma si rifaceva alle critiche mosse dalla *nouvelle théologie* e dal *ressourcement* all'esegesi scientifica, a cui veniva contestata l'assenza di una teologia biblica. Cf. A. Dupont e K. Schelkens, *Scopuli Vitandi. The Historical-Critical Exegesis Controversy between the Lateran and the Biblicum (1960-1961)*, in «Bijdragen. International Journal for Philosophy and Theology», 69, 1, 2008, pp. 18-51; S. Marotta, *Augustin Bea e la disputa sulla storicità dei Vangeli*, in «Modernism», 8, 2022, pp. 64-97, e M. Pesce, *Un "bruit absurde"? Henri de Lubac di fronte alla distinzione tra esegesi storica e esegesi spirituale*, in «Annali di storia dell'esegesi», 10, 1/2, 1993, pp. 301-353.

⁵⁷ Moeller, *Bible et Œcuménisme*, cit., p. 175 (corsivo nel testo).

⁵⁸ A questo riguardo va menzionato il fatto che in questa occasione poté partecipare per la prima volta alle giornate dom Beauduin, il fondatore di Chevetogne, da poco reintegrato nella sua comunità dopo il lungo esilio. Fu uno dei pionieri del movimento liturgico belga. Cf. L. Morren, *Preface*, in Verdoodt, *Les colloques œcuméniques*, cit., p. 2: «E già in precedenza gli era stato concesso il permesso di partecipare alla sessione del 1949. Partecipò in compagnia del suo grande amico Monsignor Chevrot, il noto sacerdote predicatore parigino: come possono i presenti non ricordare le loro gustose conversazioni?!». Dom Beauduin partecipò anche alle sessioni successive fino alla sua morte nel 1960.

⁵⁹ Moeller, *Bible et Œcuménisme*, cit., p. 184.

⁶⁰ La conferenza si svolse tra il 2 e il 4 ottobre 1950 e vi parteciparono ventisei teologi, di cui quasi un terzo non cattolici. Anche di questa sessione gli archivi conservano solamente la lista degli interventi e dei partecipanti.

⁶¹ Cf. *infra* il contributo degli stessi autori sulla Conferenza cattolica per le questioni ecumeniche. Erano presenti a Grottaferrata anche Christophe-Jean Dumont e Congar, che però quell'anno non intervennero alla sessione di Chevetogne.

⁶² «La predicazione in senso stretto [...] è legata alla missione “profetica” della chiesa: [...] non deve cercare di trionfare sull'uomo presentandogli “argomenti di persuasione umana”, diremmo oggi, un cristianesimo secolarizzato, “umanista”, nel senso profano del termine. La predicazione porta la “buona novella” non come una “sapienza” superiore (cosa che in un certo senso è), ma come un “paradosso” che salva. [...] La catechesi [invece] non è più rivolta all'uomo da convertire. In senso stretto, [...] essa presuppone la vita cristiana. Il suo scopo è quello di istruire il cristiano in modo più approfondito sui misteri della rivelazione», C. Moeller, *Théologie de la Parole et Œcuménisme*, in «*Irénikon*», 24, 3, 1951, pp. 313-343, qui 313-316.

⁶³ Ivi, p. 324.

⁶⁴ «Nel campo della predicazione, i nostri fratelli protestanti sono notevolmente più avanti di noi, perché hanno sviluppato una “teologia della Parola” [...] i nostri fratelli ortodossi, al contrario, soffrono di una quasi totale assenza di predicazione. La loro ecclesiologia li orienta più facilmente verso la catechesi liturgica. [...] Per quanto riguarda la predicazione cattolica, sembra che non sia sufficientemente preoccupata di basarsi su una “teologia della Parola” [...] l'insegnamento è troppo unicamente morale, troppo ispirato da una teodicea naturale. [...] Dal punto di vista della catechesi, la situazione è all'inverso. [...] L'insistenza dei nostri fratelli protestanti sul *kerigma* li porta a trascurare la catechesi», *ivi*, pp. 320-321.

⁶⁵ Ivi, p. 324. Qui il programma completo (tratto da UCL-LG, *Charles Moeller*, papiers, 1950, e da AJOC): O. Rousseau, *Introduction: Sens de ces réunions*; J.-L. Leuba (pastore di Basilea), *L'efficacité de la Parole*; C. Baur, *Les grands prédicateurs de l'antiquité chrétienne: S. Jean Chrysostome*; C. Lambot, *Les grands prédicateurs de l'antiquité chrétienne: S. Augustin*; J. Leclercq, *Moyen-Age et prédication*; A.-M. Roguet, *Expériences positives et négatives concernant la*

prédication: catholique; É. Méliá, *Expériences positives et négatives concernant la prédication: orthodoxe*; J.-L. Leuba, *Expériences positives et négatives concernant la prédication: protestant*; O. Rousseau, *Rapport sur le congrès unioniste de Grottaferrata*; P. Ranwez, *Notes sur l'histoire du Catéchisme*; L. van der Elst (alias: J. de Vincennes), *Les affamés de la Parole*; C. Moeller, *Conclusions*. Il contributo di Pierre Ranwez's fu in seguito pubblicato come P. Ranwez, *Reflexions sur le catéchisme et son histoire*, in «*L'Union*», aprile 1953, pp. 39-46; maggio-giugno 1953, pp. 37-47.

⁶⁶ «Questa è stata una delle principali conclusioni della sessione dell'ottobre 1950, se non la più importante. [...] L'unanimità di tutti i partecipanti sulla sua necessità è stata così impressionante da dover essere sottolineata», Moeller, *Théologie de la parole*, cit., p. 330.

⁶⁷ Resoconto di J. Hamer, in «*Témoignage chrétien*», gennaio 1951, citato in Rousseau, *Les journées œcuméniques*, cit., p. 465.

⁶⁸ «Sviluppare una teologia della Parola, in fondo, non significa altro che dare al ruolo profetico della chiesa la stessa importanza che si dà al suo ruolo sacerdotale o giurisdizionale», Moeller, *Théologie de la parole*, cit., p. 331.

⁶⁹ Qui di seguito il programma completo (tratto da UCL-LG, *Charles Moeller*, cahiers, n. 45): O. Rousseau, *Exposé du programme de la semaine*; L. Cerfaux, *Analyse de la notion de Tradition chez S. Paul*; P. de Vooght, *La Tradition chez les scolastiques et le préreformateurs* (Wycliff); R. Blanc, *La Tradition dans la théologie luthérienne*; M.-H. Rotschy, *La tradition dans la théologie de Calvin*; H.R.T. Brandreth (parrocchia anglicana di Parigi), *La notion anglicane de la Tradition*; P. Kovalevsky, *Tradition et Sobornost dans la théologie Orthodoxe*; E. Ortigues, *La notion de Tradition d'après le Concile de Trente*; J.-H. Walgrave, *Newton et l'évolution du dogme*; R. Aubert, *La théologie catholique contemporaine de la Tradition*; C. Moeller, *Conclusions*. Alla conferenza parteciparono trentanove teologi e tra loro vi erano molti ecumenisti, come Dumont, Robert Grosche e Frans Thijssen. Henri de Lubac era presente per la prima volta.

