

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'EMILIA-ROMAGNA



**IL CONTRIBUTO CATTOLICO AL
DIALOGO ECUMENICO**

PROTAGONISTI E TESTI

Dissertazione per la Licenza in Sacra Teologia

DOCENTE

Prof. Pier Luigi CABRI

STUDENTE

Loris DERNI

Matricola LT191

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

Indice

Introduzione	3
Premesse metodologiche.....	8

CAPITOLO I

Aspetti storico-teologici della separazione tra Chiese

in Oriente e in Occidente	10
--	----

1.1. Aspetti teologici della separazione tra Chiese in Oriente.....	12
1.2. Breve storia della separazione tra Chiese in Oriente e gli eventi del 1054.....	14
1.3. Aspetti storico-teologici della Riforma protestante.....	16
1.4. Le tre «fasi» o le tre «ondate» principali del protestantesimo.....	18
1.5. Dalla Conferenza Internazionale delle Missioni di Edimburgo alla nascita del Consiglio ecumenico delle Chiese (CEC).....	21
1.6. Alcune premesse sui documenti del dialogo cattolico-luterano e cattolico ortodosso.....	23

CAPITOLO II

Caratteristiche ecclesiali differenziate nel dialogo ecumenico	25
---	----

2.1. Chiesa locale e Chiesa universale: caratteristiche ecclesiali differenziate tra Chiesa cattolica, Chiese Ortodosse e Comunità ecclesiali.....	26
2.2. Alcune questioni teologiche inerenti il « <i>subsistit in</i> » nei documenti magisteriali...30	
2.3. La questione ancora irrisolta della comunione con il vescovo di Roma, con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, nei documenti magisteriali.....	36
2.4. La non pienezza dei mezzi di salvezza nelle Chiese separate da Roma.....	40
2.5. La questione del « <i>Defectus ordinis</i> » nei documenti magisteriali.....	44
2.6. Valore e validità del sacramento. Altre questioni inerenti il « <i>Defectus ordinis</i> ».	50

CAPITOLO III

La necessità di proseguire il dialogo nonostante le divergenze tra la Chiesa cattolica, le altre Chiese e le Comunità ecclesiali, nei documenti magisteriali.....53

- 3.1. La chiamata a pregare e ad agire per l'unità dei cristiani, nel secondo «*Direttorio ecumenico*» del 1993.....60
- 3.2. Bilancio inerente la teologia e le caratteristiche ecclesiali differenziate sull'ecumenismo e sulla necessità di proseguire il dialogo ecumenico.....65

CAPITOLO IV

I principali protagonisti dell'ecumenismo.....67

- 4.1. I principali protagonisti contemporanei dell'ecumenismo.....68
- 4.2. L'impegno dei pontefici nel promuovere il dialogo ecumenico.....83
- 4.3. La svolta del Vaticano II.....97

CAPITOLO V

I testi di consenso del dialogo ecumenico.....110

- 5.1. Il dialogo ecumenico cattolico-ortodosso nel «*documento di Ravenna*» del 2007...114
- 5.2. Il dialogo cattolico-ortodosso nel «*documento di Chieti*» del 2016.....120
- 5.3. Il documento del dialogo cattolico-ortodosso «*Primato e Sinodalità nel secondo millennio ed oggi*».....125
- 5.4. Il dialogo ecumenico cattolico-luterano126

Conclusioni.....133

Bibliografia e sitografia.....135

Introduzione

Sono oramai trascorsi sessant'anni dall'indizione del concilio Vaticano II (11 ottobre 1962 – 8 dicembre 1965) e: «l'opera ecumenica di quest'ultimo è stata accolta dal popolo di Dio con molta simpatia».¹ La Chiesa istituzionale «sul piano universale come su quello di innumerevoli diocesi e parrocchie, si è impegnata con generosità nella realizzazione del programma fissato dal decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*».²

Con il concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica «si è impegnata in modo irreversibile a percorrere la via della ricerca ecumenica, ponendosi così all'ascolto dello Spirito del Signore, che insegna come leggere attentamente i “segni dei tempi”».³

Questi decenni, sono stati eccezionalmente prolifici e fecondi nell'ambito del dialogo ecumenico, come forse non si osava sperare. I rapporti e le relazioni tra cristiani separati sono infatti profondamente cambiati, tuttavia Bernard Sesboué, gesuita, professore emerito al centre Sèvres di Parigi e consultore al Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, nel suo libro: *La Chiesa e le Chiese. La conversione cattolica all'ecumenismo*, testualmente dice:

bisogna riconoscerlo, il primo scopo, quello della piena comunione ritrovata tra tutti i cristiani, non è ancora raggiunto. Questo probabilmente non deve stupirci troppo, perché le rotture che risalgono a un millennio o mezzo millennio non potevano essere ridotte nel corso di due o tre generazioni. Sappiamo inoltre che, anche se un giorno la comunione fosse ritrovata, il cammino non sarà mai finito. Io sono tra coloro che sperano che la piena comunione possa essere ristabilita nel corso della storia e in tempi ragionevoli. Ma sono anche consapevole della dimensione propriamente escatologica della lotta per l'unità e la comunione, una lotta che, sotto certi aspetti, coincide con quella della stessa salvezza. Il cammino che ci resta da percorrere sarà forse più difficile di quello già compiuto. Le decisioni più importanti sono ancora davanti a noi.⁴

In effetti, constatiamo oggi un grande cambiamento di clima nell'ambito del dialogo ecumenico. L'entusiasmo, che inizialmente era legato all'illusione di poter raggiungere in breve tempo un'auspicata unità tra Chiese cristiane, ha ora lasciato il posto ad un realismo un po' deludente.

¹ B. SESBOUÉ, *La Chiesa e le Chiese. La conversione cattolica all'ecumenismo*, EDB, Bologna, 2015, 119.

² *Ibid.*

³ *Ut unum sint* n.3: EV 14/2671

⁴ B. SESBOUÉ, *La Chiesa e le Chiese. La conversione cattolica all'ecumenismo*, 119.

Sempre Sesboué, così si esprime.

Un momento favorevole (*kairòs*), un tempo di grazia è passato: siamo probabilmente rimasti al di sotto della grazia proposta. Alcune occasioni sono state mancate.⁵

Inoltre, l'aspetto più preoccupante, è forse l'affanno che colpisce il Movimento ecumenico stesso nelle sue forze vive, legato anche e soprattutto ai numerosi aspetti della crisi della fede che attraversa l'Occidente cristiano, in questi primi decenni del XXI secolo. A tal proposito Sesboué afferma:

Giovanni Paolo II ha ripetuto spesso che nel movimento ecumenico il punto di non ritorno era già stato raggiunto. Esito a condividere il suo ottimismo. Non temo uno spettacolare passo indietro. Credo che tutte le acquisizioni del movimento ecumenico siano definitive. Ciò che temo è la soddisfazione di fronte allo *status quo* attuale. Siamo affettivamente riconciliati, intratteniamo delle relazioni di carità, facciamo molte cose in comune. Rispettiamo un certo numero di anniversari e la Settimana di preghiera per l'unità. Il discorso ufficiale è caloroso. Perché si dovrebbe andare più lontano? ⁶

Secondo Sesboué: «è banale ripetere che le cose ristagnano». Alcuni, ne attribuiscono la responsabilità alle rispettive autorità delle Chiese «giudicate troppo timorose»⁷, mentre la riconciliazione dei ministeri, rimane ancora oggi, il grande *chiavistello* che blocca il Movimento ecumenico. Inoltre, queste tematiche, non ci esentano dal dover risolvere i problemi di sempre, che sono ancora davanti a noi.

Assistiamo dappertutto a un certo ritorno identitario. È il fenomeno classico dell'oscillazione del pendolo. Sì, molte cose sono cambiate dal concilio Vaticano II e il compito ecumenico stesso, ha cambiato fisionomia. Rivela una profondità e delle poste in gioco che potevano sembrare più circoscritte. Una nuova evangelizzazione è oggi proposta a tutte le forze vive della Chiesa. Mi sembra che questa evangelizzazione sarà ecumenica o non sarà per nulla.⁸

Dobbiamo quindi porre attenzione ai nuovi «segni dei tempi». Infatti, non siamo più nel momento del Concilio. Il nostro mondo corre veloce, ed è altresì urgente non essere in ritardo. Anche il Movimento ecumenico, si trova attualmente a confronto con una serie di problemi nuovi, come ad esempio quello della globalizzazione, del dialogo interreligioso, dell'emergenza di nuove questioni etiche, mentre grandi e vecchi problemi sono sempre davanti a noi, come quello della riconciliazione dei ministeri e della figura concreta, visibile e istituzionale, che l'unità dovrebbe assumere.

⁵ B. SESBOUÉ, *La Chiesa e le Chiese. La conversione cattolica all'ecumenismo*, 119.

⁶ *Ivi*, 126- 127.

⁷ *Ivi*, 120.

⁸ *Ibid.*

In questo specifico ambito di testimonianza comune, la cronaca ecumenica ha dovuto, purtroppo, scrivere spesso pagine di grandi attese e di grandi speranze nel dialogo tra cristiani, ma anche di amari e cocenti epiloghi. Tuttavia, si tratta sempre di iniziative che hanno marcato positivamente la vita delle Chiese e soprattutto che hanno risposto alla fondamentale necessità di un'azione ecumenica comune e di una sensibilizzazione a vari livelli, in tutte le aree trattate, sebbene non sempre all'altezza delle aspettative.⁹

A proposito delle difficoltà riscontrate nel dialogo sia ecumenico, che interreligioso, Brunetto Salvarani, teologo, saggista, critico letterario, nonché docente di Teologia della Missione e del dialogo presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, nel 2011 ha editato un testo dal titolo provocatorio: *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*.

Scambiato di volta in volta per puro buonismo o per banale sincretismo, schernito come imbelles irenismo o semplicemente equivocato erroneamente come relativismo assoluto, il dialogo viene oggi visto sovente tutt'al più come un argomento comodo per fasciarsi il cuore a uso di *anime belle* e scarsamente combattive di fronte all'*irruzione dell'altro*, di cui ci ha parlato per primo Emmanuel Lévinas e che appare senza dubbio la cifra dominante di questi tempi affaticati non meno che complicati. Un *altro* che irrompe, per di più, nella stagione in cui [...] predomina il discredito della politica, delle ideologie e delle utopie, e che ricerca nello spazio religioso la risposta ai suoi mille perché quotidiani.¹⁰

Secondo Salvarani, a dispetto delle «buone pratiche in corso», e sebbene il dialogo sia la parola chiave del progetto titanico posto in essere dalla Chiesa cattolica con il concilio Vaticano II, è legittimo chiedersi, per uscire da questo stallo, cosa sia accaduto al dialogo nelle sue diverse declinazioni.¹¹

Dove sono finiti quella dinamicità, quell'operosità e soprattutto quell'investimento coraggioso nei processi del dialogo, che avevano consentito di affinare una certa reciproca conoscenza tra fedeli [...] e reso realistica qualche azione comune contro il pregiudizio e i fondamentalismi religiosi da un lato, «ma anche una positiva convivenza in una società sempre più multiculturale e poi interculturale, almeno in *progress*, dall'altro?».¹²

⁹ T. M. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, Queriniana, Brescia, 2012, 336.

¹⁰ B. SALVARANI, *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, EDB, Bologna, 2011, 9.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, 11.

Per Salvarani, non è facile rispondere, se a buon diritto si sente anche ripetere e replicare che «il vento è cambiato», così come è cambiata la direzione di marcia della storia: «che però non è finita, come qualcuno aveva ipotizzato qualche tempo fa».¹³

Starebbe dunque trionfando, sempre per Salvarani, un sentimento di timore generalizzato nei confronti di qualsiasi alterità: «mentre i frutti ottenuti sinora dai dialoghi effettuati localmente sono troppo esigui, per cui risulta spontaneo scoraggiarsi. E dedicarsi ad altro, semmai più redditizio».¹⁴

Un fantasma si aggira per le Chiese e le comunità religiose europee. Il dialogo è finito? Ha Definitivamente, come molti temono e (forse) almeno altrimenti si augurano, esaurito la sua spinta propulsiva? [...] Sì, il dialogo cui esortava con cuore grande il concilio, è in crisi! E non si tratta solo del dialogo fra le religioni mondiali, ma persino dell'ecumenismo, il percorso di dialogo fra le Chiese cristiane: dell'ecumenismo, questo straordinario quanto inatteso "dono di Dio nel novecento" che sta attraversando anch'esso un periodo assai delicato. Qualcuno sostiene addirittura che saremmo in un vicolo cieco.¹⁵

D'altra parte, prosegue Salvarani: «per tornare alle franche ammissioni, già accennate, del card. Kasper, all'epoca presidente del pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, "un ecumenismo di coccole o di facciata, in cui si desidera solamente essere gentili gli uni con gli altri, non aiuta a compiere progressi; solamente il dialogo nella verità e nella chiarezza può sostenerci nell'andare avanti"».¹⁶

Queste parole pronunciate dal card. Kasper a Sibiu, durante la terza Assemblea ecumenica europea (4-9/9/2007), rispondevano alle reazioni preoccupate di altre Chiese cristiane per il documento promulgato dalla Congregazione per la dottrina della fede: *Risposte ai quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, uscito a metà luglio dello stesso anno, e che analizzeremo in seguito.¹⁷

¹³ B. SALVARANI, *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale* nota 10, pag.11, in cui Salvarani fa riferimento alle note teorie espresse in: F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992. L'autore pone sostanzialmente in evidenza, come nazionalismo e sovranismo, fondamentalismo religioso e progresso scientifico, avrebbero messo l'ultimo uomo di fronte ad una nuova sfida, non più legata all'assetto economico sociale scelto dalle istituzioni, ma ad un ben più profondo bisogno di riconoscimento identitario.

¹⁴ B. SALVARANI, *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, 11.

¹⁵ *Ivi*, 18-19.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. il paragrafo 2.4.2. *La questione della comunione con il vescovo di Roma, nelle «Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa»*, a pag. 40 di questo nostro elaborato.

In un articolo del 2010, la pastora tedesca Letizia Tomassone, capodelegazione degli evangelici italiani a Sibiu, così descriveva l'incontro avvenuto in quei giorni.

Qualcosa è avvenuto in questi anni dopo la terza Assemblea ecumenica di Sibiu del 2007. Il dialogo si è arrestato nelle sedi più istituzionali, per mantenersi vivo solo nelle relazioni bilaterali. Una serie di gesti di insofferenza, declini di inviti ecumenici, abbandono dei tavoli di dialogo, mostrano non solo che c'è sofferenza negli incontri, ma anche che non si vorrebbe più accettare un livello superficiale e puramente *estetico* dell'incontrarsi, per andare più in profondità.¹⁸

Dopo tempi di euforia, prosegue Salvarani, gli ultimi anni ci hanno mostrato più la fatica che la gioia del dialogo, e le contraddizioni esplosive che costellano l'azione di Chiese e religioni, quando si confrontano con tale istanza.

È vero, da almeno mezzo secolo, si è avviata una vasta rete di dialoghi ecumenici e interreligiosi; un impegno multiforme, sofferto, audace, in cui si sono profuse non poche energie. Tuttavia, dopo tanta semina, è forse arrivata l'attesa primavera? È prossimo il raccolto delle messi? La risposta, inevitabilmente, non può essere che perplessa: per alcuni aspetti – sentiamo dire – si sarebbe addirittura tornati indietro, verso un crudo inverno. Ad alto livello, cioè ai livelli istituzionali o ufficiali, i dialoghi, formalmente, continuano; ma con scarni risultati, perché di regola i corpi ecclesiali e religiosi istituiti tendono a conservarsi chiusi nelle loro torri d'avorio; più fecondi, invece, e talora davvero straordinari, quelli che partono dal basso, e che coinvolgono persone disposte a porsi in questione pur di calare ponti levatori che permettano incontri e comprensioni fino a ieri inimmaginabili.¹⁹

Anche per J. Ernesti, all'entusiasmo dei primi ecumenisti, sarebbe subentrata ovunque una grande sobrietà: «è scomparsa la speranza di poter sperimentare di persona la riunificazione. Anche se in questo momento l'ecumenismo deve affrontare nuove sfide e sta vivendo un fondamentale processo di trasformazione, esso, comunque nella vita dei cristiani resta un qualcosa cui non è possibile rinunciare».²⁰

Ammettiamolo: il dialogo ecumenico è in crisi. Ad un ventennio dal passaggio del millennio, noi cattolici, non meno degli altri cristiani, viviamo sospesi fra il disincanto generale e l'abbaglio quotidiano di una cronaca che ci tiene avvinghiati a un presente privo di spessore storico e di aperture sul futuro.²¹

¹⁸ L. TOMASSONE, «Il dialogo ecumenico dopo Sibiu», in *Confronti* (settembre 2010), 38, cit. in nota n. 11 in B. SALVARANI, *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, 19.

¹⁹ B. SALVARANI, *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, 20.

²⁰ J. ERNESTI, *Breve storia dell'ecumenismo. Dal cristianesimo diviso alle Chiese in dialogo*, EDB, Bologna, 2007, 145.

²¹ B. SALVARANI, *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, 23.

Resta, infine, lapidario il commento del gesuita Alfred Depp, in merito al dialogo tra cristiani, oggi non più messo seriamente in dubbio in nessuna Chiesa, il quale dichiara: «se le Chiese pretendono di continuare a offrire al mondo l'immagine di una cristianità litigiosa, ci si può mettere una croce sopra».²²

Di questa crisi del dialogo ecumenico bisogna discutere, e ben poco lo si fa, cercando di comprenderne le ragioni profonde, guardando il contesto in cui essa si inserisce. Questo è l'obiettivo del nostro elaborato: verificare tale crisi del dialogo ecumenico nei suoi riflessi in ambito teologico e soprattutto ecclesiale, coglierne l'ampiezza, e discuterla con franchezza, come facevano le prime comunità cristiane, che parlavano al riguardo di *parrhesia*.²³

Per fare ciò, prenderemo in considerazione le caratteristiche ecclesiali differenziate, analizzando i vari documenti, anche e soprattutto magisteriali, nonché i principali protagonisti e i principali testi di consenso, allo scopo di dimostrare, il contributo cattolico al dialogo ecumenico, che troppo spesso non sarebbe stato adeguatamente evidenziato.

Premesse metodologiche

La storia del Movimento ecumenico, è dunque fatta di inaspettate strettoie e di forzose pause, non meno che di alti e guizzanti aneliti del cuore e della mente. Per questo è sempre lecito chiedersi: «il Movimento ecumenico sta progredendo o regredendo? Cresce la consapevolezza dell'unità della Chiesa come necessità intrinseca dell'essere cristiani, o cresce un senso di fallimento rispetto alla meta dell'unità invisibile? Si irrobustisce la formazione ecumenica, o si rafforzano equivoci e forme di pseudo-ecumenismo? E la lista potrebbe continuare».²⁴

²² B. SALVARANI, *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, 23.

²³ Il filosofo Michel Foucault definisce la *parrhesia* come «la franchezza, l'apertura di cuore, l'apertura di parola, l'apertura di linguaggio, la libertà di parola». Non si tratta però di dire ciò che si vuole nella forma che si vuole, perché la *parrhesia* è per sua natura un atteggiamento etico, in quanto quel che si ha da dire, lo si dice «sia perché è necessario, sia perché è utile, sia infine perché è vero». Dunque, la *parrhesia* è legata alla verità e al bene. [...] È interessante esaminare come i primi cristiani, e in particolare gli apostoli e i martiri, hanno esercitato la *parrhesia* sia all'interno delle comunità dei credenti – in cui i rapporti sin da principio risultano essere caratterizzati dalla franchezza, sempre salvaguardando la carità – sia nei confronti dello Stato romano. I cristiani erano cittadini leali, pregavano per l'imperatore e per le pubbliche autorità, ma rifiutavano di obbedire a quegli ordini o a quei costumi che implicavano un riconoscimento dell'idolatria o calpestavano la dignità umana. Per questo «il martire è il “*parresiasta*” per eccellenza», come scrive lo stesso Foucault.

Tratto da: <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/parrhesia-la-liberta-di-parola-nel-primo-cristianesimo/>

²⁴ T. M. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, Queriniana, Brescia, 2012, 7.

Inoltre, prima di cominciare, è bene ricordare, e a tal proposito cercheremo di comprenderne le ragioni nel proseguo del nostro lavoro, che tranne il consenso raggiunto tra cattolici e luterani nella *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 1999, che ha valore ufficiale per la Chiesa cattolica, tutti gli altri documenti del dialogo cattolico-luterano e cattolico ortodosso: «non hanno invece finora ottenuto alcun riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa cattolica».²⁵

In questo nostro lavoro, tenderemo dunque di prendere in considerazione vari documenti magisteriali e i principali protagonisti del dialogo ecumenico, allo scopo di porre in evidenza i nodi e le questioni rimaste ancora irrisolte nel dialogo tra cristiani.

L'impianto architettonico di questo nostro elaborato, verterà sostanzialmente sulle seguenti direttrici: 1) la teologia e le caratteristiche ecclesiali differenziate, 2) i principali protagonisti dell'ecumenismo, 3) l'attualità dell'ecumenismo, ponendo particolare attenzione anche ai principali testi di consenso del dialogo tra cristiani, allo scopo di mettere in risalto il contributo cattolico all'ecumenismo.

Cercheremo dunque prima di effettuare un'esposizione della teologia ecumenica nel suo quadro teologico di riferimento, tracciandone i principi, nonché i suoi snodi concettuali, le sue correlazioni e le sue implicazioni teologiche ed ecclesiologiche.

Contestualmente, tenderemo di effettuare una ricognizione sul presente e sull'attualità dell'ecumenismo, ma anche sul dinamismo e sull'incompiutezza dei dialoghi teologici, evidenziando come non tutte le Chiese abbiano raggiunto soluzioni convincenti, per le parti coinvolte.

In alcuni casi, infatti, constateremo che i dialoghi ecumenici sono ancora a livello della chiarificazione dei problemi, del superamento degli stereotipi e delle idee preconcepite, purtroppo ancora presenti, per giungere così ad enucleare in dettaglio quegli elementi di dissenso che sono ancora bisognosi di ulteriore indagine.

Allo scopo di dimostrare il contributo cattolico al dialogo ecumenico, oggetto di questo nostro elaborato, oltre allo studio ed all'esame di alcuni autorevoli documenti magisteriali, esamineremo anche il contributo dei principali protagonisti, tra cui quello dei pontefici, per concludere il nostro lavoro, con l'analisi di alcuni testi di consenso del dialogo cattolico-ortodosso e del dialogo cattolico-protestante.

²⁵ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*, EDB, Bologna, 2015, 6.

Capitolo I

Aspetti storico-teologici della separazione tra Chiese in Oriente e in Occidente

Se come data per lo scisma tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente, si indica solitamente l'anno 1054, ciò è sicuramente dovuto a una semplificazione. La divisione tra le Chiese, infatti, sarebbe ben più antica: il giorno 11 maggio 330, l'imperatore Costantino rese la città sul Bosforo capitale dell'impero romano d'Oriente, che in suo onore venne chiamata Costantinopoli, e ricevette il titolo onorifico di «Nuova Roma».

Costantinopoli, venne valorizzata e arricchita di ogni splendore e di ogni privilegio, per documentare fin dalle sue origini, la superiorità sull'antica Roma. L'opposizione all'antica Roma, da parte di Costantinopoli, era dunque connaturata alla città già sul nascere,²⁶ e l'imperatore Costantino, per motivi eminentemente politici, sognava «una Chiesa facente capo alla sua persona».²⁷

Da un punto di vista prettamente «ecclesiale», Costantinopoli fu dapprima di poca importanza. Solamente 15 anni prima, infatti, a partire dal 315 circa, Bisanzio, come si chiamava precedentemente la città, fu sede episcopale. Costantinopoli non era stata fondata da nessun apostolo e non poteva mostrare nemmeno il sepolcro di un apostolo all'interno delle sue mura, così come invece poteva fare Roma.

Costantinopoli, non aveva dunque il rango di «sede apostolica» e quindi non poteva nemmeno fungere da garante dell'ortodossia.²⁸ Tuttavia, gli imperatori risiedevano anche a Costantinopoli, nella «nuova Roma» d'Oriente, e allo stesso tempo, avevano anche una determinante funzione ecclesiale.

Essi, [gli imperatori], infatti, convocavano i concili e li presiedevano ed erano anche difensori ed amministratori della chiesa. L'unità del cristianesimo e l'unità dell'impero si condizionavano a vicenda. L'imperatore cristiano fu compreso come tutore dell'unità ecclesiale e difensore dell'ortodossia; con il suo potere conferitogli da Dio reggeva anche la chiesa e i suoi vescovi. In questo contesto sorse in Costantinopoli la leggenda di S. Andrea, secondo la quale l'apostolo Andrea aveva predicato il vangelo a Bisanzio ed aveva elevato la città a sede episcopale. Poiché Andrea, secondo la testimonianza della Sacra Scrittura, era stato chiamato al ministero apostolico ancor prima di suo fratello Pietro, anche la sede episcopale di Costantinopoli poteva pretendere un primato sull'intera cristianità.²⁹

²⁶ P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, Queriniana, Brescia, 2011, 84.

²⁷ <https://www.policlic.it/i-padri-dellecumenismo-e-il-poliedro-di-francesco/>

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

Da un punto di vista giuridico, questa pretesa divenne concreta nel concilio di Costantinopoli del 381. Nel terzo canone, infatti, si legge chiaramente che dopo il vescovo di Roma, «sia secondo» quello di Costantinopoli. «Il vescovo di Costantinopoli avrà il primato d'onore dopo il vescovo di Roma, perché tale città è la nuova Roma».³⁰

Roma respinse questa pretesa, perché sostanzialmente non aveva alcun fondamento religioso, ma solamente politico e soprattutto perché assoggettava a Costantinopoli antichi luoghi della cristianità, come Antiochia, Alessandria e Gerusalemme, le quali giustificavano per l'appunto le proprie posizioni patriarcali, con il fatto che la loro fondazione era riconducibile ad un apostolo.

Costantinopoli, tuttavia, non comprendeva affatto il proprio primato in modo soltanto politico, infatti: «la città, che è onorata dalla presenza dell'imperatore e del senato [Costantinopoli], e che gode degli stessi privilegi dell'antica città imperiale di Roma, [è] onorata anche nelle questioni ecclesiali».³¹

Nonostante le misure difensive messe in atto da Roma, le dichiarazioni e le attestazioni dei concili di Costantinopoli e di Calcedonia, presero piede.

Costantinopoli, divenne così la seconda sede episcopale della cristianità, il vescovo di Costantinopoli assunse il titolo di «patriarca ecumenico», e secondo un'interpretazione alquanto diffusa, affermò in tal modo una pretesa su tutto il mondo cristiano. La competizione e la concorrenza a simili prerogative di Roma, era ben visibile ed altrettanto evidente.³²

Le chiese d'Oriente si sentivano in questo tempo molto superiori all'Occidente, non solamente perché da loro si parlava la lingua del Nuovo Testamento, ma perché si vedeva l'Occidente sotto il dominio dei barbari, cosicché esso non solo aveva rotto con le origini del cristianesimo, ma anche con qualsiasi cultura di tipo superiore. Con la cultura, anche il culto e i modi di vivere si svilupparono in modo diverso. Il calendario ecclesiale, i giorni festivi e i giorni di digiuno in oriente e in occidente non furono più coincidenti, l'abito e il modo di vivere dei ministri differivano, da quando in occidente era stata introdotta la legge del celibato.³³

L'imperatore dell'impero d'Oriente, riuscì inoltre a estendere il suo influsso all'Italia del sud e i papi, allora, cercarono aiuto tra i franchi. Nell'anno 900, Leone III pose sul capo del signore dei franchi, Carlo Magno, la corona imperiale, evento che venne considerato da Costantinopoli, come un tradimento dell'impero.

³⁰ http://www.intratext.com/IXT/ITA0140/_P5.HTM

³¹ P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, 85.

³² *Ibid.*

³³ *Ivi*, 85-86.

Ulteriori tappe sulla strada verso la divisione definitiva, tra Oriente e Occidente, furono anche: «la controversia iconoclastica, il conflitto sorto attorno al patriarca Fozio, la controversia per i bulgari, che ottennero una Chiesa indipendente con un proprio patriarca».³⁴ Dall'inizio del secolo XI, inoltre, il nome del papa non si trovò più nella lista delle intercessioni della liturgia ortodossa, un importante segno del fatto che a quest'epoca «la comunione ecclesiale tra Oriente ed Occidente era già rotta».³⁵

1.1. Aspetti teologici della separazione tra chiese in Oriente

Nei primi secoli di diffusione del cristianesimo, si andò dunque attuando una sorta di frammentazione e di divisione del messaggio cristiano in numerose correnti teologiche, a volte in netta opposizione, a volte sostenitrici di posizioni estremizzate, persino scismatiche o eretiche. È il caso, ad esempio, del «montanesimo», del «marcianesimo» e dello «gnosticismo» nel II secolo; del «novanzianesimo» e del «manicheismo» nel III secolo; dell'«arianesimo» nel IV; del «donatismo» e del «pelagianesimo» fra il IV e il V secolo.³⁶

In quest'ottica, si potrebbe dunque cominciare a leggere la storia dei primi Concili, e delle posizioni teologiche, che da essi esigevano una risposta, come una storia delle divisioni «politiche» dei primi secoli, e considerare il dialogo ecumenico come un susseguirsi di tentativi fatti, per ristabilire l'unità dottrinale e la compagine ecclesiale di tali secolari divisioni tra cristiani.

In questo ultimo secolo, grazie al Movimento ecumenico, nonché alle chiarificazioni del Vaticano II, molte divergenze teologiche sono state dissolte e dissipate, e dunque notevoli progressi sono stati attuati, circa il chiarimento teologico e le relazioni fra le Chiese.

Tuttavia, tornando ai primi secoli del cristianesimo, l'anno 451 segnò una data importante nella storia della cristologia con le affermazioni imponenti e solenni del concilio di Calcedonia, circa la «*communicatio idiomatum*»: Gesù Cristo vero Dio e vero uomo, una Persona in due nature, distinte, non confuse. Esso, tuttavia, contrassegnò anche un'ulteriore grave divisione all'interno della Chiesa.

³⁴ P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, 85-86.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 206, in particolare cfr. nota 4.

Infatti, alcuni gruppi di cristiani residenti per lo più nelle province orientali dell'impero, ritennero inammissibili le decisioni del concilio di Calcedonia, valutandole come una possibile minaccia all'affermazione della vera divinità di Cristo, e dando vita a chiese autonome, denominate Chiese orientali ortodosse o Antiche chiese orientali.³⁷ Esse furono: «la Chiesa ortodossa copta, la Chiesa ortodossa siriana antiochiana, la Chiesa siro ortodossa malankarese, la Chiesa apostolica armena, la Chiesa ortodossa etiopica Tewando, la Chiesa ortodossa eritrea Tewando (recentemente separatesi), la Chiesa ortodossa siro-malankarese».³⁸ Per secoli queste Chiese furono divise dal resto della cristianità: «giacché si riteneva professassero fedi cristologiche incompatibili».³⁹

La realtà delle Chiese orientali è dunque assai complessa in quanto, «a differenza di ciò che forse comunemente si pensa, l'Oriente cristiano non è un'unità monolitica, ma una realtà plurale, per le diverse tradizioni che lo caratterizzano. Inoltre, ciascuna tradizione conosce al suo interno diverse Chiese: alcune di esse non sono in comunione con la chiesa di Roma (le si denomina comunemente "ortodosse"), mentre altre vivono tale piena comunione. Sono queste le chiese orientali cattoliche».⁴⁰

La premura e l'impegno nel processo di «riconciliazione delle memorie», ha potuto aiutare le Chiese a stemperare e soprattutto a sciogliere molti dei nodi circa le circostanze in cui era avvenuta la divisione e a far emergere la consapevolezza che la dottrina cristologica, in realtà, non costituiva elemento di separazione dottrinale, dal momento che tutte le Chiese hanno sempre creduto e confessato che Cristo fosse vero Dio e vero uomo.⁴¹

La «riconciliazione delle memorie storiche» degli ultimi anni, ha registrato un notevole avvicinamento tra le Chiese ortodosse d'Oriente e la Chiesa cattolica, giungendo anche alla firma di importanti dichiarazioni cristologiche congiunte, che professano la sostanziale coincidenza delle prospettive dottrinali sulla persona di Cristo, seguita anche da un sostanziale riavvicinamento tra le Chiese.⁴²

³⁷ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 206.

³⁸ *Ivi*, 207.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ S. NOCETI e R. REPOLE, (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, EDB, Bologna 2019, 13.

⁴¹ Cf. T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 206.

⁴² Cf. *Ivi*, 209.

1.2. Breve storia della separazione tra Chiese in Oriente e gli eventi del 1054

Il contesto «remoto» dello scisma d'Oriente, ci viene dunque fornito dalla delicata situazione «politica». La divisione nel 395, alla morte dell'imperatore Teodosio, in impero d'Occidente e impero d'Oriente, aveva creato una situazione di difficile gestione politica, soprattutto per il fatto che la configurazione geografica di alcuni territori, non sempre coincideva con l'appartenenza giurisdizionale. Ad esempio, particolarmente rilevante era il caso dell'Italia meridionale e della zona del Ravennate, fisicamente in Occidente, ma giuridicamente sotto Costantinopoli.⁴³

La lontananza, gli ostacoli, la difficoltà di comunicazione di quell'epoca, soprattutto i diversi stili di vita, rendevano difficoltoso il controllo, e così, quando ad esempio i Normanni cominciarono a invadere la penisola italiana, Leone IX, timoroso dell'imminente pericolo di invasione dell'Italia del sud, avviò trattative con loro, compiendo di fatto un atto di ingerenza nelle questioni politiche dei territori dell'impero d'Oriente.⁴⁴

La situazione politica, inoltre, si fece tesa anche a motivo di altre delibere, quali ad esempio l'annessione dell'Arcivescovado greco dell'Italia del sud a quello latino, che spinsero l'imperatore d'Oriente Costantino IX, a richiedere una chiarificazione ufficiale a Roma.

Una delegazione partì da Roma, guidata da Umberto da Silvacandida, diretta a Costantinopoli per cercare di risolvere la tensione politica e di appianare le difficoltà sorte con il patriarca Michele Cerulario. Tuttavia, la situazione, sia a motivo delle cause sopra accennate, sia per cause contingenti, come ad esempio l'indole appassionata dei protagonisti, poco inclini a un reale chiarimento equanime, fecero sì che ancora prima che il colloquio cominciasse, le due delegazioni avessero già sancito la rottura e si fossero reciprocamente scomunicate, con il famoso atto di scomunica datato 16 luglio 1054, depositato sull'altare della chiesa di Santa Sophia a Gerusalemme.⁴⁵

In questa bolla di scomunica, Umberto da Silvacandida lodava l'imperatore, il clero, e i laici, ma condannava il patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario, perché coltivava «un'abbondante messe di eresie ogni giorno nel cuore della città». L'attacco di Umberto al patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario, fu senza compromessi:

Michele, dopo avere ricevuto l'ammonizione scritta del nostro signore, il papa Leone, ha rifiutato di far ammenda per tutti questi errori e per molte altre colpe [...]. Abbandonate Michele il neofita, che impropriamente porta il titolo di patriarca, [...] e con lui Leone, che si definisce vescovo di Acridia, e il cancelliere di Michele, Costantino [...] e tutti coloro che li seguono nei summenzionati errori e nelle presuntuose temerarietà, lasciate che tutti cadano sotto l'anatema, Maranatha, con i simoniaci.⁴⁶

⁴³ Cf. T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 209.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*

⁴⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁶ J. HOLMES e B. BICKERS, *A Short History of the Catholic Church*, Bloomsbury Publishing PLC, London, 2001, 65.

La scienza storiografica ha recentemente intrapreso una rilettura degli eventi che causarono lo scisma fra le Chiese sorelle di Roma e Costantinopoli, fornendo altresì un'interpretazione di alcuni eventi cruciali di quel tormentato periodo, di sicura valenza ecumenica. Consapevoli della difficoltà di interpretare tutta la vicenda e senza la pretesa di ripercorrere tutte le tappe, ci concentreremo su alcuni punti salienti.

Dal punto di vista teologico, come già accennato, le comunità d'Oriente e d'Occidente avevano sviluppato prospettive dottrinali e prassi differenziate come ad esempio alcuni usi liturgici, le specie eucaristiche, alcuni aspetti dottrinali quali l'inserimento del *Filioque* nella professione di fede da parte della tradizione latina, ma tuttavia riconducibili, sebbene in diversa misura, a una sana pluralità all'interno di una salda comunione. Pertanto: la diversità teologica, non aveva affatto compromesso l'unità fra le comunità nel corso dei secoli.⁴⁷

Un ruolo maggiore, invece, giocarono gli scismi, di maggiore o minore entità, che dal V secolo costellarono i rapporti fra le due Chiese, anch'essi, tuttavia, spesso determinati da complesse e articolate situazioni «politiche», con conseguenze giurisdizionali tali da causare disaccordi, ostilità e tensioni.

Per quanto nessuna di queste situazioni «politiche», fosse tale da provocare una rottura definitiva della comunione, come sarebbe poi accaduto nel 1054, tuttavia esse minarono pesantemente l'identità comunione delle comunità, e il logoramento che tali divisioni produssero nel tempo, venne grandemente e gravemente sottovalutato.⁴⁸

L'atto formale di scomunica del 1054, rese infatti nel tempo la separazione politica, ma anche teologica, non più riconciliabile, non più temporanea, e dunque definitiva. Essa provocò una ferita profondissima nella cristianità, che venne risanata soltanto grazie al gesto ispirato di Paolo VI e del patriarca Athenagora a Costantinopoli nel 1964, con la cancellazione e la condanna all'oblio delle rispettive scomuniche.⁴⁹

⁴⁷ Cf. T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 210.

⁴⁸ Cf. *Ivi*, 211.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*

1.3. Aspetti storico-teologici della Riforma protestante

Prima di evidenziare le ragioni e i motivi che portarono alla Riforma protestante, è indispensabile situare questo vero e proprio sconvolgimento religioso all'interno di un contesto più ampio: il «Rinascimento». Esso, si verificò tra il XV ed il XVI secolo, e fu un movimento contraddistinto da una complessiva rivoluzione culturale, che generò profondi cambiamenti politici, religiosi, economici e sociali.

Esaminando lo scenario politico dell'epoca, osserviamo come in questo periodo, cominciarono a emergere gli Stati, intesi in senso moderno. Si verificò infatti, un movimento di Stati, che emersero e che decisero di emanciparsi e affrancarsi dall'ombra del Papato, oppure da quella del Sacro Romano Impero.

La fine della guerra dei Cento anni, ad esempio, nel 1453, favorì la Francia e l'Inghilterra a organizzarsi come entità e come soggetti indipendenti.

Cristoforo Colombo, nel 1492, scoprì le «Indie occidentali» e aprì un intero nuovo capitolo nella Storia della colonizzazione, del commercio, della cultura e della cristianizzazione.

Gli Europei, incontrarono dunque nuovi popoli con diverse usanze e differenti culture, facendo nascere innumerevoli domande in merito alla loro umanità, ai loro costumi, e soprattutto sul come evangelizzarli. Nel mondo commerciale, in questo periodo storico, vennero gettate le basi per un sempre crescente capitalismo.

Non si verificò solamente un accumulo di beni commerciali, ma aumentarono sempre di più le banche, le istituzioni ed anche i singoli individui, che cominciarono ad accumulare sempre più ingenti capitali. Il comportamento delle Chiese cristiane, contrarie fino a quel momento agli interessi e all'usura, iniziò a sgretolarsi, rendendo così manifesta la realtà del cambiamento dovuta anche e soprattutto al commercio.

Anche il mondo dell'arte, della scienza e della letteratura, erano in fermento. La nuova cultura rinascimentale, era contraddistinta da una rinascita delle lettere e delle arti, accompagnate da un ritorno alla Grecia classica. Lo «spirito rinascimentale», era ben specificato anche dallo slogan latino: «*ad fontes*», cioè «ritorno alle fonti».

«Spirito rinascimentale», che chiedendo un ritorno alle fonti, arrivò anche a sostenere che la Bibbia vulgata scritta in latino, non fosse sempre stata tradotta correttamente, dagli originali, scritti in greco ed ebraico.

La scoperta della stampa a caratteri mobili in Europa ad opera di Gutenberg nel 1457, che a quanto si dice, era già stata scoperta in Cina ed in Corea, rispettivamente nel XIII e XIV secolo, giocò un ruolo considerevole nella divulgazione di tutte queste nuove idee, definite «protestanti».

L'epoca della Riforma, fu dunque un periodo di studi innovativi, di nuove idee, ma anche di obiezioni, di rovesciamenti di paradigmi e soprattutto della caduta di molte vecchie concezioni del mondo, con una concomitante esaltazione di nuovi orizzonti intellettuali, commerciali e religiosi. Questo processo fu considerevolmente favorito, altresì, dalla crescita e dallo sviluppo di città quali: Londra, Edimburgo, Ginevra e Strasburgo, alcune delle quali ebbero un peso di primo piano nell'attuazione della Riforma protestante.

Anche lo scisma d'Occidente, così come quello d'Oriente, fu dunque un evento estremamente articolato e complesso, maturato durante una lunga fase di gestazione, certamente precedente alla comparsa della figura del grande pioniere della Riforma, Martin Lutero (1483-1546), e degli altri grandi riformatori Ulrico Zwingli (1484-1531) e Giovanni Calvino (1509-1564).

Al di là quindi degli ormai noti eventi storici che causarono la nascita delle prime Chiese protestanti, la disputa di Lutero con Roma e l'affissione delle 95 tesi alla porta della cattedrale di Wittenberg, la predicazione di Zwingli a Zurigo e di Calvino a Ginevra, nonché della Chiesa anglicana, legata principalmente agli eventi del matrimonio di Enrico VIII, vi furono anche nel caso della Riforma, elementi storico-politici e socio-culturali che accomunarono la genesi delle varie chiese riformate.

L'evento della Riforma protestante, inoltre, supera la circostanza storica dello «scisma d'Occidente», nel senso che le conseguenze dello scisma e l'evoluzione delle confessioni cristiane createsi nel XVI secolo, avrebbero altresì costituito una realtà in divenire, fino a oggi.⁵⁰ Prima ancora, dunque, della descrizione degli eventi storici in sé, occorre capire e comprendere meglio il mondo evangelico-protestante, come un movimento in continuo sviluppo, il cui dinamismo interno è più basilare di nomi, date, descrizioni e carattere.

⁵⁰ Cf. T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 212.