⁷⁰ E. Ortigues, *La tradition de l'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique*, in «*Foi et vie*», 49, 4, 1951, 4, pp. 304-322, qui 317-321. Questo contributo fu anche pubblicato in *Id.*, *Écriture et Traditions apostoliques au Concile du Trente*, in «*Recherches de science religieuse*», 36, 1949, pp. 271-299. Il testo dell'intervento a Chevetogne si

trova invece in UCL-LG, *Charles Moeller*, cahiers, n. 45, annexes. Si vedano anche i commenti di Moeller nel suo resoconto della sessione del 1951: «Non c'è che una sola fonte di fede e non due, che sarebbero giustapposte, non in comunicazione tra loro e a volte in conflitto. È questa, senza dubbio, la scoperta centrale della riunione ecumenica», C. Moeller, *Tradition et Œcuménisme*, in «*Irénikon*», 25, 4, 1952, pp. 337-370, qui 346.

⁷¹ Schelkens, *Catholic Theology of Revelation*, cit.

⁷² Moeller, *Tradition et Œcuménisme*, cit., p. 339 (corsivo nel testo).

⁷³ «La Bibbia, in quanto libro, è stata composta nella comunità ed era essenzialmente destinata alla sua edificazione. Il Libro e la chiesa non possono essere separati», G. Florovsky, *La Bible et l'Eglise*, in «*Dieu vivant*», 21, 1952, pp. 95-105, qui 98 (corsivo nel testo), forse citato nell'intervento di Kovalevsky.

⁷⁴ Per una panoramica delle reazioni, cf. «*Irénikon*», 23, 4, 1950, pp. 425-427; «Vers l'unité chrétienne», 28, 1950, pp. 10-19; e anche «*La Documentation catholique*», 33, 1951, pp. 235-250. La reazione di Max Thurian è tra le più celebri: M. Thurian, *Le dogme de l'Assomption*, in «*Verbum Caro*», 5, 1951, pp. 2-50.

⁷⁵ Moeller, *Tradition et Œcuménisme*, cit., pp. 354-370.

⁷⁶ Moeller, *Bible et Œcuménisme*, cit., p. 183 (corsivo nel testo).

⁷⁷ Moeller, *Le mouvement pour l'unité*, cit., terza parte, cap. 1, p. 185.

⁷⁸ La conferenza si svolse tra il 30 settembre e il 2 ottobre 1952 e vide trentotto partecipanti (tra cui Nikos Nissiotis, dal WCC, e Johannes Willebrands, che solo il mese precedente aveva dato vita all'esperienza della Conferenza cattolica per le questioni ecumeniche). Di seguito il programma: Y. Congar, *La notion théologique du schisme*; H. Duesberg, *Le schisme dans l'Ancien Testament*; J. Dupont, *Le schisme à partir du Nouveau Testament*; C. Moeller: *Le schisme au temps des premiers conciles*; M. Pontet, *Notion du schisme chez S. Augustin*; Archimandrita E. Timiadis, *Séparation entre l'Orient et l'Occident*; J. Leclercq, *Le grand schisme d'Occident*; J. Courvoisier: *Le schisme dans la tradition réformée*; C. Lialine, *Brève communication sur une opinion orthodoxe récente concernant le schisme*; J. Gribomont, *Schisme et appartenance à l'Eglise*.

⁷⁹ Faith and Order aveva utilizzato la nozione della chiesa come popolo di Dio già da molto

tempo. Cf. *The Church in the Purpose of God. An Introduction to the Work of the Commission on Faith and Order of the World Council of Churches in Preparation for the Third World Conference on Faith and Order to be Held at Lund, Sweden, in 1952*, Chatham, Parrett & Neves, 1950; *Report of the Third World Conference on Faith and Order. Lund, Sweden, August 15-28, 1952*, London, SCM Press, 1952, in partic. pp. 7-11 e 16-17. Cf. anche C. Lialine, *Le mouvement Foi et Constitution à l'étape «Lund 1952», d'après les documents imprimés*, in «*Irénikon*», 26, 1953, pp. 146-161, 256-282.

⁸⁰ E. Lanne, *Il ruolo del monastero di Chevetogne al Concilio Vaticano II*, in «*Cristianesimo nella storia*», 27, 2, 2006, pp. 513-545, qui 514.

⁸¹ 1054-1954. *L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, 2 voll., Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1954-1955. I due volumi raccoglievano i contributi di quarantaquattro autori, due terzi dei quali erano romano-cattolici, gli altri greco-ortodossi, russo-ortodossi, luterani, riformati e uno anglicano.

⁸² Y.M.-J. Congar, *Neuf cents ans après. Notes sur le «Schisme oriental»*, in *L'Église et les Églises*, cit., vol. I, pp. 3-98; J. Dupont, *Le Schisme d'après saint Paul*, ivi, pp. 111-127; C. Moeller, *Réflexions sur les schismes à l'époque des premiers conciles*, ivi, pp. 241-260; M. Pontet, *La notion de schisme d'après saint Augustin*, ivi, pp. 163-180; J. Leclercq, *Points de vue sur le Grand Schisme d'Occident*, ivi, vol. II, pp. 223-240; J. Courvoisier, *Du Schisme dans la tradition et dans l'histoire des Églises réformées*, ivi, pp. 283-307.

⁸³ «Quanto al padre Congar, la cui conferenza fece scalpore, lui riprese, aggiornandolo, lo studio che aveva fatto nel *Dictionnaire de théologie catholique* alla voce «scisma», insistendo in particolare sull'importanza della chiesa locale nell'antichità e sullo sviluppo centralizzatore in Occidente, che ha dato alla nozione di scisma un significato differente da quello che aveva in precedenza tra le chiese particolari»: Rousseau, *Les journées œcuméniques*, cit., p. 467. Cf. Y. Congar, *Théologie s.v.*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XXV/1, Paris, Letouzey et Ané, 1946, coll. 341-502.

⁸⁴ «Nella Roma del VI secolo, quando un bambino veniva portato al battistero, l'accolito chiedeva: In quale lingua confessa Nostro Signore Gesù Cristo? A seconda della risposta,

recitava il simbolo in greco o in latino.” Sano pluralismo. [...] *Ritus* designava, prima dell'epoca moderna, un rito concreto, un modo di celebrare, l'espressione concreta della fede. [...] Da allora – da quando esattamente? – il rito è diventato una realtà astratta, una cosa a sé stante; è stato reificatò, trasformato in un'entità: c'è il rito orientale. [...] La questione del rito si è identificata con la questione stessa della chiesa», Congar, *Neuf cents ans après*, cit., p. 39-40.

⁸⁵ Ivi, pp. 8, 20-22, 52-63, 80-87 e 98.

⁸⁶ E. von Ivánka, *Palamismus und Vätertradition in L'Église et les Églises*, cit., vol. II, pp. 29-46; J. Meyendorff, *Un mauvais théologien de l'Unité au XIVe siècle: Barlaam le Calabrais*, ivi, pp. 47-64; P.Y. Emery, *La Réforme du XVI^e siècle et les conciles œcuméniques*, ivi, pp. 263-281. Nello stesso volume va menzionato il contributo di Pavel Evdokimov, che non era presente alla sessione del 1953 ma fu probabilmente invitato come relatore: P. Evdokimov, *De la Nature et de la Grâce dans la Théologie de l'Orient*, ivi, pp. 171-195.

⁸⁷ Anni dopo Philips sarebbe ritornato sul tema più dettagliatamente: G. Philips, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, Gembloux, Duculot, 1974. Moeller pubblicò, come solito, il resoconto della sessione su «Irénikon»: cf. C. Moeller, *Théologie de la Grâce et Œcumenisme*, in «Irénikon», 28, 1, 1955, pp. 19-56. Poiché il numero andò esaurito in poco tempo, Moeller invitò Philips ad apportare al testo le sue integrazioni e a pubblicare il resoconto in un piccolo volume a quattro mani. Cf. C. Moeller e G. Philips, *Grâce et œcumenisme*, Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1957.

⁸⁸ Qui di seguito il programma completo: J. Meyendorff, *La théologie de la divinisation en Orient et dans le monde orthodoxe*; E. von Ivánka, *Anthropologie de la grâce en Orient et en Occident*; G. Philips, *La théologie de la gratia creata*; N. Walty, *La doctrine de la grâce au Concile de Trente*; P.Y. Emery, *Grâce externe et interne chez Calvin*; H. Bruston, *La notion de la grâce dans la théologie réformée*; C. Moeller, *Conclusions*.

⁸⁹ Verdoodt riferisce che nel marzo 1952 si era tenuta a Chevetogne una settimana di “Giornate ecumeniche sociali”, organizzata in collaborazione con il dipartimento studi del Consiglio ecumenico di Ginevra, sul significato cristiano dell'economia e dell'impegno umano. Cf. Verdoodt, *Les colloques œcuméniques*, cit., pp. 11-12. L'incontro in effetti si tenne dal 28 al 31 marzo, e notizia

di esso arrivò anche al Sant'Uffizio. Cf. ADDF, *Rerum variarum*, 1948, n. 39, pos. 146.

⁹⁰ Fouilloux, *Les catholiques et l'unité*, cit., p. 772.

⁹¹ J. Hamer, *Le Baptême et l'Église. A propos des «Vestigia Ecclesiae»*, in «Irénikon», 25, 1952, pp. 142-164, 263-275.

⁹² Ivi, p. 275 (corsivo nel testo).

⁹³ A. Descamps, *Simple réflexions sur la théologie primitive du baptême chrétien*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 50, 1954, p. 1.

⁹⁴ Secondo J. Gible, M^{re} Albert Descamps, exégète et théologien de Louvain, in «Revue Théologique de Louvain», 12, 1, 1981, pp. 40-58, Descamps combinava l'approccio tematico del suo maestro Cerfaux con la *Formgeschichte* di Martin Dibelius. Dopo il concilio Descamps continuò a riflettere sul battesimo in relazione all'unità cristiana, come evidenzia la sua pubblicazione *Le baptême, fondement de l'unité*, in *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8*, Roma, Abbazia S. Paolo fuori le Mura, 1974, pp. 203-234.

⁹⁵ «Non bisogna sintetizzare questi temi troppo velocemente, ma studiarli ciascuno separatamente in se stesso; invece dell'unità fittizia di una sintesi, bisogna preferire, in questo caso, la ricca diversità di un arazzo al quale hanno lavorato molti artigiani», Descamps, *Simple réflexions*, cit., p. 1.

⁹⁶ B. Botte, *L'interprétation des textes baptismaux*, in «La Maison-Dieu», 32, 1952, pp. 18-39.

⁹⁷ Ivi, p. 36: «Mi sembra ovvio che sia, tra i nostri libri liturgici, quello che più ha urgentemente bisogno di essere corretto o addirittura riscritto».

⁹⁸ B. Botte, *Les rapports du baptisé avec la communauté chrétienne*, in «Les questions liturgiques et paroissiales», 34, 1953, pp. 115-126.

⁹⁹ Cf. in particolare la conclusione, ivi, p. 124: «Chiedendo il battesimo, il catecumeno chiede di essere incorporato nella chiesa universale. Di questo è perfettamente consapevole. Ma questa chiesa è organizzata gerarchicamente. [...] Oggi, come nei primi secoli, ogni cristiano è incorporato in una chiesa locale, soggetta alla giurisdizione di un vescovo. E di questo i nostri cristiani non sono sufficientemente consapevoli». La difesa della parrocchia di Botte si conclude con una critica all'Azione Cattolica: «Immaginare una *cura animarum* organizzata a livello dell'Azione cattolica, in base alle classi sociali, sarebbe, a mio avviso, una pericolosa utopia. In ogni caso, attualmente, la parrocchia rimane la normale comunità dei cristiani», ivi, p. 126.

¹⁰⁰ A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Paris, Presses

Universitaires de France, 1953. Benoît, patrologo dell'università di Strasburgo, venne sostituito da Pierre Regard, pastore protestante di Mons, in Belgio.

¹⁰¹ Cf. A. Benoît, *La paroisse dans le christianisme primitif*, in «Foi et vie», 50, 3, 1952, pp. 215-231, in partic. 219-221.

¹⁰² Cf. G. Curtis, *L'appartenance à l'Église par le baptême et l'incorporation au Christ et à sa Résurrection par ce sacrement*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 50, 1954. Curtis era membro della Community of the Resurrection di Mirfield, una delle rare esperienze monastiche anglicane.

¹⁰³ Cf. É. Méliá, *L'insertion dans l'Église par le baptême dans la tradition de l'Église orthodoxe*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 50, 1954. Méliá, un ex studente di Bulgakov a Saint-Serge, era rettore della parrocchia georgiana di Parigi. La sua opera teologica era soprattutto una riflessione sulla sua esperienza pastorale. Nello stesso periodo Méliá era stato invitato a contribuire a un'importante opera collettanea da parte di Sergej Verchovskij, che era stato professore a Saint-Serge nel periodo 1944-1952 e che aveva accettato l'invito a insegnare teologia dogmatica al St Vladimir's Orthodox Theological Seminary. Cf. I. Melia, *Malaja Cerkov'. Prichod, kak khristianskaja obščina* (Piccola chiesa. La parrocchia come comunità cristiana), in *Pravoslavie v žizni. Sbornik statej* (L'ortodossia nella vita. Raccolta di articoli), a cura di S. Verchovskij, New York, Chekhov Publishing House, 1953, pp. 85-116. L'articolo riguardava la relazione tra parrocchia e vescovo; nelle conclusioni del capitolo, Méliá metteva in guardia da un doppio pericolo, ovvero minimizzare l'importanza della parrocchia non vedendola come la chiesa di Cristo, e presupporre che la parrocchia sia un'entità autosufficiente.

¹⁰⁴ Cazelles era recentemente diventato professore all'Institut catholique de Paris.

¹⁰⁵ Cf. in particolare F.-J. Leenhardt, *Études sur l'Église dans le Nouveau Testament*, Genève, Georg & Cie, 1940.

¹⁰⁶ Ivi, p. 42.

¹⁰⁷ F.-J. Leenhardt, *Réalité et caractères de l'Église*, in G. Florovsky et al., *La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948, pp. 59-91, qui 74.

¹⁰⁸ G. Khouri-Sarkis, *La fête de l'Église dans l'année liturgique syrienne*, in «Irénikon», 28, 2, 1955, pp. 186-193. Attraverso citazioni tratte dal breviario siriano, l'autore elogia la chiesa come

sposa di Cristo, che riceve e ricambia l'amore di Cristo per essa.

¹⁰⁹ F. Graffin, *Recherches sur le thème de l'Église-Épouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque*, in «L'Orient Syrien», 3, 3, 1958, pp. 317-336. La rivista era stata fondata da Khouri-Sarkis due anni prima e Rousseau aveva contribuito al primo numero con l'articolo *Actualité des Études syriennes*, in «L'Orient Syrien», 1, 1, 1956, pp. 31-43.