1.4. Le tre «fasi» o le tre «ondate» principali del protestantesimo

Il mondo protestante, accomuna Chiese, comunità, congregazioni assai diverse, eppure tutte quanti consapevoli di condividere la medesima eredità storico-teologica. T.F. Rossi, nel suo *Manuale di ecumenismo*, così ci spiega il principio teologico «*Ecclesia semper reformanda est*» che guida l'intera Riforma e il mondo evangelico-protestante:

[...] quello della necessità che la Chiesa continuamente vegli su se stessa, si esamini alla luce del vangelo, per verificare la propria fedeltà al messaggio di Cristo, che si sottoponga a un continuo rinnovamento: “*Ecclesia semper reformanda est*” - La Chiesa deve sempre essere riformata”. La coscienza della categoricità di questo imperativo, lo zelo nello studiare e applicare nuove vie della fedeltà al vangelo ha causato, e tuttora cagiona, la creazione di nuove comunità denominazionali. Parimenti, assicura una basilare continuità, una comune identità “protestante” a numerose confessioni, sebbene esse abbiano sviluppato teologie e prassi diverse». ⁵¹

Storicamente, prosegue T.F. Rossi, si possono individuare tre principali fasi, o «ondate» del protestantesimo, che schematicamente si possono riassumere come segue: una «prima ondata» (XVI secolo), che segnò la nascita del movimento della Riforma, legato agli eventi delle figure storiche dei riformatori: Martin Lutero, Ulrico Zwingli e Giovanni Calvino, con le cosiddette «Chiese storiche» del protestantesimo, luterana e riformata-calvinista (Chiese riformate in senso tecnico). Per T.F. Rossi, inoltre, si ascrive a questa fase anche la nascita dell'anglicanesimo, a seguito dei noti eventi biografici, che riguardarono re Enrico VIII d'Inghilterra, nei suoi rapporti con la Chiesa cattolica. ⁵²

Una «seconda ondata» del protestantesimo, avvenuta tra il XVII ed il XVIII secolo, inaugurò: «un movimento di revisione e rinascita all'interno delle Chiese storiche, detto il “Primo rinnovamento” (o “Grande risveglio”, First Revival, Great Awakening), che portò alla fondazione di nuove confessioni, talvolta dolorosamente separatesi dalle Chiese storiche». ⁵³

Una «terza ondata», avvenuta nel XIX secolo, vide: «lo sviluppo di un secondo movimento di risveglio o rinascita detto il “Secondo Risveglio”», ⁵⁴ in cui nacquero «numerose congregazioni». ⁵⁵

⁵¹ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 213.

⁵² Cf. *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Detto anche Second Revival o Campbell's Revival, dal nome di Alexander e suo figlio Thomas Campbell che ne furono principali promotori.

⁵⁵ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 213.

Oltre alle tre precedenti, si può parlare di una «quarta ondata», definita tuttavia come un fenomeno a sé stante, e dunque non ascrivibile alla Riforma, in quanto realizzatasi nel XX secolo, segnò: «l'inizio del Movimento pentecostale, centrato sulla presenza dello Spirito Santo e dei suoi doni nella comunità».⁵⁶

Il pentecostalismo, secondo molti studiosi, e nella stessa percezione dei pentecostali, costituisce una novità rilevante all'interno del protestantesimo, giacché l'esperienza fondativa del pentecostalismo, cioè il battesimo nello Spirito Santo, è divenuta realtà di rilievo anche al di fuori del protestantesimo; si preferisce, perciò, definirlo un fenomeno a sé stante, non ascrivibile alla Riforma.⁵⁷

Alla luce di alcune teorie sociologiche contemporanee, così come viene sostenuto da alcuni rinomati studiosi,⁵⁸ le caratteristiche peculiari del protestantesimo, quali ad esempio la nascita di sempre nuove denominazioni al suo interno, la radicale insistenza sulla necessità di una continua rinascita, e dunque di un costante «risveglio» alle esigenze del vangelo, ancorate a un'esigenza teologica, trovano una soddisfacente spiegazione, in alcune interessanti teorie sociologiche.

Secondo tali teorie,⁵⁹ la genesi delle confessioni protestanti segue il seguente paradigma di sviluppo:

ogni nuova confessione si muove, nell'universo religioso, dalla “periferia” verso il “centro”, nel senso che si sviluppa e raggiunge, nel tempo, un ampio livello di diffusione, che necessita di una più accurata strutturazione, che porta al riconoscimento da parte delle altre realtà ecclesiali, per cui essa entra nell'establishment ecclesiale. Lo stato di “benessere” di tale confessione porta necessariamente, prima o poi, ad una perdita dell'entusiasmo originario, talvolta ad una crescente necessità di “compromettere” parte della radicalità del messaggio iniziale.⁶⁰

Generalmente, a questo punto, all'interno della confessione, sorgono dei movimenti di «risveglio», cioè dei movimenti che raccomandano e annunciano un ritorno al vero spirito del vangelo, secondo loro dimenticato oppure «annacquato» dal processo d'istituzionalizzazione, cui la Chiesa si è adeguata nel corso del tempo.

⁵⁶ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 214.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cfr. Massimo INTROVIGNE, *La sfida pentecostale*, EDB, Bologna, 1996, che ha riassunto e pubblicato gli studi fatti da Plinio Corrêa de Oliveira, Roger Finke, Rodney Stark e Jean-Paul Willaime.

⁵⁹ Per un approfondimento di questi aspetti, cfr. T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 214.

⁶⁰ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 214 – 215.

Il gruppo o movimento diviene controcorrente, talvolta scomodo per l'establishment, e viene via via etichettato, e trattato, dapprima come *border* (di frontiera, al limite) poi, spesso, come *outsider* (da fuori, estraneo). Esso si stacca dalla confessione madre (*comeoutism*), talvolta viene addirittura respinto, si trova ad essere un nuovo movimento, con un nuovo messaggio da predicare e una nuova missione da adempiere.⁶¹

Frequentemente accade che il movimento faccia proseliti, si ampli, si ingrandisca, si diffonda. Tale ampliamento, spesso, fa sì che il movimento, da estraneo e marginalizzato che era, si autolegittimi, e venga sempre più riconosciuto. Sovente, questo processo, si accompagna anche all'innalzamento sociale dei membri.

Da una predicazione accolta soprattutto da chi era ai margini della società, a chi ne è il centro sociale e culturale. Il movimento raggiunge così, lentamente, la "soglia di superamento" (la *main line*, appunto), ovvero quella linea che gli permette di essere considerato dalle altre realtà, sia a livello sociale che ecclesiale, un interlocutore di pari grado, contrariamente a quanto accadeva agli inizi. Il raggiungimento della *main line* coincide con il passaggio da "movimento di risveglio" a "confessione". Può accadere che, nel tempo, la nuova situazione porti alla necessità di creare strutture e istituzioni in grado di coordinare il nuovo sviluppo, la comunità si allarghi e inizi un processo di istituzionalizzazione. Ciò fa sì che qualcuno, nel tempo, cominci nuovamente a predicare il ritorno allo spirito originario della confessione, a criticare il modello vigente, a sognare un nuovo movimento di risveglio. E il processo inizia nuovamente.⁶²

Queste teorie, che non sono comunque da assolutizzare, ci offrono tuttavia un modello realistico di quanto avviene nel protestantesimo, coniugando sia il loro principio teologico fondamentale, ossia: «*Ecclesia semper reformanda est*», che la tensione sociale collegata al proliferare di gruppi e chiese nel protestantesimo, [inquadrandosi] correttamente nella periodicizzazione classica delle varie ondate di "risveglio" protestante». ⁶³

⁶¹ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 215.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

1.5. Dalla Conferenza Internazionale delle Missioni di Edimburgo alla nascita del Consiglio ecumenico delle Chiese (CEC)

A seguito delle rivalità causate dalle diversità confessionali, e delle divergenze dovute alle differenze teologiche ed ecclesologiche, che avevano letteralmente trasformato il campo dell'evangelizzazione, non più in luogo di salvezza, ma in vero e proprio «campo di battaglia», cattolici, ortodossi e protestanti decisero, sia pure in tempi e con modalità diverse, di mettersi insieme per ripensare il loro essere, e dunque di agire nell'ottica di un'unità di intenti, nell'ambito di una più piena e compiuta missione evangelizzatrice.

Così, a partire dalla Conferenza Internazionale delle Missioni, tenutasi a Edimburgo nel 1910, prese le mosse il Movimento ecumenico moderno, come volontà di conciliare, anzi di ri-conciliare le varie confessioni cristiane in vista di una testimonianza comune credibile.⁶⁴

Nel 1910, in occasione della Conferenza missionaria di Edimburgo, diverse Chiese, soprattutto protestanti, sottolinearono la necessità di intraprendere un cammino comune per l'unità, allo scopo di eliminare «lo scandalo delle divisioni» fra i cristiani.

Alla fine degli anni '30, i due movimenti ecumenici Vita e Azione e Fede e Costituzione, nati negli anni '20, confluirono in un unico organismo. Nel 1938, un comitato temporaneo riunitosi ad Utrecht, in Olanda, pose le basi del futuro Consiglio ecumenico delle Chiese (CEC). La fondazione effettiva del (CEC), venne ritardata dallo scoppio della II guerra mondiale, e avvenne solamente nel 1948.

Il primo segretario generale del Consiglio ecumenico delle Chiese (CEC), fu l'olandese Willem A. Visser't Hooft, che come molti altri leader ecumenici del suo tempo, si era formato nel Movimento ecumenico giovanile World Student Christian Federation (WSCF), di cui Hooft, era stato anche segretario generale.

Alla prima assemblea del (CEC), tenutosi ad Amsterdam nel 1948, parteciparono i rappresentanti di 147 chiese ortodosse, anglicane e protestanti. Da allora, un crescente numero di Chiese di ogni continente, aderì al Consiglio ecumenico delle Chiese (CEC),⁶⁵ fino a raggiungere i 349 membri di oggi.

⁶⁴ I cristiani divisi hanno capito che «la testimonianza comune presuppone una comunione ecclesiale»: G. CERETI, *La missione nei dialoghi ecumenici*, "Ad Gentes" II, 1998, 1, 41.

⁶⁵ Nominato nel proseguo di questo nostro elaborato, con l'acronimo CEC.

Pur non facendo parte del (CEC), a partire dal concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica si è impegnata nel cammino del dialogo ecumenico, ed ha intrapreso in questi ultimi cinquant'anni, proficui dialoghi multilaterali e bilaterali con le altre Chiese, rispettivamente a livello internazionale, regionale e anche locale.

Il (CEC), nacque dunque con l'obiettivo di «camminare verso l'unità visibile in una sola fede e in una sola comunità eucaristica, espressa nel culto e nella vita comune in Cristo». Non si tratterebbe di una «superChiesa», ma di una comunione di Chiese, riunite per promuovere il dialogo e la riconciliazione fra le diverse tradizioni cristiane.

Il (CEC), attualmente ha sede a Ginevra, e conta per l'appunto 349 Chiese di tutte le principali tradizioni cristiane, in gran parte protestanti, anglicane e ortodosse, di oltre 110 paesi, in rappresentanza di circa 500 milioni di cristiani nel mondo.

La Chiesa cattolica, come già accennato, non è membro effettivo del (CEC), ma vi partecipa come «osservatrice», collaborando in diversi ambiti. Tuttavia, la Chiesa cattolica, è membro a pieno titolo della commissione Fede e Costituzione e della commissione Missione ed evangelizzazione, facenti parte del medesimo (CEC).

Le Chiese che aderiscono al (CEC), inoltre, sono chiamate a promuovere la testimonianza comune nella missione e nell' evangelizzazione e dal momento della sua fondazione, il (CEC), incoraggia le Chiese a mobilitarsi per la pace, la giustizia e la salvaguardia del creato.

I primi membri fondatori del (CEC), provenivano principalmente dall'Europa e dal Nord America, ma oggi la maggior parte dei membri, si trova in Africa, Asia, Caraibi, America Latina, Medio Oriente e Oceania. Per statuto, lo scopo primario del (CEC), è «chiamarsi gli uni gli altri all'unità visibile in un'unica fede e in un'unica comunione eucaristica». Tra le numerose attività portate avanti nei decenni dal (CEC), si possono citare i progetti contro il razzismo, con cui le Chiese hanno sostenuto la lotta all'*apartheid* in Sudafrica, gli sforzi per porre fine al conflitto in Sudan o la difesa dei diritti umani in America Latina sotto le dittature militari. Il (CEC) è inoltre attivo nel campo della diaconia e degli aiuti umanitari, tramite la promozione dell'agenzia umanitaria Action by Churches Together International (ACT Alliance).

Inoltre: «tutte le Chiese membro del (CEC) sono rappresentate nell'Assemblea che si tiene ogni sette anni. L'Assemblea elegge un Comitato Centrale composto da più di cento membri, organo di governo tra un'assemblea e l'altra e che si riunisce ogni 18 mesi circa. L'assemblea elegge altresì i presidenti del (CEC) che siedono d'ufficio anche nel Comitato Centrale, il quale, a sua volta, elegge il *Comitato Esecutivo* composto da una ventina di membri. Quest'ultimo, si riunisce due volte l'anno. Il segretario generale del (CEC) viene eletto dal Comitato Centrale».⁶⁶

In merito alla questione della ricerca teologica ed ecclesiale dell'unità tra cristiani, è stata anche dedicata una delle prime plenarie del Comitato centrale e nel 2013, dopo un lavoro ventennale, venne presentato dalla commissione Fede e Costituzione, di cui fa parte anche la Chiesa cattolica, il documento *La Chiesa: verso una visione comune*. In tale occasione, il direttore della commissione all'interno del CEC, Fede e Costituzione, Odair Pedroso Mateus, così dichiarò:

solo una visione condivisa della chiesa può fare superare gli ostacoli davanti all'unità cristiana e permette di arrivare a una comprensione comune del compito cristiano nel mondo.⁶⁷

L'unità cristiana, per il (CEC), è dunque un obiettivo molto importante ed ha una rilevanza attuale, la Chiesa infatti per il (CEC), necessita: «di essere rinnovata e di ricevere da Dio il dono della comunione, di modo che possiamo essere testimoni di tale dono nel mondo».⁶⁸

1.6. Alcune premesse sui documenti del dialogo cattolico-luterano e cattolico ortodosso

In questo nostro elaborato, allo scopo di poter dimostrare il contributo cattolico al dialogo ecumenico, ci soffermeremo ed approfondiremo in particolare tre dialoghi che la Chiesa cattolica ha intrapreso rispettivamente con gli ortodossi, con i luterani e con gli anglicani, indicandone i principali testi.

⁶⁶ <https://www.nev.it/nev/2015/09/07/cose-il-cec/>

⁶⁷ <https://www.monasterodibose.it/comunita/finestra-ecumenica/10608-il-consiglio-ecumenico-delle-chiese>

⁶⁸ *Ibid.*

Del contenuto di questi dialoghi, evidenzieremo la rilevanza ecumenica, dal punto di vista dell'ecclesiologia, di alcune questioni principali, cercando al contempo di mettere in evidenza alcune criticità e alcune questioni rimaste ancora irrisolte nell'ambito del dialogo tra cristiani, quali ad esempio quelle del primato petrino, della sinodalità, del *subsistit in*, del *defectus ordinis*, del valore e della validità del sacramento.

Prima di cominciare, è bene ricordare nuovamente in premessa, che «questi documenti del dialogo bilaterale tra Chiesa cattolica e altre Chiese e Comunità ecclesiali, non hanno valore ufficiale per la Chiesa cattolica e che il consenso bilaterale raggiunto da questi documenti deve essere esaminato e ratificato dalle singole Chiese e Comunità ecclesiali». ⁶⁹

Inoltre, i documenti di questi dialoghi, pur non avendo un carattere magisteriale ed ecclesiale ufficiale «hanno però in alta misura un carattere esemplare». ⁷⁰ Per questo motivo, nel proseguo del nostro lavoro, andremo ad esaminare principalmente il contributo cattolico al dialogo ecumenico, esaminando in tal senso alcuni autorevoli documenti magisteriali ed i principali protagonisti, tra cui anche quello di alcuni pontefici, che maggiormente hanno contribuito al dialogo tra cristiani.

Non avendo infatti alcuna autorità vincolante, e non avendo valore ufficiale per la Chiesa cattolica, questi testi del dialogo bilaterale tra la Chiesa cattolica le altre Chiese e Comunità ecclesiali, che nell'ambito dei testi di consenso sull'ecumenismo andremo comunque ad esaminare, hanno bisogno, di volta in volta, di essere «recepiti e riconosciuti nella Chiesa e dalla Chiesa». ⁷¹

⁶⁹ <https://www.monasterodibose.it/comunita/finestra-ecumenica/10608-il-consiglio-ecumenico-delle-chiese>

⁷⁰ W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza – realtà – Missione*, Queriniana, Brescia 2012, 388.

⁷¹ W. KASPER, *Raccogliere i frutti*, in *Il Regno-documenti* 54(2009), 587.

CAPITOLO II

Caratteristiche ecclesiali differenziate nel dialogo ecumenico

La *koinōnía*, è il modello dell'unità che il Movimento ecumenico cerca di concretizzare, rimanendo fedele alla testimonianza neotestamentaria. Tuttavia, le varie Chiese e le varie tradizioni cristiane, presentano diverse prospettive ecclesiologiche, oltre a una visione non univoca e non unitaria delle implicazioni e dei modi concreti di attuazione di tale modello di unità. Inizieremo dunque questo capitolo, cercando di comprendere meglio il contributo cattolico al dialogo tra cristiani, ponendo particolare attenzione agli aspetti inerenti l'ecumenismo a partire dal Vaticano II, nonché dal suo contesto prossimo e remoto.

Stante il non riconoscimento ufficiale dei documenti del dialogo cattolico-luterano e cattolico-ortodosso da parte della Chiesa cattolica,⁷² in questo capitolo cercheremo di comprendere meglio le principali caratteristiche ecclesiali differenziate emerse nei dialoghi ecumenici, attraverso lo studio e l'approfondimento di alcuni autorevoli testi magisteriali.

Tenteremo quindi di compiere un riepilogo e una sintesi del cammino compiuto fino ad ora, focalizzando l'attenzione sulla questione del *ministero episcopale* e su quello della *comunione ecclesiale*, cercando di approfondire l'esercizio ecumenico del *primato petrino* in un contesto di *sinodalità*, mettendo altresì in evidenza i risultati dei dialoghi in merito alla questione ecclesiologica del «*subsistit in*», del fatto cioè che «la Chiesa di Cristo *sussiste* nella Chiesa cattolica», che è una delle espressioni ecclesiologiche più importanti del concilio Vaticano II, evidenziando alcune criticità che in passato non erano state attentamente tenute in considerazione.

Infine, analizzeremo alcuni documenti, in particolare quelli redatti dalla Congregazione per la dottrina della fede, cercando di mettere in luce sia gli aspetti positivi, che quelli ancora irrisolti e problematici del cammino ecumenico, prendendo poi in considerazione, nell'ultimo capitolo di questo nostro elaborato, alcuni testi di consenso dei dialoghi tra la Chiesa cattolica, le Chiese ortodosse e le Comunità ecclesiali.

⁷² Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 6.

2.1. Chiesa locale e Chiesa universale: caratteristiche ecclesiali differenziate tra Chiesa cattolica, Chiese Ortodosse e Comunità ecclesiali

Cominciamo questo capitolo, prendendo in considerazione le caratteristiche ecclesiali differenziate tra cattolici, ortodossi e protestanti, iniziando dal concetto sulla *sacramentalità* della Chiesa di Cristo, che viene sostanzialmente condiviso da parte di tutti.

Vi sarebbe accordo fra luterani e cattolici, sul fatto che: «la Chiesa è strumento e segno della salvezza e, in questo senso, anche “sacramento” della salvezza».⁷³ Dunque vi sarebbe sostanzialmente consenso sulla concezione della Chiesa, come «segno e strumento» della presenza di Cristo, e «sacramento» del Regno.⁷⁴

Cattolici ed anglicani, inoltre, riconoscono che la Chiesa è segno visibile e incarna la nostra comunione con Dio e quella degli uni con gli altri: «Essa è “mistero” o “sacramento”».⁷⁵ Anche la costituzione dogmatica *Lumen gentium*, al n.1, afferma che: «la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano».⁷⁶

Tuttavia, la visione «sacramentale» cattolica, comprende la Chiesa di Cristo, come una struttura istituzionale permanente e soprattutto concreta, in cui il ministero episcopale, la collegialità e il primato petrino, sono elementi essenziali di questa sacramentalità. Per i cattolici, la Chiesa è infatti una società di comunione che esprime nella visibilità istituzionale, l’intima realtà dell’unione tra Dio e l’umanità.⁷⁷

Su questi aspetti, che approfondiremo anche in seguito, ci sarebbero purtroppo ancora alcuni nodi irrisolti tra la Chiesa cattolica e le posizioni rispettivamente espresse dalle Chiese ortodosse e dalle Comunità ecclesiali.

Ad esempio: ogni Chiesa locale rappresenta «nel senso proprio di “ripresentare” e realizza, l’unica Chiesa di Cristo. Questa comprensione della Chiesa locale è condivisa a livello ecumenico sia dalle Chiese ortodosse sia dalle Chiese della riforma. Il problema fondamentale nei dialoghi ecumenici, è come intendere il rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale».⁷⁸

⁷³ COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, *Chiesa e giustificazione*: EO 3/1364.

⁷⁴ W. KASPER, «Raccogliere i frutti», in *Il Regno-documenti* 54(2009), 609.

⁷⁵ COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA-CATTOLICA ROMANA, *La Chiesa come comunione*: EO 3/57.

⁷⁶ *Lumen gentium* n.1: EV 1/284.

⁷⁷ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 55.

⁷⁸ *Ibid.*

Per i protestanti, infatti, la Chiesa sarebbe realizzata concretamente, pienamente ed effettivamente in comunità, nelle quali la parola di Dio è correttamente predicata e i sacramenti debitamente amministrati, come ribadisce anche la *Confessio augustana* all'articolo 7, e questo basterebbe per i protestanti, «*satis est*» perché ci sia la Chiesa di Cristo.⁷⁹

Anche per quanto riguarda gli ortodossi, la Chiesa particolare che celebra l'eucarestia:

è Chiesa piena e ad essa non manca nulla, l'unità orizzontale tra Chiese locali non è considerata essenziale o costitutiva dell'essere Chiesa. Tale unità è certo vista come bellezza e come appartenente alla pienezza della Chiesa, ma non come suo elemento costitutivo.⁸⁰

Per i cattolici, invece:

la Chiesa di Cristo *sussiste* nella (*subsistit in*) Chiesa cattolica, cioè che la Chiesa è concretamente, pienamente, permanentemente, ed effettivamente realizzata nella comunione con il successore di Pietro e i vescovi in comunione con lui.⁸¹

L'unità tra le Chiese locali e di queste con il vescovo di Roma, non sarebbe dunque un elemento esterno all'ecclesialità e al medesimo sacramento dell'eucarestia, così come anche ben evidenziato: «dalla menzione del nome del vescovo diocesano e del vescovo di Roma nella preghiera eucaristica in *memento Ecclesiae*».⁸²

Il primato petrino, dunque, come andremo meglio a vedere anche in seguito e come ribadito anche da Gamberini nel suo libro *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*: «non è semplice appendice giuridica esterna alla Chiesa locale e all'eucarestia che questa celebra come segno di comunione. L'unità della Chiesa è data dalla comune partecipazione delle singole Chiese, in comunione con il ministero petrino, all'unico episcopato».⁸³

Infatti, l'unità della chiesa è pure radicata nell'unità dell'episcopato. Come l'idea stessa di corpo delle chiese richiama l'esistenza di una chiesa capo delle chiese, che è appunto la chiesa di Roma, che presiede alla comunione universale della carità, così l'unità dell'episcopato comporta l'esistenza di un vescovo capo del corpo o collegio dei vescovi che è il romano pontefice. Dell'unità dell'episcopato, come dell'unità dell'intera chiesa, «il romano pontefice, quale successore di Pietro, è perpetuo e visibile principio di fondamento».⁸⁴

⁷⁹ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 55.

⁸⁰ K. KOCH, «*A che punto è il cammino*», in *Il Regno-documenti* 56(2011), 27.

⁸¹ W. KASPER, «*Raccogliere i frutti*», 644.

⁸² K. KOCH, «*A che punto è il cammino*», 27.

⁸³ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*, 56.

⁸⁴ *Communio* n.12: EV 13/1795.

Per Gamberini, infatti: «la collegialità episcopale, esprime sempre una molteplicità ordinata, sia nel senso del ministero ordinato che nel senso dell'unità garantita dal primato petrino. Il singolo vescovo, è nella successione apostolica, sempre e solamente nella collegialità episcopale; il collegio dei vescovi è nella successione apostolica sempre e mai senza il vescovo della prima *sedes* di Roma. Nessuna Chiesa locale può isolarsi dall'unica Chiesa; ogni Chiesa è la presenza dell'unica Chiesa e dipende dalla comunione reciproca tra tutte le Chiese locali».⁸⁵

Il n. 8 della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, promulgata da Paolo VI il 21 novembre 1964, sottolinea che l'unità organica e visibile della Chiesa insieme alla sua realtà spirituale e invisibile: «formano una sola complessa realtà: divina e umana».⁸⁶

Tra la struttura esteriore, visibile, della Chiesa (*ordine*) e la sua realtà nascosta, spirituale (*grazia*), esisterebbe dunque, secondo *Lumen gentium* 8, un'intima relazione.

A motivo di questa intima e complessa relazione tra ordine e grazia, qualora manchi una valida successione apostolica che è elemento essenziale perché vi sia l'ordine, è negata validità al segno sacramentale (*sacramentum tantum*) che conferisce la grazia (*res sacramenti*). Venendo dunque a mancare una valida successione apostolica, non sarebbero più presenti né un valido ministero ordinato né una genuina e integra eucarestia.⁸⁷

Ancora, al n. 8, *Lumen gentium* afferma una non debole analogia «*non mediocrem analogiam*» tra il Verbo incarnato e la Chiesa. La costituzione dogmatica, riconosce infatti che la Chiesa cattolica, governata dal papa come suo capo visibile e dai vescovi come successori degli apostoli, non sarebbe la continuazione dell'incarnazione come un «*Christus prolongatus*» che ne continuerebbe l'esistenza terrena, come era nell'ecclesiologia di Johann Adam Möhler.

⁸⁵ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 57.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Cf. *Ibid.*

Piuttosto che di identificazione, i padri conciliari avrebbero infatti: «preferito parlare di analogia tra la realtà teandrica dell'incarnazione e quella della Chiesa».⁸⁸

L'analogia, infatti, implica sia l'identità che la differenza. Ci troviamo allora qui con un'analogia di proporzionalità. L'identità è infatti data dalla proporzione che c'è tra Cristo e la Chiesa; la differenza, invece, dal modo diverso con cui elemento umano e divino si rapportano.⁸⁹

Il Verbo sta così alla natura umana, come lo Spirito di Cristo sta nei confronti dell'istituzione sociale, che è la Chiesa:

Come la natura assunta è al servizio del Verbo divino come organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è al servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo.⁹⁰

Ciò che l'analogia di proporzione vuole proporre è l'idea patristica del cd. «organo di salvezza» (*organum salutis*), per evidenziare la struttura sacramentale della Chiesa.

Come il verbo di Dio si è servito dell'umanità di un uomo, così lo Spirito di Cristo si serve di questa Chiesa. Con l'idea «dell'organo di salvezza», è posta nell'identità della proporzione, quella differenza tra Cristo e la Chiesa, tra lo Spirito di Cristo e l'organismo sociale della Chiesa, che è richiesta dall'analogia a cui fa riferimento il n. 8 della *Lumen gentium*.⁹¹

Questa differenza ecclesiologicala, rende possibile di riconoscere anche al di fuori del suo organismo: «parecchi elementi di santificazione e di verità, che, appartenendo propriamente per dono di Dio alla Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica».⁹²

Già i padri conciliari, avevano compreso che:

fuori dalla Chiesa cattolica esistono forme di santità che arrivano fino al martirio [...]; la conseguenza della salvezza dei non cattolici non si risolve a livello puramente individuale, a partire dal desiderio soggettivo (*votum*) [...] bensì in modo ecclesiologicalo oggettivo e istituzionale. [...] La Chiesa cattolica romana prende coscienza della presenza operante dell'unica Chiesa di Cristo anche nelle altre Chiese e comunità ecclesiali, benchè non siano in piena comunione con essa, donde la necessità di stabilire con dette Chiese e comunità ecclesiali una relazione di dialogo.⁹³

⁸⁸ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 57.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*

⁹⁰ *Lumen gentium* n.8: EV 1/304.

⁹¹ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 58.

⁹² *Lumen Gentium*: EV 1/305.

⁹³ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 59, nota 14 in cui cita S. PIÈ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia, 2008, 152-153.

2.2. Alcune questioni teologiche inerenti il «*subsistit in*» nei documenti magisteriali

Come ben sappiamo, «*subsistit in*» è una locuzione latina che compare nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, che è il documento fondamentale sulla Chiesa, promulgato dal concilio Vaticano II. Più volte è stata messa in discussione la ragione dell'utilizzo del termine «*sussiste*» piuttosto che semplicemente «è». In generale, coloro che vedono poco o nessun cambiamento nell'insegnamento della Chiesa nel Vaticano II, insistono sull'equivalenza dei termini «*sussiste*» ed «è».

Coloro, invece, che solitamente indicano una nuova spinta ecumenica del concilio Vaticano II, insistono sul fatto che il termine «*subsistit in*», è stato introdotto come compromesso e come una sorta di accomodamento dopo molte discussioni, e che il «*subsistit in*», riconosce dunque nuovi elementi nell'insegnamento del Concilio.

Il significato corretto di «*subsistit in*», (*sussiste*), ha considerevoli implicazioni sul modo in cui la Chiesa cattolica vede sé stessa e le sue relazioni con le altre comunità cristiane e le altre religioni.

Nel tempo, sono state sollevate molte domande sul perché la *Lumen gentium* avesse modificato la frase di vecchia data, secondo cui la Chiesa di Cristo «è» (in latino «*est*») la Chiesa cattolica, con il termine «*subsistit in*», (secondo cui la Chiesa di Cristo, *sussiste* nella Chiesa cattolica).

La *Lumen Gentium*, riconosce invece che altre Comunità ecclesiali cristiane possono avere elementi di santificazione e di verità. Il concilio Vaticano II, infatti, utilizza il termine tradizionale «Chiesa» per indicare le Chiese orientali non in piena comunione con la Chiesa cattolica, le quali benché separate dalla Chiesa cattolica: «possiedono tuttavia veri sacramenti e, soprattutto, per successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia, per cui sono legate a noi nella più stretta intimità».⁹⁴

Dopo la Riforma protestante del XVI secolo, la teologia cattolica aveva dunque identificato la Chiesa di Cristo soltanto con la Chiesa cattolica e ciò era continuato attraverso l'insegnamento, tra gli altri, di Pio XI e Pio XII.

⁹⁴ Cf. Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 14,15 e la lettera enciclica *Ut Unum Sint*, sull'impegno ecumenico.

Durante il concilio Vaticano II, la bozza iniziale e preparatoria del decreto sulla Chiesa, conteneva questa interpretazione di lunga data, e Pio XII continuava ad identificare il Corpo mistico di Cristo con «*est*» (è), poi successivamente cambiato in «*subsistit in*» (*sussiste*), con la Chiesa cattolica. In altri termini, invece di dire che la Chiesa di Cristo è la Chiesa cattolica, ora si diceva che la Chiesa di Cristo *sussiste* nella Chiesa cattolica.⁹⁵

Con tale epocale passaggio, il concilio Vaticano II ha voluto:

armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua a esistere pienamente soltanto nella Chiesa cattolica, e dall'altro lato "l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine", ovvero nelle Chiese e Comunità ecclesiali che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica.⁹⁶

La relazione che spiega l'uso dei termini presenti nel decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, afferma infatti che: «in queste comunità l'unica Chiesa di Cristo è presente, sebbene imperfettamente, in un modo che è alquanto simile alla sua presenza nelle Chiese particolari e in esse la Chiesa di Cristo è in qualche modo operante attraverso i mezzi dei loro elementi ecclesiali».⁹⁷

Nello specifico, il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* al n.3, dichiara:

Anche non poche azioni sacre della religione cristiana vengono compiute dai fratelli da noi separati, e queste in vari modi, secondo la diversa condizione di ciascuna Chiesa o comunità, possono senza dubbio produrre realmente la vita della grazia, e si devono dire atte ad aprire accesso alla comunione della salvezza. Perciò queste Chiese e comunità separate, quantunque crediamo abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non son affatto spoglie di significato e di valore. Lo Spirito di Cristo infatti non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, la cui forza deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità, che è stata affidata alla Chiesa cattolica.⁹⁸

Se in queste Chiese e Comunità ecclesiali separate da Roma, è presente ed è operante la Chiesa di Cristo, e Cristo si serve di queste come strumenti di salvezza in quanto realtà ecclesiali, significa che tramite il ministero ordinato, la sinodalità e la collegialità episcopale di queste Chiese e Comunità ecclesiali, si realizza con maggior o minore efficacia la sacramentalità della grazia di Cristo.⁹⁹

⁹⁵ Cf. <https://www.americamagazine.org/issue/623/article/church-christ-and-churches>

⁹⁶ *Dominus Iesus* n.16: EV 19/1182.

⁹⁷ AS II/2,355.

⁹⁸ *Unitatis Redintegratio* n. 3: EV 1/505-506.

⁹⁹ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*, 60.

Gamberini, nella sua opera *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*,¹⁰⁰ pone in evidenza come sia la costituzione dogmatica *Lumen gentium* al n.8, che il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* al n.4, hanno realizzato un importante mutamento rispetto all'enciclica *Mystici corporis*, sul corpo mistico di Gesù Cristo, pubblicata da Pio XII nel 1943.

A tal proposito Gamberini cita W. Kasper, il quale dichiara che

non si dice più: la Chiesa cattolica è la Chiesa di Cristo, ma in modo più cauto: la Chiesa di Gesù Cristo, *sussiste (subsistit)* nella Chiesa cattolica, cioè vi è concretamente presente e realizzata. Perciò è possibile dire che, al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, non vi sono solo singoli cristiani, ma anche elementi della Chiesa di Gesù Cristo: elementi che non sono solo deboli frammenti, ma elementi che spingono dinamicamente alla pienezza e all'unità.¹⁰¹

Anche per Maffeis, non si tratta soltanto di un cambiamento terminologico, ma del cambiamento di una prospettiva «secondo cui è pensata la relazione tra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica».¹⁰² Tale mutamento vuole tenere presente: «la rilevanza ecclesiologicalhe delle Chiese e Comunità ecclesiali esistenti al di fuori della Chiesa cattolica».¹⁰³

Inoltre, anche per Piè-Ninot, la presenza di «*elementa Ecclesiae*» al di fuori della struttura visibile della Chiesa cattolica è: «ciò che rende possibile qualificare queste realtà come “Chiese e Comunità ecclesiali” (*Unitatis redintegratio*, nn.13-24)»,¹⁰⁴ al di là delle divisioni che hanno «intaccato l'inconsutile tunica di Cristo».¹⁰⁵

Al di là delle divisioni, le Chiese d'Oriente e d'Occidente, hanno comunque seguito per diversi secoli una propria via, unificate e congiunte dalla fraterna comunione nella fede e nella vita sacramentale, sotto la direzione della Sede romana, di comune consenso accettata, mantenendo anche dopo le divisioni, la successione apostolica, il sacerdozio e l'eucarestia.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*, 60.

¹⁰¹ W. KASPER, «*Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft*», in *Stimmen der Zeit* 127(2002), 77.

¹⁰² A. MAFFEIS, «*Il dibattito sul significato della formula “subsistit in” (LG8)*», in *Teologia* 38(2013), 47.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ S. PIÈ- NINOT, *Ecclesiologicalhe. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia, 2008, 152-153.

¹⁰⁵ *Unitatis Redintegratio* n. 13: EV 1/538.

¹⁰⁶ Cf. *Unitatis Redintegratio* n. 14: EV 1/543-546.

Le Chiese e le Comunità ecclesiali che in quei gravissimi sconvolgimenti incominciati in Occidente già alla fine del medioevo, oppure in tempi posteriori, si sono separate dalla Sede apostolica romana, sono dunque unite alla Chiesa cattolica da una speciale affinità e da una stretta relazione, dovute al lungo periodo di vita che il popolo cristiano, nei secoli passati, ha trascorso e ha passato nella comunione ecclesiastica, con cui riprendere il dialogo ecumenico, nonostante le divergenze sorte a seguito delle divisioni.¹⁰⁷

Laddove dunque maggiori sono gli «*elementa Ecclesiae*» presenti in una data Comunità ecclesiale, maggiore sarà la presenza della Chiesa di Cristo.¹⁰⁸

La presenza operante della Chiesa di Cristo, si partecipa inoltre per «gradi di autenticità», e si comunica, secondo il modello utilizzato dalla *Lumen gentium* ai nn. 14-16, al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, in altre Chiese e Comunità ecclesiali.¹⁰⁹

Queste Chiese e Comunità ecclesiali, in cui la Chiesa di Cristo è efficacemente presente con vari elementi di santificazione e di verità, possono dunque essere identificate e riconosciute come strumenti di salvezza, in quanto in esse, come disse l'allora card. Joseph Ratzinger, «avviene» la Chiesa.¹¹⁰

Nel suo saggio di ecclesiologia *Il nuovo popolo di Dio*, Ratzinger invita infatti la teologia cattolica a dire con molta più chiarezza, che a motivo dell'effettiva presenza della parola di Dio al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica: «c'è anche la "Chiesa" in una qualche forma, e che i confini dell'azione dello Spirito Santo non si identificano con quelli della Chiesa visibile».¹¹¹

Possiamo constatare come nella sostituzione voluta dal concilio Vaticano II del termine «*est*» con il termine «*subsistit in*», devono essere colte contemporaneamente queste due diverse dimensioni: «*sussistenza* (in quanto la Chiesa cattolica è definitivamente l'unica vera Chiesa) e «*presenza*» (in quanto al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica devono essere riconosciuti elementi della vera Chiesa)».¹¹²

¹⁰⁷ Cf. *Unitatis Redintegratio* n. 19: EV 1/556-558.

¹⁰⁸ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 61.

¹⁰⁹ Cf. *Lumen Gentium* nn. 14-16: EV 1/322-326.

¹¹⁰ Cfr. nota 26 in P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 62.

¹¹¹ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 131.

¹¹² P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 64.

Questa distinzione tra *presenza* e *sussistenza* della Chiesa di Cristo, evita di affermare: «sia una *gradualità* della sussistenza della Chiesa di Cristo, sia il sussistere della Chiesa di Cristo in una *pluralità* di Chiese, perché altrimenti il corpo di Cristo finirebbe per essere compreso come frazionato in molte parti. La Chiesa di Cristo non va dunque né moltiplicata in più sussistenze, né divisa in più parti o nella somma di tutte le Chiese». ¹¹³

Stessa identica comprensione ed intendimento, va altresì riscontrata anche nell'enciclica sull'ecumenismo di Giovanni Paolo II, *Ut unum sint.* al n.11, infatti, si dichiara che:

gli elementi di santificazione e di verità presenti nelle altre comunità cristiane, in grado differenziato dall'una all'altra, costituiscono la base oggettiva della pur imperfetta comunione esistente tra loro e la Chiesa cattolica. Nella misura in cui tali elementi si trovano nelle altre comunità cristiane, l'unica Chiesa di Cristo ha in esse una presenza operante. Per questo motivo il concilio Vaticano II parla di una certa comunione, sebbene imperfetta. ¹¹⁴

A questo punto, per concludere questa nostra riflessione sulla questione del «*subsistit in*» e degli «*elementa Ecclesiae*», possiamo dire che l'introduzione del «*subsistit in*» ha portato la Chiesa cattolica: «a comprendersi come formalmente identica (*sussistenza*) con la Chiesa di Cristo, poiché in essa sarebbe data la pienezza e la totalità dei mezzi di salvezza. Proprio a motivo di questa formale identità tra Chiesa cattolica e Chiesa di Cristo è possibile che ci sia soltanto un'unica sussistenza della Chiesa di Cristo». ¹¹⁵

La Chiesa di Cristo, non si esaurisce dunque, nei confini visibili ed istituzionali della Chiesa cattolica, ¹¹⁶ la Chiesa di Cristo, infatti, anche secondo Sullivan, è: «una comunione reale che si realizza a gradi diversi di densità o di pienezza, di corpi che hanno tutti, sebbene alcuni più degli altri, un vero carattere ecclesiale». ¹¹⁷

¹¹³ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 64.

¹¹⁴ *Ut unum sint* n.11: EV 14/2685-2686.

¹¹⁵ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 64.

¹¹⁶ *Ivi*, 65.

¹¹⁷ F.A. SULLIVAN, «"Sussiste" la Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica romana?», in R. LATOURELLE, Ed., *Vaticano II: Bilancio e prospettive*, Assisi, 1987, 823.

Se dunque vi sono «*elementa Ecclesiae*» oltre e al di là della Chiesa cattolica, dobbiamo riconoscere, conclude Gamberini, che «*Ecclesia catholica non est totum Ecclesiae*». ¹¹⁸ I padri conciliari avrebbero quindi capito che al di fuori della pienezza e della totalità della Chiesa cattolica (*tota Ecclesia*) sarebbe presente la Chiesa di Cristo (*totum Ecclesiae*). ¹¹⁹

Secondo Peter Lünig, il «*subsistit*», va dunque compreso:

come un indebolimento della pretesa esclusiva, legata alla precedente copula «est», che la Chiesa cattolica aveva di voler essere identica alla Chiesa di Cristo, poiché ha la funzione di mettere in luce l'esistenza di elementi ecclesiali al di fuori della Chiesa cattolica. In tal modo si può trasferire il concetto di «Chiesa» nel senso della sua forma «elementare» anche ad altre Chiese. Questo vuol dire che, al di fuori dello spazio e della forma organizzata della Chiesa cattolica, c'è veramente «Chiesa» e non solo dei singoli elementi ecclesiali, altrimenti il concilio Vaticano II non avrebbe potuto parlare di «Chiese e Comunità ecclesiali separate» (*UR* 14ss; 19ss). ¹²⁰

Infine, il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, al n. 24 così si esprime, sulla necessità di riconciliare tutti i cristiani nell'unità di una sola e unica Chiesa di Cristo:

Questo santo Concilio desidera vivamente che le iniziative dei figli della Chiesa cattolica procedano congiunte con quelle dei fratelli separati, senza che sia posto alcun ostacolo alle vie della Provvidenza e senza che si rechi pregiudizio ai futuri impulsi dello Spirito Santo. Inoltre dichiara d'essere consapevole che questo santo proposito di riconciliare tutti i cristiani nell'unità di una sola e unica Chiesa di Cristo, supera le forze e le doti umane. Perciò ripone tutta la sua speranza nell'orazione di Cristo per la Chiesa, nell'amore del Padre per noi e nella potenza dello Spirito Santo. «La speranza non inganna, poiché l'amore di Dio è largamente diffuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci fu dato» (*Rm* 5,5). ¹²¹

Il decreto sull'ecumenismo termina dunque con lo sguardo rivolto al futuro, verso la meta cui tende il Movimento ecumenico. Tuttavia, prima di concludere, rivolge un'ultima esortazione ai fedeli cattolici «ad astenersi da qualsiasi leggerezza o zelo imprudente», ¹²² che possano recare danno al progresso verso l'unità della Chiesa.

¹¹⁸ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*, 64.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ P. LÜNING, «Das ekklesiologische Problem der "subsistit in" (LG8) im heutigen ökumenischen Gespräch», 6, cit. in P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*, 65, nota 35.

¹²¹ *Unitatis Redintegratio* n. 24: EV 1/572.

¹²² *Unitatis Redintegratio* n. 24: EV 1/571.

La *levitas* e l'*imprudens zelus* «sono due attitudini opposte, ma ugualmente dannose alla causa ecumenica. La leggerezza si traduce in una superficialità incapace di apprezzare la vera portata degli ostacoli che impediscono la piena comunione». ¹²³

Lo zelo imprudente «è invece incapace di distinguere l'essenziale dal relativo e tende a considerare come irrinunciabile semplicemente ciò che l'abitudine ha indotto a ritenere parte della propria identità ecclesiale». ¹²⁴

2.3. La questione ancora irrisolta della comunione con il vescovo di Roma, con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, nei documenti magisteriali

Sempre allo scopo di approfondire le questioni teologiche e le caratteristiche ecclesiali differenziate, attingendo direttamente dall'autorevolezza dei testi magisteriali, in questo paragrafo tenteremo di comprendere meglio la questione alquanto sentita e dibattuta, della comunione con il vescovo di Roma con le altre Chiese e le Comunità ecclesiali.

Anche in questo caso, tenteremo di mettere in evidenza il contributo cattolico a questa specifica questione, volto alla promozione ed alla prosecuzione del dialogo ecumenico, in tutte le sue molteplici forme.

Allo scopo di esaminare la questione ancora irrisolta della comunione con il vescovo di Roma con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, prenderemo in esame due documenti redatti dalla Congregazione per la dottrina della fede: 1) *La Chiesa come comunione* e 2) *Alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*.

Tali documenti magisteriali, ci ricordano nella loro autorevolezza, l'importanza e la necessità di proseguire il dialogo tra le Chiese, le Comunità ecclesiali e la Chiesa cattolica, anche di fronte alla prerogativa di quest'ultima, dovuta alla sua bimillenaria ed ininterrotta successione episcopale, e alla sua collegialità apostolica, ritenuti elementi essenziali e costitutivi, affinché una Chiesa possa essere considerata pienamente Chiesa e dunque poter essere ritenuta «presenza particolare della Chiesa di Cristo». ¹²⁵ Altro aspetto fondamentale per definirsi pienamente Chiesa, secondo la Chiesa cattolica, è la comunione con il vescovo di Roma, ¹²⁶ che sarà per l'appunto oggetto di studio e di approfondimento, in questo specifico paragrafo.

¹²³ S. NOCETI e R. REPOLE, (a cura di), *Commento ai documenti del Vaticano II*, EDB, Bologna, 2019, 413.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 66.

¹²⁶ Cf. *Alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa: EV 24/1064*.

Nella *lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, redatto dalla Congregazione per la dottrina della fede il 28 maggio 1992, a firma dell'allora card. Joseph Ratzinger, divenuto poi papa Benedetto XVI, si legge in merito alla questione della comunione con il vescovo di Roma: «come l'idea stessa di Corpo delle Chiese richiama l'esistenza di una Chiesa Capo delle Chiese, che è appunto la Chiesa di Roma, che «presiede alla comunione universale della carità», così l'unità dell'Episcopato comporta l'esistenza di un Vescovo Capo del Corpo o Collegio dei Vescovi, che è il Romano Pontefice».¹²⁷

A tal proposito, al n.11 della suindicata *lettera*, Ratzinger fa presente come l'esistenza del ministero petrino, fondamento dell'unità dell'episcopato e della Chiesa universale, sia: «in corrispondenza profonda con l'indole eucaristica della Chiesa». Nei punti 12 e 13 viene inoltre specificato da Ratzinger, come l'idea stessa di corpo delle Chiese, richiami l'esistenza di una «Chiesa capo delle Chiese». Mentre al punto 14 Ratzinger torna a sottolineare di come l'episcopato sia uno, come una è l'eucarestia, e di come ogni celebrazione dell'Eucarestia, sia fatta in unione non solo con il proprio vescovo, ma anche con il papa, con l'ordine episcopale, con tutto il clero e con l'intero popolo.¹²⁸

Anche nel secondo documento *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, redatta dal prefetto della Congregazione per la dottrina della fede il card. William Levada il 29 giugno 2007,¹²⁹ in particolar modo nel secondo quesito, si torna a parlare di come le Comunità ecclesiali della Riforma, godano di una comunione imperfetta con la Chiesa cattolica, in quanto non hanno conservato l'episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico.¹³⁰

Nella risposta al quarto e al quinto quesito, inoltre, si ritorna a parlare nuovamente del motivo per cui viene dato il nome di «Chiese» alle Chiese orientali separate dalla piena comunione con la Chiesa cattolica.¹³¹

I due documenti magisteriali che abbiamo appena esaminato, e cioè la *lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* e le *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, fanno entrambi riferimento al decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, il quale afferma al n. 22:

¹²⁷ *Communio notio* n.12: EV 13/1795.

¹²⁸ Cf. *Communio notio* nn.11-14: EV 13/1792-1797.

¹²⁹ A Sibiu, durante la III Assemblea ecumenica europea (4-9/9/2007), queste *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, destarono alcune reazioni preoccupate di altre Chiese Cristiane, così come già accennato a pag. 9 di questo nostro elaborato.

¹³⁰ Cf. *Alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*: EV 24/1058-1060.

¹³¹ Cf. *Alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*: EV 24/1063-1067.

Le comunità ecclesiali da noi separate, quantunque manchi loro la piena unità con noi derivante dal battesimo, e quantunque crediamo che esse, specialmente per la mancanza del sacramento dell'ordine, non hanno conservata la genuina ed integra sostanza del mistero eucaristico, tuttavia, mentre nella santa Cena fanno memoria della morte e della resurrezione del Signore, professano che nella comunione di Cristo è significata la vita e aspettano la sua venuta gloriosa. Bisogna quindi che la dottrina circa la Cena del Signore, gli altri sacramenti, il culto e i ministeri della Chiesa costituiscano oggetto del dialogo.¹³²

A tal proposito, la dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede: *Dominus Iesus*, a motivo della successione apostolica e della valida eucarestia, entrambe presenti nelle Chiese orientali, le chiama espressamente vere *Chiese particolari* e la risposta riguardante il quarto quesito circa la dottrina sulla Chiesa, attribuisce loro il titolo di «Chiese particolari o locali» chiamandole «Chiese sorelle delle Chiese particolari cattoliche».¹³³

Affinché una Chiesa particolare sia pienamente Chiesa: «è necessario che il vescovo che la presiede sia inserito nel collegio episcopale e che questo collegio non sia mai privo del suo capo, il vescovo di Roma e successore di Pietro. Se è la mutua interiorità tra Chiesa universale e Chiesa particolare, a costituire una realtà ecclesiale come Chiesa, e questa mutua interiorità non è completamente esterna alla Chiesa particolare ma uno dei suoi principi costitutivi interni, nel caso non sia data – come avviene per le Chiese orientali, che sono separate dalla Sede romana-, come possono ancora essere riconosciute come “Chiese”?»¹³⁴

Se la collegialità episcopale presieduta dal suo capo è elemento essenziale perché ogni Chiesa particolare sia pienamente Chiesa, cioè presenza particolare della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali, la mancanza di uno o più di questi elementi essenziali rende impossibile riconoscere una data realtà ecclesiale come «Chiesa». Il collegio episcopale e il ministero petrino non sono strutture puramente esterne, storicamente o socialmente utili, ma esprimono indissolubilmente l'interiorità mutua tra Chiesa universale e Chiesa particolare, per cui la sua assenza sul piano istituzionale-sacramentale intacca l'essenza della Chiesa come sacramento visibile di unità.¹³⁵

¹³² *Unitatis redintegratio* n.22: EV 1/567.

¹³³ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 66.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 66.

Gamberini, si interroga, chiedendosi: «Se il ministero petrino costituisce essenzialmente dall'interno la Chiesa particolare, si può affermare che la sua assenza sia solo una “mancanza” o una “ferita”?»¹³⁶

Perciò, il fatto che nelle Chiese particolari non cattoliche manchi la piena comunione con il romano pontefice non esclude il loro essere Chiese, ma costituisce certamente una carenza oggettiva della loro ecclesialità (cf. *Communio notio*, n.17). Naturalmente questa ferita nell'ecclesialità non è soltanto, per così dire, di natura disciplinare, ma anche conseguenza della non piena professione del contenuto della fede cattolica da parte di quelle Chiese.¹³⁷

Inoltre, a motivo del legame essenziale e indissolubile tra episcopato ed eucarestia, la mancanza del ministero petrino non soltanto *ferisce* l'episcopato nella sua unità essenziale, ma anche la celebrazione dell'eucarestia, a cui l'episcopato è essenzialmente vincolato.¹³⁸

«Ogni valida celebrazione dell'eucarestia esprime questa universale comunione con Pietro e con l'intera Chiesa, oppure oggettivamente la richiama, come nel caso delle Chiese cristiane separate da Roma».¹³⁹

Invocare l'unità e indivisibilità dell'episcopato, dunque, non risolve la questione dell'ecclesialità per le Chiese orientali. Se l'episcopato non ha un capo che lo presiede, si può parlare ancora di *vero* episcopato? Se l'episcopato è essenzialmente connesso all'eucarestia, si può parlare ancora di *vera* eucarestia?¹⁴⁰

In questo paragrafo, abbiamo dunque approfondito alcuni aspetti inerenti la questione ancora irrisolta della comunione con il vescovo di Roma. Dall'analisi dei testi magisteriali, sarebbe altresì emersa la consapevolezza che la carenza e che dunque la mancanza di uno o più elementi necessari o essenziali, potrebbe *alterare* e non soltanto *ferire* una determinata realtà ecclesiale¹⁴¹, così come andremo ad analizzare in seguito. Affinché, infatti, ogni Chiesa particolare sia pienamente Chiesa, cioè presenza particolare della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali, in essa deve essere presente: «come elemento proprio, la suprema autorità della Chiesa: il collegio episcopale “insieme con il suo capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso”».¹⁴²

¹³⁶ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 66-67.

¹³⁷ AA.VV. «Editoriale. Sulla distinzione tra Chiese e comunità ecclesiali», in *La civiltà Cattolica* (2003) II, 10.

¹³⁸ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 67.

¹³⁹ *Communio notio* n.14: EV 13/1797.

¹⁴⁰ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 67.

¹⁴¹ *Ivi*, 68.

¹⁴² *Communio notio* n.13: EV 13/1796.

A tal proposito, il documento della Congregazione per la dottrina della fede: «*La Chiesa come comunione*», dichiara al n. 13 che la Chiesa è «pienamente» Chiesa, soltanto quando vi è la «presenza della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali». ¹⁴³

Identica posizione, come abbiamo già potuto constatare, è portata avanti anche dalla dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, la quale al n. 17, rifacendosi all'enciclica *Ut unum sint*, afferma che esisterebbe un'unica Chiesa di Cristo: «che *sussiste* nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui». ¹⁴⁴

2.4. La non pienezza dei mezzi di salvezza nelle Chiese separate da Roma

Sempre allo scopo di approfondire le questioni teologiche, le caratteristiche ecclesiali differenziate inerenti l'ecumenismo, attingendo direttamente dall'autorevolezza dei testi magisteriali, emergerebbe altresì che nelle Chiese orientali e nelle Comunità ecclesiali separate da Roma, non vi sarebbe quella pienezza dei mezzi di salvezza, che è stata affidata alla Chiesa cattolica.

Come già accennato, le Chiese, in particolar modo quelle orientali separate da Roma, godono di una maggiore presenza di elementi (successione apostolica e collegialità episcopale) rispetto alle Chiese della Riforma. Quest'ultime, che ne sono invece prive, a motivo di ciò: «non possono, secondo la dottrina cattolica, essere chiamate "Chiese" in senso proprio». ¹⁴⁵

Tuttavia, rimane pur vero che alle Chiese orientali separate da Roma, pur essendo presenti più elementi (successione apostolica e collegialità dei vescovi), manca il ministero petrino, che è «principio costitutivo interno» e «appartenente all'essenza di ogni Chiesa particolare dal "di dentro"», ¹⁴⁶ così come afferma anche il documento *La Chiesa come comunione*. ¹⁴⁷

¹⁴³ *Communio notio* n.13: EV 13/1796.

¹⁴⁴ *Dominus Iesus* n.17: EV 19/1183.

¹⁴⁵ *Alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*: EV 24/1066.

¹⁴⁶ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 68.

¹⁴⁷ *Communio notio* n.13: EV 13/1796.

Piuttosto che invocare l'unità e l'indivisibilità dell'episcopato per risolvere la difficoltà qui esposta, si può affermare che il ministero petrino è essenziale per la pienezza (*plene esse*) e non per l'assenza (*esse*) della Chiesa. Solo così le Chiese orientali separate da Roma, possono essere riconosciute come Chiese, anche se non pienamente, e dunque anche se in maniera imperfetta.¹⁴⁸

Quanto detto per il ministero petrino, può valere anche per gli altri elementi essenziali e costitutivi della Chiesa: successione apostolica e collegialità episcopale.¹⁴⁹

La mancanza di questi elementi, dunque, non altera l'«essere Chiesa» delle Comunità ecclesiali luterane e anglicane. Come infatti affermano i documenti magisteriali che abbiamo preso in considerazione. Tale mancanza *ferisce* più profondamente queste Chiese, ma senza negarle come tali. Si tratta quindi di una *maggiore ferita* e di una *maggiore mancanza*, ma non di un'alterazione ecclesiologica.¹⁵⁰

A tal riguardo, l'allora presidente del *Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani*, card. Walter Kasper, precisò che le Comunità ecclesiali, proprio perché in esse è presente e operante la Chiesa di Cristo: «non si può dire che non siano Chiese vere e proprie».¹⁵¹ Possono essere chiamate «Chiese» in senso analogico.¹⁵²

Tuttavia, se si afferma, come fa il card. Walter Kasper, che sono: «Chiese di un altro tipo, alle quali dal punto di vista cattolico mancano elementi che sono essenziali per la concezione cattolica della Chiesa», questo può essere detto anche delle Chiese orientali, a cui manca il ministero del successore di Pietro, che è essenziale per la costituzione di ogni Chiesa particolare».¹⁵³

Tale problematicità, presente nel predicare il termine «Chiesa», nasce per Gamberini: «dal non saper distinguere bene il piano fenomenico da quello ontologico della Chiesa».¹⁵⁴ Solo sul piano fenomenico, ci può essere infatti: «una maggiore o minore realizzazione dell'unica Chiesa».¹⁵⁵ Nella Chiesa cattolica *sussiste* dunque la Chiesa di Cristo, poiché in essa la Chiesa di Cristo trova la sua piena realizzazione. Se la Chiesa cattolica gode della pienezza dei mezzi salvifici, una e una sola può essere la *sussistenza*, poiché sarebbe contraddittorio avere molteplici totalità.¹⁵⁶

¹⁴⁸ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 69.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ W. KASPER, «L'unica Chiesa di Cristo. Situazioni e futuro dell'ecumenismo», in *Il Regno-attualità* 46(2001), 132.

¹⁵² ID., «Il lungo cammino da compiere», in *L'Osservatore Romano*, 2 giugno 2001, 1.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 69.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

Nelle altre Chiese e Comunità ecclesiali, invece, secondo Gamberini, vi sarebbe soltanto un'attuazione parziale e non completa di tutti gli «*elementa ecclesiae*»: battesimo, ministero ordinato episcopato, collegialità e primato petrino. Ciò non toglie che sul piano ontologico, la Chiesa di Cristo sia presente in ogni Chiesa e Comunità ecclesiale, senza gradi e differenziazioni.¹⁵⁷

A livello fenomenico, dunque, per Gamberini, il primo elemento essenziale è la comunicazione della fede da cui ha origine la Chiesa (*ecclesiogenesi*). Questo è l'elemento essenziale perché sia presente al di fuori della Chiesa cattolica non tanto «*la Chiesa*», ma *Chiesa* «in una qualche forma», *ecclesialità*.¹⁵⁸

Con *ecclesiogenesi*, Kasper infatti si riferisce alla nascita della Chiesa nella storia:

come grandezza storica e soggetto collettivo di azione storica. Ora, questo evento non accade fino a che il rapporto interiore con Cristo non si materializza nell'agire comunicativo di un credente che comunica ad altri la sua fede, sì che altri l'accolga e, condividendola, crei una relazione con lui, nella quale il dono interiore della comunione si concretizzi in maniera empiricamente verificabile.¹⁵⁹

La comunicazione della fede, che avrebbe avuto inizio con Gesù di Nazaret, ora viene trasmessa, ed impianta la Chiesa: «La Parola di Dio è l'evento dell'auto-comunicazione di Dio nella parola umana della comunicazione di fede. Questa è innanzitutto un evento comunitario e quindi ecclesiale. Nessuno ha fede da sé, ma ognuno deve riceverla annunciata da chi già crede».¹⁶⁰

Il segno sacramentale di questo evento della Parola, cioè dell'auto-comunicazione di Dio nella parola umana della comunicazione di fede, che è il primo elemento essenziale, è il *battesimo*. A tal proposito nella lettera enciclica *Ut Unum Sint*, sull'impegno ecumenico promulgata da Giovanni Paolo II, si ribadisce che il sacramento del *battesimo*, che abbiamo in comune: «rappresenta “il vincolo sacramentale dell'unità che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati”».

¹⁵⁷ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 70.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ W. KASPER, «Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft», 78, in S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 186.

¹⁶⁰ P. KNAUER, «Die katholische Kirche subsistiert in der katholischen Kirche», 164.

Il battesimo, anche secondo S. Hell: «rende possibile una comunione (anche se imperfetta) che unisce tra loro le Chiese in una fondamentale verità (i battezzati come corpo di Cristo). C'è quindi già una comunione fondata sul battesimo, che non costituisce una piena comunione ecclesiale, ma essa significa una reale partecipazione al corpo di Cristo».

Il battesimo, costituisce l'inizio e l'esordio verso la piena incorporazione alla Chiesa di Cristo. La comunicazione della fede è, infatti, *causa fiendi* della Chiesa, non *causa essendi*.¹⁶¹

È la Chiesa che celebra il battesimo e, nel momento in cui lo fa, è espressa la fede di tutta la Chiesa e non quella della persona che è battezzata. La Chiesa non è generata dal momento in cui le persone si radunano per formare una Chiesa. Non entriamo nella Chiesa attraverso il battesimo; piuttosto, siamo accolti nella Chiesa come realtà preesistente della salvezza.¹⁶²

Per Gamberini, il battesimo, non genera la Chiesa, ma ci incorpora nel corpo di Cristo che è la Chiesa. Attraverso gli altri sacramenti, in particolare l'eucarestia, si ha una sempre maggiore appartenenza alla pienezza della Chiesa di Cristo. Questi elementi di santificazione e di verità, infatti, appartengono *de iure* alla Chiesa cattolica.¹⁶³

Per concludere questo paragrafo, incentrato sulla questione alquanto dibattuta della *non pienezza dei mezzi di salvezza nelle Chiese separate da Roma*, abbiamo constatato che secondo i documenti magisteriali, soltanto nella Chiesa cattolica, si darebbe l'unica ed esclusiva sussistenza della Chiesa di Cristo. Per dirla con le parole di W. Kasper: «La Chiesa cattolica è convinta del fatto che soltanto nel suo seno esiste la pienezza dei mezzi salvifici. In essa soltanto la Chiesa di Gesù Cristo esiste in un modo definitivo e permanente. In essa, quindi, è già anche data l'unità essenziale per la Chiesa».¹⁶⁴ Tuttavia, le Chiese e Comunità separate: «quantunque crediamo che abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non recusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica».¹⁶⁵

¹⁶¹ S. HELL, «Auf der Suche nach sichtbarer Einheit», in *ZKTh* 125(2003), 28.

¹⁶² W. KASPER, «Ecclesiological and Ecumenical Implications of Baptism», in *Ecumenical studies* 52(2000), 530.

¹⁶³ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 70.

¹⁶⁴ W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza – Realtà – Missione*, 261.

¹⁶⁵ *Unitatis Redintegratio* n.3: EV 1/506.

2.5. La questione del «*Defectus ordinis*» nei documenti magisteriali

Stante il non riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa cattolica, dei documenti del dialogo cattolico-luterano e cattolico-ortodosso,¹⁶⁶ continuiamo a mettere a confronto la teologia e le caratteristiche ecclesiali differenziate, analizzando assieme alcuni autorevoli documenti magisteriali, dove peraltro, come constateremo meglio nel prossimo capitolo, viene sovente ribadita la necessità di proseguire il dialogo ecumenico.

Per quanto riguarda la questione «*Defectus ordinis*», rispettivamente il decreto sull'ecumenismo del concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, al n. 22; i documenti della Congregazione per la dottrina della fede *La Chiesa come comunione* al n. 17; la dichiarazione *Dominus Iesus* al n. 17 e *Alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, affermano che le Comunità ecclesiali della Riforma godono di una comunione *imperfetta* con la Chiesa cattolica, in quanto non hanno conservato l'episcopato valido e la genuina e integra sostanza del ministero eucaristico. Per questa ragione, non possono essere riconosciute «in senso proprio», come Chiese.¹⁶⁷

Ma andiamo con ordine, e proviamo ad approfondire meglio la tematica inerente il «*Defectus ordinis*», cercando ancora una volta di cogliere direttamente dall'autorevolezza di alcuni documenti magisteriali, il contributo cattolico al dialogo ecumenico, nonostante la frammentazione e la divisione del messaggio cristiano in numerosi correnti teologiche, a volte in netta opposizione tra loro, dovute alle divisioni dei secoli scorsi.

Nel decreto sull'ecumenismo del concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, al n. 22, si legge che il battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità che vale tra tutti coloro che per mezzo di esso, sono stati rigenerati. Tuttavia: «il battesimo, di per sé, è soltanto l'inizio e l'esordio, che tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo».¹⁶⁸

Per la Chiesa cattolica, il riconoscimento ecumenico della validità del sacramento del battesimo, celebrato nelle altre Chiese: «non implica pertanto il riconoscimento della validità degli altri sacramenti essenziali per la piena incorporazione alla Chiesa di Cristo: ministero ordinato ed eucarestia. Perché questo si realizzi, ci vuole una valida successione apostolica. A tal proposito, sia per la Chiesa cattolica che per le Chiese ortodosse il vescovo è necessario non solo per il bene, ma anche e soprattutto per l'*esse Ecclesiae*, e di conseguenza per la comunicazione efficace della grazia».¹⁶⁹

¹⁶⁶ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 6.

¹⁶⁷ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus* n.17: EV 19/1184.

¹⁶⁸ *Unitatis Redintegratio* n.22: EV 1/565-567.

¹⁶⁹ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 73.

Nel documento della Congregazione per la dottrina della fede «*La Chiesa come comunione*» al n.16, inoltre, si legge di come nel contesto della Chiesa intesa come comunione: «vanno considerati pure i molteplici istituti e società, espressione dei carismi di vita consacrata e di vita apostolica, con i quali lo Spirito Santo arricchisce il Corpo Mistico di Cristo: pur non appartenendo alla struttura gerarchica della Chiesa».¹⁷⁰ Inoltre, si ribadisce nuovamente di come la ferita della divisione tra cristiani: «sia ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia».

Nella dichiarazione *Dominus Iesus*, circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, redatta dall'allora Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, Joseph Ratzinger il 6 agosto 2000, al n. 17 si ribadisce che le Chiese e le Comunità separate, «quantunque crediamo che abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non recusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica».¹⁷¹

Inoltre si ribadisce ancora una volta, che la mancanza di unità tra i cristiani è una *ferita* per la Chiesa, non nel senso di essere privata della sua unità, ma «in quanto la divisione è ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia».

In sintesi, per la Chiesa cattolica, il motivo principale per il quale l'eucarestia dei luterani e degli anglicani non sarebbe valida, è individuato dal decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, nella mancanza del sacramento dell'ordine, o «*Defectus ordinis*». La mancanza della successione apostolica, e quindi l'essenza di un valido episcopato, porta come conseguenza, la non conservazione della genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, da parte di queste Chiese e Comunità ecclesiali.¹⁷²

Secondo la dottrina cattolica, infatti, «non è sufficiente che all'eucarestia siano usati pane e vino e siano pronunciate le parole dell'istituzione. Poiché ci sia un pieno significato sacramentale, è necessario che vi sia il ministero ordinato, in quanto persona *Christi gerens*, che compie l'azione sacramentale».¹⁷³

¹⁷⁰ *Communio notio* n. 16: EV 13/1801.

¹⁷¹ *Dominus Iesus* n.17: EV 19/1185.

¹⁷² P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 71.

¹⁷³ J. FEINER, «Dekret über den Ökumenismus: Kommentar», in LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentar*, Herder. Freiburg 1967, II, 118.

In passato, alcuni teologi cattolici avrebbero anche voluto approvare la validità delle ordinazioni anglicane e luterane, ma è convinzione cattolica ormai consolidata, che le ordinazioni di queste Chiese o Comunità ecclesiali, sono purtroppo da considerarsi invalide.¹⁷⁴

Benché la contestazione della validità dell'ordinazione sacerdotale e del vescovo, implichi l'invalidità sacramentale della Cena del Signore, non si vuole negare con ciò che Cristo sia assente nella celebrazione della santa Cena nelle Chiese della Riforma, così come suggeriscono le parole di Mt 18,20: «Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro».¹⁷⁵

Piuttosto che insistere sulla «*privatio sacramenti*» o ribadire la dottrina eucaristica della transustanziazione, il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, pone giustamente la sua attenzione sugli aspetti positivi che la santa Cena dei protestanti implica: la memoria della morte e risurrezione del Signore, la vita e la venuta di Cristo che sono in essa significate: «Così il cattolico non può considerare la celebrazione della santa Cena dei protestanti come segno vuoto e inefficace».¹⁷⁶

L'intima connessione che c'è tra ordine ed eucarestia, rimane dunque ancora una questione alquanto dibattuta nel dialogo ecumenico e ci si continua a chiedere se, venendo a mancare la validità dell'uno, non venga meno anche l'integra sostanza dell'altro.¹⁷⁷

Proseguendo l'analisi dei testi magisteriali, sulla questione del «*Defectus ordinis*», andremo ora ad analizzare la costituzione apostolica *Lumen gentium*, e subito dopo la bolla *Apostolicae curae* di Leone XIII, la quale ci aiuterà meglio a comprendere anche l'importanza dell'*intenzione* e dunque della rilevanza del proponimento di chi compie l'azione sacramentale.

Come afferma la costituzione apostolica *Lumen gentium* al n. 8, tra la struttura esteriore e visibile della Chiesa (*ordine*), e la sua realtà nascosta spirituale (*grazia*), esiste un'intima relazione.¹⁷⁸ Infatti: «la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti», non si devono affatto considerare come due cose diverse, formando una sola realtà «umana e divina».

Inoltre: «questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come società, *sussiste* nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, appartenendo propriamente per dono di Dio alla Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica».¹⁷⁹

¹⁷⁴ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 72.

¹⁷⁵ Mt 18,20.

¹⁷⁶ J. FEINER, «*Dekret über den Ökumenismus: Kommentar*», 118.

¹⁷⁷ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*, 73.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁷⁹ *Lumen Gentium* n. 8: EV 1/305.

Questa visibilità esteriore che caratterizza il «*sacramentum tantum*», non consiste solo nella materia e forma del sacramento e nella successione apostolica. Poiché l'azione sacramentale non è un atto magico, è infatti necessaria e determinata l'*intenzione* e dunque il proponimento di chi compie quest'azione. Per *intenzione*, infatti, «non si intende la fede personale dell'ordinante, quindi ciò che egli soggettivamente pensa e ritiene, ma ciò che dice oggettivamente la professione di fede della sua Chiesa, in base alla quale egli agisce».¹⁸⁰

Ad esempio, nel caso delle ordinazioni anglicane, fa notare la bolla *Apostolicae curae* di Leone XIII, il rito dell'ordinazione, cioè la forma del sacramento, è stato addirittura cambiato. In questo caso sono da esaminare due aspetti: l'*intenzione* con la quale è stato cambiato il rito, e se nel nuovo rito si perde il significato di quello originario.¹⁸¹

L'invalidità delle ordinazioni anglicane non è infatti fondato, secondo la bolla di Leone XIII, sull'assenza della «*traditio instrumentorum*», quanto sull'*intenzione* con cui sono state cambiate le parole della «*forma consacrando*». Le parole pronunciate dal vescovo secondo l'*Ordinal* del 1522, non fanno infatti più alcun riferimento al sacrificio della messa, ed il rito è stato sostanzialmente cambiato, per esprimere una dottrina diversa.¹⁸²

Questa *intenzione* all'origine del cambiamento della «*forma sacramenti*», e quindi dell'alterazione del rito dell'ordinazione, costituisce l'argomento principale nella bolla *Apostolicae curae* di Leone XIII, ovvero, ciò che viene chiamato «*nativa indoles ac spiritus*» delle ordinazioni anglicane.¹⁸³

Per Leone XIII, infatti, i riformatori inglesi avevano voluto modificare il rituale romano con la precisa *intenzione* di negare la dimensione sacrificale della messa e del sacerdozio. Questa *intenzione*, era dunque per Leone XIII, più che sufficiente per affermare che gli ordini anglicani, dovevano considerarsi nulli ed invalidi.¹⁸⁴

¹⁸⁰ W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza – Realtà – Missione*, 392.

¹⁸¹ Cf. Sth IIIa, q.60, a 7-8.

¹⁸² Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 74.

¹⁸³ Cf. *Ibid.*

¹⁸⁴ Cf. *Ivi*, 75.

Per questo, in tutto l'Ordinale, non solo non c'è nessuna chiara menzione del sacrificio, della consacrazione e della potestà del sacerdote di consacrare e di offrire il sacrificio, ma anzi [...] sono state deliberatamente eliminate e distrutte tutte le tracce di queste cose che fossero rimaste nelle preghiere non completamente rifiutate del rito cattolico. Così si manifesta da sé il carattere nativo e lo spirito, come si dice, dell'Ordinale. Di qui poi, avendo portato con sé l'errore fin dall'inizio, se non ha potuto avere in nessun modo validità nella pratica delle ordinazioni, neppure in futuro, con il passare del tempo, essendo rimasto il medesimo, potrà avere valore.¹⁸⁵

In generale, dunque, possiamo affermare che per la validità di un sacramento non è sufficiente riferirsi soltanto alla *materia*, alla *forma* e all'ininterrotta successione apostolica. È altresì necessario che ci sia e che non manchi «*defecit*», l'*intenzione* di compiere ciò che fa la Chiesa «*intentio facendi quod facit ecclesia*».¹⁸⁶

Per questo i due co-presidenti della seconda Commissione internazionale anglicana-cattolica romana (ARCIC II), i vescovi Mark Santer (anglicano) e Cormac Murphy-O'Connor (cattolico), e l'allora presidente del Segretariato per l'unità dei cristiani, card. Johannes Willebrands, si erano mostrati favorevoli a riesaminare la *nativa indoles ac spiritus*, nella quale potevano essere riconsiderate le ordinazioni anglicane.¹⁸⁷

La condizione perché questi elementi siano riconosciuti validi, è dunque data innanzitutto dal contesto ecclesiologico «*nativa indoles ac spiritus*», in cui il sacramento viene celebrato. È dunque il contesto ecclesiale, cioè l'orizzonte della Chiesa come «*communio*», che può stabilire se un determinato sacramento sia valido o meno.

Come un pesce muore se sta fuori dall'acqua, così anche un sacramento è invalido, se non è celebrato in comunione con la Chiesa.¹⁸⁸

Il recepimento del concilio Vaticano II e soprattutto i pazienti dialoghi ecumenici multilaterali e bilaterali tra la Chiesa cattolica, le altre Chiese e le Comunità ecclesiali, hanno avuto una funzione fondamentale, per chiarire reciprocamente l'ermeneutica con cui ogni Chiesa e Comunità ecclesiale, vive e comprende la fede e i sacramenti.

¹⁸⁵ LEONE XIII, *Apostolicae curae*, Denz 3317a-b.

¹⁸⁶ «L'intenzione basta alla validità del sacramento, se nulla in contrario viene esternamente manifestato dal ministro» (*STh* III, q.64, a.8, ad III).

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Cf. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 75.

Ne è conferma il riconoscimento concesso agli Ordinariati personali anglicani, in seguito alla costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus*, redatta da Benedetto XVI il 4 novembre 2009, circa l'istituzione di Ordinariati personali per gli anglicani che entrano nella piena comunione con la Chiesa cattolica.

Senza escludere le celebrazioni liturgiche secondo il Rito Romano, l'Ordinariato ha la facoltà di celebrare l'Eucaristia e gli altri Sacramenti, la Liturgia delle Ore e le altre azioni liturgiche secondo i libri liturgici propri della tradizione anglicana approvati dalla Santa Sede, in modo da mantenere vive all'interno della Chiesa Cattolica le tradizioni spirituali, liturgiche e pastorali della Comunione Anglicana, quale dono prezioso per alimentare la fede dei suoi membri e ricchezza da condividere.¹⁸⁹

Se questi libri liturgici, sono gli stessi sui quali Leone XIII aveva espresso parere negativo, sulla loro conformità alla «*traditio Ecclesiae*» a motivo della loro «*nativa indoles ac spiritus*», tale riconoscimento è: «un'implicita presa di coscienza che la prospettiva con cui la Chiesa cattolica interpreta questi testi liturgici è ormai segnata dalle aperture ecumeniche del concilio Vaticano II e dal paziente lavoro dei dialoghi bilaterali di questi ultimi cinquant'anni».¹⁹⁰

A tal proposito, così si legge nella costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus*, che enuncia le norme per la istituzione di Ordinariati Personali per quei gruppi di Anglicani che chiedono di rientrare in piena comunione con la Chiesa cattolica:

In questi ultimi tempi lo Spirito Santo ha spinto gruppi anglicani a chiedere più volte e insistentemente di essere ricevuti, anche corporativamente, nella piena comunione cattolica e questa Sede Apostolica ha benevolmente accolto la loro richiesta. Il Successore di Pietro infatti, che dal Signore Gesù ha il mandato di garantire l'unità dell'episcopato e di presiedere e tutelare la comunione universale di tutte le Chiese, non può non predisporre i mezzi perché tale santo desiderio possa essere realizzato. La Chiesa, popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, è stata infatti istituita da Nostro Signore Gesù Cristo come “il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano”. Ogni divisione fra i battezzati in Gesù Cristo è una ferita a ciò che la Chiesa è e a ciò per cui la Chiesa esiste; infatti “non solo si oppone apertamente alla volontà di Cristo, ma è anche di scandalo al mondo e danneggia la più santa delle cause: la predicazione del Vangelo ad ogni creatura”. Proprio per questo, prima di spargere il suo sangue per la salvezza del mondo, il Signore Gesù ha pregato il Padre per l'unità dei suoi discepoli. [...].¹⁹¹

¹⁸⁹ *Anglicanorum coetibus* n.5 III: EV 26/1285.

¹⁹⁰ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*, 77.

¹⁹¹ *Anglicanorum coetibus*: EV 26/1275-1276.

Inoltre, la *Commissione internazionale anglicana-cattolica* romana per l'unità e la missione, *Crescere insieme nell'unità e nella missione*, così si esprime:

Alla luce degli accordi sull'eucarestia e sul ministero, esposti sia nelle dichiarazioni dell'ARCIC sia nelle risposte ufficiali di entrambe le Comunioni, vi è la prova che noi abbiamo un'intenzione comune nell'ordinazione e nella celebrazione dell'eucarestia. Questa consapevolezza dovrebbe far parte di qualsiasi nuova valutazione delle ordinazioni anglicane.¹⁹²

2.6. Valore e validità del sacramento. Altre questioni inerenti il «Defectus ordinis»

Il «*defectus ordinis*», di cui parla il n. 22 del decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, non afferma pertanto un'assenza dell'ordine. «Le Comunità ecclesiali da noi separate», riporta infatti *Unitatis redintegratio*: «quantunque manchi loro la piena unità con noi derivante dal battesimo, e quantunque crediamo che esse, specialmente per la mancanza del sacramento dell'ordine, non hanno conservata la genuina ed integra sostanza del mistero eucaristico, [...] professano che nella comunione di Cristo è significata la vita e aspettano la sua venuta gloriosa. Bisogna quindi che la dottrina circa la Cena del Signore, gli altri sacramenti, il culto e i ministeri della Chiesa, costituiscano oggetto del dialogo».¹⁹³

Sulla base del recepimento del concilio Vaticano II e dei pazienti dialoghi ecumenici multilaterali e bilaterali tra la Chiesa cattolica, le altre Chiese e le Comunità ecclesiali, anche il card. Walter Kasper interpreta questo «*defectus ordinis*», nel senso di *imperfezione e mancanza*. Egli infatti dichiara: «Come parliamo di elementi di Chiesa presenti nelle Comunità ecclesiali protestanti, così dobbiamo parlare in modo analogo della presenza di elementi essenziali del ministero nel loro senso».¹⁹⁴

La presenza di questi «*elementi essenziali*», fa sì che il ministero di queste Comunità ecclesiali non sia nullo oppure vuoto: «In esso si scorge “qualcosa” – in un modo non quantificabile – del ministero istituito da Cristo nella sua Chiesa».¹⁹⁵

¹⁹² COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA-CATTOLICA ROMANA PER L'UNITÀ E LA MISSIONE, «Crescere insieme nell'unità e nella missione», in *Il Regno-documenti* 53(2008), 22.

¹⁹³ *Unitatis Redintegratio* n. 22: EV 1/567.

¹⁹⁴ W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza – Realtà – Missione*, 390.

¹⁹⁵ *Ibid.*

Questo non conduce immediatamente per Gamberini, al riconoscimento reciproco dei ministeri. Mancando infatti questo riconoscimento, non si può attribuire validità ai sacramenti celebrati in queste Comunità ecclesiali e dunque rispettivamente: «al ministero ordinato e alla santa Cena».¹⁹⁶

Tuttavia, prosegue Gamberini, sia nell'uno come nell'altro sacramento, è significata, benché in modo imperfetto, la vita e l'azione di Cristo. Per questo motivo il decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, al n. 3 precisa che non poche azioni sacre compiute da queste Chiese o Comunità ecclesiali: «possono senza dubbio produrre realmente la vita della grazia, e si devono dire atte ad aprire accesso alla comunione della salvezza».¹⁹⁷

Il riconoscimento di questo valore: «non significa dichiarazione di *validità* degli ordini ricevuti nella Chiesa d'Inghilterra, e dunque è necessario richiedere l'ordinazione assoluta e non solo sotto condizione. La prassi di riordinare assolutamente è per ristabilire e garantire così la successione apostolica».¹⁹⁸

Siamo convinti di avere il dovere solenne di assicurare che la validità dei sacramenti celebrati con e per la comunità cattolica non possa essere messa in questione, e che tale dovere significhi che non possiamo accettare alcun residuo dubbio quanto a possibili difetti che comprometterebbero la validità degli ordini già conferiti nella Chiesa d'Inghilterra. Ciò significa che dobbiamo chiedere a tutti coloro che vengono scelti per esercitare il sacerdozio nella Chiesa Cattolica romana di accettare l'ordinazione nella nostra Chiesa in quanto adempimento del loro ministero e sua piena integrazione nella successione apostolica.¹⁹⁹

Pur ammettendo, dunque, l'invalidità delle ordinazioni luterane e anglicane, e di conseguenza l'invalidità delle loro celebrazioni eucaristiche, il decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, non può non riconoscere che anche in queste Comunità ecclesiali, viene pur sempre comunicata una grazia.

Le domande soggiacenti a UR 22, si possono dunque così riassumere: «che cosa accade quando le comunità evangeliche celebrano la Cena del Signore? È possibile affermare che non accade nulla perché queste comunità negano la dottrina della transustanziazione, dal momento che lo stesso concilio di Trento parla di *conversio* di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue, che la chiesa cattolica *aptissime*, chiama transustanziazione? Che rilievo hanno il dissenso sul ministero ordinato e l'interruzione della successione episcopale per la celebrazione della Cena?».²⁰⁰

¹⁹⁶ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 78.

¹⁹⁷ *Unitatis redintegratio* n.3: EV 1/505.

¹⁹⁸ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 79.

¹⁹⁹ *Ivi*, 79 - 80.

²⁰⁰ S. NOCETI e R. REPOLE, (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, 404.

Benché i sacramenti dell'ordine e dell'eucarestia da esse celebrati sono *invalidi* per la Chiesa cattolica, a motivo del fatto che queste Comunità ecclesiali, non sono pienamente incorporate all'unica Chiesa di Cristo, essi hanno tuttavia valore ed efficacia, che derivano dalla pienezza di grazia che è affidata alla Chiesa cattolica.²⁰¹

Secondo l'insegnamento del concilio Vaticano II, le azioni liturgiche del loro ministero possono con grandissima certezza generare la vita di grazia in quanto esse provengono da Cristo e sono da ricondurre a lui e appartengono pertanto di diritto all'unica Chiesa di Cristo. Riconosciamo una vocazione divina nel ministero che hanno esercitato. Su questa base, siamo pronti a presumere una continuità di ministero, che di norma conduca all'ordinazione al sacerdozio nella Chiesa cattolica, in rapporto a un processo di reciproco discernimento.²⁰²

A conclusione di questo breve approfondimento, inerente la teologia e le caratteristiche ecclesiali differenziate nell'ambito del «*Defectus ordinis*», è bene ribadire ancora una volta, che le investigazioni sin qui fatte di autorevoli documenti magisteriali, hanno ampiamente dimostrato che seppure il riconoscimento del sacramento dell'ordine nelle Comunità ecclesiali nate dalla riforma, sia ritenuto sostanzialmente nullo ed invalido, ciò non comporta: «"tout court" che le celebrazioni liturgiche delle Comunità ecclesiali, non possano produrre la vita della grazia e non aprano alla salvezza».²⁰³

Anche le Chiese e le Comunità separate dalla Chiesa cattolica, non sono infatti spoglie di significato e di valore, ed anzi lo Spirito di Cristo: «non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica».²⁰⁴

²⁰¹ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 79.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ivi*, 77.

²⁰⁴ *Unitatis Redintegratio* n.3: EV 1/506.

CAPITOLO III

La necessità di proseguire il dialogo nonostante le divergenze tra la Chiesa cattolica, le altre Chiese e le Comunità ecclesiali, nei documenti magisteriali

Nella dichiarazione *Dominus Iesus*, circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, promulgata dalla Congregazione per la dottrina della fede il 6 agosto 2000, a firma dell'allora prefetto il card. Joseph Ratzinger, futuro papa Benedetto XVI, viene nuovamente riproposta la distinzione tra Chiese e Comunità ecclesiali.