¹¹⁰ Bobrinskoy, che aveva accettato la cattedra di teologia ortodossa all'istituto Saint-Serge a Parigi appena un anno prima, era stato pregato dallo stesso Méliá di sostituirlo. Il tema della sua lezione avrebbe mantenuto una certa importanza nella sua ecclesiologia più matura. Cf. B. Bobrinskoy, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003. Nel Nuovo Testamento l'immagine sponsale «non è più un'analogia, ma la realtà dell'amore divino, di Cristo di fronte alla sua chiesa e a ogni anima umana che lo Spirito affidi al Signore. È il mistero delle nozze eterne di Cristo e della chiesa che diventa il fondamento dell'amore umano», ivi, p. 143. La sezione si conclude con una riflessione sul peccato e la santità nella chiesa: ivi, pp. 148-151.

¹¹¹ Si veda anche *infra* il contributo degli stessi autori sulla Conferenza cattolica per le questioni ecumeniche.

¹¹² C. Journet, *L'Église, Épouse du Christ*, in AAC, *Fonds Willebrands Chevetogne*, Dossier 3, p. 5. Più tardi, parlando della conferenza di Chevetogne su "Ecclesia sponsa", Olivier Rousseau sottolineò l'impatto di questo concetto sulla redazione della costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen gentium*. Cf. Rousseau, *Les journées œcuméniques*, cit., p. 472.

¹¹³ Journet, *L'Église, Épouse du Christ*, cit., p. 6.

¹¹⁴ P. Bonnard, *L'Encyclique "Divino Afflante Spiritu" et l'orientation de l'herméneutique biblique*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 38, 1950, pp. 51-56. Secondo Bonnard, professore neotestamentario alla Freie Fakultät Lausanne, con questa enciclica era iniziata «l'alba dell'ermeneutica cattolica romana».

¹¹⁵ P. Bonnard, *L'Esprit saint et l'Église selon le Nouveau Testament*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 37, 1, 1957, pp. 81-90.

¹¹⁶ Ivi, p. 85, con riferimento a Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1953, p. 160.

¹¹⁷ Bonnard, *L'Esprit saint et l'Église*, cit., p. 88.

¹¹⁸ Koulomzine insegnava già al Saint-Serge, ma sarebbe divenuto il successore di Kassian (Bezobrazov) alla cattedra di studi neotestamentari solo dopo il concilio. Cf. N. Koulomzine, *Images of the Church in St Paul's Epistles*, in «St Vladimir's Theological Quarterly», 14, 1970, pp. 5-27, in partic. 10, in cui diventa chiaro come egli considerasse 1Cor 12,3 («nessuno può dire "Gesù è Signore" se non sotto l'azione dello Spirito Santo») come «il dono spirituale».

¹¹⁹ Lanne aveva conseguito il suo dottorato all'École Pratique des Hautes Études di Parigi e nello stesso anno era stato nominato decano agli studi del Pontificio collegio greco di Roma. Il suo intervento venne pubblicato soltanto nel 1970: *Lo spirito e la Chiesa nella teologia patristica*, in *Una ricerca ecumenica. Lo spirito Santo e la Chiesa*, a cura di E. Lanne, Roma, Editrice AVE, 1970, pp. 153-205.

¹²⁰ Ivi, p. 171.

¹²¹ Ivi, p. 173: «Coloro dunque che non hanno la fede della chiesa, non sono della chiesa e pertanto non possiedono lo Spirito, perché lo Spirito è verità. Essi non possono disetarsi con la bevanda di giovinezza racchiusa nella chiesa, dice Ireneo, quindi rigettano lo Spirito».

¹²² Ivi, p. 202: «Nella chiesa partecipiamo al corpo di Cristo e partecipiamo al suo Spirito, due aspetti diversi della stessa realtà».

¹²³ Cf. G. Philips, «De Spiritu Sancto et Ecclesia in theologia contemporanea», Louvain, 1957-1958. La centralità di questo tema nella sua opera teologica è evidente anche nel titolo del *Festschrift* in suo onore: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium*, 53. *Mélanges théologique, Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux, Duculot, 1970.

¹²⁴ Cf. già G. Philips, *Le Saint Esprit en nous. À propos d'un livre récent*, «Ephemerides Theologicae Lovaniensis», 24, 1948, pp. 127-135.

¹²⁵ Cf. G. Philips, *L'Esprit-Saint et l'Église dans le développement de la Théologie Catholique*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 50, 1956. A differenza di altri teologi cattolici dell'epoca, Philips mostrava un grande rispetto per la libertà dei credenti e non spiegava la personalità della chiesa in modo tale che lo Spirito Santo apparisse quasi come l'ipostasi della chiesa. Cf. C. Gérard, *Le Saint-Esprit et ses œuvres dans la pensée de Monseigneur Gérard Philips*, Roma, Pontificium Aethnaeum Sanctae Crucis, 1995, pp. 64-66.

¹²⁶ F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1948.

¹²⁷ F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1955. J. de Baciocchi, *Le Mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*, in «Nouvelle revue théologique», 77, 5, 1955, pp. 561-580, deplora nella teologia cattolica l'insufficiente attenzione alla Scrittura e l'esagerata enfasi sulla speculazione filosofica. Cf. ivi, p. 562: «Si è trattato innanzitutto di vedere chiaramente in che senso il sacramentalismo eucaristico prolunghi la struttura della Pasqua ebraica; e per questo lavoro il libro di Franz Leenhardt mi è stato molto prezioso».

¹²⁸ M.-J. Le Guillou e A.-M. Henry, *Un débat sur l'eucharistie*, in «Istina», 3, 2, 1956, pp. 210-240.

¹²⁹ C. Moeller, *Conclusions*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 54, 1958, p. 4.

¹³⁰ J. Dupont, «Ceci est mon corps», «Ceci est mon sang», in «Nouvelle revue théologique», 80, 10, 1958, pp. 1025-1041, in partic. 1026: «La presenza reale, infatti, non è che solo un aspetto della dottrina eucaristica».

¹³¹ Ivi, p. 1035: «I difensori del dogma della presenza reale tendono talvolta a trascurare o a confondere il carattere simbolico e figurativo del rito eucaristico. [...] Gesù annuncia con un'azione profetica il sacrificio che compirà sul Calvario. È un segno efficace, tuttavia, perché mangiando di questo pane e bevendo a questo calice, gli Apostoli entrano realmente nell'Alleanza che il sacrificio del Calvario sigillerà. [...] È a partire da qui che bisogna porre la questione della presenza reale». Inoltre, Dupont si riferiva, approvandola, all'opera di Leenhardt anche lì dove sosteneva che «da profetico, il rito è divenuto memoriale».

¹³² Cf. N. Koulomzine, *Le caractère sacramental et ecclésial de l'Eucharistie d'après le Nouveau Testament et la tradition de l'Eglise orthodoxe*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 54, 1958.

¹³³ H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1944.

¹³⁴ G. Ghysens, *Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Église catholique*, in «Irénikon», 32, 4, 1959, pp. 420-435, qui 431.

¹³⁵ Ivi, p. 434, con riferimento a C. Colombo, *Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione*, in «La Scuola Cattolica», 83, 2, 1955, pp. 89-124.

¹³⁶ F.-J. Leenhardt, *La présence eucharistique*, in «Irénikon», 33, 2, 1960, pp. 146-172, qui 149.