Come abbiamo potuto constatare, già prima del Vaticano II, il magistero cattolico, riservava il termine «Chiesa» soltanto alle comunità cristiane, che avevano mantenuto la successione apostolica. La mancanza di un valido episcopato e di una valida Eucaristia non consente infatti di poter dare il nome di Chiesa, alle Comunità ecclesiali.

Anche il Vaticano II le definisce tali, sottolineando tuttavia che:

11. Il modo e il metodo di enunciare la fede cattolica non deve in alcun modo essere di ostacolo al dialogo con i fratelli. Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina. Niente è più alieno dall'ecumenismo che quel falso irenismo, che altera la purezza della dottrina cattolica e ne oscura il senso genuino e preciso. Allo stesso tempo la fede cattolica va spiegata con maggior profondità ed esattezza, con un modo di esposizione e un linguaggio che possano essere compresi anche dai fratelli separati. Inoltre nel dialogo ecumenico i teologi cattolici, fedeli alla dottrina della Chiesa, nell'investigare con i fratelli separati i divini misteri devono procedere con amore della verità, con carità e umiltà. Nel mettere a confronto le dottrine si ricordino che esiste un ordine o «gerarchia» nelle verità della dottrina cattolica, in ragione del loro rapporto differente col fondamento della fede cristiana. Così si preparerà la via nella quale, per mezzo di questa fraterna emulazione, tutti saranno spinti verso una più profonda cognizione e più chiara manifestazione delle insondabili ricchezze di Cristo.²⁰⁵

Quando dunque parliamo di presenza graduale e diversificata della Chiesa di Cristo nelle realtà ecclesiali al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, si pone inevitabilmente una distinzione tra Chiese e Comunità ecclesiali. Il magistero ecclesiastico, ha voluto riservare il termine «Chiesa» soltanto a quelle comunità cristiane che hanno mantenuto la successione apostolica.

²⁰⁵ *Unitatis Redintegratio* n. 11: EV 1/536.

Le Chiese orientali e ortodosse, sarebbero quindi provviste di successione e di collegialità apostolica, ma sarebbero tuttavia prive della comunione con il vescovo di Roma, nonché successore di Pietro.²⁰⁶

Inoltre, le comunità cristiane prive di successione, di collegialità apostolica, e di conseguenza di una valida eucarestia: «non possono essere chiamate “Chiese” ma “Comunità ecclesiali”»: cioè hanno elementi tali che conferiscono loro “*indolem vere ecclesialem*”». ²⁰⁷

La necessità di proseguire il dialogo tra la Chiesa cattolica, le altre Chiese e le Comunità ecclesiali, nonostante le differenze che abbiamo elencato, è tuttavia ben presente in vari documenti magisteriali del concilio Vaticano II, quali ad esempio: il decreto sull’ecumenismo *Unitatis redintegratio*, (*restaurazione dell’unità*), ai punti nn. 3, 4, 19, 22; la costituzione dogmatica *Lumen Gentium* al n. 15; la costituzione pastorale *Gaudium et spes*, al n. 40; il decreto del concilio Vaticano II sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, al n. 16; il decreto del concilio Vaticano II sull’attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* al n. 15.

La necessità di proseguire il dialogo tra la Chiesa cattolica, le altre Chiese e le Comunità ecclesiali, nonostante le differenze, è altresì presente nella prima enciclica scritta da Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis* al n. 11; nell’enciclica pubblicata da Giovanni Paolo II *Redemptoris mater*, che tratta di Maria nella vita della Chiesa, ai nn. 30, 34; nell’enciclica pubblicata da Giovanni Paolo II *Sollicitudo rei socialis* al n. 50; nella lettera Apostolica redatta da Giovanni Paolo II *Orientalis lumen* come appello all’unità con le Chiese orientali al n.17; nella bolla pontificia di Giovanni Paolo II, *Incarnationis mysterium*, con cui il pontefice indiceva il Giubileo Universale dell’Anno Santo 2000, al n. 4; nell’enciclica *Ut unum sint*, pubblicata da Giovanni Paolo II che tratta dell’ecumenismo e in particolare delle relazioni tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, ai nn. 14, 38; nella dichiarazione circa l’unicità e l’universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus*, a firma dell’allora prefetto della Congregazione, il card. Joseph Ratzinger, futuro Benedetto XVI, al n. 17; nella lettera inviata nel 1992 ai vescovi della Chiesa cattolica, a firma sempre dell’allora prefetto della Congregazione il card. Joseph Ratzinger, futuro Benedetto XVI, su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione *Communio innotio*, al n. 17, e quant’altro.

²⁰⁶ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 64.

²⁰⁷ Cf. *Relatio* in AS III/II, 335.

Andiamo allora a esaminare tali documenti magisteriali, che nella loro indiscussa autorevolezza, esplicitano espressamente la necessità di proseguire il dialogo tra la Chiesa cattolica, le altre Chiese e le Comunità ecclesiali, nonostante le differenze, allo scopo di contribuire al ristabilimento dell'unità tra tutti i cristiani.

Nel tentativo di mettere in evidenza il contributo cattolico al dialogo ecumenico, oggetto di questo nostro elaborato, il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, che venne solennemente promulgato il 21 novembre 1964 da Paolo VI, in merito alla necessità di superare «i non pochi impedimenti», talvolta anche «gravi», alla comunione ecclesiale, ai punti nn. 3, 4, 19, 22, così esplicitamente dichiara:

3. [...] Perciò queste Chiese e comunità separate, quantunque crediamo abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di valore. Lo Spirito di Cristo infatti non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, la cui forza deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità, che è stata affidata alla Chiesa cattolica.²⁰⁸

Fatta questa premessa, al punto numero 4 del decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, Paolo VI invita tutti i fedeli cattolici a partecipare alle attività ecumeniche, con queste parole: «siccome oggi, sotto il soffio della grazia dello Spirito Santo, in più parti del mondo con la preghiera, la parola e l'azione si fanno molti sforzi per avvicinarsi a quella pienezza di unità che Gesù Cristo vuole, questo santo Concilio esorta tutti i fedeli cattolici perché, riconoscendo i segni dei tempi, partecipino con slancio all'opera ecumenica».²⁰⁹

Paolo VI, invita inoltre i fedeli cattolici a fare loro i primi passi verso i loro fratelli separati, con queste specifiche parole: «I fedeli cattolici nell'azione ecumenica si mostreranno senza esitazione pieni di sollecitudine per i loro fratelli separati, pregando per loro, parlando con loro delle cose della Chiesa, facendo i primi passi verso di loro. E innanzi tutto devono essi stessi con sincerità e diligenza considerare ciò che deve essere rinnovato e realizzato nella stessa famiglia cattolica, affinché la sua vita renda una testimonianza più fedele e più chiara della dottrina e delle istituzioni tramandate da Cristo per mezzo degli apostoli».²¹⁰

La descrizione dell'ecumenismo proposta in *UR 4* mette dunque in luce anzitutto, «le relazioni che i cattolici sono chiamati a stabilire con le altre Chiese e comunità ecclesiali, ma ciò non deve far dimenticare che l'impegno ecumenico tocca in primo luogo la chiesa cattolica».²¹¹

²⁰⁸ *Unitatis Redintegratio* n. 3: EV 1/506.

²⁰⁹ *Unitatis Redintegratio* n. 4: EV 1/508.

²¹⁰ *Unitatis Redintegratio* n. 4: EV 1/512.

²¹¹ S. NOCETI e R. REPOLE, (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, 289.

Ancora, al punto 19 del decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, Paolo VI, ribadisce come le Chiese e le Comunità ecclesiali separate dalla Chiesa cattolica, sono comunque unite da una «affinità speciale», nonché da una «stretta relazione», dovute al lungo periodo di vita, che il popolo cristiano trascorse insieme nei secoli passati nella comunione ecclesiastica, augurando altresì che il Movimento ecumenico possa «crescere in tutti». ²¹²

La singolarità di questa relazione è legata, tra l'altro, «al fatto che in Occidente la Sede romana è l'unica che vanta un'origine apostolica e questo fonda, dal punto di vista storico, un particolare legame delle chiese occidentali con la chiesa di Roma». ²¹³

Al punto 22 del decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, Paolo VI ribadisce l'importanza del battesimo, quale «vincolo sacramentale» dell'unità tra i cristiani che peraltro tende «interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo» e di come gli altri sacramenti, il culto e i ministeri debbano «costituire oggetto del dialogo». ²¹⁴

Il battesimo, infatti, «è il sacramento fondamentale e dalla tradizione cattolica è riconosciuto valido con un minimo di condizioni, che devono garantirne la valida amministrazione senza però porre ostacoli alla possibilità che la sua efficacia salvifica raggiunga tutti». ²¹⁵

L'auspicio ad unirsi pacificamente «in un solo gregge sotto un solo Pastore» tra cristiani, è altresì presente anche nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, una delle quattro costituzioni del concilio Vaticano II, (insieme alla *Sacrosanctum Concilium*, alla *Gaudium et Spes* e alla *Dei Verbum*), che tratta della Chiesa cattolica. In particolar modo, essa riguarda l'autocomprensione che la Chiesa cattolica ha di sé stessa, della sua funzione spirituale e della sua organizzazione. Approvata dal concilio Vaticano II il 19 novembre del 1964 e promulgata da Paolo VI il 21 novembre dello stesso anno, al n.15 così afferma: «Con coloro che, battezzati, sono sì insigniti del nome cristiano, ma non professano la fede integrale o non conservano l'unità della comunione sotto il successore di Pietro, la Chiesa sa di essere per più ragioni unita». ²¹⁶

²¹² Cf. *Unitatis Redintegratio* n. 19: EV 1/ 556-558.

²¹³ S. NOCETI e R. REPOLE, (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, 389.

²¹⁴ Cf. *Unitatis Redintegratio* n. 22: EV 1/565-567.

²¹⁵ S. NOCETI e R. REPOLE, (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, 401.

²¹⁶ *Lumen Gentium* n.15: EV 1/325.

Anche nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, che è uno dei principali documenti del concilio Vaticano II e della Chiesa cattolica, promulgata da Paolo VI il 7 dicembre 1965,²¹⁷ la Chiesa, perseguendo il suo proprio fine di salvezza con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, credendo di poter contribuire tanto a umanizzare di più la famiglia degli uomini e la sua storia: «volentieri tiene in gran conto il contributo che, per realizzare il medesimo compito, han dato e danno, cooperando insieme, le altre Chiese o Comunità ecclesiali».²¹⁸

Il decreto del concilio Vaticano II sulla formazione sacerdotale, promulgato da Paolo VI il 28 ottobre 1965 *Optatam totius*, in merito alla necessità di proseguire il dialogo nonostante le differenze, al n.16 così dichiara: «[...] gli alunni vengano indirizzati a meglio conoscere le Chiese e Comunità ecclesiali separate dalla Sede apostolica romana, affinché possano contribuire al ristabilimento della unità tra tutti i cristiani, secondo le prescrizioni di questo Concilio».²¹⁹

Continuando a cercare all'interno dei testi magisteriali, l'invito e la necessità a proseguire il dialogo ecumenico e a collaborare fraternamente con le altre Chiese orientali e le Comunità ecclesiali, il decreto del concilio Vaticano II sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, approvato dai vescovi riuniti in Concilio e promulgato da Paolo VI il 7 dicembre 1965, al n.15 asserisce: «Risplenda infine la carità tra cattolici appartenenti a diversi riti. Anche lo spirito ecumenico deve essere favorito tra i neofiti, nella chiara convinzione che i fratelli che credono in Cristo sono suoi discepoli, rigenerati nel battesimo e compartecipi di moltissimi tesori del popolo di Dio. [...] collaborino fraternamente con i fratelli separati, secondo le norme del decreto sull'ecumenismo. [...] Questa collaborazione va stabilita non solo tra persone private, ma anche, secondo il giudizio dell'ordinario del luogo, a livello delle Chiese o Comunità ecclesiali, e delle loro opere».²²⁰

L'unione «nei diversi settori della vita, della tradizione, delle scritture e discipline delle singole Chiese o Comunità ecclesiali, [...]», e dunque la necessità di proseguire il dialogo tra cristiani, «che tenda alla reciproca conoscenza ed alla rimozione degli ostacoli sulla strada di una perfetta unità», è altresì auspicata in altri documenti del magistero post-conciliare, come ad esempio la *Redemptor hominis*, al n.11.²²¹

²¹⁷ L'ultimo giorno del concilio Vaticano II.

²¹⁸ *Gaudium et Spes* n. 40: EV 1/1445.

²¹⁹ *Optatam totius* n. 16: EV 1/809.

²²⁰ *Ad Gentes* n. 15: EV 1/1129-1130.

²²¹ Cf. *Redemptor hominis* n. 11: EV 6/1200.

L'enciclica pubblicata da Giovanni Paolo II il 25 marzo 1987 *Redemptoris mater*, che tratta di Maria nella vita della Chiesa, torna ancora una volta sulla necessità di proseguire il dialogo tra cristiani, secondo le prescrizioni del Vaticano II. Essa, infatti, afferma che: «tanta ricchezza di lodi, accumulata dalle diverse forme della grande tradizione della Chiesa, potrebbe aiutarci a far sì che questa torni a respirare pienamente con i suoi “due polmoni”: l'Oriente e l'Occidente».²²²

L'enciclica pubblicata da Giovanni Paolo II il 30 dicembre 1987 *Sollicitudo rei socialis*, che tratta della questione sociale a vent'anni di distanza dell'enciclica di Paolo VI *Populorum Progressio*, al n.32 così si esprime in merito alla distinzione tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali con cui collaborare per garantire il pieno sviluppo ai popoli e alle nazioni, comprendendo e rispettando le rispettive identità culturali e l'apertura verso il trascendente.

32. L'obbligo di impegnarsi per lo sviluppo dei popoli non è un dovere soltanto individuale, né tanto meno individualistico, come se fosse possibile conseguirlo con gli sforzi isolati di ciascuno. Esso è un imperativo per tutti e per ciascuno degli uomini e delle donne, per le società e le Nazioni, in particolare per la Chiesa cattolica e per le altre Chiese e Comunità ecclesiali, con le quali siamo pienamente disposti a collaborare in questo campo. uso, ai diversi «mondi».²²³

L'enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris Missio*, pubblicata il 7 dicembre 1990, in occasione del XXV anniversario del Decreto conciliare *Ad Gentes*, che affronta la tematica dell'urgenza e dell'attualità dell'attività missionaria della Chiesa e della sua fondamentale importanza nel mondo contemporaneo, al n.50 si esprime essa stessa, in merito alla necessità di collaborare «fraternamente con i fratelli separati, secondo le norme del decreto sull'ecumenismo», per il ristabilimento dell'unità.²²⁴

Altri riferimenti in merito alla necessità del dialogo tra la Chiesa cattolica, le altre Chiese e le Comunità ecclesiali: «tutti quanti in cammino verso l'unico Signore e verso l'unità ecumenica», e della necessità di accettare e riconoscere l'altro con rispetto fraterno, compiendo nuovi gesti coraggiosi andando: «oltre il grado di comunione che abbiamo raggiunto», li troviamo anche nella lettera Apostolica *Orientalium lumen* redatta da Giovanni Paolo II il 2 maggio 1995, sotto forma di appello all'unità con le Chiese orientali, nel centenario della *Orientalium dignitas* di Leone XIII.²²⁵

²²² *Redemptoris mater* n. 34: EV 10/1366.

²²³ *Sollicitudo rei socialis* n. 32: EV 10, 2622.

²²⁴ *Redemptoris Missio* n. 50: EV 12/648.

²²⁵ Lettera Apostolica *Orientalium lumen*, redatta da Giovanni Paolo II il 2 maggio 1995, 17.

La bolla pontificia di Giovanni Paolo II, *Incarnationis mysterium*, edita il 29 novembre 1998, con cui il pontefice indiceva il Giubileo Universale dell'Anno Santo 2000, al n. 4, così si esprime in merito al carattere ecumenico del Giubileo, definendolo: «segno concreto del cammino che, soprattutto in questi ultimi decenni, i fedeli delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali stanno compiendo».²²⁶

L'enciclica *Ut unum sint*, pubblicata da Giovanni Paolo II il 25 maggio 1995, che tratta dell'ecumenismo ed in particolare delle relazioni tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, divulgata soltanto due mesi dopo l'enciclica *Evangelium Vitae*, così afferma, rispettivamente ai nn.14 e 38 in merito alla necessità del dialogo ecumenico tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali, e di come altresì l'ecumenismo autentico possa essere «una grazia di verità». L'ecumenismo intende precisamente far crescere la comunione parziale esistente tra i cristiani verso la piena comunione nella verità e nella carità.²²⁷

[...] il dialogo ecumenico, che stimola le parti in esso coinvolte ad interrogarsi, capirsi, spiegarsi reciprocamente, permette inattese scoperte. [...] Uno dei vantaggi dell'ecumenismo è che per suo tramite le Comunità cristiane sono aiutate a scoprire l'insondabile ricchezza della verità. Anche in questo contesto, tutto ciò che lo Spirito opera negli "altri" può contribuire all'edificazione di ogni comunità e in un certo modo ad istruirla sul mistero di Cristo. L'ecumenismo autentico è una grazia di verità.²²⁸

La necessità di proseguire il dialogo, nonostante le differenze tra la Chiesa cattolica, le altre Chiese e Comunità ecclesiali, emerge anche nella dichiarazione *Dominus Iesus*.

Redatta nel 2000 dalla Congregazione per la dottrina della fede, a firma dell'allora prefetto della Congregazione, il card. Joseph Ratzinger, futuro papa Benedetto XVI circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, la dichiarazione *Dominus Iesus*, mette in evidenza come tutti i battezzati di queste comunità, siano incorporati dal Battesimo a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa.²²⁹

La necessità di proseguire il dialogo, nonostante le differenze tra la Chiesa cattolica, le Chiese e le Comunità ecclesiali, emerge anche nella lettera inviata nel 1992 ai vescovi della Chiesa cattolica, a firma sempre dell'allora prefetto della Congregazione il card. Joseph Ratzinger, futuro papa Benedetto XVI, su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione *Communio in notio*, al n.17.²³⁰

Dopo aver esaminato la necessità di proseguire il dialogo tra la Chiesa cattolica, le altre Chiese e le Comunità ecclesiali nei documenti magisteriali, andremo ad analizzare nel proseguo di questo nostro lavoro, il secondo *Direttorio ecumenico* redatto nel 1993, che oltre a raccogliere tutte le norme già fissate, rafforza quelle strutture che sono state realizzate per sostenere e guidare l'attività ecumenica.

²²⁶ *Incarnationis mysterium* n.4: EV 17/1686.

²²⁷ *Ut unum sint* n.14: EV 14/2692.

²²⁸ *Ut unum sint* n.38: EV 14/2734-2735.

²²⁹ Cf. *Dominus Iesus* n. 17: EV 19/1183-1186 e n. 23 EV 19/1197-1199.

²³⁰ Cf. *Communio in notio* n.17: EV 13/1803-1805.

3.1. La chiamata a pregare e ad agire per l'unità dei cristiani, nel secondo «Direttorio ecumenico» del 1993

Dopo circa trent'anni dal decreto conciliare della Chiesa cattolica sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, il secondo *Direttorio ecumenico* del 1993 che viene proposto, nell'ambito della comunione e dell'unità di tutti i cristiani, è un testo di ampio respiro.

Il Direttorio ha come primi destinatari i pastori della Chiesa cattolica, ma riguarda anche tutti i fedeli, chiamati a pregare e ad agire per l'unità dei cristiani sotto la guida dei loro vescovi. Costoro, individualmente per la propria diocesi e collegialmente per tutta la Chiesa, sono responsabili, sotto l'autorità della Santa Sede, dell'indirizzo e delle iniziative in materia di ecumenismo».²³¹

Destinatari del secondo *Direttorio ecumenico* del 1993, sono anche i «membri delle Chiese e delle Comunità ecclesiali che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica. Con i cattolici essi condividono la sollecitudine per la qualità dell'impegno ecumenico»,²³² i quali potranno trarre da esso elementi utili a comprendere la prospettiva cattolica.

Così come già evidenziato nel nostro precedente lavoro,²³³ questa seconda edizione del *Direttorio ecumenico*, si propone come un testo di sintesi e soprattutto di orientamento della prassi e delle regole del dialogo ecumenico tra cristiani.

Esso infatti fornisce orientamenti e norme d'applicazione universali: «per indirizzare la partecipazione cattolica all'azione ecumenica. La loro applicazione darà consistenza e coerenza alle differenti maniere di praticare l'ecumenismo, mediante le quali Chiese particolari e gruppi di Chiese particolari, rispondono alle diverse istituzioni locali»,²³⁴ nell'orizzonte più vasto delineato dal concilio *ecumenico* Vaticano II.

Il secondo *Direttorio ecumenico*, si apre con un'esposizione sull'impegno ecumenico della Chiesa cattolica al capitolo I. Segue poi un'elencazione dei mezzi utilizzati dalla medesima Chiesa cattolica, allo scopo di mettere in pratica tale impegno.

Lo schema del secondo *Direttorio ecumenico*,²³⁵ evidenzia la pluralità dei livelli su cui si muove:

²³¹ *Direttorio ecumenico* n.4: EV 13/2172.

²³² *Direttorio ecumenico* n.5: EV 13/2173.

²³³ Cfr. L. DERNI, *La recezione dell'insegnamento ecumenico del vaticano II nei documenti magisteriali seguenti- Confronto tra Unitatis redintegratio ed il secondo Direttorio ecumenico (1993)*, Tesi BQ, FTER Bologna, a.a 2018-19, 46-54.

²³⁴ *Direttorio ecumenico* n.6: EV 13/2174.

²³⁵ Tratto da: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930325_directory_it.html

Premessa I – La ricerca dell'unità dei cristiani (numeri 9-36).

II – L'organizzazione nella Chiesa cattolica del servizio dell'unità dei cristiani (numeri 37-54).

III – La formazione all'ecumenismo nella Chiesa cattolica (numeri 55-91).

IV – Comunione di vita e di attività spirituale tra i battezzati (numeri 92-160).

V – Collaborazione ecumenica, dialogo e testimonianza comune (numeri 161-218).

L'estensione e l'ampiezza del testo, ne impedisce una presentazione complessiva, per cui senza entrare nel dettaglio, ci limiteremo a soffermarci principalmente sulla sezione I, più rilevante e più pertinente per la nostra riflessione, quella cioè di analizzare il tema inerente l'unità dei cristiani, nella sua attualità.

Il testo di questo secondo *Direttorio ecumenico*, ravvisa nel Movimento ecumenico: «una risposta al dono della grazia di Dio» che chiama «tutti i cristiani alla fede nel mistero della Chiesa, secondo il disegno di Dio che vuole condurre l'umanità alla salvezza e all'unità in Cristo mediante lo Spirito Santo».²³⁶

La Chiesa, è infatti: «il nuovo popolo di Dio, che in sé riunisce, con tutte le ricchezze delle loro diversità, uomini e donne di ogni nazione e di ogni cultura, dotati di multiformi doni di grazia, posti a servizio gli uni degli altri, e consapevoli d'essere mandati nel mondo per la sua salvezza».²³⁷

A servizio del popolo di Dio, per la sua comune vita di fede e sacramentale, sono posti i ministri ordinati: vescovi, presbiteri e diaconi. In tal modo, unito dal triplice legame della fede della vita sacramentale e del ministero gerarchico, tutto il popolo di Dio realizza ciò che la tradizione di fede dal Nuovo Testamento in poi, ha sempre chiamato la *koinonìa*/comunione.²³⁸

Basilare, è il numero 17 del secondo *Direttorio ecumenico*, che riafferma i temi del decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*.

²³⁶ *Direttorio ecumenico* n.9: EV 13/2177.

²³⁷ *Direttorio ecumenico* n.11: EV 13/2179.

²³⁸ *Direttorio ecumenico* n.12: EV 13/2180.

I cattolici conservano la ferma convinzione che l'unica Chiesa di Cristo *sussiste* nella Chiesa cattolica «governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui» (LG n.8). Essi confessano che la totalità della verità rivelata, dei sacramenti e del ministero, dati da Cristo per l'edificazione della sua Chiesa e per il compimento della missione che le è propria, si trova nella comunione cattolica della Chiesa. Certo, i cattolici sono consapevoli di non aver vissuto e di non vivere personalmente in pienezza dei mezzi di grazia di cui la Chiesa è dotata. Malgrado tutto, la loro fiducia nella Chiesa non viene mai meno. La fede dà loro la certezza che essa permane «degnata sposa del suo Signore» e non cessa, «sotto l'azione dello Spirito Santo, di rinnovare se stessa, finché attraverso la croce giunga alla luce che non conosce tramonto». Quando perciò i cattolici usano le parole «Chiese», «altre Chiese», «altre Chiese e comunità ecclesiali», ecc., per designare coloro che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica, si deve sempre tener conto di questa ferma convinzione e confessione di fede.²³⁹

Il numero 18 del secondo *Direttorio ecumenico*, inoltre, sottolinea che nonostante le divisioni, le varie scissioni, i dissensi più gravi e gli scismi avvenuti tra la Chiesa cattolica, le Chiese in Oriente e le Comunità ecclesiali, la comunione «non è mai stata distrutta».

18. L'insensatezza e il peccato degli uomini, tuttavia, lungo la storia hanno opposto resistenza alla volontà unificante dello Spirito santo e indebolito la forza dell'amore che supera le tensioni che si creano nella vita ecclesiale. Fin dagli inizi della Chiesa avvennero scissioni. Successivamente si manifestarono dissensi più gravi e alcune Chiese in Oriente non si trovarono più in piena comunione con la Sede di Roma e con la Chiesa d'Occidente. Più tardi, in Occidente, divisioni più profonde causarono il formarsi di altre comunità ecclesiali. Tali scissioni avevano alla loro origine questioni dottrinali o disciplinari e perfino divergenze sulla natura della Chiesa. Il decreto del concilio Vaticano II sull'ecumenismo riconosce che dissensi sono nati «talora non senza colpa di uomini d'entrambe le parti». Tuttavia, per quanto la colpevolezza umana abbia potuto nuocere gravemente alla comunione, questa non è mai stata distrutta. In effetti, la pienezza dell'unità della Chiesa di Cristo si è conservata nella Chiesa cattolica, mentre altre Chiese e comunità ecclesiali, pur non essendo in piena comunione con la Chiesa cattolica, in realtà mantengono con essa una certa comunione. Il Concilio così si esprime: «Quell'unità crediamo sussistere, senza possibilità d'essere perduta, nella Chiesa cattolica e speriamo che crescerà ogni giorno più fino alla fine dei secoli». Alcuni testi conciliari indicano gli elementi che sono condivisi dalla Chiesa cattolica e dalle Chiese orientali da una parte, e dalla Chiesa cattolica e dalle altre Chiese e comunità ecclesiali dall'altra. «Lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza».²⁴⁰

Esso quindi conclude, che «in effetti, la pienezza dell'unità della Chiesa di Cristo si è conservata nella Chiesa cattolica, mentre altre Chiese e Comunità ecclesiali, pur non essendo in piena comunione con la medesima Chiesa cattolica, in realtà mantengono con essa una certa comunione».²⁴¹

²³⁹ *Direttorio ecumenico* n.17: EV 13/2185.

²⁴⁰ *Direttorio ecumenico* n.18: EV 13/2186.

²⁴¹ *Ibid.*

Esisterebbero, cioè, anche per il secondo *Direttorio ecumenico* del 1993, «elementi che sono condivisi dalla Chiesa cattolica e dalle Chiese orientali da una parte, e dalla Chiesa cattolica e dalle altre Chiese e Comunità ecclesiali dall'altra»,²⁴² cosicché, con una puntuale ripresa del linguaggio molto caro ad *Unitatis redintegratio*: «lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza».²⁴³

La IV parte del secondo *Direttorio ecumenico*, riguarda invece la comunione di vita e di attività spirituale tra i battezzati e si concentra principalmente sui sacramenti. Il principio chiave, sottolineato in questo documento, è che se il battesimo «vincolo sacramentale dell'unità che esiste tra tutti quelli che per suo mezzo, sono rinati»,²⁴⁴ viene abitualmente e normalmente riconosciuto valido dalle altre confessioni ecclesiastiche, alquanto diversa è invece la situazione per quanto riguarda l'eucarestia.

Infatti, se c'è in generale un incoraggiamento a condividere attività e risorse spirituali²⁴⁵ sulla base della reale, seppur imperfetta e incompleta comunione, che *sussiste* tra le Chiese cristiane,²⁴⁶ tale indicazione non si estende alla concelebrazione eucaristica.

Anche nel secondo *Direttorio ecumenico*, viene dunque fatto presente e ribadito, così come abbiamo potuto constatare dallo studio e dall'approfondimento di alcuni autorevoli documenti magisteriali, che le Chiese orientali, a seguito della presenza della successione apostolica e di veri sacramenti, offrono un «fondamento ecclesiologico e sacramentale per permettere e perfino incoraggiare una certa condivisione con quelle Chiese, nell'ambito del culto liturgico, anche per quanto riguarda l'eucaristia», pur rispettando il fatto che le Chiese orientali «possono avere una disciplina più restrittiva»,²⁴⁷ e non riconoscere il primato petrino.

Diverso sarà invece il caso delle altre Chiese e Comunità ecclesiali; la comunione eucaristica, in quanto sacramento e quindi espressione della fede e dell'unità nella fede di una Chiesa, infatti: «è inseparabilmente legata alla piena comunione ecclesiale e alla sua espressione visibile».²⁴⁸

²⁴² *Direttorio ecumenico* n.18: EV 13/2186.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Direttorio ecumenico* n.92: EV 13/2353.

²⁴⁵ *Direttorio ecumenico* n.102: EV 13/2373.

²⁴⁶ *Direttorio ecumenico* n.104: EV 13/2375.

²⁴⁷ *Direttorio ecumenico* n.122: EV 13/2401.

²⁴⁸ *Direttorio ecumenico* n.129: EV 13/2408.

La «comunione reale, benché imperfetta» con la Chiesa cattolica,²⁴⁹ di cui il battesimo è l'espressione e la manifestazione, permette infatti soltanto «in certe circostanze, in via eccezionale e a determinate condizioni, l'ammissione a questi sacramenti».²⁵⁰

Anche per quanto riguarda gli sposi di un matrimonio, in cui i coniugi appartengano a confessioni diverse, «la condivisione dell'eucaristia non può che essere eccezionale»²⁵¹ e comunque avvenire e realizzarsi secondo le norme. Si confermerebbe dunque anche nel secondo *Direttorio ecumenico* del 1993, la tendenza a delimitare e a circoscrivere in maniera puntuale e precisa, le possibilità di condividere la comunione eucaristica.

La pubblicazione del secondo *Direttorio ecumenico* del 1993, per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo, promulgata dal pontificio *Consiglio per l'unità dei cristiani*, ha costituito un avvenimento di grande importanza ecclesiale.

Esso, infatti si presenta e si propone come un testo finalizzato a sostenere, a orientare e a regolare la prassi ecumenica cattolica, offrendole indicazioni e ispirazioni pratiche a partire dall'orizzonte conciliare, riordinando un vasto e ricco materiale, che si propone come autorevole punto di riferimento per tutta l'azione ecumenica nella Chiesa cattolica, orientata a quell'unità fra tutti i cristiani tanto spesso evocata nei precedenti documenti magisteriali, che abbiamo preso in esame.

Questa seconda edizione del *Direttorio ecumenico*, è destinata dunque ad essere un vero e proprio strumento pratico, al servizio di tutta la Chiesa e specialmente di coloro che nella Chiesa cattolica sono direttamente impegnati in un'attività ecumenica, motivando, illuminando, guidando le azioni ecumeniche secondo la pertinenza e la competenza del pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani.

Infatti, alla luce dell'esperienza della Chiesa cattolica e soprattutto dopo il Vaticano II, il secondo *Direttorio ecumenico* pur non trattandosi di un testo meramente applicativo, raccoglie comunque tutte le norme già fissate, per applicare e sviluppare le decisioni del Concilio medesimo, rafforzando altresì quelle strutture che sono state realizzate proprio per sostenere e guidare l'attività ecumenica ad ogni livello della Chiesa cattolica, garantendo che l'attività ecumenica, sia conforme all'unità di fede e di disciplina, che unisce i cattolici tra loro.

²⁴⁹ *Direttorio ecumenico* n.206: EV 13/2491.

²⁵⁰ *Direttorio ecumenico* n.129: EV 13/2410.

²⁵¹ *Direttorio ecumenico* n.160: EV 13/2443.

3.2. Bilancio inerente la teologia e le caratteristiche ecclesiali differenziate sull'ecumenismo e sulla necessità di proseguire il dialogo ecumenico

Stante il non riconoscimento ufficiale dei documenti del dialogo cattolico-luterano e cattolico-ortodosso da parte della Chiesa cattolica,²⁵² che comunque andremo ad esaminare nell'ultima parte del nostro lavoro, in questo capitolo abbiamo cercato di dimostrare il contributo cattolico al dialogo ecumenico, esaminando le principali «caratteristiche ecclesiali differenziate», tramite lo studio e l'analisi di alcuni autorevoli testi magisteriali, tentando altresì di fare un riepilogo del cammino e delle aperture ecumeniche compiute fino ad oggi dalla Chiesa cattolica.

In particolar modo, abbiamo cercato di approfondire direttamente dai suindicati documenti magisteriali, le tematiche più dibattute e i nodi ancora irrisolti del dialogo ecumenico, inerenti il ministero episcopale, la successione apostolica, la sinodalità, la questione del *subsistit in*, del *defectus ordinis*, del valore e della validità del sacramento.

Sulla base del recepimento del Vaticano II e soprattutto sulla base dei dialoghi effettuati tra la Chiesa cattolica, le Chiese e le Comunità ecclesiali, ed analizzando altresì i testi magisteriali, così come peraltro confermatoci da P. Gamberini, nella sua opera *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*, possiamo constatare anche noi che è notevolmente cresciuta la consapevolezza del «*sacrum commercium*», che già avviene tra le Chiese.²⁵³

Come infatti abbiamo potuto constatare, molti elementi di santificazione e di verità sono presenti nelle altre comunità cristiane, in grado differenziato dall'una all'altra, e costituiscono la base oggettiva della pur imperfetta comunione esistente tra loro e la Chiesa cattolica, così come peraltro già dichiarato anche nella lettera enciclica *Ut Unum Sint* del sommo pontefice Giovanni Paolo II, sull'impegno ecumenico.

Tra questi elementi di santificazione e di verità presenti nelle altre comunità cristiane, in grado differenziato, spiccano in particolar modo, dal punto di vista sacramentale il battesimo, come principio e inizio dell'incorporazione alla Chiesa di Cristo, e l'eucarestia, collegata essenzialmente al ministero episcopale.

²⁵² P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 6.

²⁵³ *Ivi*, 80.

Assieme alla collegialità/sinodalità e al ministero petrino, sono tutti elementi che appartengono «*de iure*» alla Chiesa cattolica, ma «*de facto*» sono presenti con una loro gradualità anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica e conducono al raggiungimento della piena visibilità dell'unica Chiesa di Cristo.²⁵⁴

Abbiamo altresì constatato, che la separazione della Chiesa cattolica dalle Chiese ortodosse e dalle Comunità ecclesiali della Riforma, rende «più difficile alla Chiesa cattolica esprimere sotto ogni aspetto la pienezza della cattolicità nella realtà della vita».²⁵⁵

Prima di andare a esplorare il contributo dei principali protagonisti al dialogo ecumenico, concludiamo questo capitolo, sottolineando come rimanga sia per la Chiesa cattolica che per le altre Chiese e Comunità ecclesiali: «l'urgenza e il rinnovato impegno per il cammino ecumenico».²⁵⁶

²⁵⁴ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 80.

²⁵⁵ *Unitatis redintegratio* n. 4: EV 1/517.

²⁵⁶ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 80.

CAPITOLO IV

I principali protagonisti dell'ecumenismo

Voglio assicurare a ciascuno di voi che, per giungere alla meta sospirata della piena unità, la Chiesa cattolica non intende imporre alcuna esigenza, se non quella della professione della fede comune, e che siamo pronti a cercare insieme, alla luce dell'insegnamento della Scrittura e dell'esperienza del primo millennio, le modalità con le quali garantire la necessaria unità della Chiesa nelle attuali circostanze: l'unica cosa che la Chiesa cattolica desidera e che io ricerco come Vescovo di Roma, "la Chiesa che presiede nella carità", è la comunione con le Chiese ortodosse.²⁵⁷

Con queste parole, pronunciate durante la liturgia per Sant'Andrea Apostolo a Istanbul, nel secondo anno del suo pontificato, Francesco mandò un messaggio chiaro all'intero Mondo Ortodosso: «bisogna ristabilire la piena ed effettiva comunione tra le due Chiese sorelle, la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente. Per raggiungere questo obiettivo, l'unica via da percorrere è una sola: la via dell'ecumenismo».²⁵⁸

Per cogliere al meglio il concetto di «ecumenismo del poliedro» in chiave cattolica-ortodossa, così come delineato da Francesco e che esamineremo in seguito, è doveroso conoscere la genesi delle diversità «politiche» e dottrinarie che coinvolgono i due rami più antichi del cristianesimo universale: il Cattolicesimo e l'Ortodossia.

Abbiamo già cercato, nel capitolo precedente, di prendere in considerazione alcuni autorevoli documenti magisteriali, volti a meglio comprendere la posizione della Chiesa cattolica, nei confronti delle Chiese e delle altre Comunità ecclesiali, i quali documenti, ribadivano sovente, la necessità di proseguire il dialogo ecumenico, che come abbiamo potuto constatare e dimostrare in questo nostro lavoro, è una costante del contributo cattolico al dialogo ecumenico.

Nella prima parte di questo capitolo, riporteremo il contributo al dialogo ecumenico, offertoci dai principali protagonisti contemporanei dell'ecumenismo, mentre nella seconda parte del capitolo, cercheremo di prendere in considerazione e di dimostrare nuovamente l'apporto dato dalla Chiesa cattolica al dialogo ecumenico, prendendo in considerazione i più autorevoli protagonisti dell'ecumenismo cattolico, cioè i pontefici, tentando di analizzare il loro pensiero nonché il loro contributo alla promozione del dialogo tra cristiani.

²⁵⁷ <https://www.policlic.it/i-padri-dellecumenismo-e-il-poliedro-di-francesco/>

²⁵⁸ *Ibid.*

4.1. I principali protagonisti contemporanei dell'ecumenismo

Le vicende storiche dell'ecumenismo, in Italia, sono state per molto tempo poco note,²⁵⁹ ed il dialogo ecumenico in Italia non si sviluppò in modo lineare, dal momento che permanevano perplessità e pregiudizi, soprattutto negli anni della prima ricezione del Vaticano II, nonostante l'entusiasmo che circondò le prime iniziative ecumeniche, quando il Concilio doveva ancora concludersi.²⁶⁰

Negli ultimi anni del secolo XX, tuttavia, l'ecumenismo subì una marcata trasformazione: crebbe infatti il numero delle Chiese e delle comunità ecclesiali coinvolte nell'ecumenismo, e le nuove posizioni favorevoli al dialogo ecumenico, aumentarono esponenzialmente.²⁶¹

Faremo dunque in questo paragrafo, un breve accenno ai principali protagonisti dell'ecumenismo, conosciuti soprattutto all'estero, ma probabilmente meno conosciuti in Italia, allo scopo di mettere in evidenza il loro indiscusso contributo alla promozione del dialogo ecumenico.

John Raleigh Mott (New York, 25 maggio 1865 – 31 gennaio 1955), è stato un pacifista statunitense, a lungo leader dello Young Men's Christian Association (YMCA), organizzazione cristiana ecumenica, e della World Student Christian Federation (WSCF). Nel 1946, J.R.Mott, ricevette il Premio Nobel per la Pace.

Credendo che gli studenti cristiani potessero essere la leva per muovere il mondo verso Dio, Mott guidò la formazione della World's Student Christian Federation nel 1895, diventandone il segretario generale (1895-1920), ed il suo presidente (1920-1928).

Come uno dei fondatori della *Conferenza delle missioni estere* del Nord America (1893), Mott guidò la pianificazione della *Conferenza missionaria mondiale* a Edimburgo nel 1910, ne fu presidente e guidò il suo comitato di continuazione. Nel 1921, collaborò con J.H.Oldham, per formare il *Consiglio Missionario Internazionale* (IMC), di cui divenne presidente (1928-1946). Attraverso l'IMC promosse la cooperazione globale nelle missioni e sviluppò un modello di leadership rappresentativo delle Chiese dell'Est e dell'Ovest, del Nord e del Sud, che divenne normativo per il Movimento ecumenico.

Mott può essere giustamente definito il padre del (CEC), perché fu leader in ciascuno dei movimenti che portarono alla sua formazione, divenendo nel 1948 presidente onorario a vita, del medesimo Consiglio ecumenico delle Chiese, che aveva contribuito a creare.²⁶²

²⁵⁹ https://www.treccani.it/enciclopedia/breve-storia-dell-unionismo-e-dell-ecumenismo_%28Cristiani-d%27Italia%29/

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² <https://www.bu.edu/missiology/missionary-biography/l-m/mott-john-r-1865-1955/>

George Kennedy Allen Bell (Hayling Island, 4 febbraio 1883 – Canterbury, 3 ottobre 1958), è stato un vescovo anglicano di Chichester dal 1929, decano di Canterbury dal 1924 al 1929, che si è distinto come figura centrale del Movimento ecumenico.

Nathan Söderblom (Trönö, 15 gennaio 1866 – Uppsala, 12 luglio 1931) è stato un arcivescovo luterano, Teologo e storico delle religioni svedese, arcivescovo di Uppsala della Chiesa di Svezia, e vincitore del premio Nobel per la pace nel 1930. Partecipò a movimenti ecumenici, fu animatore della conferenza di Stoccolma (1924), e diede il suo contributo al movimento *Faith and Order*, che si riunì a Losanna (1927). Si dedicò anche allo studio della religione iranica e sviluppò una teoria generale dello svolgimento storico delle religioni, con particolare riguardo alla formazione del monoteismo.²⁶³

Dietrich Bonhoeffer, è stato un Teologo luterano (Breslavia 1906 - lager di Flossenbürg 1945). Laureatosi in teologia nel 1930, si dedicò fin da giovanissimo all'attività pastorale. I suoi anni giovanili, furono caratterizzati dall'impegno ecumenico, focalizzato sulla questione della pace vista in prospettiva strettamente teologica. Dopo l'ascesa di Hitler al potere, Bonhoeffer divenne una delle guide della «Chiesa confessante» e si batté con coraggio contro la Chiesa filonazista dei «cristiani tedeschi».

Scoppiata la II guerra mondiale, (1939), Bonhoeffer partecipò alla lotta, teorica e militare, contro il regime nazista, prendendo parte attiva al progetto dell'uccisione di Hitler. Imprigionato nel 1943, Bonhoeffer riuscì a far uscire dal carcere testi, lettere e frammenti (raccolti successivamente in *Widerstand und Ergebung*, 1951, trad. it. *Resistenza e resa*, 1969). Morì per impiccagione, il 9 aprile 1945, dopo un sommario processo.

La dottrina di Bonhoeffer, costituì una netta inversione della rotta teologica: all'abitudine di contestare il mondo in nome di Dio, Bonhoeffer, sostituì la contestazione di Dio in nome del mondo «divenuto adulto», ponendo i presupposti per le teologie della secolarizzazione, della rivoluzione e, in qualche modo, anche della teologia della «morte di Dio». La morale, per Bonhoeffer, non si basa soltanto sul concetto astratto del bene, ma anche su quello che realisticamente aderisce alla storia, facendosi carico del destino di tutti: è il cosiddetto concetto di «sostituzione», che caratterizza sia la dottrina sia la personale testimonianza di Bonhoeffer.²⁶⁴

²⁶³ <https://www.treccani.it/enciclopedia/nathan-soderblom/>

²⁶⁴ Tratto da: <https://www.treccani.it/enciclopedia/dietrich-bonhoeffer/>

Il noto biblista Gianfranco Ravasi, in un suo articolo su Famiglia Cristiana, così sintetizzò il pensiero di Bonhoeffer:

Egli esaltava la necessità dell'impegno del cristiano nelle "realità penultime", cioè in quelle della storia e dell'azione sociale e politica, per poter accedere alle "realità ultime" della fede e della pienezza di vita in Dio. Egli sentiva fortemente l'importanza di un confronto col mondo diventato "adulto" e secolare, e questo dialogo doveva avvenire attraverso un cristianesimo "non religioso", cioè ripensato in una nuova forma, non più sacrale. Queste ed altre tesi, alcune di forte impronta mistica, altre di tonalità esistenziale, contenevano reazioni e fremiti legati alla sua esperienza e al contesto di quel tempo e sono poi state sottoposte a critica.²⁶⁵

Yves Congar (1904-1995), è stato uno tra i più eminenti teologi cattolici. Letto e apprezzato da Giovanni XXIII e Paolo VI, fu creato cardinale da Giovanni Paolo II, nell'autunno 1994, pochi mesi prima della sua morte, sopraggiunta nel giugno 1995. Il domenicano Y. Congar, fu uno dei teologi più importanti del concilio Vaticano II, nonché uno dei teologi più prolifici del XX secolo. La sua teologia del laicato ed il suo pensiero sul ruolo dei laici nella vita della Chiesa, ha lasciato il segno nell'orizzonte ecclesiastico. Yves Congar, assieme a Marie-Dominique Chenu, Henri De Lubac e Jean Daniélou, formò un gruppo di teologi in prima linea, nel proporre riforme e un rinnovamento della vita ecclesiale.

Congar, si interessò molto all'ecclesiologia e all'ecumenismo, pensando spesso all'unità della Chiesa e alla riunione dei cristiani dispersi. Se gli anni '50, furono segnati dal sospetto del Sant'Uffizio in merito ad alcune delle sue tesi, il Vaticano II fu invece il suo momento di gloria teologica, poiché la maggior parte delle sue intuizioni e dei suoi pensieri, andò a nutrire la redazione dei testi del Concilio. La sua teologia del laicato e il suo pensiero sul ruolo dei laici nella vita della Chiesa, furono probabilmente il suo più grande apporto al concilio Vaticano II.

L'immensa speranza che Y.Congar nutriva di una nuova Pentecoste post-conciliare, fu purtroppo frustrata, dopo il Concilio, dai turbamenti e dalle tempeste che la Chiesa conobbe tra gli anni 1970 e 1980. Avendo conosciuto l'esilio, le persecuzioni e la prigionia, Congar sperò vivamente in una riunione di tutti i cristiani in un rinnovato ecumenismo, aspettando «il Soffio dello Spirito», ma purtroppo, vide accumularsi soltanto le tempeste.

²⁶⁵ <http://www.santibeati.it/dettaglio/93261>

Lo studio della vita e delle opere di Yves Congar, ci permette di conoscere più a fondo quegli anni di fervente entusiasmo e produzione teologica, in cui brillarono numerosi intellettuali francesi. Infatti, assieme a Yves Congar, i nomi di De Luca, Congar, Chenu, Daniélou, Bouyer etc., oggi sono forse un po' meno noti, e le loro lotte, le loro passioni, le loro tensioni potrebbero forse sembrare sorpassate, oppure lontanissime.

Tuttavia, è bene ribadire che le intuizioni e le «piste» seguite da questi uomini di fede e di lotta, sono al fondamento di molte riflessioni teologiche ed ecclesiologiche, di oggi.²⁶⁶

Karl Barth, (Basilea, 10 maggio 1886 – Basilea, 10 dicembre 1968) è stato un teologo e pastore riformato svizzero. K. Barth, fece irruzione sulla scena teologica e filosofica europea all'inizio degli anni venti del Novecento, con la sua opera più letta e commentata: «*L'epistola ai Romani*».

Barth, sviluppò la convinzione che la fede è dono di grazia, e che essa non si può spiegare con nessun'altra categoria, neppure quella filosofica. A differenza di quanto sostenuto dalla teologia dell'epoca, Barth asserì infatti che il contenuto della Bibbia, è costituito non tanto dai giusti pensieri dell'uomo su Dio ma, viceversa: «dai giusti pensieri di Dio sugli uomini».

A partire dagli anni '30, il pensiero di K.Barth, si concentrò sul cuore del messaggio evangelico, ovvero: sulla Resurrezione, sulla salvezza, sulla grazia e non sulla condanna o sull'ira di Dio. Infine, il teologo svizzero, maturò l'idea che per parlare di Dio, bisogna essere coscienti dei limiti del pensiero umano, mettendo altresì ogni filosofia al servizio di una maggiore comprensione della fede.

Barth insegnò in Germania fino al 1935, fino a quando venne espulso dal Paese, dal regime nazista. Tornato in Svizzera, la sua opera più nota divenne «*L'epistola ai Romani*» del 1922, che diede inizio alla corrente della cd. «teologia dialettica». Nel 1998, l'allora card. Joseph Ratzinger, così scriveva di Karl Barth nel libro «*La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*».²⁶⁷

Karl Barth ha operato una distinzione nel cristianesimo tra religione e fede. Ha avuto torto a voler separare del tutto queste due realtà, considerando positivamente la fede e negativamente la religione. La fede senza la religione è irreali, essa implica la religione, e la fede cristiana deve, per sua natura, vivere come religione. Ma ha avuto ragione ad affermare che anche fra i cristiani la religione può corrompersi e trasformarsi in superstizione, ad affermare, cioè, che la religione concreta, in cui la fede viene vissuta, deve essere di continuo purificata a partire dalla verità che si manifesta nella fede e che, d'altra parte, nel dialogo fa nuovamente riconoscere il proprio mistero e la propria infinitezza.²⁶⁸

²⁶⁶ Tratto da: <https://it.aleteia.org/2020/11/06/yves-congar-teologo-vaticano-ii-etienne-fouilloux/>

²⁶⁷ Tratto da: <https://www.vaticannews.va/it/chiesa/news/2018-12/karl-barth-50-anni-morte.html>

²⁶⁸ *Ibid.*

Charles Henry Brent (9 aprile 1862 – 27 marzo 1929), è stato il primo vescovo missionario della Chiesa episcopale delle Filippine dal 1902 al 1918, cappellano generale delle forze di spedizione americane nella I guerra mondiale dal 1917 al 1918, e Vescovo della Diocesi della Chiesa Episcopale di Western, New York, dal 1918 al 1929.²⁶⁹

I cristiani più impegnati nell'evangelizzazione, furono i primi a rendersi conto dello scandalo rappresentato dalle divisioni fra cristiani e soprattutto delle divisioni tra Chiese e Comunità ecclesiali. Non si poteva infatti predicare il messaggio d'amore del Vangelo, mostrando poi una realtà di contrapposizione e di diffidenza reciproca. Nel 1910, quando si riunì a Edimburgo la *Conferenza missionaria mondiale*, emerse la personalità profetica di Charles Brent, all'epoca vescovo episcopaliano delle Filippine.

Canadese, in prima linea fra gli emarginati in una parrocchia della periferia di Boston, C. Brent, continuò poi a occuparsi della lotta alla droga e al narcotraffico. A Edimburgo, C. Brent propose di convocare un concilio universale di tutti i cristiani, allo scopo di discutere le ragioni di fede che li dividevano, studiando la struttura delle diverse Chiese e cercando altresì di trovare un'armonia ed una concordia nella testimonianza. L'idea piacque, prese forma, e fra mille difficoltà e resistenze, sorse il movimento Fede e Costituzione.

Un «concilio» come lo avrebbe voluto C. Brent, era tuttavia prematuro: le Chiese non erano ancora disponibili al confronto, vi erano problemi pratici e non indifferenti da risolvere, ed inoltre lo scoppio della I guerra mondiale, ne bloccò i preparativi.²⁷⁰

Nella prima parte del XX secolo, i cristiani cominciarono a cercare concretamente la riconciliazione delle loro Chiese divise. Brent credeva molto nell'ecumenismo e l'osservazione da parte dello stesso Brent della grave necessità dell'unità della Chiesa, mentre si trovava nelle Filippine, lo portò a lavorare per l'ecumenismo durante il suo periodo come vescovo missionario delle Filippine prima, e poi come vescovo di New York occidentale, per il resto della sua vita.

Mentre Brent era vescovo delle Filippine, partecipò come già accennato, alla *Conferenza Missionaria Mondiale* del 1910 a Edimburgo, arrivando a credere che una Chiesa riunita, fosse «possibile entro un secolo».²⁷¹

²⁶⁹ Tratto da: http://anglicanhistory.org/asia/brent/memorial_sermons1929.html

²⁷⁰ <https://www.chiesadimilano.it/cms/speciali-archivio/religioni-e-culture/movimento-ecumenico-25611.html>

²⁷¹ Cfr. James Nichols HASTINGS, Review of Alexander C. ZABRISKIE, Bishop Brent: *Crusader for Christian Unity* in *The Journal of Religion*, Volume 29, Number 1 (gennaio 1949).

Dopo la sua partecipazione alla *Conferenza di Edimburgo*, Brent divenne ancor più una «celebrità internazionale» negli ambienti religiosi e dalla *Conferenza di Edimburgo* fino alla *Conferenza di Losanna* del 1927. Brent, inoltre, viene considerato anche come «lo spirito animatore del movimento *Fede e Ordine*».²⁷²

Willem Adolph Visser 't Hooft (Haarlem, 20 settembre 1900 – Ginevra, 4 luglio 1985) è stato un partigiano e teologo olandese. W.V. Hooft, nacque ad Haarlem, nei Paesi Bassi e fin dai suoi primi anni di adolescenza, fu coinvolto nel movimento cristiano degli studenti olandesi a livello internazionale. Nel 1925, mentre stava facendo il suo primo viaggio negli Stati Uniti con John R. Mott, si interessò al movimento «social gospel».

Visser 't Hooft fu molto attivo nella resistenza contro il nazismo, ed il suo appartamento a Ginevra, in Svizzera, diventò il luogo d'incontro per i membri della Resistenza tedesca contro il Terzo Reich, tra il marzo e l'aprile del 1944.

Il pastore olandese, fu dunque al centro di una rete di collegamenti che metteva in contatto i Servizi segreti statunitensi, *Office of Strategic Services*, (OSS), con vari esponenti della Resistenza in Francia, Italia, Paesi Bassi e Germania.

Oltre al lavoro di intelligence, cui Hooft prese parte, è importante l'insieme delle riflessioni svolte con molti altri membri del (CEC) e della Resistenza, sui propositi di una futura unità politica dell'Europa da attuare a guerra conclusa, su basi federali.

L'obiettivo principale di Visser't Hooft, come dei suoi collaboratori, fu quello di superare in maniera definitiva i rischi derivanti dal nazionalismo, prefigurando un nuovo ordine continentale, fondato sulla solidarietà politica e religiosa, dei popoli europei.

In tal senso, si rivelò di estrema originalità la convergenza e l'accostamento di questo orientamento, con i principi dell'allora nascente Movimento ecumenico, che promuoveva il ravvicinamento delle diverse confessioni e denominazioni cristiane, attraverso il dialogo ecumenico ed il confronto.²⁷³

²⁷² Cfr. James Nichols HASTINGS, Review of Alexander C. ZABRISKIE, Bishop Brent: *Crusader for Christian Unity in The Journal of Religion*, Volume 29, Number 1 (gennaio 1949).

²⁷³ Tratto da: <http://www.csfederalismo.it/it/eventi-e-attivita/convegni-e-seminari/946-willem-a-visser-t-hooft-un-teologo-per-l-europa-tra-ecumenismo-e-federalismo>

Oscar Cullmann, (Strasburgo, 25 febbraio 1902 – Chamonix, 16 gennaio 1999) è stato un teologo luterano francese. Nato a Strasburgo nel 1902, egli attraversò letteralmente tutto il XX secolo. Cullmann, insegnò all'università di Strasburgo (1930-1938), Basilea (1938-1972), nonché a Parigi alla Facoltà libera di teologia protestante e all'École pratique des hautes études.

La produzione teologica di Cullmann, fu molto vasta, e venne distribuita nell'arco di sessant'anni, cioè dal 1930 al 1990 circa. Essa la si può raccogliere intorno a tre nuclei principali:

1) gli studi di esegesi del Nuovo Testamento e di storia del cristianesimo antico; 2) opere di carattere più sistematico sul tema della storia della salvezza e della salvezza come storia: la salvezza è una storia, pianificata (se così si può dire) e diretta da Dio – storia di cui Cristo è il centro e che si concluderà al suo ritorno, storia nella quale è in qualche modo scritta anche la nostra e che quindi ci interpella personalmente; 3) scritti ecumenici, il più conosciuto dei quali è intitolato: *L'unità attraverso la diversità* del 1986, [...]. L'idea fondamentale è chiara fin dal titolo: l'unità cristiana non si fa malgrado la diversità, cioè la diversità non è un ostacolo o un intralcio per l'unità; e non si fa neppure nella diversità, come se unità e diversità coesistessero, una accanto all'altra, in una posizione di coesistenza pacifica, ma senza appartenersi, senza integrarsi l'una nell'altra, no – dice Cullmann – l'unità cristiana si fa attraverso la diversità, cioè la diversità è l'ingrediente principale dell'unità cristiana, nel senso che un'unità che non contenga dentro di sé la diversità, anzi le diversità, non è unità cristiana.²⁷⁴

A partire da questa intuizione fondamentale, cioè che la diversità è costitutiva dell'unità cristiana, proprio come la diversità delle membra è costitutiva del corpo umano, Cullmann, elaborò il suo progetto di unità delle Chiese.²⁷⁵

La sua opera più nota, fu: *Christus und die Zeit* (Cristo e il tempo), nella quale dissentì contro la teoria della cd. «escatologia realizzata» di Charles Harold Dodd e di Albert Schweitzer, e polemizzò contro la demitizzazione della storia del cristianesimo operata da Rudolf Bultmann. Questi, infatti, riteneva che Gesù credesse nell'imminente instaurazione del regno di Dio e che la sua mancata realizzazione avesse portato la comunità cristiana primitiva ad elaborare la dottrina della fede escatologica, cioè la fede di una salvezza rimandata a un tempo indeterminato, dottrina che sarebbe assente nel messaggio originario di Gesù.

²⁷⁴ <https://saemilano.gruppisae.it/Allegati/Oscar%20Cullmann.pdf>

²⁷⁵ *Ibid.*

Secondo Cullmann, invece, nell'insegnamento di Gesù sarebbe presente la «coscienza di una tensione tra il già della salvezza, operata da Gesù una volta per tutte, con la sua incarnazione, morte e risurrezione e il non ancora, dell'avvento del regno di Dio come realtà perfetta e compiuta».²⁷⁶

Suzanne de Dietrich, (29 gennaio 1891 – 24 gennaio 1981) è stata una teologa protestante francese nota per il suo lavoro nel movimento ecumenico. Nata in una famiglia alsaziana luterana-riformata, dopo aver completato gli studi di ingegneria, si dedicò con passione allo studio della Bibbia con rigore, aprendosi concretamente all'ecumenismo, prendendo anche parte alle attività dell'*Associazione degli Studenti Cristiani*.

Si laureò nel 1913 e nel 1914 partecipò al congresso della *Federazione francese delle associazioni degli studenti cristiani*. Nel 1916, divenne anche membro del movimento fondato principalmente da studenti di teologia, «*Volontari per Cristo*», il cui motto era «la nostra generazione evangelizzerà il mondo».

All'epoca partecipò anche alla scoperta di Karl Barth (1886-1968), il grande teologo tedesco, la cui opera fu diffusa in Francia dal pastore Pierre Maury (1890-1956), tramite la rivista *Faith and Life*, che influenzò molti giovani teologi.

Nel 1929, Suzanne de Dietrich, venne nominata vicepresidente della *Federazione universale degli studenti cristiani*, la punta di diamante dell'allora fiorente Movimento ecumenico dopo la prima guerra mondiale. La Dietrich, avviò anche il primo incontro di teologi cattolici, protestanti e ortodossi nel 1932. Da allora, presiedette numerosi gruppi di studio biblici multiconfessionali in Francia.

Nel 1929, venne nominata vicepresidente della *Federazione Universale degli Studenti Cristiani*, incaricata di questioni ecumeniche e liturgiche, e mantenne la sua carica fino al 1946. Nel 1937 partecipò alla prima conferenza mondiale dei giovani incentrata principalmente sullo studio della Bibbia.

Fu membro del comitato consultivo, per la creazione di un «metodo per gli studi biblici» in seguito noto come *Rinnovamento biblico*, e nel settembre 1939 insieme a Madeleine Barot (1909-1995), partecipò alla fondazione del CIMADE (*Comitato Intermovimento insieme agli sfollati*), che si occupò dei tragici problemi umani con cui si confrontarono i rifugiati e gli sfollati.

²⁷⁶ G. VATTIMO, P. GRASSI, *Cullmann Oscar*, in «Enciclopedia filosofica Bompiani» III, Milano 2006.

Nel 1941, assieme a 16 pastori e laici, tra cui 3 donne, scrisse la dichiarazione chiamata *Thèses de Pomeyrol* (Tesi di Pomeyrol), sostenendo la resistenza della Chiesa riformata francese al nazismo. Nel 1946 partecipò alla fondazione del nuovo *Istituto Ecumenico* a Bossey nella regione svizzera di Vaud, una sorta di laboratorio dove l'ecumenismo era un modo di vivere, e fu incaricata di formare i laici al lavoro ecumenico.

Nel 1954 si stabilì a Parigi, ma si recò spesso in Nord America e in Canada, dove insegnò nelle facoltà di teologia. Nel 1958 entrò a far parte del *Consiglio Direttivo* del CIMADE, e nel 1962 prese parte alle neonate «*Squadre di ricerca biblica*».

Suzanne de Dietrich, venne nominata *Doctor Honoris Causa* in teologia, da diverse università del Nord America e dell'Europa.²⁷⁷

James Edward Lesslie Newbigin (8 dicembre 1909 – 30 gennaio 1998) è stato un teologo, missionario e scrittore britannico. Sebbene originariamente ordinato all'interno della Chiesa di Scozia, Newbigin trascorse gran parte della sua carriera servendo come missionario in India, affiliandosi alla Chiesa dell'India meridionale e alla Chiesa riformata unita, divenendo uno dei primi vescovi della Chiesa dell'India meridionale.

Autore prolifico, che ha scritto su una vasta gamma di argomenti teologici, Newbigin è conosciuto anche per i suoi contributi all'ecclesiologia e alla missionologia, che è quella disciplina teologica cristiana che studia l'Evangelizzazione e che riflette sul compito missionario della Chiesa Universale. Newbigin, è anche noto per il suo coinvolgimento, sia nel dialogo sull'ecumenismo, che nel movimento *Gospel e Our Culture*.²⁷⁸

Molti studiosi contemporanei, ritengono inoltre che il suo lavoro abbia posto le basi per il movimento ecclesiale missionario contemporaneo, affermando altresì che la sua «statura» e la sua «portata», siano paragonabili a quella dei «Padri della Chiesa».²⁷⁹

Hans Küng, Teologo svizzero (Sursee, Svizzera, 1928 - Tubinga 2021). Il suo nome è legato all'impegno ecumenico e agli studi sull'ecclesiologia biblica, ma anche allo sviluppo della cooperazione tra le religioni, attraverso il riconoscimento dei loro valori comuni. Professore all'università di Tubinga dal 1960, nel 1979, H. Kung venne privato della cattedra di teologia dogmatica, a causa delle sue posizioni antitradizionali, nonché per le sue tesi contro l'infallibilità del papa. Tra i suoi scritti, occorre segnalare *Christentum und Weltreligionen* (1984; trad. it. 1986).²⁸⁰

²⁷⁷ Tratto da: <https://museeprotestant.org/en/notice/suzanne-de-dietrich-1891-1981-2/>

²⁷⁸ «The Gospel and Our Culture». Gospel-culture.org.uk. Retrieved 15 August 2014.

²⁷⁹ Wainwright, Geoffrey. *Lesslie Newbigin: A Theological Life*. New York: Oxford Univ. Press. 2000. page v.

²⁸⁰ Tratto da: <https://www.treccani.it/enciclopedia/hans-kung/>

Hans Kung, fu sicuramente uno dei più grandi teologi del Novecento, e colui che certamente suscitò il più intenso dibattito nella Chiesa cattolica dal post-Concilio.

Dopo gli studi liceali compiuti a Lucerna, H. Küng si recò a Roma per studiare filosofia e teologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Ordinato prete nel 1954, proseguì gli studi a Parigi, conseguendo il Dottorato in teologia presso l'Institut Catholique, con una tesi sulla dottrina della giustificazione del teologo riformato Karl Barth.

Nel 1960, a soli 32 anni, venne nominato professore ordinario presso la Facoltà di Teologia cattolica all'Università di Tübingen in Germania, dove fondò successivamente anche l'*Istituto per la ricerca ecumenica*. Nel 1962, al momento dell'apertura del Concilio, Küng, ancora giovanissimo, prese direttamente parte ai lavori conciliari tra le file degli esperti, nominati da Giovanni XXIII.

Tornato a Tübingen, Kung invitò l'università ad assumere Joseph Ratzinger, che aveva conosciuto alla fine degli anni '50 e che aveva ritrovato a Roma durante i lavori dell'ultima sessione del Concilio.

Ratzinger, che era professore di teologia dogmatica a Münster, venne così assunto a Tübingen. La cooperazione tra i due docenti, terminò bruscamente nel 1969: Ratzinger lasciò infatti la prestigiosa facoltà teologica del Baden-Württemberg, scossa dai movimenti studenteschi, per il più tranquillo ateneo di Ratisbona.

Nel 1970, Küng pubblicò «*Infallibile? Una domanda*», un libro che provocò l'apertura, nei suoi confronti, di un processo canonico. Nel dicembre 1979, Roma revocò a Kung l'autorizzazione ad insegnare negli atenei cattolici, e questo fu uno dei primi atti del pontificato di Giovanni Paolo II.

Dopo la revoca della «*missio canonica*», Küng divenne tra i più lucidi e coerenti critici del pontificato di Giovanni Paolo II e del ruolo svolto, sotto quel papato, dal suo ex collega Joseph Ratzinger, divenuto nel frattempo prefetto della Congregazione per la dottrina della fede.

Dopo la morte di Giovanni Paolo II, Hans Küng scrisse un articolo in cui evidenziò le tante contraddizioni del pontificato che si era appena concluso, auspicando la nomina di un nuovo pontefice che: «dovrà decidere di affrontare un cambio di rotta e dare alla Chiesa il coraggio di nuove spaccature, recuperando lo spirito di Giovanni XXIII e l'impulso riformistico del concilio Vaticano II».

Quel papa, non sarebbe stato in ogni modo Benedetto XVI, al quale Küng ribadì quasi tutte le accuse fatte al suo predecessore, e cioè: la restaurazione dello *status quo ante Concilium*, il rifiuto delle riforme, del dialogo intra-ecclesiale, della libertà di ricerca teologica, della collegialità, dell'apertura ecumenica, la mancata valorizzazione del ruolo dei laici e delle donne nella chiesa cattolica, ma anche la moltiplicazione dei santi e dei beati come strumento di governo della chiesa nel mondo, i silenzi sulla piaga della pedofilia nella chiesa, la centralizzazione di ogni potere, la rigidità assoluta sulle questioni sessuali e sulla bioetica.²⁸¹

Proprio sulla bioetica, nel 2015, giunse l'ultima sfida di Hans Küng al magistero papale: quella sull'eutanasia. Nel saggio «*Morire felici?*», il teologo svizzero rivendicò infatti la sua fede cristiana e cattolica, ribadendo la sacralità della persona e della vita.

L'intenzione di non protrarre a tempo indeterminato la mia esistenza terrena è un caposaldo della mia arte del vivere e parte integrante della mia fede nella vita eterna. Quando arriva il momento, ho il diritto, qualora ne sia ancora in grado, di scegliere con la mia responsabilità quando e come morire. Se mi venisse concesso, vorrei spegnermi in modo consapevole e dire addio ai miei cari con dignità. Per me, morire felici non significa morire senza malinconia né dolore, bensì andarsene consensualmente, accompagnati da una profonda soddisfazione e dalla pace interiore.²⁸²

Sotto il pontificato di Francesco, i rapporti con i vertici della Chiesa cattolica, si fecero più distesi, pur mantenendo posizioni ancora distanti. «Senza una “re-visione” costruttiva del dogma dell'infalibilità, il rinnovamento della Chiesa non sarà possibile», scrisse il teologo svizzero nel marzo 2016, in un appello a Bergoglio, chiedendogli di rendere possibile «una discussione aperta e imparziale sull'infalibilità del papa e dei vescovi».

Lo stesso Hans Küng, annunciò poche settimane dopo, di avere avuto da Francesco una risposta in forma privata, che considerava molto positiva.²⁸³

Walter Kasper (Heidenheim an der Brenz, 5 marzo 1933) è un cardinale, vescovo cattolico e teologo tedesco, Presidente emerito del pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani. È anche membro della Congregazione per la dottrina della fede, di quella per le *Chiese orientali*, della *Segnatura Apostolica*, del *Pontificio consiglio per i testi legislativi* e del *Pontificio consiglio della cultura*.

²⁸¹ Tratto da: <https://www.voceevangelica.ch/voceevangelica/home/2021/04/Hans-K%C3%BCng.html>

²⁸² <https://www.bioeticanews.it/una-riflessione-sullultimo-volume-morire-felici-del-teologo-h-kung/>

²⁸³ Cf. <https://www.voceevangelica.ch/voceevangelica/home/2021/04/Hans-K%C3%BCng.html>

Nello spirito del concilio Vaticano II e sulla scia della Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, il Card. Kasper si è dedicato al compito di promuovere, consolidare e approfondire i nuovi rapporti della Chiesa con gli ebrei e l'ebraismo.

Egli, ha inoltre contribuito a ripensare criticamente l'insegnamento passato, e a trasformare il disprezzo di ieri nella stima di oggi. Agli occhi dei cristiani e della Chiesa, Israele, per Kasper, è sempre il popolo di un'Elezione permanente e di un'Alleanza irrevocabile.²⁸⁴

Walter Kasper, inoltre, ha descritto il compito e le idee-guida dell'ecumenismo, segnalando le tappe centrali delle intese raggiunte con le altre Chiese ed indicando le numerose questioni che restano ancora sul tappeto. Nella sua opera *Bilancio provvisorio in materia di ecumenismo*, il card. Walter Kasper, ci ha descritto il compito e le idee-guida dell'Ecumene, dal punto di vista cattolico.

Egli, già presidente del pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, ci ha segnalato le tappe centrali dell'intesa raggiunta con le Chiese della Riforma e con le Chiese orientali, indicando le questioni aperte, nella prospettiva del discusso ministero del papa. Con la sua esperienza ecumenica, Kasper ci ha anche indicato la via per incoraggiare il dialogo. L'Ecumenismo, è infatti oramai senza ritorno, e caratterizzerà la forma futura della Chiesa.

L'impronta dominante del cammino di Kasper, è stata tracciata dalla sua formazione a Tubinga ed in particolare dal suo docente Geiselman, che gli ha fatto conoscere l'opera di Möhler, ed a cui, W. Kasper, è sempre rimasto fedele. Il tratto caratteristico della scuola cattolica di Tubinga, di cui Möhler è l'esponente che risalta in primo piano, è connotato dal legame che intercorre tra una rigorosa scientificità ed il riferimento costante all'ecclesialità e alla prassi.

Su questo sfondo, per Kasper, il tema centrale, che risale ai testi scritturistici e che trova in essi il suo fondamento ultimo, è quello della misericordia. Anzi, se si volesse, si potrebbe addirittura «riassumere tutto il Vangelo sotto il titolo della misericordia», nonostante che nei manuali di teologia, essa venga quasi del tutto trascurata. Questa sua connotazione, è stata messa in evidenza anche da Giovanni Paolo II, con l'enciclica *Dives in misericordia* (1980), ma anche da Benedetto XVI con la *Deus caritas est* (2005) e poi da Francesco, che ne ha fatto il centro di gravità del suo pontificato.²⁸⁵

²⁸⁴ https://www.units.it/sites/default/files/media/documenti/notizie/program_kasper_chiesa_5feb2020.pdf

²⁸⁵ https://www.academia.edu/45405845/Nel_segno_della_misericordia_Walter_Kasper_e_lincontro_con_Papa_Francesco

William Franklin Graham Jr., maggiormente conosciuto come Billy Graham (Charlotte, 7 novembre 1918 – Montreal, 21 febbraio 2018), è stato uno scrittore, predicatore battista statunitense. Egli è anche stato un consigliere spirituale per molti presidenti degli Stati Uniti, tra cui: Ike Eisenhower, che nel 1952 istituì le colazioni nazionali presidenziali, Richard Nixon, che lo volle per la preghiera d'investitura, George Bush per la Guerra del Golfo del 1991, etc. predicando in 185 paesi e territori del mondo, diventando amico di ben dodici Presidenti degli Stati Uniti, e consigliere spirituale di sei di loro.

Nella sua lunga vita, Graham ha pronunciato sermoni davanti a circa 300 milioni di fedeli, in ogni continente. Dalla «*Cattedrale di Tela*», le tende che erigeva in California prima della guerra, ai pulpiti elettronici, radio, cinegiornali, tv, web, app, passando per bollettini ciclostilati, quotidiani, settimanali, mentre la sua morale non mutava: «Il cristiano non è un bacchettone, non ha norme da imporre, il cristiano si pente e crede».

A ragion veduta, Billy Graham è stato considerato, insieme a John Stott, il personaggio più influente del mondo evangelico anglofono, degli ultimi cento anni.

Rimangono note le sue relazioni con le autorità del suo Paese e le sue aperture ecumeniche, così come rimane nota la sua dichiarata amicizia con Giovanni Paolo II. È indubbio, che Cristo fosse stato annunciato da Graham, sia alle folle oceaniche che si radunavano negli stadi durante le sue «campagne evangelistiche», che alle autorità di questo mondo.²⁸⁶

Maria Vingiani (Castellammare di Stabia, 28 febbraio 1921 – Mestre, 17 gennaio 2020), è stata una politica, scrittrice e attivista italiana. Fu un'ecumenista cattolica italiana, fondatrice ed ispiratrice di una associazione ecumenica, il *Segretariato attività ecumeniche* (SAE).

Maria Vingiani, viene tutt'ora considerata come pioniera ed apripista, nonché come una tra le principali artefici del cammino di riconciliazione tra le Chiese cristiane e del dialogo tra queste e l'ebraismo. Molto nota ed apprezzata anche all'estero, la Vingiani, ebbe un ruolo determinante nell'incontro del 13.6.1960 tra Giovanni XXIII e Jules Isaac, dal quale nacque la svolta epocale nei rapporti tra Chiesa Cattolica ed Ebraismo, del concilio Vaticano II, tanto che proprio a questo incontro, si fa risalire una delle radici della dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*.

²⁸⁶ <https://www.ilcristiano.it/2018/04/01/leredita-di-billy-graham/>

Maria Vingiani, fu sempre interessata al cammino ecumenico, del quale ella è stata tra i più coraggiosi e dinamici pionieri, con uno sguardo sempre rivolto al domani, e con una straordinaria capacità profetica di leggere il presente, per incoraggiare i cristiani e le cristiane a trovare sempre nuove strade per vivere insieme il dono della fede, senza abbandonare la propria tradizione confessionale.

Fin dagli anni della sua formazione, tra Venezia e Padova, la Vingiani coltivò la sua passione per il dialogo, con il quale conoscere l'altro, nella luce della comune chiamata a farsi annunciatori del vangelo.

Del Vaticano II, fin dalla sua indizione, Maria Vingiani seppe cogliere la dimensione ecumenica del medesimo Concilio, tanto che decise di lasciare Venezia per trasferirsi a Roma, per poter meglio seguire i lavori, convinta che il concilio Vaticano II fosse un'opportunità unica per favorire l'unità, con un radicale ripensamento della partecipazione della Chiesa cattolica, al Movimento ecumenico.

Proprio durante il Vaticano II, con il contributo del cardinale Agostino Bea, quando ancora il Concilio doveva promulgare il decreto *Unitatis Redintegratio*, Maria Vingiani dette vita al *Segretariato attività ecumeniche* (SAE), pensandolo come un'associazione laica, interconfessionale, dove vivere l'unità nel rispetto delle diversità confessionali, coltivando l'idea che il cammino ecumenico dovesse radicarsi sulla comune radice ebraica.

Con il *Segretariato attività ecumeniche* (SAE), la Vingiani aprì strade e costruì ponti, rimuovendo lentamente i tanti pregiudizi che avevano inquinato i rapporti tra cristiani, aiutando a comprendere sempre meglio la propria identità confessionale, arricchita e non impoverita nel dialogo con l'altro, grazie anche alla sua partecipazione, per tanti anni, agli organismi della *Conferenza Episcopale Italiana*, incaricati di promuovere il dialogo in Italia.

In questi organismi la sua voce di donna, laica, testimone del Vaticano II, chiamata alla costruzione dell'unità visibile della Chiesa, è stata un prezioso dono per far comprendere quanto prioritario era il cammino ecumenico per i cristiani, nonostante le paure e le preoccupazioni espresse da tanti di fronte alle nuove frontiere aperte dal dialogo tra cristiani.²⁸⁷

²⁸⁷ <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/bassetti-ricorda-maria-vingiani>

Alla Vingiani, si deve altresì il merito dell'istituzione, sempre da parte della *Conferenza Episcopale Italiana*, di una Giornata per l'approfondimento della conoscenza del popolo ebraico, ma anche per dare un segno concreto della recezione dello spirito del concilio Vaticano II, nella riscoperta della comune radice ebraica di tutti i cristiani. Venne scelta la data del 17 gennaio di ogni anno, cioè proprio alla vigilia della *Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani*, per riaffermare il profondo legame tra il popolo ebraico ed il cammino ecumenico.²⁸⁸

John Robert Walmsley Stott (27 aprile 1921 – 27 luglio 2011), è stato un religioso e teologo anglicano inglese, noto come leader del movimento evangelico mondiale. Egli è stato uno dei principali autori del *Patto di Losanna* nel 1974. Nel 2005, la rivista Time ha classificato Stott, come una tra le 100 persone più influenti al mondo.

J. R.W. Stott, è conosciuto in tutto il mondo come predicatore, evangelista, autore e teologo. Per 66 anni ha servito la *All Souls Church*, Langham Place, a Londra, Inghilterra, dove ha aperto la strada a un efficace ministero evangelico e pastorale urbano. Durante questi anni ha scritto più di 50 libri, ed è stato uno degli editori originali per il cristianesimo oggi.

Stott aveva una visione globale, e costruì solide relazioni con i leader della Chiesa al di fuori dell'Occidente, nel mondo intero. Un segno distintivo del ministero di Stott, fu la sua visione di una predicazione biblica espositiva, che si rivolgesse ai cuori e alle menti delle donne, e degli uomini contemporanei.

Stott, era profondamente impegnato nella necessità di giustizia sociale, economica e politica, nonché sinceramente preoccupato per il cambiamento climatico e l'etica ecologica. Considerò la Bibbia la sua autorità suprema, e collegò il suo insegnamento a tutte le aree della conoscenza e dell'esperienza.

Stott, inoltre, era convinto che i cristiani dovessero impegnarsi in un «doppio ascolto», alla parola di Dio e al mondo che li circonda, applicando la loro fede biblica in tutte le questioni urgenti della cultura contemporanea.²⁸⁹

²⁸⁸ <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/bassetti-ricorda-maria-vingiani>

²⁸⁹ Tratto da: <https://www.theguardian.com/world/2011/jul/28/the-rev-john-stott-obituary>

4.2. L'impegno dei pontefici nel promuovere il dialogo ecumenico

Francesco, è soltanto l'ultimo dei diversi pontefici, che nel corso della storia ha dedicato le proprie energie ed il proprio impegno, al dialogo ecumenico.

Diviene allora essenziale focalizzare l'attenzione sui predecessori di Francesco, che hanno preceduto l'attuale pontefice nell'ultimo secolo, alla costante promozione del dialogo ecumenico.

In questo paragrafo, ricorderemo dunque l'impegno ecumenico profuso dai seguenti pontefici: Leone XIII, il papa dell'impegno sociale; San Pio X con la fondazione del Pontificio Istituto Biblico a Roma; Benedetto XV tramite l'istituzione della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani; Pio XI, la cui enciclica *Mortalium Animos*, non veniva forse sufficientemente colta e compresa nel contesto dell'epoca; Pio XII, con le encicliche *Mystici Corporis*, *Humani generis* e l'Istruzione *Ecclesia Catholica*; Giovanni XIII, con l'indizione del concilio *ecumenico* Vaticano II; Paolo VI con la sua volontà di superare le divisioni tra i Cristiani; il breve pontificato di Giovanni Paolo I, comunque centrale per il dialogo ecumenico; Giovanni Paolo II, convinto sostenitore e promulgatore dell'impegno ecumenico; Benedetto XVI e la sua costante dedizione verso l'unità dei cristiani; ed infine il dinamismo ecumenico di Francesco.

La storia che lega queste autorevoli personalità, ha portato la Chiesa cattolica, le Chiese e le Comunità ecclesiali, ad intraprendere un dialogo foriero, sì, di difficoltà, ma dall'esito sensazionale e rivoluzionario. L'atto probabilmente più iconico di questo straordinario periodo storico, che peraltro coincide con l'inizio di una nuova e fondamentale stagione ecumenica, si concretizzò il 6 gennaio del 1964 e passò alla storia sotto il nome di «abbraccio di Gerusalemme», cioè del famoso abbraccio avvenuto tra Paolo VI e il patriarca ecumenico Athenagoras a Gerusalemme, che ha rappresentato una pietra miliare del cammino di riconciliazione e di unità dei cristiani, nonchè un punto di svolta del cammino ecumenico, dopo secoli di divisioni, di contrapposizioni e di incomprensioni tra cristiani.

Ma cerchiamo ora di dimostrare, anche in questo paragrafo, il contributo cattolico al dialogo ecumenico, attraverso l'impegno profuso dai pontefici, che si sono succeduti nell'ultimo secolo.

Leone XIII, al secolo Gioacchino Pecci, è stato il 256° vescovo di Roma e papa italiano a partire dal 20 febbraio 1878 fino alla sua morte, avvenuta il 20 luglio 1903. Leone XIII, che trovò ispirazione nella sua opera di rinnovamento della Chiesa, nel pensiero di Tommaso d'Aquino, viene anche ricordato nella storia dei papi dell'epoca moderna, come il pontefice che ritenne che fra i compiti della Chiesa, rientrasse anche e soprattutto l'attività pastorale in campo socio-politico.²⁹⁰

Leone XIII, viene altresì ricordato quale primo papa delle encicliche. Egli ne scrisse infatti ben ottantasei, con lo scopo di superare l'isolamento nel quale si trovò la Santa Sede dopo la fine dello Stato Pontificio, con la perdita del potere temporale, in seguito alla presa di Roma (20 settembre 1870) e dell'Unità d'Italia.²⁹¹

Leone XIII, aveva preso molto a cuore la causa dell'unità dei cristiani, ed il suo pontificato rappresentò, agli inizi del '900, «l'alba dell'ecumenismo».

Così il card. Walter Kasper, presidente del *Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani*, ci presentò Leone XIII, inaugurando il 24 gennaio a Perugia, le celebrazioni promosse dalla diocesi per l'anniversario della sua morte (1903-2003).²⁹² «Papa Leone XIII, ha compiuto passi pratici e concreti per la promozione dell'unità dei cristiani», e fin dagli inizi del suo pontificato, ha «guardato alla possibilità di un riavvicinamento con le Chiese bizantine ortodosse».²⁹³

Leone XIII, manifestò inoltre sempre un grande apprezzamento per i riti e le costituzioni ecclesiastiche dell'Oriente, rivelandosi un papa ecumenico anche nell'uso dei termini evitando, per esempio, parole come «scismatici» ed «eretici», e preferendo parlare di «fratelli separati».²⁹⁴ Purtroppo, però, per il card. Kasper, il suo «coraggioso percorso ecumenico» apparve «troppo lungimirante e magnanimo per i pregiudizi della mentalità dell'epoca».²⁹⁵

Leone XIII, inoltre, avviò anche un serio confronto teologico con gli anglicani, reso possibile da due ecclesiastici dell'epoca: l'abate F.Portal e Lord W.Halifax, di tradizioni rispettivamente cattolica e anglicana, desiderosi di approfondire le divergenze fra le rispettive Chiese.

²⁹⁰ https://it.cathopedia.org/wiki/Papa_Leone_XIII

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² <https://www.agensir.it/archivio/2003/01/31/italia-papa-leone-xiii-un-pioniere-dellecumenismo/>

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*

Il risultato non fu la convergenza sperata, ma anzi lo studio sfociò nella bolla *Apostolicae Curae* del 1896,²⁹⁶ che sancì il non riconoscimento da parte cattolica delle ordinazioni anglicane, per i motivi che andremo ad esplorare nel proseguo di questo nostro lavoro. Tuttavia, il confronto cattolico-anglicano di cui sopra, può essere ritenuto come una delle primissime riflessioni teologiche orientate ecumenicamente, ed ispirate da un sincero desiderio alla comunione, condotte in spirito di onestà e fedeltà alle proprie posizioni confessionali.²⁹⁷

Già prima dell'intervento di Portal e Halifax, in ogni caso, Leone XIII aveva palesato il desiderio di rinsaldare i rapporti con gli anglicani, e si era espresso nei loro riguardi con tono affettuoso e cordiale. Nell'epistola apostolica *Amatissimae Voluntatis* del 1895, Leone XIII si riferisce infatti agli anglicani: «di cui gli annali del cristianesimo narrano cose mirabili fin dall'antichità».²⁹⁸

Lo stesso dicasi per lettera apostolica *Apostolicae curae*, emanata in forma di bolla pontificia, il 13 settembre 1896.

Leone XIII, definito anche il papa «dell'impegno sociale» e dal profilo moderno per quell'epoca, dimostrò dunque di avere a cuore l'unità dei cristiani nel suo insieme, a cui peraltro dedicò accorati pronunciamenti, quali ad esempio la lettera apostolica *Praeclara Gratulationis, Unitatis Christianae*, e l'enciclica *Satis Cognitum* rispettivamente nel 1894, 1895 e 1896.