Cf. ivi, pp. 155-156: «Calvino si interessa esclusivamente della sostanza del corpo di Cristo, mentre i cattolici, partendo dalla sostanza, si interessano alla sostanza del pane che subirà la conversione». Leenhardt non esita a criticare causticamente le obiezioni alla teologia cattolica che si ritrovano nel *Traité de la Sainte Cène* di Calvino. Cf. ivi, p. 152.

¹³⁷ J. de Baciocchi, *Présence eucharistique et transsubstantiation*, in «Irénikon», 32, 2, 1959, pp. 139-161, qui 140-141.

¹³⁸ Ivi, p. 152.

¹³⁹ Ivi, p. 154. Il loro dialogo sarebbe proseguito anche dopo il concilio: J. de Baciocchi, *Église et Trinité dans le mystère eucharistique. Méditation œcuménique*, in *L'Évangile, hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Professeur Franz-J. Leenhardt*, Genève, Labor et Fides, 1968, pp. 241-249.

¹⁴⁰ Rousseau, *Les journées œcuméniques*, cit., p. 474.

¹⁴¹ O. Rousseau, *Introduction*, in *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Chevetogne-Paris, Éditions de Chevetogne/Éditions du Cerf, 1960, p. IX.

¹⁴² Cf. la lettera di Rousseau a Willebrands del 18 febbraio 1959, in UCL-LG, *Charles Moeller*, carnets, n. 55, 1959. Poiché anche la CCQE stava prendendo in considerazione di discutere dell'imminente concilio, Rousseau suggerì che essa si concentrasse sulla teologia del concilio e sulle sfide poste dall'organizzazione di un concilio oggi. Tuttavia, presto fu chiaro che la conferenza di Paderborn si sarebbe svolta come programmato sul tema «Missione e unità» mentre, per quanto riguardava invece il concilio, il comitato esecutivo della CCQE avrebbe preparato un *votum* per la commissione centrale preparatoria.

¹⁴³ Il 17 febbraio 1959 Rousseau propose otto nomi a Moeller: Hilaire Marot, Pierre-Thomas Camelot, Hamilcar Alivisatos, Gérard Fransen, Jean Leclercq, John Meyendorff, Alphonse Dupront e Roger Aubert. In questo modo avrebbe avuto due relatori ortodossi, e Meyendorff avrebbe dovuto commentare i concili unionisti di Lione e Firenze da un punto di vista ortodosso. Nel programma inviato ai partecipanti il 10 agosto 1959 era stato deciso invece di cominciare con una relazione sulla collegialità nel Nuovo Testamento e nei Padri apostolici affidata al benedettino Botte. Per il concilio di Basilea, Leclercq fu sostituito dal benedettino de Vooght e, per Lione/Firenze, il gesuita Joseph Gill sostituì Meyendorff. A Congar venne

affidata la sintesi che avrebbe preceduto l'intervento conclusivo di Moeller. La sessione attrasse quarantaquattro partecipanti.

¹⁴⁴ Cf. *Le Concile et les conciles*, cit. L'ampia recezione del volume fu facilitata da due traduzioni: *Das Konzil und die Konzile. Eine Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche*, Stuttgart, Schwabenverlag, 1962 e *Il Concilio e i concili. Contributo alla storia della vita conciliare della Chiesa*, Roma, Edizioni Paoline, 1961.

¹⁴⁵ Informazione tratta dagli appunti di Johannes Willebrands e Jan Grootaers, Centre for the Study of the Second Vatican Council, KU Leuven.

¹⁴⁶ Congar aveva coniato la nozione di collegialità in *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église*, in «Irénikon», 24, 1951, pp. 289-312, 440-466, in partic. 446: «Non si deve esitare a tradurre *sobornost'* come «collegialità» o «principio collegiale». Rousseau aveva fornito una rassegna delle pubblicazioni che avevano ripreso il termine in *Propos sur la «Collégialité»*, in «Irénikon», 29, 3, 1956, pp. 320-329.

¹⁴⁷ B. Botte, *La Collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques*, in *Le Concile et les conciles*, cit., pp. 1-18.

¹⁴⁸ H. Marot, *Conciles anténicéens et conciles œcuméniques*, ivi, pp. 19-43, qui 42. Grazie a queste riflessioni sull'ecclesiologia di comunione, secondo Emmanuel Lanne, il suo contributo fu fondamentale per la conferenza. Cf. Lanne, *Le rôle du monastère de Chevetogne*, cit., p. 366.

¹⁴⁹ P.-T. Camelot, *Les Conciles œcuméniques des IV^e et V^e siècles*, in *Le Concile et les conciles*, cit., pp. 45-73, qui 47-52. Alcuni anni dopo Camelot avrebbe pubblicato la monografia *Éphèse et Chalcédoine* come secondo volume della *Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, Éditions de l'Orante, 1962.

¹⁵⁰ Camelot, *Les Conciles œcuméniques*, cit., p. 72.

¹⁵¹ Ivi, p. 66. Come al concilio di Efeso, la presenza di Cristo in mezzo al collegio degli apostoli fu simboleggiata dall'intronizzazione del vangelo.

¹⁵² Y. Congar, *La Primauté des quatre premiers conciles œcuméniques. Origine, destin, sens et portée d'un thème traditionnel*, in *Le Concile et les conciles*, cit., pp. 75-109, qui 93. Si fa riferimento alla dissertazione di Tierney del 1951, pubblicata come *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

¹⁵³ Congar, *La Primauté des quatre premiers conciles œcuméniques*, cit., p. 98.

¹⁵⁴ Ivi, p. 109: «Il dialogo tra l'Oriente ortodosso e l'Occidente cattolico viene ripreso oggi in condizioni nuove e favorevoli. Prima o poi verrà affrontata la questione dei concili ecumenici e del loro numero. Non sta a noi dire quale potrà essere la posizione ortodossa: aperta o rigida. Sta a noi preparare, da parte cattolica, la base delle proposte che potranno incontrare un atteggiamento ortodosso aperto». Cf. P. De Mey, *Preparing the Ground for Fruitful Dialogue with the Orthodox. An Important Motivation of the Ecumenical "Avant-garde" during the Redaction History of "Lumen Gentium", "Unitatis Redintegratio" and "Orientalium Ecclesiarum" (1959-1964)*, in *Le souci de toutes les Églises. Hommage à Joseph Famerée*, a cura di B. Bourguine, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2020, pp. 57-85.

¹⁵⁵ H.S. Alivisatos, *Les conciles œcuméniques V^e, VI^e, VII^e et VIII^e*, in *Le Concile et les conciles*, cit., pp. 111-123.

¹⁵⁶ Ivi, p. 112. Dom Rousseau lo ha omaggiato dopo la morte con un notevole *in memoriam* in «*Irénikon*», 42, 4, 1969, pp. 523-531.

¹⁵⁷ Ivi, p. 122. Cf. anche H.S. Alivisatos, *Les deux régimes dans l'Église unie avant le schisme*, in *L'Église et les Églises*, vol. II, cit., pp. 105-116.

¹⁵⁸ G. Fransen, *L'Ecclésiologie des Conciles médiévaux*, in *Le Concile et les conciles*, cit., pp. 125-141, qui 141.

¹⁵⁹ P. de Vooght, *Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, ivi, pp. 143-181. Un anno più tardi avrebbe pubblicato la sua monografia maggiore: *L'Hérésie de Jean Huss*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1960.