Unità dei cristiani, a favore della quale Leone XIII, propagò anche l'idea della preghiera per l'unità e della novena allo Spirito, con la lettera apostolica *Provida Matris Caritate* del 1895, l'enciclica *Divinum Illud Munus* del 1897 e la lettera *Ad fovendum in christiano populo* del 1902.²⁹⁹

San Pio X, al secolo Giuseppe Melchiorre Sarto, è stato il 257° vescovo di Roma e papa italiano dal 1903 alla sua morte, avvenuta il 20 agosto 1914, egli venne proclamato santo da Pio XII, nel 1954. Provenendo da una famiglia di origine popolare, Pio X rimase sempre semplice ed umile. In Vaticano visse sobriamente assistito dalle sorelle, in un appartamento fatto allestire appositamente.³⁰⁰

²⁹⁶ Cfr. LEONE XIII, Bolla sulle Ordinazioni anglicane *Apostolicae Curae* (13.09.1896), in *Enchiridion delle Encicliche (EE)* 3, EDB, Bologna 1997, 1763-1789.

²⁹⁷ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 258.

²⁹⁸ *Amatissimae voluntatis* EE 3/1999.

²⁹⁹ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 258.

³⁰⁰ https://it.cathopedia.org/wiki/Papa_Pio_X

Pio X, si trovò impegnato nel difficile compito di combattere il «modernismo», a cui peraltro dedicò l'enciclica *Pascendi Dominici gregis* e il decreto *Lamentabili*, entrambi redatti nel 1907, «per cui non poté rivolgere particolare attenzione al Movimento ecumenico, che anzi forse risentì in modo negativo del generale clima di tensione, nonché della necessità di ribadire la dottrina sulla fede naturale e soprannaturale, l'autorità e la disciplina all'interno del cattolicesimo, che caratterizzarono quegli anni».³⁰¹

Pio X, visse inoltre la convocazione della prima Conferenza missionaria di Edimburgo, che tuttavia non costituì occasione di relazioni ecumeniche. Il suo pontificato, comunque ed in modo indiretto, «preparò la via all'ecumenismo, sia attraverso il chiarimento dottrinale su alcuni temi, sia attraverso il grande impulso che diede alle missioni e agli studi biblici. Fu tra l'altro lui, a volere la fondazione del Pontificio Istituto Biblico a Roma, nel 1909».³⁰²

Benedetto XV, al secolo Giacomo della Chiesa, è stato il 258° vescovo di Roma e papa italiano a partire dal 3 settembre 1914 fino alla sua morte, avvenuta il 22 gennaio 1922. Viene ricordato soprattutto per essere stato un fermo oppositore della I guerra mondiale. Benedetto XV, inoltre, coltivò in modo particolare i rapporti con gli ortodossi, e sarebbe anche all'origine della rifondazione dell'attività missionaria della Chiesa, dell'inizio del novecento.

La lettera apostolica *Maximum illud* del 1919, favorì infatti un nuovo impulso alle missioni: «con un preciso orientamento al distacco dagli interessi politici delle potenze e di concentrazione sulla comunicazione del Vangelo».³⁰³

Nella stessa linea, si impegnò per l'Oriente cattolico e fondò nel 1917 la *Congregazione per le Chiese orientali*. Benedetto XV, inoltre, si mosse con grande rispetto per i popoli a cui la Chiesa cattolica si rivolgeva. Per lui, infatti, il missionario non sarebbe portatore di interessi di parte, ma del Vangelo. Leggiamo infatti nella lettera apostolica *Maximum illud*:

Con questi intendimenti e propositi, il Missionario, sull'esempio di Cristo Signore e degli Apostoli, s'accinge fidente a compiere il suo mandato: ma si ricordi di riporre ogni sua fiducia in Dio. È tutto un lavoro divino, come dicemmo, la propagazione della sapienza cristiana, poiché Dio solo sa penetrare nelle anime, illuminare le menti con lo splendore del vero, accendere nei cuori la fiamma della virtù, e apprestare all'uomo le opportune energie perché possa abbracciare e seguire ciò che egli ha conosciuto come vero e buono. Quindi se il Signore non aiuterà il Ministro affaticato, sarà vano ogni suo sforzo. Malgrado tutto ciò, proceda egli pure animosamente nel suo lavoro, confidando nel soccorso della grazia divina, la quale non viene mai negata a chi la invoca.³⁰⁴

³⁰¹ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 259.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ https://it.cathopedia.org/wiki/Papa_Benedetto_XV

³⁰⁴ *Maximum illud* EE 4/884.

La lettera apostolica *Maximum illud*, si conclude con la prospettiva della rinascita di una stagione missionaria:

E qui, sembrandoCi che il divino Maestro esorti Noi pure, come un giorno Pietro, con le parole: «Avanti, prendi il largo», un grande ardore di paterna carità Ci spinge a voler condurre tutta intera l'umanità all'amplesso di Lui. Infatti aleggia sempre vivo e potente lo Spirito di Dio sulla sua Chiesa, né può restare infruttuoso lo zelo di tanti uomini apostolici che lavorarono e lavorano tuttora a dilatarne i confini. Stimolati dal loro esempio, sorgeranno altre schiere di apostoli che, sorretti dalle preghiere e dalla generosità dei buoni, conquisteranno a Cristo tantissime anime.³⁰⁵

Benedetto XV, non solo realizzò la fondazione a Roma del *Pontificio Istituto orientale e della Congregazione per le Chiese orientali* nel 1917, ma divenne anche tenace e risoluto difensore del clero e dei fedeli ortodossi in Russia, dopo la guerra ed in diaspora, facendo concretamente pervenire gli aiuti e cercando di lenire le loro sofferenze di vario genere.³⁰⁶

Nell'ambito del dialogo ecumenico, è bene ricordare come *La Settimana della preghiera per l'unità dei cristiani*, introdotta nel 1908 da Padre Paul Wattson, fondatore di una comunità religiosa anglicana che entrò in seguito nella Chiesa cattolica, ricevette la benedizione del suo predecessore san Pio X, ma fu poi promossa concretamente da Benedetto XV, che ne incoraggiò la celebrazione in tutta la Chiesa cattolica con il *Romanorum Pontificum*, del 25 febbraio 1916.³⁰⁷

In ogni tempo i Romani Pontefici Nostri Predecessori ebbero a cuore — e anche a Noi preme moltissimo — che i Cristiani che si sono dolorosamente allontanati dalla Chiesa Cattolica siano invitati a tornare ad essa, come ad una madre da loro abbandonata. Splende infatti nella fondamentale unità della fede il principio della verità della Chiesa, e non diversamente l'Apostolo Paolo esorta gli Efesini all'unità dello spirito, da conservarsi nel vincolo della pace, la quale prevede un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo (Ef. IV, 5). [...] Pertanto, affinché più facilmente si consegua l'obiettivo desiderato, e le suddette preghiere si recitino ovunque con grande vantaggio delle anime, Noi, udito anche il parere dei Nostri Venerabili Fratelli Cardinali di Santa Romana Chiesa Inquisitori Generali, a tutti i fedeli dell'uno e dell'altro sesso che in qualunque parte della terra — dal giorno 18 del mese di gennaio, festa della Cattedra Romana di San Pietro, fino al giorno 25 dello stesso mese, nel quale si onora la Conversione di San Paolo — reciteranno ogni anno tali preghiere una volta al giorno, e poi nell'ottavo giorno [...].³⁰⁸

³⁰⁵ *Maximum illud* EE 4/890.

³⁰⁶ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 260.

³⁰⁷ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120118.html

³⁰⁸ https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/briefs/documents/hf_ben-xv_briefs_19160225_romanorum-pontificum.html

L'appello a pregare per l'unità dei cristiani, venne dunque esteso nel 1916, all'intera Chiesa cattolica grazie all'intervento di Benedetto XV, con il *Romanorum Pontificum*. L'iniziativa, suscitò fin da subito vasto interesse, andò prendendo piede ovunque progressivamente e, con il tempo, sempre più precisò la propria struttura evolvendosi nel suo svolgimento, grazie anche all'apporto dell'Abbé Couturier (1936).

Quando poi qualche decennio più tardi, soffiò il vento profetico del concilio Vaticano II, si percepì ancora di più l'urgenza dell'unità tra i cristiani. Il paziente cammino della ricerca della piena comunione fra tutti i cristiani, trovò proprio nella *Settimana di preghiera per l'Unità dei Cristiani* promossa da Benedetto XVI, uno dei momenti più qualificanti e proficui.³⁰⁹

Pio XI, al secolo Achille Ambrogio Damiano Ratti, è stato il 259° vescovo di Roma e papa italiano dal 1922 alla sua morte, avvenuta nel 10 febbraio del 1939. La sua prima enciclica, *Ubi arcano Dei consilio* del 23 dicembre 1922, mostrò fin da subito il programma del suo pontificato, peraltro ben riassunto nel suo motto: «*pax Christi in regno Christi*», (la pace di Cristo nel Regno di Cristo).

Detto in altri termini: a fronte della tendenza di ridurre la fede a questione privata, Pio XI pensava che i cattolici dovessero operare per creare una società totalmente cristiana, nella quale Cristo regnasse su ogni aspetto della vita. Egli intendeva dunque costruire una nuova cristianità che, rinunciando alle forme istituzionali dell'*Ancien Régime*, si sforzasse di muoversi nel seno della società contemporanea. Nuova cristianità, che soltanto la Chiesa cattolica costituita da Dio e interprete delle verità rivelate, era in grado di promuovere.³¹⁰

Per questa ed altre ragioni, le relazioni tra la Chiesa cattolica e il Movimento ecumenico, furono ancora improntate ad una sostanziale diffidenza. Pio XI, sarà infatti il primo pontefice a redigere un'enciclica sul Movimento ecumenico, per chiarire la posizione cattolica a riguardo.

Ben conosciamo i toni della lettera enciclica *Mortalium Animos*, pubblicata il 6 gennaio del 1928, che appaiono solenni ed austeri, e dove le riunioni ecumeniche vengono ancora considerate adunanze «ispirate ad uno spirito di egualitarismo non in sintonia con la comprensione ecclesiologica cattolica, e potenzialmente foriere di confusione e fraintendimenti circa il ruolo della Chiesa cattolica, quale unica autentica espressione della Chiesa di Cristo».

³⁰⁹ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080123.html

³¹⁰ https://it.cathopedia.org/wiki/Papa_Pio_XI

Inoltre, nella *Mortalium Animos* come ben sappiamo, i fedeli cattolici erano sostanzialmente: «interdetti dalla partecipazione a tali iniziative»,³¹¹ fornendoci complessivamente un giudizio assai negativo alle riunioni ecumeniche.

[...] è evidente che la sede apostolica non può in nessuna maniera prender parte ai loro congressi, e in nessuna maniera devono i cattolici aderire o tener mano a simili tentativi.³¹²

Tuttavia, è bene ribadire che l'enciclica di Pio XI *Mortalium Animos*, non condannava l'ecumenismo, ma il modo in cui alcuni intendevano l'ecumenismo ai suoi tempi. In altre parole, a quei tempi, e dunque nel contesto dell'epoca, per qualcuno l'ecumenismo era inteso come una «svendita» della dottrina della Chiesa, un «tenere insieme» qualcosa di generico che «accomunava» dei cd. «acattolici», che andavano sostanzialmente moltiplicandosi intorno all'attuazione «di una certa unione del tutto contraria alla mente di Gesù Cristo, Fondatore della Chiesa», e su questo Pio XI decise di intervenire.

[...] Discorsi come i precedenti o simili si fanno con grandi arie dai cosiddetti *pancristiani*; gente questa più numerosa assai di quel che non si crede, se è vero che formano gruppi speciali e società di larga diffusione, sotto la guida di persone le quali, o la pensano in un modo o nell'altro, quell che è certo, per lo più non sono cattoliche. L'impresa è condotta così attivamente, che sta guadagnandosi per cento vie l'opinione pubblica; e tenta e lusinga anche parecchi cattolici, con l'idea che l'unione da ottenere corrisponde ai desideri della santa madre chiesa [...].³¹³

Pio XI, diede altresì un grande incremento agli studi sull'ortodossia e sull'Oriente cristiano, tramite la fondazione del Monastero di Chevetogne in Belgio nel 1925, dell'Istituto Russicum a Roma, e con la stesura della lettera *Rerum Orientalium* del 1928.

Nella Lettera enciclica *Rerum Orientalium* sulla promozione degli studi Orientali redatta l'8 settembre 1928, e dunque dopo la lettera enciclica *Mortalium Animos*, così Pio XI dichiarò:

[...] L'immediato Nostro predecessore Benedetto XV, emulando con ardentissimo zelo tale paterna provvidenza verso i popoli orientali, al punto che la considerò quale sacra eredità ricevuta da Pio X per recare aiuto e incremento, per quanto possibile, alle cose orientali, non solo istituì una Sacra Congregazione per i riti e per gli affari Orientali, ma «determinò di fondare in questa Città, capitale del mondo cristiano, una propria sede di superiori studi orientali, provvista di tutti i mezzi richiesti dalla odierna cultura, e insigne per professori peritissimi nelle diverse discipline e studiosissimi dell'Oriente», [...] volle inoltre che essa fosse aperta non solo agli Orientali, anche se tuttora separati dalla cattolica unità, ma altresì e specialmente ai sacerdoti latini, sia che desiderassero arricchirsi di sacra erudizione, sia che volessero dedicarsi al sacro ministero fra gli Orientali.

³¹¹ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 260.

³¹² *Mortalium Animos*: EE 5/233.

³¹³ *Mortalium Animos*: EE 5/228.

[...] lasciateCi, Venerabili Fratelli, richiamarvi alla memoria l'argomento da Noi trattato, non è molto, con una certa larghezza, nell'Enciclica «Mortalium animos». E chi potrebbe ormai ignorare i discorsi che si vanno moltiplicando intorno all'attuazione di una certa unione del tutto contraria alla mente di Gesù Cristo, Fondatore della Chiesa, da promuoversi fra tutti i cristiani? O chi non ha inteso parlare delle dispute che spesso si tengono in moltissime parti specialmente dell'Europa e dell'America, dispute di gravissima importanza, in cui si tratta delle popolazioni orientali o unite con la Chiesa Romana, o da essa tuttora separate? [...] Perciò, non dovendosi trascurar nulla di quanto può giovare al desiderato ritorno di sì cospicua parte del gregge di Cristo all'unione con la sua vera Chiesa, o a favorire maggiormente la carità verso coloro che, diversi nei riti, aderiscono però intimamente con la mente e col cuore alla Chiesa Romana e al Vicario di Cristo, [...] Stando così le cose, chi mai, riguardando a tanta mole di opere intraprese specialmente a vantaggio degli Orientali, non si sente crescere forte nel cuore la speranza che il benignissimo Redentore degli uomini Cristo Gesù, mosso a pietà della sorte lacrimevole di tanti uomini erranti lungi dal retto sentiero, e favorendo i Nostri sforzi, vorrà finalmente ricondurre le sue pecorelle nell'unico ovile sotto l'unico Pastore?³¹⁴

Infine, fu durante il pontificato di Pio XI, che avvennero le importantissime *Conversazioni di Malines* (1921-1926), fra esponenti cattolici ed esponenti anglicani, prosieguo dei primi scambi dottrinali occorsi sotto il pontificato di Leone XIII, che sono considerate essere anticipatrici, nonché un modello esemplare, di dialogo teologico bilaterale.³¹⁵

Il Venerabile **Pio XII**, al secolo Maria Giuseppe Giovanni Eugenio Pacelli, è stato il 260° Vescovo di Roma e papa italiano, a partire dal 2 marzo 1939 fino alla sua morte, avvenuta il 9 ottobre 1958. In continuità con la linea del suo predecessore, la dottrina della relazione fra la Chiesa cattolica e la Chiesa di Cristo, sarà ulteriormente chiarita e sviluppata da Pio XII, in particolare in due encicliche: la *Mystici Corporis* del 1943 e seppur assai concisamente e a latere di un contesto non strettamente ecclesiologico, con la lettera enciclica *Humani generis* del 1950.³¹⁶

Così si legge nella *Mystici corporis Christi*, rivolta ai patriarchi, ai primate, ai vescovi e agli altri ordinari aventi pace e comunione con la sede apostolica, sul corpo mistico di Gesù Cristo e della nostra unione in esso, con Cristo:

Pertanto, a definire e descrivere questa verace Chiesa di Cristo (che è la Chiesa Santa, Cattolica, Apostolica Romana) (cfr. Conc. Vat., Const. de Fide cath., cap. I), nulla si trova di più nobile, di più grande, di più divino di quell'espressione con la quale essa vien chiamata "il corpo mistico di Gesù Cristo"; espressione che scaturisce e quasi germoglia da ciò che viene frequentemente esposto nella Sacra Scrittura e nei Santi Padri. [...] Che la Chiesa sia un corpo, lo bandiscono spesso i Sacri Testi. "Cristo, dice l'Apostolo, è il Capo del corpo della Chiesa" (Col. I, 18).

³¹⁴ *Rerum orientalium: EE 5/ 269-275.*

³¹⁵ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 261.

³¹⁶ *Ibid.*

Orbene, se la Chiesa è un corpo, è necessario che esso sia uno e indiviso, conforme al detto di Paolo: “Molti siamo un solo corpo in Cristo” (Rom. XII, 5). Né dev’essere soltanto uno e indiviso, ma anche concreto e percepibile, come afferma il Nostro Antecessore Leone XIII di f. m. nella sua Lettera Enciclica “*Satis cognitum*”: “Per il fatto stesso che è corpo, la Chiesa si discerne con gli occhi” (cfr. A.S.S., XXVIII, pag. 170). Perciò si allontanano dalla verità divina coloro che si immaginano la Chiesa come se non si potesse né raggiungere né vedere, quasi che fosse una cosa “pneumatica” (come dicono) per la quale molte comunità di cristiani, sebbene vicendevolmente separate per fede, tuttavia sarebbero congiunte tra loro da un vincolo invisibile.³¹⁷

Nella lettera enciclica *Humani generis*, rivolta sempre ai patriarchi, ai primate, agli arcivescovi, ai vescovi e agli altri ordinari aventi con l’apostolica sede, pace e comunione, «circa alcune false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica», così si legge:

I dissensi e gli errori degli uomini in materia religiosa e morale, per tutti gli onesti, soprattutto dei sinceri e fedeli figli della Chiesa, sono sempre stati origine e causa di fortissimo dolore, ma specialmente oggi, quando vediamo come da ogni parte vengano offesi gli stessi principi della cultura cristiana. [...] Nello stesso tempo però reca dispiacere il fatto che non pochi di essi, quanto più fermamente aderiscono alla parola di Dio, tanto più sminuiscono il valore della ragione umana, e quanto più volentieri innalzano l’autorità di Dio Rivelatore, tanto più aspramente disprezzano il Magistero della Chiesa, istituito da Cristo Signore per custodire e interpretare le verità rivelate da Dio. Questo disprezzo non solo è in aperta contraddizione con la Sacra Scrittura, ma si manifesta falso anche con la stessa esperienza. Poiché frequentemente gli stessi “dissidenti” si lamentano in pubblico della discordia che regna fra di loro nel campo dogmatico, cosicché, pur senza volerlo, riconoscono la necessità di un vivo Magistero.³¹⁸

Ricordiamo, inoltre, che gli argomenti trattati dalla sono le false nuove teorie e opinioni che stavano minacciando di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica e di come tali novità in quasi tutte le parti della teologia, avessero prodotto: «i loro velenosi frutti». Inoltre, le opinioni e le dottrine teologiche note anche come «Nuova Teologia» o «neo-modernismo» e le loro conseguenze sulla Chiesa cattolica, costituiscono i principali argomenti della *Humani generis*.³¹⁹

[...] Non deve recare meraviglia che tali novità in quasi tutte le parti della teologia abbiano prodotto i loro velenosi frutti. Si mette in dubbio che la ragione umana, senza l’aiuto della divina Rivelazione e della grazia, possa dimostrare con argomenti dedotti dalle cose create, l’esistenza di un Dio personale; si afferma che il mondo non ha avuto inizio e che la creazione del mondo è necessaria, perché procede dalla necessaria liberalità del divino amore; così pure si afferma che Dio non ha prescienza eterna ed infallibile delle libere azioni dell’uomo: tutte opinioni contrarie alle dichiarazioni del Concilio Vaticano (Cfr. Conc. Vat. Cost. “De fide cath.”, cap. 1: De Deo rerum omnium creatore). [...]

³¹⁷ *Mystici corporis*: EE 6/163-164.

³¹⁸ *Humani generis*: EE 6/701-708.

³¹⁹ https://it.cathopedia.org/wiki/Humani_Generis

Né mancano coloro che sostengono che la dottrina della transustanziazione, in quanto fondata su un concetto antiquato di sostanza, deve essere corretta in modo da ridurre la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia ad un simbolismo, per cui le specie consacrate non sarebbero altro che segni efficaci della presenza di Cristo e della sua intima unione nel Corpo mistico con i membri fedeli. Certuni non si ritengono legati alla dottrina che Noi abbiamo esposta in una Nostra Enciclica e che è fondata sulle fonti della Rivelazione, secondo cui il Corpo mistico di Cristo e la Chiesa cattolica romana sono una sola identica cosa. Alcuni riducono ad una vana formula la necessità di appartenere alla vera Chiesa per ottenere l'eterna salute. Altri infine non ammettono il carattere razionale dei segni di credibilità della fede cristiana. È noto che questi errori, ed altri del genere, serpeggiano in mezzo ad alcuni Nostri figli, tratti in inganno da uno zelo imprudente o da una scienza di falso conio; e a questi figli sono costretti a ripetere, con animo addolorato, verità notissime ed errori manifesti, indicando loro con ansietà i pericoli dell'errore. [...]»³²⁰

La Chiesa di Cristo, in queste encicliche, veniva ancora sostanzialmente identificata con la Chiesa cattolica, stigmatizzando così per certi aspetti, l'esclusione di qualsiasi altra confessione cristiana dall'autentica ecclesialità. Sebbene tale dottrina ecclesiologica di «identità forte», rendeva assai difficile una sintonia di obiettivi e di metodi con l'ecumenismo, fu proprio il pontificato di Pio XII che gettò i presupposti per un possibile dialogo fra la Chiesa cattolica, ed il Movimento ecumenico.³²¹

Infatti, nel 1949, dopo un *Monitum* dai toni ancora negativi e sfavorevoli circa la partecipazione cattolica agli incontri ecumenici, l'*Ufficio per la Fede*, attuale Congregazione per la dottrina della fede, pubblicò una *Istruzione* dal titolo «*Ecclesia Catholica*», in cui, sebbene mantenendo un atteggiamento molto circospetto e prudente, veniva permessa la partecipazione di cattolici, ben istruiti e sotto la diretta responsabilità dei vescovi locali, ad incontri con fedeli di altre confessioni.³²²

Il documento, redatto dalla *Suprema Sacra Congregazione del Sant'Ufficio* denominato *Istruzione «Ecclesia Catholica»*, inviato agli Ordinari diocesani, sul Movimento ecumenico, in alcuni passaggi si rivelò ancora molto prudente e guardingo nei confronti del dialogo ecumenico, e certamente fu ancora restrittivo nel consentirne la partecipazione, definendo e disciplinando l'atteggiamento che i cattolici avrebbero dovuto mantenere in tali adunanze.

³²⁰ *Humani generis*: EE 6/725-728.

³²¹ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 261.

³²² *Ibid.*

Tuttavia, fu un dato di fatto, che per la prima volta, sotto il pontificato di Pio XII, il dialogo fra cristiani, venne preso in considerazione e sicuramente posto in una luce più positiva rispetto al passato. Inoltre, vennero anche redatte alcune regole basilari, che valgono ancora oggi, come per esempio: la distinzione fra la partecipazione agli incontri e la fedeltà alla propria tradizione, nonché la necessità dell'avvallo del vescovo locale.³²³

Si trattò dunque di un allargamento considerevole, in quanto mostrò come l'apertura al dialogo ecumenico, che avrà la propria piena manifestazione con il concilio Vaticano II, «fosse da considerarsi certamente come un frutto del rinnovamento conciliare, «ma non in drastica rottura con l'insegnamento precedente».³²⁴

Per dirla con le parole di Teresa Francesca Rossi, che troviamo nel libro *Manuale di ecumenismo*:

si deve piuttosto pensare ad un graduale cambio di prospettiva, reso possibile da eventi significativi sia all'interno della Chiesa cattolica, sia del Movimento ecumenico. Del resto, il riconoscimento dell'apertura di Pio XII verso il dialogo ecumenico si pone coerentemente in linea con un pontificato che fu per molti versi innovativo: dall'accoglimento delle prospettive teologiche della scuola di Adam Möhler (1796-1838) sulla Chiesa come corpo mistico, al riconoscimento del metodo storico-critico nell'esegesi e il conseguente fiorire di studi biblici.³²⁵

San Giovanni XXIII, al secolo Angelo Giuseppe Roncalli, è stato il 261° vescovo di Roma e papa italiano a partire dal 28 ottobre 1958 fino alla sua morte, avvenuta il 3 giugno 1963. Egli viene ricordato con l'affettuoso appellativo di «*Papa buono*» e fu anche Terziario Francescano. Giovanni XIII, esercitò un ministero petrino brevissimo nel tempo, ma di portata epocale.

Egli, infatti, avviò un processo inarrestabile, che cominciò con un rinnovamento all'interno della curia romana, a cominciare dal suo stesso stile come papa che, per la prima volta, camminava a piedi per le strade, visitava ospedali, carceri, e scherzava con i fedeli, e poi su larga scala, attraverso una serie di gesti coraggiosi e profetici, che lo portarono a convocare il concilio *ecumenico* Vaticano II, il quale, come si vedrà, fu veramente «ecumenico» in ogni suo aspetto.

³²³ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 262.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

Il 5 giugno 1960, infatti, Giovanni XXIII con un suo *motu proprio* dal titolo «*Superno Dei nutu*», istituì il *Segretariato per la promozione dell'unità dei Cristiani*, nominando presidente un gesuita tedesco, da poco creato cardinale: padre Agostino Bea, destinato poi a passare alla storia come il «cardinale dell'Unità».

Di Padre Agostino Bea, non solo viene ricordato il suo puntuale e proficuo lavoro teso al superamento di tutti gli ostacoli, che si frapponivano come è ben comprensibile, all'unità dei Cristiani, ma merita di essere presa in considerazione la definizione con la quale, in modo efficace, è riassunto il suo lavoro di quegli anni.

Il cardinal Bea, paragona infatti il periodo delle origini e della fondazione del Segretariato, «*al granello di senape*», che da un punto di vista biologico è il più piccolo, ma è destinato ad una crescita e produzione abbondante.³²⁶

Giovanni XXIII, era inoltre fermamente convinto che il Concilio, appena convocato, dovesse avere due obiettivi principali: quello del rinnovamento della Chiesa cattolica e quello del ripristino dell'unità dei Cristiani. Così egli iniziò ad adottare alcuni provvedimenti fondamentali, per gestire gli eventi ad esso collegati.

Tra questi accorgimenti, va annoverato, tra gli altri, quello con il quale conferì al *Segretariato per l'unità dei Cristiani*, lo status di *Commissione conciliare*, per permettere a questo organismo di partecipare ai lavori del Concilio, anche se i componenti del Segretariato non erano di nomina assembleare.³²⁷

Con un'altra importante decisione, Giovanni XXIII affidò al *Segretariato* nel novembre 1962, il compito di studiare in modo più approfondito, assieme alla *Commissione teologica*, lo schema sulle fonti della Rivelazione, dopo che l'Assemblea conciliare nel discutere l'argomento, era «entrata in crisi». Giovanni XXIII, aveva dunque una grande fiducia nel *Segretariato*, che veniva sovente coinvolto dallo stesso Pontefice, in «missioni» delicate.³²⁸

Queste non furono peraltro le uniche testimonianze dell'impegno per l'unità tra i cristiani, di Giovanni XXIII, egli non mancò infatti di riservare parole cariche di affetto e rispetto per esponenti e fedeli di altre Chiese. Inoltre, ricevette altresì in udienza l'arcivescovo di Canterbury Geoffrey F.Fischer (1945 - 1961) ed incoraggiò personalmente il cardinal Augustin Bea (1881 - 1968) a procedere nelle relazioni ecumeniche del *Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani*, seguito poi da quello per i non cristiani e i non credenti.³²⁹

³²⁶ <https://www.ilvaloreitaliano.it/da-giovanni-xxiii-a-francesco-ecco-il-cammino-ecumenico/>

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ <https://www.ilvaloreitaliano.it/da-giovanni-xxiii-a-francesco-ecco-il-cammino-ecumenico/>

³²⁹ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 262.

Giovanni XIII, fu dunque fautore di gesti unitari di grande significato, mostrando un profondo rispetto per le altre fedi. Inoltre, anche i documenti magisteriali da lui promulgati, si rivelarono essere assai aperti, innovativi, fortemente di spirito ecumenico, nonché improntati all'impegno per la pace. Per quanto «pastorale» fosse il suo stile, i documenti redatti da Giovanni XXIII rivelarono acume teologico di grande portata, contenendo altresì principi così ricchi, da essere ancora oggi non solo estremamente validi, ma ancora da tesaurizzare al meglio.³³⁰

San Paolo VI, al secolo Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini, è stato il 262° vescovo di Roma e papa italiano a partire dal 21 giugno 1963 fino alla sua morte, avvenuta il 6 agosto 1978. L'opera del suo predecessore Giovanni XXII, compresi i suoi principi ispiratori, venne pienamente recepita nello spirito e nelle procedure da Paolo VI, che continuò a guardare, come il suo predecessore, al *Segretariato* con molto riguardo.

Anche Paolo VI, infatti, vide nel *Segretariato* lo strumento per tenere viva l'attenzione e l'impegno dell'Assemblea conciliare sull'ecumenismo, ritenuto essere elemento vitale e indispensabile per il futuro della Chiesa.

Non è un caso che rispettivamente il rinomato decreto sull'Ecumenismo *Unitatis redintegratio*, la dichiarazione sulla libertà religiosa e la costituzione dogmatica sulla rivelazione divina, registrarono nella propria compilazione, la presenza importante e non secondaria del *Segretariato per l'unità dei Cristiani*. L'esame poi del pontificato di Paolo VI, mise chiaramente in luce anche dei gesti, che dimostrarono tangibilmente la volontà del Papa e quindi della Chiesa cattolica, di superare le divisioni tra i Cristiani.

Ci sembra opportuno, dunque, citare qualche testimonianza. Innanzi tutto Paolo VI, alla fine del Concilio, in un'apposita cerimonia nella Chiesa di San Paolo fuori le mura a Roma, salutò tutte le delegazioni delle altre Chiese, ed introdusse un atto di preghiera, che da allora si ripete ogni anno, con la partecipazione dei rappresentanti cristiani separati presenti in Roma.

³³⁰ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 263.

Seguirono, inoltre, altri momenti di «eclatante» comunionalità, come lo storico bacio del piede al rappresentante del patriarca ecumenico, il metropolita Melitone, in visita a Roma nel 1965 e l'incontro con l'arcivescovo di Canterbury Arthur M. Ramsey (1961-1974), con il dono dell'anello papale.

Un'altra concreta testimonianza, che dimostrò tangibilmente la volontà del successore di Pietro, in questo caso di Paolo VI, e dunque della Chiesa cattolica di superare le divisioni tra i Cristiani, la possiamo avere quando il 7 dicembre 1965, nella giornata di chiusura del Concilio a Roma in San Pietro e a Costantinopoli in san Giorgio, a nome dei sommi rappresentanti delle due Chiese, venne letta una dichiarazione congiunta, con la quale venivano risolutivamente cancellate le condanne reciproche pronunciate nel 1054, in modo da toglierle ed eliminarle «dalla memoria e dal centro delle Chiese». Questa data, il 7 dicembre 1965, può essere considerata come il vero e proprio punto di inizio, per la conciliazione nella Chiesa tra Oriente ed Occidente.³³¹

Paolo VI, inoltre, fu anche profondamente convinto che i gesti per procedere verso l'ecumenismo, non dovessero esaurirsi soltanto con il concilio vaticano II. Di conseguenza, egli ritenne che tutte le problematiche riferite a questa tematica, dovevano essere affidate ad un organismo permanente, collocato all'interno delle strutture operative della Curia romana.

Con un suo *motu proprio* del 3 gennaio 1966, Paolo VI trasformò il *Segretariato per l'unità dei cristiani* in un *Dicastero* con tutti gli effetti giuridici conseguenti. Anche questo provvedimento, fu un'ulteriore concreta prova dell'importanza data dal vescovo di Roma, al dialogo ecumenico.³³²

Sarà sempre Paolo VI, a proseguire nell'ampliamento delle strutture della curia romana, inclusa la realizzazione e la ridefinizione del *Segretariato per l'unità dei cristiani*, facendosi anche promotore dell'articolazione di una teologia del dialogo con i cristiani e con il mondo, in una splendida ed illuminata enciclica pubblicata nel 1964, dal titolo *Ecclesiam suam*, in cui definì il dialogo con i cristiani uno dei compiti prioritari che attendevano la Chiesa.

³³¹ <https://www.ilvaloreitaliano.it/da-giovanni-xxiii-a-francesco-ecco-il-cammino-ecumenico/>

³³² *Ibid.*

Diremo di più: che su tanti punti differenziali, relativi alla tradizione, alla spiritualità, alle leggi canoniche, al culto, noi siamo disposti a studiare come assecondare i legittimi desideri dei fratelli cristiani, tuttora da noi separati.³³³

Infine, anche nella esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, Paolo VI affermò con forza il grave nocumento che la divisione dei cristiani portava al compito evangelizzatore della Chiesa.

77 [...] A questo punto vogliamo sottolineare il segno dell'unità tra tutti i cristiani come via e strumento di evangelizzazione. La divisione dei cristiani è un grave stato di fatto che perviene ad intaccare la stessa opera di Cristo. Il Concilio Vaticano II afferma con lucidità e fermezza che essa «è di grave pregiudizio alla santa causa della predicazione del Vangelo a tutti gli uomini e impedisce a molti di abbracciare la fede». Per questo, nell'indire l'Anno Santo abbiamo creduto necessario ricordare a tutti i fedeli del mondo cattolico che «la riconciliazione di tutti gli uomini con Dio, nostro Padre, dipende dal ristabilimento della comunione di coloro che già hanno riconosciuto ed accolto nella fede Gesù Cristo come il Signore della misericordia che libera gli uomini e li unisce nello Spirito di amore e di verità». È con un forte sentimento di speranza che Noi guardiamo agli sforzi che si fanno nel mondo cristiano per tale ristabilimento della piena unità voluta da Cristo.³³⁴

4.3. La svolta del Vaticano II

Allo scopo di continuare a dimostrare, in questo nostro elaborato, l'importanza del contributo cattolico al dialogo ecumenico, tramite l'analisi di alcuni autorevoli documenti magisteriali e dei suoi principali protagonisti che lo hanno reso concreto, è bene ricordare che il Vaticano II diede voce, e amplificò gli echi di quelle istanze di rinnovamento presenti nella Chiesa, già espresse in alcune correnti, quali ad esempio il Movimento liturgico, il Movimento biblico, il ripensamento della teologia sacramentale, e soprattutto il Movimento ecumenico.

Quest'ultimo, rappresentò in maniera ammirevole e straordinaria, la nuova apertura del cattolicesimo in un duplice senso: in senso lato come atteggiamento di accettazione e accoglienza di nuove istanze e dunque dell'alterità come dono della diversità nello Spirito, ed in senso principalmente ecumenico, come apertura e dialogo con gli altri cristiani.³³⁵

Prima di andare a rappresentare il contributo che i pontefici ci hanno offerto, in merito al dialogo tra cristiani, dopo la svolta ecumenica del concilio Vaticano II, consideriamo brevemente alcuni sostanziali cambiamenti, che caratterizzarono il percorso del (CEC), i quali cambiamenti, resero possibile un avvicinamento da parte della Chiesa cattolica al Movimento ecumenico, per lungo tempo guardato con sospetto e distacco.

³³³ *Ecclesiam suam*, n. 17: EE 7/820.

³³⁴ *Evangelii nuntiandi* n.77: EV 5/1705.

³³⁵ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 266.

Fin dai suoi esordi, e dunque sin dall'inizio degli anni '20 e fino agli anni '50, la storia del Movimento ecumenico esibì un profilo ed un ritratto che agli occhi della Chiesa cattolica, apparve di indiscusso ed innegabile interesse, ma tuttavia di difficile inquadramento.

Infatti, i movimenti spontanei che erano all'origine del Movimento ecumenico, ne garantirono sì la ricezione, ma penalizzandolo quanto alla chiarezza di pianificazione strategica e di compagini strutturali.

A mero titolo esemplificativo, l'intreccio e la rete con vari movimenti, da quello missionario a quello di Oxford, tanto per citarne alcuni, rendeva il Movimento ecumenico dei primi tempi, una realtà multiforme, a scapito dell'univocità delle finalità. Inoltre, il ruolo primario che i Movimenti di Fede e Costituzione e Vita e azione rivestivano, ascrivevano il Movimento ecumenico dei primi decenni, unicamente alla realtà espressamente protestante.

Tali caratteristiche, costituirono dunque una più che comprensibile perplessità cattolica, nei confronti del neonato (CEC).³³⁶

Al momento del concilio Vaticano II, tuttavia, il medesimo (CEC), si presentò con una fisionomia e con delle caratteristiche ben diverse: dal 1948, esso fu infatti un organismo strutturato, un'associazione di Chiese cristiane, con una base di adesione chiara, un obiettivo ed un programma.

Nel 1950, addirittura, Fede e Costituzione durante una seduta plenaria, approvò e poi adottò un'importante svolta metodologica, passando cioè dalla comparazione teologica e prassica delle varie confessioni al «metodo cristologico». Metodo, cioè, che poneva la dimensione verticale, o piuttosto che poneva la profondità al centro del metodo teologico e dunque al cuore del movimento di conversione delle Chiese, verso Cristo.

Nel 1961, con l'ampliamento della base di adesione, con l'annessione del *Consiglio missionario internazionale* e, soprattutto, con l'adesione delle Chiese ortodosse, venne amplificato il raggio di azione del (CEC), e ne venne altresì indirizzata la teologia verso lidi più condivisibili, da parte della Chiesa cattolica.

Nel 1963, la Conferenza mondiale di Fede e Costituzione tenutasi a Montréal, approvò e promosse il documento *La Tradizione, le tradizioni e il* (CEC), stigmatizzando il nuovo orientamento teologico del medesimo (CEC), rafforzando altresì il dinamismo diacronico e verticale nella ricerca dell'unica fede.

³³⁶ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 266.

In queste impostazioni, la Chiesa cattolica riuscì finalmente ad identificare e a riconoscere elementi comuni nella ricerca della verità, riuscendo a superare anche il sospetto iniziale, aprendosi così con uno sguardo più sereno ad un nuovo corso, nella misura in cui anche il (CEC), si sviluppò, modificando la propria traiettoria, permettendo così finalmente, un approfondimento teologico e sistematico,³³⁷ alle questioni ecumeniche. Con il concilio Vaticano II, l'ecumenismo diventò quindi una priorità anche e soprattutto per la Chiesa cattolica.

Il Vaticano II, ha dunque lasciato un'impronta indelebile, profonda e permanente sulle relazioni fra le Chiese. Per cui non è possibile per la Chiesa cattolica tornare indietro dall'impegno per l'unità dei cristiani, e quest'aspetto, anzi, diviene sempre più vivo e presente nella vita delle comunità, così come nei pronunciamenti dottrinali ufficiali.³³⁸

Il processo di riconciliazione delle memorie, e l'importanza di promuovere il dialogo ecumenico, come si è accennato, era stato proficuamente avviato da Giovanni XXIII prima del concilio Vaticano II. Tuttavia, esso cominciò a prendere concretamente corpo soltanto con il venerabile **Giovanni Paolo I**, al secolo Albino Luciani, 263° vescovo di Roma e papa italiano a partire dal 26 agosto 1978, fino alla sua morte avvenuta il 28 settembre 1978. Tuttavia il suo pontificato, come sappiamo, fu tra i più brevi della storia, e la sua morte avvenne dopo soli 33 giorni, dalla sua elezione al soglio petrino.

Questo processo di riappacificazione e di riavvicinamento delle memorie, a favore dell'ecumenismo, venne proficuamente portato avanti da **San Giovanni Paolo II**, al secolo Karol Józef Wojtyła, 264° vescovo di Roma e papa polacco a partire dal 16 ottobre 1978 fino alla sua morte, avvenuta il 2 aprile 2005. Giovanni Paolo II, fu il primo papa non italiano dopo quattrocentocinquantacinque anni, cioè dai tempi dell'olandese Adriano VI (1522 - 1523). Egli inoltre fu anche il primo pontefice polacco e slavo in genere, della storia.

Giovanni Paolo II, che era un convinto sostenitore e promulgatore dell'impegno della Chiesa di Roma a favore dell'ecumenismo, con una sua costituzione, la *Pastor Bonus* del 28 giugno 1988, dopo aver deciso di mutare il titolo del *Dicastero*, ribattezzandolo pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei Cristiani, pose sostanzialmente due principi.

³³⁷ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 266-267.

³³⁸ *Ibid.*

Il primo principio, consisteva essenzialmente nel promuovere all'interno della Chiesa cattolica l'ecumenismo, incoraggiando, sostenendo e favorendo una formazione ecumenica per tutti i cattolici, con un puntuale contenuto: «Scopo della formazione ecumenica è che tutti i cristiani siano animati dallo spirito ecumenico, qualunque sia la loro particolare missione e la loro funzione nel mondo e nella società».³³⁹

Nella Chiesa locale poi, e questo era il secondo principio, la responsabilità di creare una cultura ecumenica è in capo al vescovo, perché il ministero pastorale del vescovo è un servizio per creare l'unità. A tal proposito, è bene chiarire che si tratterebbe di un'unità molto più ampia dell'unità della Chiesa che al vescovo è affidata, essendo una unità che deve anche tendere a coinvolgere chi è fuori dalla sua giurisdizione, ma che è battezzato.³⁴⁰

Giovanni Paolo II, poi, in una sua enciclica, la *Ut unum sint*, pubblicata il 25 maggio 1995, poiché avvertiva la difficoltà e le complessità del cammino ecumenico, i cui impedimenti erano spesso legati a principi teologici, all'inizio del terzo capitolo dell'enciclica *Ut unum sint*, si interrogò sul cammino che restava ancora da compiere, per arrivare: «a quel giorno benedetto in cui sarà raggiunta la piena unità nella fede e potremo concelebrare nella concordia la santa Eucarestia del Signore».³⁴¹

Giovanni Paolo II, inoltre, sempre nell'enciclica *Ut unum sint*, individuò già quelli che sono gli argomenti da approfondire, per raggiungere un vero consenso nell'impegno ecumenico:

79. [...] 1) le relazioni tra sacra Scrittura, suprema autorità in materia di fede e la sacra Tradizione, indispensabile interpretazione della parola di Dio; 2) l'Eucaristia, sacramento del Corpo e del Sangue di Cristo, offerta di lode al Padre, memoriale sacrificale e presenza reale di Cristo, effusione santificatrice dello Spirito Santo; 3) l'Ordinazione, come sacramento, al triplice ministero dell'episcopato, del presbiterato e del diaconato; 4) il Magistero della Chiesa, affidato al Papa e ai Vescovi in comunione con lui, inteso come responsabilità e autorità a nome di Cristo per l'insegnamento e la salvaguardia della fede; 5) la Vergine Maria, Madre di Dio e icona della Chiesa, Madre spirituale che intercede per i discepoli di Cristo e tutta l'umanità. In questo coraggioso cammino verso l'unità, la lucidità e la prudenza della fede ci impongono di evitare il falso irenismo e la noncuranza per le norme della Chiesa. Inversamente, la stessa lucidità e la stessa prudenza ci raccomandano di sfuggire la tiepidezza nell'impegno per l'unità ed ancor più l'opposizione preconcepita, o il disfattismo che tende a vedere tutto al negativo. Mantenere una visione dell'unità che tenga conto di tutte le esigenze della verità rivelata non significa mettere un freno al movimento ecumenico. Al contrario significa evitarli di accomodarsi in soluzioni apparenti, che non perverrebbero a nulla di stabile e di solido. L'esigenza della verità deve andare fino in fondo. E non è forse questa la legge del Vangelo?³⁴²

³³⁹ <https://www.ilvaloreitaliano.it/da-giovanni-xxiii-a-francesco-ecco-il-cammino-ecumenico/>

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *Ut unum sint* n. 79: EV 14/2835-2837.

Giovanni Paolo II, avrebbe dunque legato inscindibilmente il proprio nome, alla causa ecumenica, vera e propria priorità del suo pontificato, così come espressamente affermato nella sua enciclica *Ut unum sint*.

99. Quando affermo che per me, Vescovo di Roma, l'impegno ecumenico è "una delle priorità pastorali" del mio pontificato, il mio pensiero va al grave ostacolo che la divisione costituisce per l'annuncio del Vangelo. Una Comunità cristiana che crede a Cristo e desidera, con l'ardore del Vangelo, la salvezza dell'umanità, in nessun modo può chiudersi all'appello dello Spirito che orienta tutti i cristiani verso l'unità piena e visibile. Si tratta di uno degli imperativi della carità che va accolto senza compromessi. L'ecumenismo non è soltanto una questione interna delle Comunità cristiane. Esso riguarda l'amore che Dio destina in Gesù Cristo all'insieme dell'umanità, e ostacolare questo amore è una offesa a Lui e al suo disegno di radunare tutti in Cristo. Papa Paolo VI scriveva al Patriarca ecumenico Athenagoras I: "Possa lo Spirito Santo guidarci sulla via della riconciliazione, affinché l'unità delle nostre Chiese diventi un segno sempre più luminoso di speranza e di conforto per l'umanità tutta".³⁴³

Una priorità, quella dell'ecumenismo, espressa anche e soprattutto da Giovanni Paolo II in diversi e svariati modi e circostanze: dagli incontri svoltisi in tutto il mondo con i rappresentanti di altre confessioni, alla ricchissima teologia ecumenica presente nella sua enciclica sull'impegno ecumenico *Ut unum sint*, del 1995.

È dunque quasi del tutto impossibile, presentare esaurientemente il contributo di Giovanni Paolo II alla causa ecumenica. Basterà forse ricordare, che se un ministero si riconosce dai frutti, è attestazione unanime che uno degli eventi emblematici della comunione ritrovata fra tutti i cristiani, fu proprio la partecipazione unica del mondo ecumenico e religioso, oltre che politico e intellettuale, ai funerali di Wojtyła.³⁴⁴

Parimenti rappresentativo ed emblematico, è il riconoscimento di molti alla credibilità e all'universalità della sua testimonianza, nonché del suo magistero, fatto sia di gesti che azioni, quanto di parole ed espressioni profondamente ecumenici.³⁴⁵

Benedetto XVI, al secolo Joseph Alois Ratzinger, è stato il 265° vescovo di Roma e papa tedesco dal 19 aprile 2005 al 28 febbraio 2013. L'11 febbraio 2013, annunciò a sorpresa la sua rinuncia all'ufficio di romano Pontefice, la qual rinuncia diventò operativa il 28 febbraio 2013, alle ore 20. Attualmente Benedetto XVI, è papa emerito.

³⁴³ *Ut unum sint* n.99: EV 14/2673.

³⁴⁴ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 266.

³⁴⁵ *Ibid.*

Per Benedetto XVI, il cammino ecumenico, non solo perché è inarrestabile, ma anche «perché risponde a sue precise convinzioni teologiche, deve continuare».³⁴⁶ Il pontefice, nel suo primo intervento, dopo essersi definito come «un operaio nella vigna del Signore», nel suo discorso programmatico così dichiarò in *Gratia copiosa* del 20 aprile 2005, cioè nel suo primo messaggio al termine della concelebrazione eucaristica con i cardinali elettori in cappella sistina:

L'attuale Successore di Pietro si lascia interpellare in prima persona da questa domanda ed è disposto a fare quanto è in suo potere per promuovere la fondamentale causa dell'ecumenismo. Sulla scia dei suoi Predecessori, egli è pienamente determinato a coltivare ogni iniziativa che possa apparire opportuna per promuovere i contatti e l'intesa con i rappresentanti delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali. Ad essi, anzi, invia anche in questa occasione il più cordiale saluto in Cristo, unico Signore di tutti.³⁴⁷

Esaminando i suoi scritti, si può inoltre affermare che per Benedetto XVI si raggiunge l'obiettivo ecumenico, qualora si arrivi a realizzare una Chiesa intesa come Comunità che si identifica e che si riconosce totalmente nel Vangelo, vivendo altresì nella fede apostolica.

L'ecumenismo, per Benedetto XVI, è quindi a livello profondo: «una questione di fede e di unione di tutti i battezzati, nella preghiera sacerdotale del Signore, il quale vuole che tutti siano una cosa sola».³⁴⁸

Fin dall'inizio del suo pontificato e fino ai suoi ultimi pronunciamenti, Benedetto XVI ha sempre ribadito che l'ecumenismo permane come *priorità*. Durante la Giornata mondiale della gioventù a Colonia, inoltre, dichiarò chiaramente che il cd. «ecumenismo di ritorno», non è un modello accettabile.³⁴⁹

Sebbene i gesti di Benedetto XVI possano essere stati meno eclatanti del suo predecessore Giovanni Paolo II, la lettura dei suoi discorsi in circostanze ecumeniche, ribadisce il costante impegno di Ratzinger verso l'unità. La linea del suo pontificato, inoltre, radicata fortemente nella cristologia, rappresenta secondo molti, un contributo ecumenico da tesaurizzare maggiormente.³⁵⁰

Così, ad esempio, Benedetto XVI affermò nell'incontro con i rappresentanti delle Chiese, delle comunità cristiane e di altre religioni non cristiane, tenutosi a pochi giorni dalla sua elezione, il 25 aprile 2005:

³⁴⁶ <https://www.ilvaloreitaliano.it/da-giovanni-xxiii-a-francesco-ecco-il-cammino-ecumenico/>

³⁴⁷ *Gratia copiosa* n.5: EV 23/634.

³⁴⁸ <https://www.ilvaloreitaliano.it/da-giovanni-xxiii-a-francesco-ecco-il-cammino-ecumenico/>

³⁴⁹ T.F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 268.

³⁵⁰ *Ibid.*

Con gioia accolgo voi, cari Delegati delle Chiese ortodosse, delle Chiese ortodosse orientali e delle Comunità ecclesiali d'Occidente, a pochi giorni dalla mia elezione. [...] Nel salutarvi vorrei rendere grazie al Signore che ci ha benedetto con la sua misericordia ed ha infuso in noi una sincera disposizione a fare nostra la sua preghiera: *ut unum sint*. Egli ci ha reso così sempre più consapevoli dell'importanza di camminare verso la piena comunione. [...] Sulle orme dei miei Predecessori, in particolare Paolo VI e Giovanni Paolo II, sento fortemente il bisogno di affermare di nuovo l'impegno irreversibile, preso dal Concilio Vaticano II e proseguito nel corso degli ultimi anni grazie anche all'azione del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. [...] In così singolare occasione, che ci vede riuniti insieme proprio all'inizio del mio servizio ecclesiale accolto con timore e fiduciosa obbedienza al Signore, chiedo a voi tutti di dare insieme con me un esempio di quell'ecumenismo spirituale, che nella preghiera realizza senza ostacoli la nostra comunione. [...] ³⁵¹

Qualche mese dopo a Colonia, il 19 agosto, lo stesso Benedetto XVI, ³⁵² rammentò tale momento:

Provenendo io stesso da questo Paese, conosco bene la situazione penosa che la rottura dell'unità nella professione della fede ha comportato per tante persone e tante famiglie. Anche per questo motivo, subito dopo la mia elezione a Vescovo di Roma, quale Successore dell'apostolo Pietro, ho manifestato il fermo proposito di assumere il ricupero della piena e visibile unità dei cristiani come una priorità del mio Pontificato. Con ciò ho consapevolmente voluto ricalcare le orme di due miei grandi Predecessori: di Paolo VI che, ormai più di quarant'anni fa, firmò il Decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, e di Giovanni Paolo II, che fece poi di questo documento il criterio ispiratore del suo agire. ³⁵³

Benedetto XVI, ricordò inoltre nei suoi discorsi, come proprio la Germania, nel dialogo ecumenico, rivestiva senza dubbio un posto di particolare importanza.

[...] Noi siamo il Paese d'origine della Riforma; però la Germania è anche uno dei Paesi da cui è partito il movimento ecumenico del XX secolo. [...] Insieme ci ralleghiamo nel constatare che il dialogo, col passare del tempo, ha suscitato una riscoperta della nostra fratellanza e creato tra i cristiani delle varie Chiese e Comunità ecclesiali un clima più aperto e fiducioso. Il mio venerato Predecessore nella sua Enciclica *Ut unum sint* (1995) ha indicato proprio in questo un frutto particolarmente significativo del dialogo (cfr nn. 41s.; 64). [...] La fraternità tra i cristiani non è semplicemente un vago sentimento e nemmeno nasce da una forma di indifferenza verso la verità. Essa è fondata, come Lei, illustre Vescovo, ha appena detto, sulla realtà soprannaturale dell'unico Battesimo, che ci inserisce tutti nell'unico Corpo di Cristo (cfr 1 Cor 12, 13; Gal 3, 28; Col 2, 12). Insieme confessiamo Gesù Cristo come Dio e Signore; insieme lo riconosciamo come unico mediatore tra Dio e gli uomini (cfr 1 Tm 2, 5), sottolineando la nostra comune appartenenza a Lui (cfr *Unitatis redintegratio*, 22; *Ut unum sint*, 42).

³⁵¹ *Con gioia accolgo*: EV 23/646.

³⁵² S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 111.

³⁵³ *Sie gestatten mir*: EV 23/886.

[...] Sono ben consapevole che molti cristiani in Germania, e non solo qui, si aspettano ulteriori passi concreti di avvicinamento e anche io me li aspetto. Infatti è il comandamento del Signore, ma anche l'imperativo dell'ora presente, di continuare in modo convinto il dialogo a tutti i livelli della vita della Chiesa. Ciò deve ovviamente avvenire con sincerità e realismo, con pazienza e perseveranza nella fedeltà al dettato della coscienza, nella consapevolezza che è il Signore, che poi dona l'unità, che non siamo noi a crearla, che è Lui a donarla, ma che dobbiamo andargli incontro. [...] ³⁵⁴

Quindi, Benedetto XVI, iniziò anche a conversare di ecclesiologia e di ministero, parlando di questo «intreccio di Parola, testimone e regola di fede», considerandola come questione ecclesiologica e quindi insieme come questione della Parola di Dio.

La questione vera è la presenza della Parola nel mondo. La Chiesa primitiva nel secondo secolo ha preso una triplice decisione: innanzitutto di stabilire il canone, sottolineando in tal modo la sovranità della Parola e spiegando che non solo il Vecchio Testamento è "*hai graphai*", ma che il Nuovo Testamento costituisce con esso un'unica Scrittura e in tal modo è per noi il nostro vero sovrano. Ma al contempo la Chiesa ha formulato la successione apostolica, il ministero episcopale, nella consapevolezza che la Parola e il testimone vanno insieme, che cioè la Parola è viva e presente solo grazie al testimone e, per così dire, da esso riceve la sua interpretazione, e che reciprocamente il testimone è tale solo se testimonia la Parola. E infine, la Chiesa ha aggiunto come terza cosa la "*regula fidei*" quale chiave interpretativa. Credo che questa vicendevole compenetrazione costituisca oggetto di dissenso fra noi, sebbene siamo uniti su cose fondamentali. [...] Ed ora chiediamoci: che cosa significa ristabilire l'unità di tutti i cristiani? Sappiamo tutti che esistono numerosi modelli di unità e voi sapete anche che la Chiesa cattolica si prefigge il raggiungimento della piena unità visibile dei discepoli di Gesù Cristo secondo la definizione che ne ha dato il Concilio Ecumenico Vaticano II in vari suoi documenti (cfr *Lumen gentium*, nn. 8;13; *Unitatis redintegratio*, nn. 2; 4 ecc.). Tale unità, secondo la nostra convinzione, *sussiste*, sì, nella Chiesa cattolica senza possibilità di essere perduta (cfr *Unitatis redintegratio*, n. 4); la Chiesa infatti non è scomparsa totalmente dal mondo. D'altra parte questa unità non significa quello che si potrebbe chiamare ecumenismo del ritorno: rinnegare cioè e rifiutare la propria storia di fede. Assolutamente no! Non significa uniformità in tutte le espressioni della teologia e della spiritualità, nelle forme liturgiche e nella disciplina. [...] ³⁵⁵

Benedetto XVI, infine, così si esprime durante l'omelia delle solennità dei santi apostoli Pietro e Paolo, il 29 giugno 2005 nella basilica di San Pietro in Roma, specificando tra le altre come la «Cattolicità non esprime solo una dimensione *orizzontale*, il raduno di molte persone nell'unità», ma esprime anche e soprattutto una dimensione *verticale*. Solo rivolgendo lo sguardo a Dio, solo aprendoci a Lui noi possiamo infatti «diventare veramente una cosa sola». ³⁵⁶

³⁵⁴ Cf. *Sie gestatten mir: EV 23/886-893*.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050629_sts-peter-paul.html

I numerosi incontri a carattere ecumenico vissuti da Benedetto XVI, mostrarono le potenzialità del suo approccio: «ma la precoce conclusione del suo pontificato, gli impedirà di esprimere indicazioni più forti in tal senso».³⁵⁷

Francesco, al secolo Jorge Mario Bergoglio, è il 266° vescovo di Roma ed attuale pontefice. Di origini argentine, egli è stato eletto al soglio di Pietro, il 13 marzo 2013. Come primo atto ecumenico, subito dopo la sua elezione a vescovo di Roma, Francesco incontrò Bartolomeo, patriarca ecumenico di Costantinopoli, quasi a voler ripetere, riprendendo il dialogo, l'incontro ormai passato nella storia di Paolo VI con Atenagora, patriarca ecumenico di Costantinopoli.

Era infatti trascorsa soltanto una settimana, da quando il conclave lo aveva eletto papa, e Francesco abbracciò Bartolomeo chiamandolo Andrea, come l'apostolo di Costantinopoli. Per la cronaca, va detto che non si tratterebbe di un particolare senza importanza. Atenagora, aveva infatti chiamato a suo tempo Pietro, papa Montini, quando si erano visti per la prima volta.

In questi ultimi anni, gli incontri tra Francesco e Bartolomeo, si ripeterono in diverse circostanze, affinché il rapporto potesse continuare in modo sempre più approfondito.

Francesco, tuttavia, non si fermò soltanto ai Cristiani delle Chiese orientali, egli sviluppò in termini importanti e concreti, anche il dialogo con gli Anglicani. È infatti del 14 giugno 2013 il colloquio con il neo arcivescovo di Canterbury, Welby, durante il quale Francesco propose agli Anglicani e ai Cattolici, di lavorare insieme «per dare voce al grido dei poveri», affinché non prevalgano le leggi di un'economia, che potrebbe schiacciare i meno abbienti.³⁵⁸

Francesco, inoltre, non tralasciò di dialogare anche con i fedeli della Chiesa Pentecostale (2014), né con i Valdesi (2015) per ribadire la necessità di una nuova stagione ecumenica. Nel 2016, è altresì da registrare il primo colloquio a Cuba con Cirillo, patriarca di Mosca.³⁵⁹

³⁵⁷ S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 111.

³⁵⁸ <https://www.ilvaloreitaliano.it/da-giovanni-xxiii-a-francesco-ecco-il-cammino-ecumenico/>

³⁵⁹ *Ibid.*

Ricordiamo anche la presenza di Francesco a Lund, per la celebrazione dei 500 anni, della Riforma protestante. Durante questa sua presenza, l'attuale vescovo di Roma, volle sottolineare la necessità di un profondo ripensamento delle ricchezze spirituali e dottrinali del XVI secolo, sottolineando come fossero mancati i dovuti studi per superare le divisioni teologiche.³⁶⁰

In sintesi, con Francesco, fin dalle sue primissime fasi, si ebbe una decisa ripresa di slancio nel dialogo ecumenico, che caratterizzò tutto il suo pontificato, volto a riaffermare il dialogo ecumenico come aspetto essenziale del suo ministero. Si pensi ad esempio alla scelta di riferirsi a sé stesso, con la qualifica di «vescovo di Roma».

Il 31 ottobre 2016, inoltre, come già accennato, Francesco partecipò alla cerimonia di apertura delle celebrazioni del cinquecentenario della riforma protestante promossa dalla Federazione luterana mondiale. La sua attiva presenza alla preghiera ecumenica nella cattedrale luterana di Lund, segnò un momento di grande intensità. Un evento di enorme portata, imprevedibile anche solo pochi anni prima.³⁶¹

Nel suo intervento a Lund, la confessione di colpa per la divisione tra i cristiani, contraria alla volontà del Signore, si fece addirittura invocazione: «Signore, aiutaci con la tua grazia a essere più uniti a te per dare insieme una testimonianza più efficace di fede, speranza e carità».³⁶²

Un particolare rilievo, inoltre, lo assunse anche il rendimento di grazie per i frutti del vangelo nati della riforma protestante: «con gratitudine riconosciamo che la Riforma ha contribuito a dare maggiore centralità alla Sacra Scrittura nella vita della Chiesa».³⁶³ Evidente e forte, a Lund, fu anche l'apprezzamento fatto da Francesco, per l'esperienza e la riflessione di Martin Lutero:

Cattolici e luterani abbiamo cominciato a camminare insieme sulla via della riconciliazione. Ora, nel contesto della commemorazione comune della Riforma del 1517, abbiamo una nuova opportunità di accogliere un percorso comune, che ha preso forma negli ultimi cinquant'anni nel dialogo ecumenico tra la Federazione Luterana Mondiale e la Chiesa Cattolica. Non possiamo rassegnarci alla divisione e alla distanza che la separazione ha prodotto tra noi. Abbiamo la possibilità di riparare ad un momento cruciale della nostra storia, superando controversie e malintesi che spesso ci hanno impedito di comprenderci gli uni gli altri.³⁶⁴

³⁶⁰ <https://www.ilvaloreitaliano.it/da-giovanni-xxiii-a-francesco-ecco-il-cammino-ecumenico/>

³⁶¹ S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 113.

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.html

Sono parole che suscitarono reazioni stupite, tant'è che qualcuno iniziò a suo tempo a parlare di una sorta di «protestantizzazione» della Chiesa cattolica: un giudizio tanto duro quanto infondato. L'intero evento, infatti, era semplicemente l'espressione coerente ed il punto di massima visibilità di quel dialogo ecumenico, che da mezzo secolo impegna cattolici e luterani, sul vangelo della grazia.³⁶⁵

L'evento di Lund, si inserì dunque in quell'orizzonte di cattolicità ecumenica, intesa non in senso confessionale, ma come orientamento alla riconciliazione delle differenze nello Spirito, che lo stesso Francesco così delinè, nell'udienza generale del 9 ottobre 2013.³⁶⁶

la Chiesa è cattolica, perché è la «Casa dell'armonia» dove unità e diversità fanno coniugarsi insieme per essere ricchezza. [...] Non siamo tutti uguali e non dobbiamo essere tutti uguali. Tutti siamo diversi, differenti, ognuno con le proprie qualità. E questo è il bello della Chiesa: ognuno porta il suo, quello che Dio gli ha dato, per arricchire gli altri. E tra i componenti c'è questa diversità, ma è una diversità che non entra in conflitto, non si contrappone; è una varietà che si lascia fondere in armonia dallo Spirito Santo; è Lui il vero «Maestro», Lui stesso è armonia.³⁶⁷

La medesima prospettiva, apparve anche nella Veglia di Pentecoste del 3 giugno 2017:

La pace è possibile a partire dalla nostra confessione che Gesù è il Signore e dalla nostra evangelizzazione in questo cammino [di unità]. È possibile. Mostrando che abbiamo differenze - questo è ovvio, abbiamo differenze -, ma che desideriamo essere una diversità riconciliata. Ecco, questa parola non dobbiamo dimenticarla ma dirla tutti: diversità riconciliata. E questa parola non è mia, è di un fratello luterano. Diversità riconciliata.³⁶⁸

Già questi pochi elementi, ci bastano a richiamare l'impegno e la solerzia profuse da Bergoglio nell'ambito del dialogo ecumenico, facendoci altresì cogliere questo impegno all'unità, come componente di primo piano della sua intera progettualità teologica e pastorale.

Questo vero e proprio «dinamismo ecumenico» adottato da Francesco, è per l'appunto una ripresa ed una valorizzazione dei frutti di mezzo secolo di dialogo tra le confessioni cristiane, che attinge alle prospettive disegnate dal decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*.³⁶⁹

³⁶⁵ S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 114.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ivi*, 114-115.

³⁶⁹ *Ivi*, 117.

Le celebrazioni per i 500 anni della Riforma, inoltre, offrirono a tale solerzia e sollecitudine profusa da Francesco nel dialogo ecumenico, un'occasione di espressione privilegiata, la quale era stata peraltro già tematizzata nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, del 24 novembre 2013.³⁷⁰

Possiamo cogliere questo dinamismo bergogliano, a partire dalla breve sezione (E.G. nn. 244-246) dedicata proprio al dialogo ecumenico.

244. L'impegno ecumenico risponde alla preghiera del Signore Gesù che chiede che «tutti siano una sola cosa» (Gv 17,21). La credibilità dell'annuncio cristiano sarebbe molto più grande se i cristiani superassero le loro divisioni e la Chiesa realizzasse «la pienezza della cattolicità a lei propria in quei figli che le sono certo uniti col battesimo, ma sono separati dalla sua piena comunione». Dobbiamo sempre ricordare che siamo pellegrini, e che peregriniamo insieme. A tale scopo bisogna affidare il cuore al compagno di strada senza sospetti, senza diffidenze, e guardare anzitutto a quello che cerchiamo: la pace nel volto dell'unico Dio. Affidarsi all'altro è qualcosa di artigianale, la pace è artigianale. Gesù ci ha detto: «Beati gli operatori di pace» (Mt 5,9). In questo impegno, anche tra di noi, si compie l'antica profezia: «Spezzeranno le loro spade e ne faranno aratri» (Is 2,4).³⁷¹

In tale prospettiva, per Francesco, l'ecumenismo è anche «apporto all'unità della famiglia umana», nonché laboratorio di pace per un'umanità lacerata.

245. In questa luce, l'ecumenismo è un apporto all'unità della famiglia umana. La presenza al Sinodo del Patriarca di Costantinopoli, Sua Santità Bartolomeo I, e dell'Arcivescovo di Canterbury, Sua Grazia Rowan Douglas Williams, è stato un autentico dono di Dio e una preziosa testimonianza cristiana.³⁷²

Occorre, allora in primo luogo, «concentrarsi sulle convinzioni che ci uniscono», ricordando il cd. «principio della gerarchia delle verità» per camminare celermente verso forme comuni di annuncio, di servizio e di testimonianza. Saranno allora possibili fecondi e prolifici percorsi di mutuo apprendimento.³⁷³

Queste sono indicazioni ecumeniche già ricche di senso e di significato, ma ancora abbastanza stringate. Esse appaiono però in una luce più chiara, se collegate ad altri elementi di rilievo che si rinvengono nella stessa esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale.

³⁷⁰ S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 117.

³⁷¹ *Evangelii Gaudium* n.244: EV 29/2350.

³⁷² *Evangelii Gaudium* n.245: EV 29/2351.

³⁷³ Cf. *Evangelii Gaudium* n.246: EV 29/2352.

Il concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo: «Ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente in un'accresciuta fedeltà alla sua vocazione [...] La Chiesa peregrinante verso la meta è chiamata da Cristo a questa continua riforma, di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno».³⁷⁴ [...] Tutte le verità rivelate procedono dalla stessa fonte divina e sono credute con la medesima fede, ma alcune di esse sono più importanti per esprimere più direttamente il cuore del vangelo. In questo nucleo fondamentale ciò che risplende è la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto. In questo senso, il concilio Vaticano II ha affermato che «esiste un ordine o piuttosto una "gerarchia" delle verità nella dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana».³⁷⁵

La dimensione ecumenica, ha dunque nel pensiero di Bergoglio, una valenza strutturale, che si è sempre manifesta anche nell'attenzione per il rapporto tra l'unità e la diversità, dandocene anche un'ulteriore testimonianza, nell'invito rivolto al rinnovamento di una Chiesa che è «*semper reformanda*», da lui indirizzato al convegno ecclesiale della Chiesa italiana, tenutosi a Firenze il 10 novembre 2015.

Questa dimensione ecumenica dell'unità nelle proprie differenze ed originalità, verrà altresì rappresentata figurativamente anche nella bella immagine geometrica del «poliedro», che al n.236 di *Evangelii gaudium*, ben ci restituisce l'idea di un'unità che è armonica, proprio in quanto sa tutelare e valorizzare le differenze nelle loro rispettive originalità.

236. Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità. Sia l'azione pastorale sia l'azione politica cercano di raccogliere in tale poliedro il meglio di ciascuno. Lì sono inseriti i poveri, con la loro cultura, i loro progetti e le loro proprie potenzialità. Persino le persone che possono essere criticate per i loro errori, hanno qualcosa da apportare che non deve andare perduto. È l'unione dei popoli, che, nell'ordine universale, conservano la loro peculiarità; è la totalità delle persone in una società che cerca un bene comune che veramente incorpora tutti.³⁷⁶

Può essere interessante confrontare tale immagine del «poliedro», con un'altra metafora geometrica, che ha segnato il cammino del dialogo ecumenico della Chiesa cattolica: quella dei «cerchi concentrici», su cui si strutturava la *Ecclesiam suam* di Paolo VI.

La continuità e la costanza della passione per il confronto con le *alterità*, si intreccia con un approfondimento in una prospettiva certo più cristocentrica e teocentrica, che fa di *Evangelii gaudium*, un importante riferimento per un pensiero ed una prassi ecumenica.

³⁷⁴ *Evangelii Gaudium* n. 26: EV 29/2132, che richiama *Unitatis Redintegratio* 6.

³⁷⁵ *Evangelii Gaudium* n. 36: EV 29/2142, che cita in modo esplicito, *Unitatis Redintegratio* 11.

³⁷⁶ *Evangelii Gaudium* n.236: EV 29/2342.

CAPITOLO V

I testi di consenso del dialogo ecumenico

Testi esemplari di teologia e di Chiese riconciliate, sono: il documento di consenso multilaterale coordinato dal (CEC), approvato a Lima nel 1982 su *Battesimo Eucaristia e Ministero*; la *Concordia di Leuenberg*, firmata nel 1973 tra Chiese riformate e Chiesa luterana, con l'adesione successiva di numerose altre Chiese, la quale propone la comunione di pulpito e di altare, con relativo scambio di ministri; la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, firmata tra la Chiesa cattolica ed i luterani nel 1999, che è l'unico documento che ha valore ufficiale anche per la Chiesa cattolica; i *documenti* del dialogo cattolico-ortodosso *di Ravenna, di Chieti* ed altri testi di consenso del dialogo cattolico-ortodosso e cattolico-protestante, che andremo ad esaminare in seguito.

Il *documento di Lima*, ha certamente stimolato in modo unico tutte le Chiese al confronto ecumenico, occupandosi di risposte ottenute ai massimi livelli possibili d'autorità. Con esso, abbiamo infatti avuto la più ampia consultazione della cristianità, su determinati temi in un preciso momento storico. I confronti fra le Chiese, infatti hanno evidenziato sì delle divergenze, ma soprattutto hanno portato avanti quel processo di ricerca dell'unità tra cristiani, auspicato fin dalle prime assemblee ecumeniche.

La ricchezza delle posizioni, della liturgia e delle applicazioni etiche che troviamo nel *documento di Lima*, o BEM (*Battesimo, Eucaristia e Ministero*), hanno permesso a tutti i convenuti, di attingere abbondantemente e di interrogarsi sulle proprie posizioni avanzando suggerimenti adeguati. Nuove prospettive si sono aperte per le Chiese più recenti e anche quelle di antica data hanno scorto nuove possibilità di servizio e di aggiornamento, come ad esempio il diaconato.

Quando nel 1982, venne pubblicato il BEM o *Documento di Lima* circa «*Battesimo, Eucaristia e Ministero*», esso fu salutato come una «pietra miliare nel dialogo ecumenico». Per diverse ragioni: la prima, perché proprio sui tre temi fondamentali che avevano diviso i cristiani sin dal XVI secolo, veniva raggiunta, secondo il metodo del cd. «consenso differenziato», una convergenza dopo cinquant'anni di studio da parte di Fede e Costituzione, la Commissione che è nel (CEC), di cui fa parte anche la Chiesa cattolica.

Una seconda ragione, del successo del BEM, si ebbe grazie ai contenuti teologici che venivano espressi, ed in particolar modo sulla questione del *Battesimo*, che oggi mette d'accordo quasi tutti i cristiani. La terza ragione, per cui il *documento di Lima* o BEM viene ancora oggi considerato «come una pietra miliare nel dialogo ecumenico», è dovuta al fatto che laddove la convergenza e la corrispondenza nella ricerca dell'unità sembrava essere vacillante, il *documento* è riuscito ad individuare una traccia significativa, per l'ulteriore ricerca teologica ecumenica. Per sottolinearne l'importanza, il BEM viene citato anche nel *magistero cattolico*.³⁷⁷ Ad esempio nella Enciclica *Ut unum sint*, Giovanni Paolo II cita il BEM per ben otto volte, mettendo in evidenza sia il riconoscimento dell'unico battesimo, sia il rinnovamento del culto in tutte le comunità cristiane, specialmente della celebrazione eucaristica/Santa Cena.³⁷⁸

Riguardo al Sacerdozio, il BEM ha superato le problematiche discusse, senza tuttavia dare soluzioni, anzi ha invitato le Chiese a comprensioni essenziali sotto ogni aspetto (biblico, cristologico, ecclesiologico, storico, giuridico, ecc.), affinché si potessero trovare al più presto, «convergenze reciproche».³⁷⁹

La *Concordia di Leuenberg*, è un testo di accordo teologico-ecumenico, sottoscritto il 16 marzo 1973 tra Chiese luterane, riformate e unite d'Europa, al termine di un processo pluriennale avviato all'interno della Commissione Fede e Costituzione del (CEC).

Molti ritengono questo testo di consenso, una delle tre tappe principali dei primi cento anni del cammino ecumenico, assieme alla fondazione del (CEC) nel 1948 e al concilio Vaticano II (1962-1965).

La *Concordia di Leuenberg*, ha sancito la piena comunione ecclesiale tra le Chiese che avevano apposto la loro firma. In altri termini, questo ha significato che ogni Chiesa, mantenendo la propria specificità, ha cominciato a riconoscere nell'altra, la Chiesa di Gesù Cristo: una, santa, cattolica e apostolica. Ciò ha permesso, tra l'altro, anche la condivisione della cena del Signore e il reciproco riconoscimento dei ministeri, superando le divisioni interne al protestantesimo, in particolare tra luterani e riformati.³⁸⁰

³⁷⁷ <http://www.carlofrancio.net/archives/4516>

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ https://www.chiesavaldeese.org/aria_cms.php?page=126

Il modello ecumenico della *Concordia di Leuenberg*, si basa sull'art. VII della Confessione di Augusta (luterana, 1530) e sull'articolo XVII della *Seconda Confessione Elvetica* (riformata, 1562), secondo cui la vera Chiesa è presente, e dunque: la comunione ecclesiale è possibile, laddove ci sia una comune comprensione del Vangelo, e dove i sacramenti sono correttamente amministrati.

La *Concordia di Leuenberg*, permise dunque al protestantesimo di costituire una forma visibile di unità della Chiesa, nella diversità delle Chiese nate dalla Riforma protestante, che viene dunque finalmente vissuta come ricchezza di diversi contributi, e non come fattore di divisione.

Il modello proposto dalla *Concordia di Leuenberg*, seppe anche differenziarsi dalla visione dell'unità tipica del cattolicesimo, ed in forma diversa dalla visione ortodossa, in quanto sia la Chiesa cattolica che le Chiese ortodosse, come abbiamo potuto constatare, ritengono che affinché vi possa essere la vera Chiesa, è necessaria anche una determinata comprensione del ministero; cioè quella articolata intorno al modello del ministero episcopale, che la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse considerano "storico", cioè risalente agli apostoli.³⁸¹

Il documento *La Concordia di Leuenberg*, è formato da un'introduzione, (i primi due articoli), e da tre sezioni: 1) Il cammino verso l'unione; 2) L'accordo riguardo alle condanne dottrinali del tempo; 3) dichiarazione e attuazione della comunione ecclesiale.

Nella prima parte del *documento*, troviamo i riferimenti sulla testimonianza resa dalla Riforma, dove si mette altresì in evidenza come i rapporti tra le Chiese siano cambiati, e di come la testimonianza del Vangelo non sia statica, ma bensì dinamica e dunque in movimento.

Nella seconda parte, si parla della giustificazione per fede e della esclusiva mediazione salvifica di Gesù Cristo «norma di tutta la predicazione della Chiesa», e dei sacramenti.

Nella terza parte, si delinea la comprensione della Santa Cena, della cristologia e della predestinazione, con la dichiarazione del superamento delle reciproche condanne.

³⁸¹ <https://www.chiesavaldese.org/aria cms.php?page=126>

Per la Santa Cena, si parla della validità delle due speci e della impossibilità di separare la comunione con Gesù Cristo nel suo corpo e nel suo sangue, dall'atto di mangiare e bere. Per quanto riguarda la cristologia, vengono riaffermate le posizioni espresse nel Concilio di Calcedonia. Per quanto riguarda la predestinazione, vi è un superamento della doppia predestinazione portata avanti soprattutto dal calvinismo. In quest'ultima sezione si dichiara il superamento delle condanne dottrinali e la «reciproca comunione nella predicazione e nei sacramenti. Questo include il riconoscimento reciproco della consacrazione pastorale e la possibilità dell'intercomunione».³⁸²

Si pongono, infine, anche le condizioni per un dialogo futuro su altre questioni riguardanti la fede e su altre questioni poste dalla società nella quale viviamo, ed il documento si conclude con l'augurio di una estensione all'adesione di questa Concordia, da parte delle Chiese di altre confessioni.³⁸³

Tra le dichiarazioni comuni di consenso tra i responsabili di Chiese, si può ad esempio ricordare anche quella tra Paolo VI e il papa copto ortodosso Shenouda III, che sancì il consenso cristologico sulla persona di Gesù Cristo, riconoscendo: «Dio perfetto riguardo alla sua divinità e perfetto uomo riguardo alla sua umanità».

La dichiarazione venne fatta il 10 maggio 1973, ed essa venne ricordata e ripetuta «alla lettera» da papa Francesco, nell'incontro con il papa della Chiesa ortodossa copta Tawadros II, il 28 marzo 2017. La dichiarazione fece cadere l'accusa di monofisismo che solitamente veniva mossa dalle altre Chiese a quella copta ortodossa.³⁸⁴

Un altro esempio di un risultato concreto, raggiunto da parte di alcuni testi di consenso sull'ecumenismo, è ad esempio l'abolizione delle reciproche scomuniche del tempo della Riforma, tra la Chiesa cattolica tedesca e la Chiesa luterana tedesca.³⁸⁵

Ma vediamo ora di analizzare più in dettaglio, altri importanti testi di consenso del dialogo cattolico-luterano e cattolico-ortodosso, i quali, pur non avendo ottenuto alcun riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa cattolica, (tranne la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 1999, che andremo ad analizzare tra breve), sono stati comunque importanti per accrescere il consenso nel dialogo ecumenico.

³⁸² <https://web.archive.org/web/20141218140247/http://www.leuenberg.net/node/678>

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ <http://www.dehoniani.it/ecumenismo-un-quadro-dinsieme/>

³⁸⁵ Cf. *Revisione degli anatemi: EO 2/1482-1500.*

5.1. Il dialogo ecumenico cattolico-ortodosso nel «documento di Ravenna» del 2007

Cattolici e ortodossi concordano sul fatto che «il vescovo di Roma è... il *protos* tra i patriarchi... La conciliarità a livello universale, esercitata nei concili ecumenici, implica un ruolo attivo del vescovo di Roma, quale *protos* tra i vescovi delle sedi maggiori, nel consenso dell'assemblea dei vescovi». Queste affermazioni costituiscono «un positivo e significativo progresso» nel dialogo tra cattolici e ortodossi portato avanti dalla Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa nel suo insieme, che riunitasi a Ravenna dall'8 al 14 ottobre 2007 per la sua X Sessione plenaria ha approvato il documento *intitolato Le conseguenze ecclesiologicalhe e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* («Documento di Ravenna»).³⁸⁶

Il *documento di Ravenna*, è stato discusso ed approvato dai membri della *Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa*, durante la X sessione plenaria della Commissione tenutasi a Ravenna dall' 8 al 14 ottobre 2007. Il *documento di Ravenna*, è emanazione di una Commissione, e pertanto non deve intendersi come una dichiarazione magisteriale, ma esso riveste tuttavia un ruolo assai importante, nell'ambito dei testi di consenso sull'ecumenismo.

A conclusione della sessione plenaria, il *documento di Ravenna* è stato letto, paragrafo per paragrafo, ed approvato dai membri presenti, prima che i due co-presidenti lo dichiarassero approvato e pubblicabile.

L'ultimo numero del *documento*, esprime la convinzione dell'importanza del risultato raggiunto in questi termini:

46. Noi membri della Commissione Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa, siamo convinti che la dichiarazione di cui sopra sulla comunione ecclesiale, la conciliarità e l'autorità rappresenta un positivo e significativo progresso nel nostro dialogo, e che essa fornisce una solida base per la discussione futura sulla questione del primato nella Chiesa ad un livello universale. Siamo consapevoli delle molte questioni difficili che restano da chiarire, ma è nostra speranza che, sostenuti dalla preghiera di Gesù: «che tutti siano uno ...perché il mondo creda» (*Gv* 17,21), ed in obbedienza allo Spirito Santo, ci sarà possibile avanzare sulla base dell'accordo già raggiunto. Riaffermando e confessando: «un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo» (*Ef* 4,5), rendiamo gloria a Dio Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, che ci ha riuniti insieme.³⁸⁷

³⁸⁶ Cfr.: <https://ilregno.it/documenti/2007/21/il-documento-di-ravenna>

³⁸⁷ *Documento di Ravenna* n.46, in: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2007-documento-di-ravenna.html>

Il *documento di Ravenna*, esprime dunque una tappa molto importante nel dialogo ecumenico, che tuttavia ci fa scorgere ed intravedere un cammino per certi aspetti ancora lungo. Il *documento*, infatti, si situa nella prospettiva della visione della comunione ecclesiale «*koinonìa, communio*» così come è emersa dai primi quattro documenti pubblicati dalla *Commissione Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa*.

Nell'intento di rappresentare e di descrivere la natura della comunione ecclesiale, era stato affermato, nei precedenti documenti, che essa si fonda sull'unità di fede, di sacramenti e di ministero.

«Sulla base di tali affermazioni comuni della nostra fede», si asserisce nel *documento di Ravenna*, che «dobbiamo trarre ora le conseguenze ecclesiologiche e canoniche derivanti dalla natura sacramentale della Chiesa».³⁸⁸ Il *documento di Ravenna*, registra dunque una sostanziale convergenza sulla fede professata e sulla vita sacramentale tra cattolici e ortodossi, nell'orizzonte di una teologia della *koinonia*.³⁸⁹

Elementi di corrispondenza e di convergenza, si registrano altresì anche sulla forma della struttura ecclesiale: «nella sottolineatura del valore della successione apostolica della Chiesa, della dimensione conciliare/sinodale del suo esistere, dell'esistenza di autorità al servizio della comunione (sia a livello locale che regionale, che universale). Il nodo da sciogliere, riguarda piuttosto la possibilità di cogliere il senso e la portata di un ministero personale di unità, entro la comunione ecumenica ricercata».³⁹⁰

45. Resta da studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. Quale è la funzione specifica del vescovo della «prima sede» in un'ecclesiologia di *koinonia*, in vista di quanto abbiamo affermato nel presente testo circa la conciliarità e l'autorità? In che modo l'insegnamento sul primato universale dei Concili Vaticano I e Vaticano II può essere compreso e vissuto alla luce della pratica ecclesiale del primo millennio? Si tratta di interrogativi cruciali per il nostro dialogo e per le nostre speranze di ristabilire la piena comunione tra di noi.³⁹¹

³⁸⁸ *Documento di Ravenna*, n.3.

³⁸⁹ S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 156.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Documento di Ravenna*, n.45.

Il *documento di Ravenna*, inoltre, parte da un duplice interrogativo: in che modo la vita della Chiesa manifesta la sua struttura sacramentale? Inoltre, qual è la relazione tra l'autorità inerente ad ogni istituzione ecclesiale e la conciliarità che deriva dal mistero della Chiesa come comunione?

Sulla base di tali affermazioni comuni della nostra fede, dobbiamo trarre ora le conseguenze ecclesiologiche e canoniche derivanti dalla natura sacramentale della Chiesa. Poiché l'Eucaristia, alla luce del mistero trinitario, costituisce il criterio della vita ecclesiale nella sua interezza, in che modo le strutture istituzionali riflettono visibilmente il mistero di questa *koinônia*? Poiché la Chiesa Una e Santa è realizzata in ciascuna Chiesa locale che celebra l'Eucaristia e, allo stesso tempo, nella *koinônia* di tutte le Chiese, in che modo la vita delle Chiese manifesta tale struttura sacramentale?³⁹²

Il *documento di Ravenna*, è sostanzialmente articolato in due parti: 1) nella prima parte, si presentano i fondamenti della conciliarità e dell'autorità nella Chiesa, due dimensioni intrecciate tra di esse per sorreggere e sostenere la comunione ecclesiale e renderla armonicamente attiva.