¹⁶⁰ De Vooght, *Le Conciliarisme*, cit., p. 147. Come risultato del fatto che «spetta al Papa consacrare i vescovi, ai cardinali creare il Papa», «era pertanto impossibile che i cardinali fossero pienamente conciliaristi alla maniera dei vescovi e dei teologi». Ivi, p. 148.

¹⁶¹ Ivi, pp. 172-173 e 179.

¹⁶² J. Gill, *L'accord gréco-latin au Concile de Florence*, in *Le Concile et les conciles*, cit., pp. 183-194. Id., *The Council of Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959. Per un recente studio ecumenico al riguardo, cf. *Le Concile de Florence (1438/39) – une relecture œcuménique/The Council of Florence (1438/39) – an Ecumenical Rereading*, a cura di B. Hallensleben e A. Arjakovsky, Münster, Aschendorff, 2021.

¹⁶³ A. Dupront, *Le Concile de Trente*, in *Le Concile et les conciles*, cit., pp. 195-242. Cf. anche Id., *Du Concile de Trente. Réflexions autour d'un IV^e centenaire*, in «*Revue historique*», 206, 1951, pp. 262-280. Il metodo di Dupront fu ben accolto, in quanto innovativo, da M.-D. Chenu, *Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi*, in «*Esprit*», 12, 1961, pp. 678-689.

¹⁶⁴ R. Aubert, *L'ecclésiologie au concile du Vatican*, in *Le Concile et les conciles*, cit., pp. 245-284. I riferimenti alle dissertazioni luvanesi su aspetti del concilio Vaticano I erano un segnale dell'interesse presente in tale università per questo concilio. Metà dei relatori della conferenza del 1961 parlarono del concilio Vaticano I. Cf. J.-P. Torrell, *Les grandes lignes de la théologie de l'épiscopat au Concile du Vatican. Le point de vue officiel*; G. Dejaifve, «*Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*»; e G. Thils, *L'infailibilité de l'Église «in credendo» et «in docendo»*, in *Le premier "Symposium" internationale de théologie dogmatique fondamentale*, Louvain, 31 août-2 sept. 1961, Torino, Società editrice internazionale, 1962, pp. 49-66, 69-81 e 85-122.

¹⁶⁵ Aubert, *L'ecclésiologie au concile du Vatican*, cit., p. 262: «Oggi, dopo mezzo secolo di progressi nell'ecclésiologia, realizzati in un'atmosfera di rinnovamento scritturistico e patristico, un nuovo Concilio potrà riprendere in condizioni ben migliori la formulazione, allo stesso tempo precisa e armoniosa, della dottrina cattolica sulla chiesa».

¹⁶⁶ Ivi, p. 284: «Gli anni successivi al Concilio avrebbero portato un rafforzamento dell'azione diretta del Papa sulle diocesi e, diciamo pure, della centralizzazione pontificia. [...] Una teologia ben equilibrata della chiesa richiede, tuttavia, che questa questione sia posta, proprio come la vita pratica richiede che ne siano regolate le sue applicazioni. Sarà questa l'opera del concilio Vaticano II? È questo il segreto del futuro». Uno degli importanti documenti che possono aiutare nel processo di recezione è la dichiarazione dell'episcopato tedesco del 1875, tradotta e commentata anche dalla comunità di Chevetogne: cf. O. Rousseau, *La vraie valeur de l'Épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875*, in «*Irénikon*», 29, 2, 1956, pp. 121-142.

¹⁶⁷ Y.M.-J. Congar, *Conclusion*, in *Le Concile et les conciles*, cit., pp. 285-334.

¹⁶⁸ Ivi, p. 300. Questa parte della sua conclusione si chiudeva persino in maniera piuttosto negativa: «Per molti versi, nel corso degli ultimi

quindici anni, le nostre discussioni sono tornate allo stesso punto, che è quello della "separazione" (irrecuperabile?).».

¹⁶⁹ Ivi, p. 302: «L'autorità in sé non può essere collegiale; il suo esercizio deve, in qualche misura e in un modo o nell'altro, onorare l'esigenza della collegialità, della comunione, e quindi, lungi dall'escluderle, inglobare e assumere, come corresponsabili, tutte le altre persone cristiane che fanno parte dello stesso corpo. In molte occasioni, nel corso dei nostri scambi, abbiamo trovato utile distinguere tra la costituzione, la forma o la struttura del diritto, da una parte, e il regime concreto [...] dall'altra».

¹⁷⁰ Ivi, pp. 305-314.

¹⁷¹ Ivi, p. 329: «Il prossimo Concilio deve essere un Concilio in cui la chiesa, interrogandosi sulla base delle questioni del tempo, si definisca in modo molto aperto e generoso, non tanto in se stessa e per se stessa, ma nel suo rapporto con il mondo e nel rapporto che gli altri hanno con lei».

¹⁷² Come specialista della prima comunità di Gerusalemme (cf. B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1-7*, Zürich, Zwingli Verlag, 1957) l'esegeta aveva spiegato come Paolo, sebbene avesse incontrato la fede cristiana nel contesto della chiesa locale di Gerusalemme, comprendesse ciascuna comunità come la realizzazione locale della chiesa universale. In Filippesi 2, Paolo fa riferimento alla pro-esistenza di Cristo al fine di correggere le imperfezioni di una chiesa locale che eccelleva nel servizio diaconale. Cf. B. Reicke, *Unité Chrétienne et Diaconie. Phil. 2,1-11*, in Id., *Neotestamentica et Patristica*, Leiden, Brill, 1962, pp. 203-212.

¹⁷³ Cf. H. Roux, *La notion d'Église universelle dans les Épitres pauliniennes*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 56, 1960, 1 p. L'intervento completo è conservato in Archives de la Fédération protestante de France, Hébert Roux, Chevetogne, 1960. Roux sosteneva che nelle lettere paoline, e specialmente nella Lettera agli Efesini, Paolo rivolgesse la sua attenzione sia alla cattolicità della chiesa – il suo essere riempita da Cristo – che alla sua universalità – la sua missione universale.

¹⁷⁴ É. Méliá, *L'Église locale manifestation de l'Église catholique*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 56, 1960, 1 p. Cf. Rousseau, *Les journées œcuméniques*, cit., p. 476. Idee simili ricorrono in É. Méliá, *Point de vue orthodoxe sur le problème de l'autorité dans l'Église*, in *Problèmes*

de l'autorité, a cura di J.M. Todd, Paris, Les Éditions du Cerf, 1962, pp. 127-142. Cf. ivi, p. 134: «La chiesa locale, infatti, in cui il vescovo esercita il suo primato, ha la priorità nell'ordine ontologico, perché fonda la comunità eucaristica attraverso la comunione sacramentale con Cristo, mentre la chiesa universale manifesta la comunione delle comunità eucaristiche tra di loro».

¹⁷⁵ J. Colson, *Église locale et Église universelle au II^e siècle*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 56, 1960, 1 p. Idee simili si possono ritrovare nei capitoli 3 e 4 di Id., *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1963, pp. 39-64.

¹⁷⁶ Y. Congar, *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, in *L'épiscopat et l'Église universelle*, a cura di Y. Congar e B.-D. Dupuy, Paris, Les Éditions du Cerf, 1962, pp. 227-260.

¹⁷⁷ Ivi, p. 256: «Questa sintesi oggi deve essere spinta nella direzione di una migliore considerazione del rapporto esistente tra chiesa particolare e chiesa universale, tra episcopato e papato». Ivi, p. 259: «Una teologia del potere papale, legata a un'ecclésiologia della chiesa universale, richiede, per essere pienamente conforme alla tradizione, di essere armonizzata con un'ecclésiologia della chiesa come comunione e una teologia del potere dei vescovi come potere di diritto divino».

¹⁷⁸ E. Lanne, *Églises locales et patriarchats à l'époque des grands conciles*, in «Irenikon», 34, 3, 1961, pp. 292-321.

¹⁷⁹ Lanne commentava costantemente F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Harvard University Press, 1958.

¹⁸⁰ Nell'introduzione di questo contributo, il lettore può già intuire come questo monaco, durante il concilio, si fosse battuto contro la latinizzazione e a difesa delle chiese cattoliche orientali. Lanne, *Églises locales*, cit., p. 292: «L'organizzazione estremamente centralizzata della chiesa occidentale, soprattutto a partire dal medioevo, l'influenza della teologia bellarminiana della chiesa e infine l'immenso prestigio di cui gode il Papato dopo il Concilio Vaticano, sono stati i principali fattori che hanno contribuito a confondere nel pensiero cattolico il ruolo e l'importanza della nozione di chiesa locale. È anche noto che una tendenza molto chiara in una certa teologia vorrebbe, in modo più o meno consapevole, vedere nel patriarcato solo un titolo onorifico

piuttosto anacronistico e nei vescovi solo dei funzionari, depositari temporanei dell'autorità centrale per la frazione della chiesa cattolica di cui sono responsabili».

¹⁸¹ *Introduction aux journées œcuméniques de Chevetogne (25-29 septembre 1961)*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 56bis, 1961, p. 1.

¹⁸² J.-J. von Allmen, *L'Esprit de vérité vous conduira dans toute la vérité*, ivi, pp. 13-26.

¹⁸³ B. Reynders, *Premières réactions de l'Église devant les falsifications du dépôt apostolique: Saint Irénée*, ivi, pp. 27-52. Reynders, monaco di Mont César (Lovanio) che stava aspettando il permesso di trasferirsi a Chevetogne, aveva di recente pubblicato *Vocabulaire de la "Démonstration" et des fragments de St. Irénée*, Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1958.

¹⁸⁴ B.-D. Dupuy, *Le magistère de l'Église, service de la parole*, in *L'Infaillibilité de l'Église*, cit., pp. 53-97. Poiché il suo contributo è stato pubblicato dopo la conferenza, nelle note a piè di pagina poteva già fare riferimento a Y. Congar, *La tradition et les traditions*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1960.

¹⁸⁵ Dupuy, *Le magistère de l'Église*, cit., p. 81: «Le formulazioni dei grandi concili sono un momento decisivo nell'esercizio del magistero e nell'esplicitazione dell'infallibilità della chiesa. [...] L'infallibilità non è che la traduzione sul piano magisteriale dell'immutabilità dottrinale affermata allora sul piano della verità».

¹⁸⁶ Cf. ivi, pp. 94-96 per un'interessante discussione sulle espressioni di Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* II-II^{ae}, I, a. 9: «Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur» e a. 10: «Utrum ad Summum Pontificem pertinet symbolum fidei ordinare».

¹⁸⁷ P. de Vooght, *Esquisse d'une enquête sur le mot «infaillibilité» durant la période scolastique*, ivi, pp. 99-146. Una sua nota a piè di pagina dimostra l'interesse accademico per questo tema in quegli anni. Cf. A. Zumkeller, *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O.E.S.A. († 1357)*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1959 e P. Massi, *Magistero infallibile del papa nella teologia di Giovanni da Torquemada*, Torino, Marietti, 1957.

¹⁸⁸ La conclusione è chiara: «Il più papalista dei teologi, Juan de Torquemada, non riuscì pienamente a porre il Papa al di sopra del Concilio. Ci sono voluti altri quattro secoli per maturare questo punto della dottrina». De Vooght, *Esquisse d'une enquête*, cit., p. 146.

¹⁸⁹ Thils doveva la sua nomina al Segretariato al suo *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Louvain, Warny, 1955, e aveva già presentato alcune bozze di proposte per il Segretariato durante la plenaria dell'agosto 1961 a Bühl. Cf. P. De Mey, *Gustave Thils and Ecumenism at Vatican II*, in *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*, cit., pp. 389-413.

¹⁹⁰ G. Thils, *L'Infaillibilité de l'Église dans la constitution «Pastor aeternus» du 1^{er} Concile du Vatican*, in *L'Infaillibilité de l'Église*, cit., pp. 147-182. Cf. anche il suo volume *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. «Potestas ordinaria» au Concile du Vatican*, Louvain, Warny, 1961 e *L'Infaillibilité du peuple chrétien «in credendo»*. *Notes de théologie posttridentine*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer/Warny, 1963.

¹⁹¹ Thils metteva tuttavia in guardia: «Non c'è niente di più contrario alla definizione vaticana del 1870 stessa che immaginare un magistero pontificio "separato" dalla chiesa, "senza alcun legame" organico con essa, e persino "distinto" da essa nel suo esercizio normale e abituale»: Thils, *L'Infaillibilité de l'Église dans la constitution «Pastor aeternus»*, cit., p. 180. Il suo contributo preparò anche la discussione sulla natura attiva dell'*infallibilitas in credendo* durante il concilio Vaticano II: cf. ivi, pp. 173-174.

¹⁹² C. Moeller, *Conclusion: Infaillibilité et Vérité*, in *L'Infaillibilité de l'Église*, cit., pp. 223-255.

¹⁹³ N. Afanassieff, *L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe*, ivi, pp. 183-201, qui 186: «L'infalibilità, quindi, non appartiene né al Concilio né a una persona, che sia il vescovo di Roma o qualcun altro, ma appartiene alla verità detenuta dalla chiesa». Rousseau nella sua ricostruzione menzionò esplicitamente il fatto che «la presenza del padre Afanas'ev fu rilevante in questa sessione». Rousseau, *Les journées œcuméniques*, cit., p. 478.

¹⁹⁴ Cf. anche il celebre articolo che permise di pubblicare alla comunità di Chevetogne: *Una Sancta*, in «*Irénikon*», 36, 4, 1963, pp. 463-475.

¹⁹⁵ Afanassieff, *L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe*, cit., p. 192: «Rimanendo sul terreno dell'ecclesiologia universale, possiamo logicamente ammettere che è proprio il Papa l'organo attraverso il quale si manifesta la recezione da parte della chiesa delle decisioni del concilio ecumenico».

¹⁹⁶ Ivi, p. 197: «L'infalibilità appartiene all'unione nella concordia delle chiese locali».

¹⁹⁷ Ivi, p. 200: «Quando il vescovo di Roma parla, le sue decisioni possono essere infallibili, se manifesta così la chiesa di Roma che agisce in accordo con tutte le altre chiese locali».

¹⁹⁸ H. Balmforth, *L'Infaillibilité de l'Église selon la doctrine de l'Église anglicane*, ivi, pp. 203-210. Balmforth era noto per il suo volume *The Royal Priesthood*, London, The Church Union, 1956. Il consiglio per le relazioni interconfessionali della chiesa d'Inghilterra aveva inviato altri cinque delegati anglicani alla conferenza; il report di uno dei cinque, John de Satgé, venne riportato nell'appendice del volume: cf. J. de Satgé, *Quelques réflexions sur la conférence œcuménique de Chevetogne, septembre 1961*, in *L'infaillibilité de l'Église*, cit., 257-263.

¹⁹⁹ Balmforth, *L'Infaillibilité de l'Église selon la doctrine de l'Église anglicane*, cit., p. 210.

²⁰⁰ J. Bosc, *L'attitude des Églises réformées concernant l'Infaillibilité de l'Église*, ivi, 211-222. Bosc, che dopo il concilio sarebbe diventato membro del Gruppo di lavoro congiunto tra Consiglio ecumenico delle chiese e chiesa cattolica, era già coinvolto in dialoghi periodici con teologi cattolici. Cf. J. Bosc, J. Guittou e J. Daniélou, *Le Dialogue Catholique-Protestant*, Paris-Genève, La Palatine, 1960.

²⁰¹ Moeller, *Conclusion*, cit., pp. 251-252: «Inoltre, tra gli atti del magistero straordinario, non tutto è materia di fede, tutt'altro. È persino possibile vedere un concilio riunirsi senza che esso definisca alcun punto di fede. [...] In altre parole, e se possiamo usare il paragone, le definizioni del magistero straordinario sono simili a dei sentieri di montagna, che permettono di raggiungere più rapidamente questo o quel punto; ma il sentiero non deve farci dimenticare il massiccio montuoso. La montagna, in questo caso, è la tradizione vivente di tutta la chiesa, assistita dallo Spirito nella proclamazione delle verità di salvezza».

²⁰² Ivi, p. 237: «Il primo organo di proclamazione inconfutabile della verità di Dio è la liturgia della chiesa locale». Questa è un'intuizione notevole per un teologo cattolico nel 1961.

²⁰³ *Précis de l'étude présentée par M. Wilhelm Vischer*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 57, 1962, 2 p.

²⁰⁴ Un confronto con il profilo fatto in *Les Douze dans les évangiles synoptiques*, UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 57, 1962, 2 p. dimostra che Gibley aveva tenuto una lezione pressoché identica alle Journées bibliques di Lovanio dell'agosto 1962, che egli stesso aveva presieduto.

Cf. J. Gibley, *Les Douze. Histoire et théologie*, in *Aux origines de l'Église*, a cura di J. Gibley et al., Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 51-64.

²⁰⁵ F.-P. Dreyfus, *Paul, les Douze et les Apôtres*, in UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 57, 1962, 2 p.

²⁰⁶ Cassien (Bezobrazov), *Les Douze dans les écrits johanniques*, UCL-LG, Charles Moeller, carnets, n. 57, 1962, 1 p. Nel 1955 «Istina» aveva pubblicato – dopo molta esitazione, come indicava la prefazione, e accompagnandolo con una lunga risposta a firma di Pierre Benoît – un articolo dell'autore che affrontava un tema simile. Cf. Cassien, *Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament (le problème de la primauté)*, in «Istina», 2, 1955, pp. 261-304. Per Kassian, Pietro non avrebbe goduto del «primato gerarchico» in nessun momento del suo ministero apostolico (ivi, p. 267); la sua designazione post-pasquale come pastore era qualitativamente differente da quella degli altri apostoli ma si era conclusa – così sosteneva basandosi su Giovanni 21,23 – al momento della sua morte (ivi, pp. 295-298). Sulla base del Nuovo Testamento, si può solamente concludere che «nessuna chiesa ha ereditato il primato del centro gerarchico di Gerusalemme nel mondo cristiano» e che «san Pietro è morto martire senza lasciare successori». Ciò che è interessante che Kassian non escluda è però «il primato gerarchico di una chiesa locale, al pari del primato della chiesa di Gerusalemme, presieduta da san Pietro e più tardi da san Giacomo»: ivi, pp. 303-304.

²⁰⁷ Pubblicato come T. Strotmann, *Les coryphées Pierre et Paul et les autres apôtres*, in «Irénikon», 36, 2, 1963, pp. 164-176.

²⁰⁸ Pubblicato come H. Marot, *La Collégialité et le Vocabulaire épiscopal du V^e au VII^e siècle*, in «Irénikon», 36, 1, 1963, pp. 41-60 e 37, 2, 1964, pp. 198-221.

²⁰⁹ Strotmann, *Les coryphées Pierre et Paul*, cit., p. 175-176: «Senza sminuire l'eminenza del posto di Pietro nell'insieme dell'apostolato, la giustapposizione dei due corifei esprime un regime di governo più carismatico che direttamente giuridico, più una pienezza di direzione poliarchica (il "coro" dei vescovi della chiesa universale) che una contrazione monarchica (la "chiesa papale")». L'articolo era stato pubblicato dopo la scomparsa di papa Giovanni XXIII e dedicato alla sua memoria: «In memoria di Papa Giovanni XXIII, che si definiva "l'umile successore di Pietro e Paolo"».

²¹⁰ Per le implicazioni della discussione sulla collegialità, cf. Marot, *La Collégialité*, cit., p. 41: «Questo fatto non è irrilevante per lo studio della collegialità così come era prevista a quei tempi, poiché, come vedremo, era per manifestare il carattere apostolico di ogni episcopato [...] che una serie di espressioni fu creata all'epoca».

²¹¹ Cf. G. Dejaifve, *Pape et évêques au premier Concile du Vatican*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

²¹² Pubblicato come G. Dejaifve, *Les douze apôtres et leur unité dans la tradition catholique*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 39, 4, 1963, pp. 760-778.

²¹³ Ivi, p. 762.

²¹⁴ Ivi, pp. 762-767.

²¹⁵ Ivi, pp. 767-773.

²¹⁶ Ivi, pp. 773-777. Dejaifve poteva quindi concludere: «La tradizione occidentale, attraverso le vicissitudini della sua storia, ha cercato di rimanere fedele al precetto del Signore, mantenendo un equilibrio sempre minacciato tra l'uno e i molti all'interno della chiesa. È sempre riuscita a farlo nella pratica? Questa è una domanda che lasciamo aperta. Purtroppo, la prassi non è sempre

all'altezza delle convinzioni della fede, né per gli individui né per la chiesa»: ivi, p. 778.

²¹⁷ Moeller, *Conclusion*, cit., p. 224: «Si permetta al relatore finale di dire che l'«istituzione» di Amay-Chevetogne, attraverso la celebrazione della liturgia, l'attenta ospitalità da parte della comunità e del suo priore, rappresenta anche un «evento», che ogni volta «converte» i partecipanti di questi incontri ecumenici».

²¹⁸ Nella sua panoramica Lanne sottolineava la connessione tra il proprio contributo alla conferenza del 1960 sulla chiesa locale e *Lumen gentium* 23, così come tra l'intervento di Thils sull'infallibilità e *Lumen gentium* 12: Lanne, *Le rôle du monastère de Chevetogne*, cit., pp. 367-368.

²¹⁹ Ivi, p. 370.

²²⁰ Questo avvenne soprattutto durante la conferenza del 1964 sul concilio Vaticano II e la situazione ecumenica, oltre che nelle sessioni del 1965, del 1966 e del 1968 che si occuparono dei tre documenti maggiori *Lumen gentium*, *Dei Verbum* e *Gaudium et spes*. Cf. anche Rousseau, *Les journées œcuméniques*, cit., pp. 479-483.

Traduzione di Bruno Cherubini