Nella comunione ecclesiale: si asserisce, «tutti i fedeli sono responsabili della vita della Chiesa, e non soltanto i vescovi, anche se questi hanno un carisma e un ruolo proprio».

7. L'intera comunità e ciascuna persona che ne fa parte ha la «consapevolezza della Chiesa» (*ekklesiastikè syneidesis*), come essa è definita dalla teologia greca, ovvero il *sensus fidelium* secondo la terminologia latina. In virtù del battesimo e della cresima (o crismazione), ciascun membro della Chiesa esercita una forma di autorità nel Corpo di Cristo. In questo senso, tutti i fedeli (e non soltanto i vescovi) sono responsabili per la fede professata all'atto del loro battesimo. Secondo l'insegnamento che dispensiamo in comune, l'insieme del popolo di Dio, avendo ricevuto «l'unzione dal Santo» (1 Gv 2, 20.27), in comunione con i loro pastori, non può errare in materia di fede (cfr. Gv 16,13).³⁹³

Nell'annunciare e nel diffondere la fede della Chiesa e nel chiarire le norme del comportamento cristiano, i vescovi, per istituzione divina, hanno un compito specifico, la cui autorità «*exousia*» non è «qualcosa che la comunità delega», ma al contrario «è un dono dello Spirito Santo, destinato al servizio «*diakonìa*» della comunità, e mai esercitato al di fuori di essa».

³⁹² *Documento di Ravenna*, n.3.

³⁹³ *Documento di Ravenna*, n.7.

A questo punto, nel *documento di Ravenna*, si cita san Cipriano secondo il quale «il vescovo è nella Chiesa e la Chiesa nel vescovo». Inoltre, si esplicita che un modo particolare con cui si esprime l'autorità e la conciliarità nella vita della Chiesa, sono i concili locali, regionali ed ecumenici. La dimensione conciliare della vita della Chiesa, appartiene infatti alla sua natura più profonda, e nel *documento* si ribadisce che: «i concili costituiscono il principale modo di esercizio della comunione tra i vescovi», ma che nella storia si indicano anche altre espressioni, come ad esempio le lettere di comunione, le consultazioni, i ricorsi ad aiuti in tempi difficili, in momenti di crisi, di scismi, oppure di eresie.

5. Il termine conciliarità o sinodalità deriva dalla parola «concilio» (*synodos* in greco, *concilium* in latino), che denota soprattutto un raduno di vescovi che esercitano una particolare responsabilità. Tuttavia è anche possibile comprendere il termine in un'accezione più ampia, nel senso di tutti i membri della Chiesa (cfr. il vocabolo russo *sobornost*). Di conseguenza, parleremo dapprima di «conciliarità» nel suo significato secondo il quale ciascun membro del Corpo di Cristo, in virtù del battesimo, ha il suo spazio e la sua propria responsabilità nella *koinônia* (*communio* in latino) eucaristica. La conciliarità riflette il mistero trinitario ed ha il suo fondamento ultimo in tale mistero. Le tre persone della Santa Trinità sono «enumerate», come afferma San Basilio il Grande (*Sullo Spirito Santo*, 45), senza che la designazione come «seconda» o «terza» persona, implichi una diminuzione o una subordinazione. Analogamente, esiste anche un ordine tra le Chiese locali, che tuttavia non implica disuguaglianza nella loro natura ecclesiale.³⁹⁴

2) La seconda parte del *documento di Ravenna*, tratta invece in maniera specifica, della «triplice attualizzazione della conciliarità e dell'autorità». Questa prospettiva viene introdotta con l'affermazione che «la dimensione conciliare della Chiesa deve essere presente ai tre livelli della comunione ecclesiale: locale, regionale e universale».

A livello locale, si intende dunque la diocesi affidata al vescovo. A livello regionale si intende un insieme di Chiese locali, come ad esempio la metropoli, o il patriarcato con i loro vescovi che riconoscono colui che è il primo tra di loro. Per il livello universale, nel *documento di Ravenna*, si afferma che «coloro che sono i primi «*pròtoi*» nelle varie regioni, insieme con tutti i vescovi, collaborano per ciò che riguarda la totalità della Chiesa. A questo livello i «*pròtoi*», debbono riconoscere chi è il primo tra di loro.

³⁹⁴ *Documento di Ravenna*, n.5.

Quanto viene affermato per questo terzo livello, contiene la novità sostanziale del *documento di Ravenna*, perché introduce la visione della cattolicità della Chiesa e il ruolo del vescovo di Roma.

In quest'ottica, il *documento di Ravenna*, al punto n.42, tratta il ruolo dei concili ecumenici nella storia, strumenti privilegiati di conciliarità e di autorità. Esso infatti afferma.

42. La conciliarità a livello universale, esercitata nei concili ecumenici, implica un ruolo attivo del vescovo di Roma, quale *protos* tra i vescovi delle sedi maggiori, nel consenso dell'assemblea dei vescovi. Sebbene il vescovo di Roma non abbia convocato i concili ecumenici dei primi secoli, e non li abbia mai presieduti, egli fu non di meno strettamente coinvolto nel processo decisionale di tali concili.³⁹⁵

Primato e conciliarità, sarebbero dunque «reciprocamente interdipendenti». Il *documento* qui osserva che ai vari livelli della vita della Chiesa locale, regionale, universale: «il primato deve essere sempre considerato nel contesto della conciliarità e, analogamente, la conciliarità nel contesto del primato». Il *documento di Ravenna*, inoltre, entra anche più direttamente nella questione del «*pròtos*» a livello universale.

Esso, rammenta innanzitutto che: «entrambe le parti (cattolici e ortodossi) concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che presiede nella carità, occupava il primo posto nella *taxis* e che il vescovo di Roma è pertanto il *pròtos* tra i patriarchi».

41. Entrambe le parti concordano sul fatto che tale *taxis* canonica era riconosciuta da tutti all'epoca della Chiesa indivisa. Inoltre, concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che «presiede nella carità», secondo l'espressione di Sant'Ignazio d'Antiochia (*Ai Romani*, Prologo), occupava il primo posto nella *taxis*, e che il vescovo di Roma è pertanto il *protos* tra i patriarchi. [...]³⁹⁶

Per quanto riguarda invece la questione del primato ai diversi livelli, il *documento di Ravenna* afferma due punti:

43. Primato e conciliarità sono reciprocamente interdipendenti. Per tale motivo il primato ai diversi livelli della vita della Chiesa, locale, regionale e universale, deve essere sempre considerato nel contesto della conciliarità e, analogamente, la conciliarità nel contesto del primato. Per quanto riguarda il primato ai diversi livelli, desideriamo affermare i seguenti punti:

1. Il primato, a tutti i livelli, è una pratica fermamente fondata nella tradizione canonica della Chiesa.

³⁹⁵ *Documento di Ravenna*, n.42.

³⁹⁶ *Documento di Ravenna*, n.41

2. Mentre il fatto del primato a livello universale è accettato dall'Oriente e dall'Occidente, esistono delle differenze nel comprendere sia il modo secondo il quale esso dovrebbe essere esercitato, sia i suoi fondamenti scritturali e teologici.³⁹⁷

Infine, il *documento di Ravenna*, segnala diverse «piste di ricerca». Prima di tutto, una «pista» di carattere storico. Le due parti in dialogo: «non sono d'accordo sull'interpretazione delle testimonianze storiche per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma in quanto “*pròtos*”, questione compresa in diversi modi già nel primo millennio».³⁹⁸

In prospettiva, il *documento*, pone la seguente questione: «qual è la funzione specifica del vescovo della prima sede in un'ecclesiologia di “*koinonìa*”, in vista di quanto abbiamo affermato nel presente testo circa la conciliarità e l'autorità?»³⁹⁹

Questa domanda, incontrò anche la richiesta che Giovanni Paolo II fece per un dialogo fraterno, allo scopo di trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando all'essenzialità della propria missione, potesse aprirsi ad una situazione nuova.

95. Tutto questo si deve però compiere sempre nella comunione. Quando la Chiesa cattolica afferma che la funzione del Vescovo di Roma risponde alla volontà di Cristo, essa non separa questa funzione dalla missione affidata all'insieme dei Vescovi, anch'essi “vicari e delegati di Cristo”. Il Vescovo di Roma appartiene al loro “collegio” ed essi sono i suoi fratelli nel ministero. Ciò che riguarda l'unità di tutte le comunità cristiane rientra ovviamente nell'ambito delle preoccupazioni del primato. Quale Vescovo di Roma so bene, e lo ho riaffermato nella presente Lettera enciclica, che la comunione piena e visibile di tutte le comunità, nelle quali in virtù della fedeltà di Dio abita il suo Spirito, è il desiderio ardente di Cristo. Sono convinto di avere a questo riguardo una responsabilità particolare, soprattutto nel constatare l'aspirazione ecumenica della maggior parte delle Comunità cristiane e ascoltando la domanda che mi è rivolta di trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova. Per un millennio i cristiani erano uniti “dalla fraterna comunione della fede e della vita sacramentale, intervenendo per comune consenso la sede romana, qualora fossero sorti fra loro dissensi circa la fede o la disciplina”. In tal modo il primato esercitava la sua funzione di unità. Rivolgendomi al Patriarca ecumenico, Sua Santità Dimitrios I, ho detto di essere consapevole che “per delle ragioni molto diverse, e contro la volontà degli uni e degli altri, ciò che doveva essere un servizio ha potuto manifestarsi sotto una luce abbastanza diversa. Ma [...] è per il desiderio di obbedire veramente alla volontà di Cristo che io mi riconosco chiamato, come Vescovo di Roma, a esercitare tale ministero [...]. Lo Spirito Santo ci doni la sua luce, ed illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri”.⁴⁰⁰

³⁹⁷ *Documento di Ravenna*, n. 43.

³⁹⁸ *Documento di Ravenna* n.41.

³⁹⁹ *Documento di Ravenna*, n.45.

⁴⁰⁰ *Ut unum sint* n.95: EV 14/2866-2867.

Per concludere, il *documento di Ravenna*, redatto dalla *Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa* nel 2007, concorda sostanzialmente una base solida per il dialogo ecumenico, basato anche e soprattutto sulla questione cruciale del «primato petrino», progettando un piano concreto per la continuazione del suo ulteriore studio.

5.2. Il dialogo cattolico-ortodosso nel «documento di Chieti» del 2016

Il dialogo teologico tra cattolici e ortodossi sull'esercizio del primato e della sinodalità nella Chiesa, è proseguito anche con la sessione di lavoro della *Commissione mista di dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa*, svoltasi a Chieti nel settembre del 2016, conclusasi con l'approvazione unanime del documento intitolato «*Sinodalità e primato nel Primo Millennio: verso una comune comprensione a servizio dell'unità della Chiesa*», e focalizzato proprio sull'esercizio del primato e della sinodalità nella Chiesa, prima del grande scisma d'Oriente.

Un risultato molto positivo, dopo che la precedente sessione svoltasi ad Amman nel settembre 2014, era sostanzialmente andata a vuoto, a seguito delle obiezioni poste da molti rappresentanti ortodossi ad una bozza di lavoro peraltro non troppo dissimile da quella approvata a Chieti. Infatti, soltanto la delegazione della Chiesa ortodossa di Georgia, espresse il proprio disaccordo su alcuni passaggi del *documento di Chieti*.

Il documento approvato nella sessione di Chieti, dunque, ha rappresentato un ulteriore testo di lavoro, che è proceduto lungo le linee direttrici tracciate nel primo documento congiunto cattolico-ortodosso sulla questione del primato, approvato a Ravenna nel 2007. La novità del *documento di Chieti*, è sostanzialmente rappresentata dal consenso di fatto unanime, ottenuto dal nuovo testo.

Il *documento di Ravenna* del 2007, conteneva infatti una definizione condivisa del principio del primato petrino, insieme alla constatazione che nei primi secoli cristiani, sia pur con accezioni e sfumature diverse tra Chiese d'Oriente e Chiesa d'Occidente, il vescovo di Roma era da tutti riconosciuto come «*primus*», in quanto titolare della Prima «*Sedes*», la Chiesa di Roma. Ma a Ravenna, nel 2007, i rappresentanti del Patriarcato di Mosca avevano platealmente abbandonato la sessione, prima che i lavori entrassero nel vivo. Inoltre, la Chiesa ortodossa russa, non aveva riconosciuto alcun valore al documento di Ravenna.

Il documento di Chieti: dal titolo «*Sinodalità e primato nel primo millennio. Verso una comune comprensione nel servizio all'unità della Chiesa*», si inserisce dunque nella serie dei documenti della *Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e quella Ortodossa*.

Il *documento di Chieti*, non ha ovviamente il profilo di pronunciamento vincolante di un documento magisteriale, ma la sua approvazione all'unanimità, ha rappresentato comunque un segnale positivo, e non scontato, viste le incognite che pesavano sulla buona riuscita dei lavori, legate in buona parte alle nuove turbolenze registrate in seno all'Ortodossia.

Inoltre, a Chieti, si è voluto continuare il dialogo bilaterale avviato nel 1980 e ci si è concentrati con spirito positivo, su alcuni temi riguardanti la natura sacramentale della Chiesa.

In altri documenti *della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e quella Ortodossa* di Monaco (1982), di Bari (1987), di Valamo (1988) e di Ravenna (2007), si possono trovare analoghi accenni alla Trinità come fonte dei sacramenti, dell'ordine sacerdotale e del governo ecclesiale.

Il *documento di Chieti*, richiama i medesimi concetti e li espone in maniera sintetica, alla ricerca di una visione condivisa sull'esercizio dell'autorità nella Chiesa.

Quest'ultimo *documento*, si fa dunque apprezzare per l'impegno e per lo sforzo dimostrato da tutte e due le parti, cattolici e ortodossi, di approfondire da un punto di vista teologico le istituzioni ecclesiastiche, inquadrandole nelle istanze carismatiche dell'evento ecclesiale, senza tuttavia perdere di vista la dimensione storica che ne contestualizza la funzione.

Teologia e storia, infatti, come abbiamo potuto constatare anche in questo nostro lavoro, sono entrambe decisive nella comprensione e nell'intendimento della spiritualità cristiana e della legislazione ecclesiastica.

Al fine di giungere a questa comprensione comune di primato e sinodalità, è necessario riflettere sulla storia. Dio si rivela nella storia. È particolarmente importante compiere insieme una lettura teologica della storia della liturgia della Chiesa, della spiritualità, delle istituzioni e dei canoni, che hanno sempre una dimensione teologica.⁴⁰¹

⁴⁰¹ *Documento di Chieti* n.6, in: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2016-sinodalita-e-primato-nel-primo-millennio-verso-una-comune.html>

Rispetto ai precedenti testi poc'anzi citati, il *documento di Chieti* si mostra più breve e per certi aspetti meno «ardito» teologicamente, ed in prima lettura non sembrerebbe offrire spunti originali ed innovativi. Verosimilmente, potrebbero aver pesato le difficoltà riscontrate nella fase redazionale del testo, così come la mancata recezione del precedente *documento di Ravenna*, da parte di alcune Chiese ortodosse.

Per cui, si sarebbe probabilmente optato per una versione più alleggerita, che tuttavia conservasse ancora le linee-guida del documento di Ravenna e dei documenti degli anni Ottanta, cercando tuttavia di individuare i punti di convergenza e di corrispondenza, tra le Chiese.

Le differenze tra cattolici e ortodossi, riguardano dunque ormai un solo punto assai specifico, «ma anche di grande rilievo in ordine alla possibilità di una piena comunione»:⁴⁰² il ruolo del vescovo di Roma. Il documento di Ravenna, infatti, concludeva con queste considerazioni.

45. Resta da studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. Quale è la funzione specifica del vescovo della «prima sede» in un'ecclesiologia di koinonia, in vista di quanto abbiamo affermato nel presente testo circa la conciliarità e l'autorità? In che modo l'insegnamento sul primato universale dei Concili Vaticano I e Vaticano II può essere compreso e vissuto alla luce della pratica ecclesiale del primo millennio? Si tratta di interrogativi cruciali per il nostro dialogo e per le nostre speranze di ristabilire la piena comunione tra di noi.⁴⁰³

Proprio su tale tema, vanno quindi segnalati anche gli ulteriori progressi registrati nel 2016 dal *documento di Chieti*, espressione della medesima commissione di dialogo. Il *documento di Chieti*, esamina dunque la relazione tra il primato e la sinodalità nella Chiesa indivisa del primo millennio a livello locale, regionale e universale. Vi sono, in particolare, accenni ai fondamenti sacramentali e trinitari della comunione e dell'unità ecclesiale:

1. La comunione ecclesiale nasce direttamente dall'incarnazione del Verbo eterno di Dio, secondo la benevolenza (*eudokía*) del Padre, per mezzo dello Spirito santo. Cristo, venuto sulla terra, ha fondato la Chiesa come suo corpo (cfr. 1 *Corinzi*, 12, 12-27). L'unità esistente tra le persone della Trinità si riflette nella comunione (*koinonía*) dei membri della Chiesa tra loro. Così, come ha affermato san Massimo il Confessore, la Chiesa è un *éikon* della santissima Trinità. Durante l'ultima cena Gesù Cristo ha pregato il Padre: «Custodiscili nel tuo nome, quello che mi hai dato, perché siano una sola cosa, come noi» (*Giovanni*, 17, 11). Questa unità trinitaria è manifestata nella santa Eucaristia, dove la Chiesa prega Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito santo.⁴⁰⁴

⁴⁰² S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 156.

⁴⁰³ *Documento di Ravenna*, n.45.

⁴⁰⁴ *Documento di Chieti*, n.1.

Vi è inoltre un riferimento alla sinodalità quale «qualità fondamentale della Chiesa nel suo insieme».

3. La sinodalità è una qualità fondamentale della Chiesa nel suo insieme. Come ha detto san Giovanni Crisostomo: «“Chiesa” significa sia assemblea [*sýstema*] sia sinodo [*sýnodos*]». L’espressione deriva dalla parola “concilio” (*sýnodos* in greco, *concilium* in latino), che denota in primo luogo un’assemblea di vescovi, sotto la guida dello Spirito santo, per la deliberazione e l’azione comuni nella cura della Chiesa. In senso lato, si riferisce alla partecipazione attiva di tutti i fedeli alla vita e alla missione della Chiesa.⁴⁰⁵

Il *documento di Chieti*, come già accennato, rilegge anche il rapporto tra sinodalità e primato a partire da un riesame della prassi ecclesiale del primo millennio, che sottolinea la «correlazione tra il «*protos*» e gli altri vescovi di ogni regione».

A tal proposito, si ritrova anche un rimando al canone apostolico 34, come base per comprendere il rapporto tra il «*primo*» e i «*molti*» di un concilio:

13. Il Canone apostolico 34 propone una descrizione canonica della correlazione tra il *prótos* e gli altri vescovi di ogni regione [*éthnos*]: «I vescovi di ciascuna nazione debbono riconoscere colui che è il primo [*prótos*] tra di loro, e considerarlo il loro capo [*kephalé*], e non fare nulla di importante senza il suo consenso [*gnóme*]; ciascun vescovo può soltanto fare ciò che riguarda la sua diocesi [*paroikía*] e i territori che dipendono da essa. Ma il primo [*prótos*] non può fare nulla senza il consenso di tutti. Poiché in questo modo la concordia [*homónoia*] prevarrà, e Dio sarà lodato per mezzo del Signore nello Spirito santo».⁴⁰⁶

Nel *documento di Chieti*, non manca anche un riconoscimento dell’origine eucaristica del ministero episcopale:

10. Poiché il vescovo è il capo della sua Chiesa locale, egli rappresenta la sua Chiesa dinanzi alle altre Chiese locali e nella comunione di tutte le Chiese. Allo stesso modo rende questa comunione presente nella sua Chiesa. È questo un principio fondamentale di sinodalità.⁴⁰⁷

Non manca inoltre un esplicito riferimento, alla cosiddetta «pentarchia» del primo millennio:

16. In Occidente, il primato della sede di Roma fu compreso, specialmente a partire dal quarto secolo, con riferimento al ruolo di Pietro tra gli apostoli. Il primato del vescovo di Roma tra i vescovi fu man mano interpretato come una prerogativa che gli apparteneva in quanto era successore di Pietro, primo tra gli apostoli. Questa comprensione non fu adottata in Oriente, che aveva su questo punto un’interpretazione diversa delle Scritture e dei Padri. Il nostro dialogo potrà ritornare su tale questione in futuro.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ *Documento di Chieti*, n. 3.

⁴⁰⁶ *Documento di Chieti*, n.13.

⁴⁰⁷ *Documento di Chieti*, n.10.

⁴⁰⁸ *Documento di Chieti*, n.16.

Nel *documento di Chieti*, si afferma altresì che la vita ecclesiale, scaturisce da un elemento focale, «*la sinassi eucaristica*», per evolversi gradualmente fino all'incontrare le altre Chiese locali, nella persona dei rispettivi vescovi, ed arrivare così alla Chiesa universale, ovvero all'«*ecumene*» cristiana, in cui «i vescovi dell'Oriente e dell'Occidente, erano consapevoli di appartenere all'unica Chiesa».

20. Per tutto il primo millennio, la Chiesa in Oriente e in Occidente fu unita nel preservare la fede apostolica, mantenere la successione apostolica dei vescovi, sviluppare strutture di sinodalità inscindibilmente legate al primato, e nella comprensione dell'autorità come servizio (*diakonía*) d'amore. Sebbene l'unità tra Oriente e Occidente sia a volte stata complicata, i vescovi di Oriente e Occidente erano consapevoli di appartenere alla Chiesa una.⁴⁰⁹

Si tratterebbe, in altre parole, di quei principi cari all'ecclesiologia ortodossa, che non dovrebbero creare particolari difficoltà di ricezione.

Il principale nodo critico ancora da risolvere, nel rapporto tra primato e sinodo per gli ortodossi, resta ancora la questione sulla funzione del vescovo di Roma, questa volta analizzato nel *documento di Chieti*, nel contesto della Chiesa universale del primo millennio, e se il suo primato, può implicare o meno delle prerogative canonico-giurisdizionali, anche in Oriente. Cattolici e ortodossi, si sono limitati ad affermare che:

16. In Occidente, il primato della sede di Roma fu compreso, specialmente a partire dal quarto secolo, con riferimento al ruolo di Pietro tra gli apostoli. Il primato del vescovo di Roma tra i vescovi fu man mano interpretato come una prerogativa che gli apparteneva in quanto era successore di Pietro, primo tra gli apostoli. Questa comprensione non fu adottata in Oriente, che aveva su questo punto un'interpretazione diversa delle Scritture e dei Padri. Il nostro dialogo potrà ritornare su tale questione in futuro.⁴¹⁰

Sebbene tali problemi storico-ermeneutici impediscano ad oggi il raggiungimento di una visione condivisa sul primato, ci si augura che le dichiarazioni e i gesti di Francesco, in favore della sinodalità, potranno ricondurre il dibattito verso più ampie convergenze.⁴¹¹

⁴⁰⁹ *Documento di Chieti*, n.20.

⁴¹⁰ *Documento di Chieti*, n.16.

⁴¹¹ <http://www.settimananews.it/ecumenismo-dialogo/sinodalita-e-primato-riflessioni-sul-documento-di-chieti/>

5.3. Il documento del dialogo cattolico-ortodosso «Primato e Sinodalità nel secondo millennio ed oggi»

Si chiama *Primato e Sinodalità nel secondo millennio ed oggi*, il documento allo studio della *Commissione Mista Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa ortodossa*.

Il comitato di coordinamento della commissione, si è riunito a Bose dall'11 al 15 novembre 2019, co-presieduto dal Cardinale Kurt Koch, presidente del pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, e dell'arcivescovo Job di Telmessos, che rappresenta il Patriarcato ecumenico presso il (CEC).

Nel 2018, si era anche disquisito in merito all'opportunità di proseguire gli incontri, dato che il Patriarcato di Mosca aveva ritirato la partecipazione dalla commissione, a seguito dello «scisma ortodosso» avvenuto in Ucraina.

Tuttavia, si decise di continuare, considerando che ai lavori ci sarebbero state anche altre defezioni, alcune anche storiche, come ad esempio quella della Chiesa Ortodossa di Bulgaria, che di fatto non ha mai partecipato.

Durante i quattro giorni, in cui la commissione si riunì a Bose, si esaminò nuovamente un progetto di documento, su *Primato e Sinodalità*, nel secondo millennio ed oggi.

L'ultimo documento della *Commissione mista internazionale per il Dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa*, che era stato pubblicato dopo l'incontro di Chieti nel settembre 2016, riconosceva infatti un primato alla sede di Roma, soltanto nel primo Millennio. Primato della sede di Roma, che veniva esercitato in un contesto di sinodalità, con alcune prerogative, come ad esempio: la cooperazione del riconoscimento di un Concilio come ecumenico o la possibilità di ricevere appelli.

Dopo il *documento di Chieti*, ci fu anche un incontro del comitato di coordinamento a Leros, in Grecia, dal 5 al 9 settembre 2017. Durante l'incontro, si decise anche di stilare un documento sul tema: «*Verso l'unità nella fede: questioni teologiche e canoniche*». Quindi, si era rimandato ad un altro incontro del comitato di coordinamento, da svolgere entro il 2018. Questo ebbe per l'appunto luogo a Bose, proprio nel periodo in cui la questione dell'autocefalia ucraina, entrava nel vivo.

Il documento *Verso l'Unità della Fede* fu poi accantonato, a favore di quello su *Primato e Sinodalità*, perché il tema sembrò in maggiore continuità con l'ultimo documento approvato dalla *Commissione mista internazionale*, intitolato *Sinodalità e primato nel primo millennio. Verso una comune comprensione al servizio dell'unità della Chiesa*, il cd. *documento di Chieti*.

Il documento in discussione, mirerebbe a presentare in modo sintetico, le principali linee di sviluppo del rapporto tra primato e sinodalità dall'inizio del secondo millennio ad oggi, anche se una interpretazione condivisa sugli sviluppi in ecclesiologia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, appare assai difficile. Si sarebbe quindi puntato, soprattutto, a spiegare come fosse per l'appunto sviluppato nelle Chiese il rapporto tra primato e sinodalità, dall'inizio del II millennio ad oggi.⁴¹²

5.4. Il dialogo ecumenico cattolico-luterano

Dopo aver analizzato alcuni testi di consenso del dialogo tra la Chiesa cattolica e le Chiese Orientali, torneremo ora a considerare un altro importante contributo in merito al dialogo cattolico-protestante.

Nell'impossibilità di poter esaminare nel dettaglio tale vastissimo campo di riflessione, e non potendo prendere in considerazione i numerosi documenti prodotti, riportiamo l'interessantissimo studio *Raccogliere i frutti*, promosso dal card. W. Kasper, all'epoca Presidente del *Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani*.

Considerando ciò che abbiamo realizzato in oltre quarant'anni, possiamo ben ringraziare il Signore per i ricchi frutti che abbiamo raccolto nei nostri dialoghi... E tuttavia dobbiamo riconoscere, realisticamente, che non abbiamo ancora raggiunto l'obiettivo del nostro pellegrinaggio ecumenico, ma ci troviamo in uno stadio intermedio.⁴¹³

Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico, è un interessantissimo progetto avviato nel 2007, presso il pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, volto a raccogliere i risultati dei dialoghi ecumenici bilaterali tra la Chiesa cattolica e le Chiese storiche protestanti.

Se è vero che, come andremo a constatare tra un attimo, restano da risolvere problemi fondamentali e rimangono da superare differenze che qui vengono chiaramente individuate, «l'auspicio è che questo lavoro avvii un processo di ricezione di ciò che si è già raggiunto e promuova altri dialoghi sulle questioni che rimangono».⁴¹⁴

⁴¹² Tratto da: <https://www.acistampa.com/story/relazioni-cattolico-ortodosse-il-tema-della-sinodalita-al-centro-12810>

⁴¹³ <https://ilregno.it/documenti/2009/19/raccogliere-i-frutti-introduzione>

⁴¹⁴ *Ibid.*

La questione principale che ancora divide le chiese è la comprensione della chiesa in quanto tale. Si sono fatti notevoli passi avanti verso una comprensione condivisa della chiesa come comunione e dei ministeri che, attraverso la Parola e i sacramenti, sono strumenti di comunione. Ma oggi la questione del dove si trova e s'incontra concretamente la chiesa di Cristo, e del dove esiste in senso pieno (cioè del dove *sussiste*), è diventata una questione centrale, spesso espressa con termini forti e polemici.⁴¹⁵

La sintesi di Walter Kasper, contenuta nel suo saggio *Raccogliere i frutti*, è di estrema attualità e ci aiuta ad approfondire ulteriormente la nostra breve rassegna sull'importanza che i testi di consenso hanno avuto, per promuovere il dialogo ecumenico.

L'osservazione del Prefetto emerito del pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani W. Kasper, non è di certo una sorpresa, anzi, già a Losanna nel 1927 durante la prima assemblea del movimento Fede e Costituzione, identica era stata la conclusione dei dibattiti che avevano occupato sul tema i rappresentanti di Chiese Ortodosse e di Comunità ecclesiali protestanti, mentre la Chiesa cattolica aveva sostanzialmente declinato l'invito.

Se quindi, sul versante del dialogo tra Chiesa cattolica e Chiese Orientali, così come abbiamo potuto constatare, si registrano tutto sommato dei passi avanti fondamentali, ricchi di prospettive, così come sottolineato anche dal *documento di Chieti* del 2016 e dal documento *Primato e Sinodalità nel secondo millennio ed oggi*, allo studio da parte della commissione Mista Internazionale per il dialogo Teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, più complessa è invece la realtà con cui deve misurarsi, lo studio *Raccogliere i frutti*, di W, Kasper.

Lo è innanzitutto per la varietà degli interlocutori, che hanno portato a diversi percorsi che coinvolgono la Chiesa cattolica con le diverse denominazioni evangeliche.

Pur limitandosi ai dialoghi che coinvolgono le realtà più direttamente legate alla riforma del XVI secolo, il testo di W. Kasper *Raccogliere i frutti*, si trova a far riferimento, come già accennato, a ben quaranta scritti, prodotti dalle diverse commissioni in oltre quarant'anni di dialoghi tra la Chiesa cattolica e le Comunità ecclesiali, nate dalla Riforma.

⁴¹⁵ W. KASPER, *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, in «Il Regno. Documenti» 54/19 (2009) 585-664.

La prima sezione di *Raccogliere i frutti*, si concentra su: «*I fondamenti della nostra fede comune: Gesù Cristo e la santa Trinità*». In questo ambito, si può facilmente constatare: «un notevole livello di consenso su tali questioni fondamentali, che è essenziale per il ristabilimento dell'unità tra i cristiani». ⁴¹⁶

Nello stesso senso, il dialogo tra la Chiesa cattolica e le Comunità ecclesiali, ha permesso di guardare in forme rinnovate, alla relazione tra Scrittura e tradizione, superando spesso contrapposizioni consuetudinarie e stereotipate.

In tale cornice, la seconda sezione di *Raccogliere i frutti*, affronta la tematica *Salvezza, giustificazione, santificazione*, sottolineando come proprio l'accesso al dibattito dei secoli passati su tali temi, consente di:

considerare il recente consenso sulla giustificazione raggiunto da cattolici e luterani uno dei risultati ecumenici più importanti degli ultimi decenni, con conseguenze che toccano ogni aspetto della fede. ⁴¹⁷

Rimangono tuttavia aperti ancora alcuni nodi e alcune questioni legate all'antropologia teologica e all'etica, ma i risultati in quest'ambito, sono davvero promettenti. ⁴¹⁸

Più complesso è invece il discorso nelle ultime due sezioni dedicate rispettivamente a *La Chiesa e i sacramenti del battesimo e dell'eucarestia*. Se in quest'ultima area, sembrerebbe delinearci «l'emergere di un notevole consenso sul battesimo e di un crescente consenso sull'eucarestia», ⁴¹⁹ per quanto riguarda quest'ultima, l'eucarestia, centrale per la comunione ecclesiale: «il testo non nasconde la presenza di molte questioni ancora da chiarire». ⁴²⁰

Il dato è ancora più evidente nella considerazione del tema ecclesiologico: «qui sono davvero le aree nelle quali le differenti interpretazioni sembrano ancora fare aggio sugli elementi di consenso pure presenti, specie sul piano fondamentale (la fondazione trinitaria della Chiesa, il suo orientamento alla missione e al Regno, una comprensione in termini di koinonia)». ⁴²¹

⁴¹⁶ W. KASPER, *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, in «Il Regno. Documenti» 54/19 (2009) 585-664. (N.6).

⁴¹⁷ *Ivi*, (n.15).

⁴¹⁸ S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 155.

⁴¹⁹ W. KASPER, *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, in «Il Regno. Documenti» 54/19 (2009) 585-664, (n.97).

⁴²⁰ S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 155.

⁴²¹ *Ibid.*

Si pensi ad esempio anche alla questione dell'autorità nella Chiesa, al rapporto *Scrittura-magistero*, o alla comprensione del ministero ordinato, fino a temi decisamente controversi come quelli dell'*episkope*, oppure di un eventuale ministero di unità universale.

Tale abbondanza di materiale, così come viene anche osservato dalla conclusione della sezione III: «dimostra che la questione dell'ecclesiologia è al centro del dialogo ecumenico»,⁴²² evidenziando altresì anche il collegamento di tante questioni specifiche con il medesimo significato della realtà sacramentale della Chiesa. Le difficoltà in tale ambito, rivelano anche: «differenze fondamentali riguardo alle strutture concrete della Chiesa», che impediscono di “raggiungere un pieno accordo».⁴²³

Tuttavia, pur segnalando molte aree bisognose di approfondimento in vista di un cammino verso la piena comunione, il testo termina ponendo l'accento su «ciò che abbiamo raggiunto con l'aiuto di Dio», che «permette di sperare in ulteriori passi positivi nel nostro pellegrinaggio ecumenico».⁴²⁴

Guarda nella medesima direzione anche l'ampia *Dichiarazione in cammino: Chiesa, ministero eucarestia*, proposta nel 2015, in vista del cinquecentenario della Riforma dal «dialogo cattolico-luterano negli USA».⁴²⁵

Essa si impegna in un circostanziato esame delle ampie convergenze raggiunte in un colloquio ormai cinquantennale, giungendo altresì ad indicare alcune significative prospettive perfino su quel nodo solitamente critico, che è il ministero. Pur senza trascurare e minimizzare le controversie storiche e quelle createsi negli ultimi decenni, la *dichiarazione*, rileva che:

alcuni inquadramenti teologici sviluppati recentemente offrono delle prospettive che permettono valutazioni sfumate, graduate e differenziate tali da fornire un'alternativa a rigide posizioni reciprocamente alternative rispetto al ministero.⁴²⁶

⁴²² W. KASPER, *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, in «Il Regno. Documenti» 54/19 (2009) 585-664, (n.73).

⁴²³ *Ivi*, (n.79).

⁴²⁴ *Ivi*, (n.112).

⁴²⁵ In: *Il RegnoDoc*:61[2016]13, 409-456.

⁴²⁶ *Ibid.*, (sezione 4B).

La dichiarazione in cammino: Chiesa, ministero eucaristia, prosegue inoltre chiedendosi se non sia possibile far corrispondere ai progressi nell'ambito dell'ecclesiologia, compendiate nella nozione di «comunione reale ma imperfetta delle Chiese», anche un reciproco riconoscimento (almeno parziale) del ministero.⁴²⁷

Si tratta, cioè: «di verificare la possibilità di far valere anche in questo ambito la logica del consenso differenziato»,⁴²⁸ già rivelatasi così feconda per la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 1999.

La *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, è un documento redatto congiuntamente da teologi cattolici e luterani, pubblicato ad Augusta in Germania, il 31 ottobre 1999, che a tutt'oggi, come già accennato, è l'unico documento del dialogo cattolico-luterani (ma anche del dialogo cattolico-ortodosso), che ha valore ufficiale per la Chiesa cattolica.

Sia il luogo, che la data della pubblicazione, sono significativi. Secondo infatti la tradizione, il 31 ottobre 1517 vennero affisse a Wittenberg da Lutero, le 95 tesi,⁴²⁹ mentre ad Augusta durante la Dieta del 25 giugno 1530, venne promulgata la Confessione Augustana, che stabilì i principi dottrinali del Luteranesimo.⁴³⁰

La *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, si pone sulla scia del concilio Vaticano II con il suo decreto sull'ecumenismo, e con le successive numerose dichiarazioni di convergenza e di consenso, da parte di commissioni teologiche specializzate.⁴³¹

1. La dottrina della giustificazione ha avuto un'importanza fondamentale per la Riforma luterana del XVI secolo. Essa l'ha considerata l'"articolo primo e fondamentale" e, al tempo stesso, la dottrina che "governa e giudica tutti gli altri aspetti della dottrina cristiana". Essa è stata particolarmente sostenuta e difesa, nella sua accezione riformata e nel suo valore particolare a fronte della teologia e della Chiesa cattolica romana del tempo, le quali sostenevano e difendevano da parte loro una giustificazione dagli accenti diversi. Dal punto di vista riformato, la giustificazione era il fulcro attorno al quale si cristallizzavano tutte le polemiche. Gli scritti confessionali luterani e il Concilio di Trento della Chiesa cattolica emisero condanne dottrinali che sono valide ancora oggi e che sono causa di separazione tra le Chiese.⁴³²

⁴²⁷ S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 159.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ «Sebbene la storiografia attuale sembrerebbe decantarsi per considerare questo evento come una leggenda», in https://it.cathopedia.org/wiki/Dichiarazione_congiunta_sulla_dottrina_della_justificazione

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ <http://www.settimananews.it/ecumenismo-dialogo/justificazione-un-consenso-controverso/>

⁴³² <https://www.saenotizie.it/sae/attachments/article/109/dichiarazionecongiunta.pdf>

La *Dichiarazione Congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 1999, si basa sulla rilettura comune dei passi biblici, che riguardano questa dottrina e constata un consenso nelle verità di fede fondamentali. Su questa base, le condanne pronunciate nel XVI secolo, vengono ritenute superate e non toccano dunque la «dottrina della giustificazione», così come è espressa nel documento comune. Questo non significa che tutte le differenze siano state risolte, ma che almeno in determinati ambiti, il consenso è stato raggiunto.

La *Dichiarazione*, fu una pietra miliare del dialogo ecumenico, anche se essa non trovò il pieno ed unanime consenso da parte di centinaia di teologi protestanti tedeschi, che espressero alcune riserve a riguardo. Nel 2006, anche l'Assemblea mondiale delle Chiese metodiste, riunita a Seoul in Corea del Sud, decise di sottoscriverlo.⁴³³

5. La presente Dichiarazione congiunta ha precisamente tale scopo. Essa vuole mostrare che, sulla base di questo dialogo, le Chiese luterane e la Chiesa cattolica che lo sottoscrivono sono ormai in grado di enunciare una comprensione comune della nostra giustificazione operata dalla grazia di Dio per mezzo della fede in Cristo. Questa Dichiarazione non contiene tutto ciò che si insegna in ciascuna Chiesa sulla giustificazione; tuttavia essa esprime un consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione, mostrando come elaborazioni che permangono diverse non sono più suscettibili di provocare condanne dottrinali.⁴³⁴

Il 3 gennaio 2021, nel 500° anniversario della scomunica di Martin Lutero, venne pubblicata una seconda versione della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*. Essa, rispetto alla precedente edizione, contiene piccole variazioni testuali, probabilmente più adeguate all'evoluzione del linguaggio parlato.

In questa edizione, oltre alle firme del Pastore Martin Junge Segretario Generale della Federazione Luterana Mondiale e del Card. Kurt Koch presidente del pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, vi è anche la firma del Vescovo Ivan M. Abrahams Segretario Generale del Consiglio Metodista Mondiale, dell'Arcivescovo Josiah Idowu-Fearon Segretario Generale della Comunione Anglicana e del Pastore Chris Ferguson Segretario Generale della Comunione Mondiale delle Chiese Riformate.

In questa ultima edizione del 2021, è dunque confluito l'accordo formale delle principali confessioni cristiane (cattolici, luterani, metodisti, anglicani, calvinisti), che accolgono la fede nicena e calcedoniana.⁴³⁵

⁴³³ https://www.chiesadimilano.it/servizioperlecumenismo/ildialogo/files/2017/05/Dichiarazione-congiunta-justificazione-info-sintetiche-__1.21774.pdf

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ https://it.cathopedia.org/wiki/Dichiarazione_congiunta_sulla_dottrina_della_justificazione

In esso, viene sostanzialmente riaffermato l'impegno a passare dal conflitto, alla comunione, delle principali denominazioni cristiane, a 500 anni esatti dalla scomunica di Martin Lutero.

L'uscita di questa versione, rappresenta dunque un passo importante, per una più ampia diffusione e continuità nella ricezione di questo storico accordo ecumenico, riaffermando l'impegno a progredire insieme sulla via che dal conflitto, conduce alla comunione.

Inoltre, in una prefazione congiunta alla nuova edizione italiana della *Dichiarazione*, il Presidente del pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani (PCPUC), Cardinale Kurt Koch, e il Segretario generale della Federazione luterana mondiale, (LWF), pastore Martin Junge, così scrissero: «Non possiamo cancellare la nostra storia di divisione, ma possiamo farne parte della nostra storia di riconciliazione».⁴³⁶

L'attuale decennio di eventi storici sostenuti dal PCPCU e dalla LWF, di cui il 500 ° anniversario della Confessione di Augusta sarà la tappa conclusiva nel 2030, viene posto sotto il segno dell'unità piuttosto che della divisione, con tutti i soggetti coinvolti che si sforzano di cercare: «ciò che è comune all'interno delle differenze, anche all'interno delle opposizioni, e quindi lavorare per superare le differenze divisive nella Chiesa».⁴³⁷

⁴³⁶ <https://riforma.it/it/articolo/2021/01/04/nuova-versione-italiano-della-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della>

⁴³⁷ *Ibid.*

Conclusioni

L'analisi sin qui condotta, ci ha portato a constatare non solo l'incompiutezza dei dialoghi teologici cattolico-luterani e cattolico ortodossi, che tranne il consenso raggiunto nella *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 1999 tra cattolici e luterani: «non hanno invece finora ottenuto alcun riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa cattolica». ⁴³⁸

Non tutti i nodi e le questioni essenziali che separano le Chiese, hanno quindi raggiunto soluzioni convincenti e persuasive, per tutte le parti coinvolte. In alcuni casi, addirittura, i dialoghi sono ancora: «a livelli della chiarificazione dei problemi, del superamento di stereotipi e di idee preconcrete, per giungere così a enucleare quegli elementi di dissenso che sono ancora bisognosi di ulteriore esplorazione». ⁴³⁹ Per l'economia di questo nostro lavoro, sarebbe stato dunque impossibile pensare di esaminare nel dettaglio tale vastissimo campo di riflessione.

Abbiamo dunque ritenuto opportuno proporre uno sguardo d'insieme, dapprima sulle caratteristiche ecclesiali differenziate, ponendo altresì in evidenza il contributo specificatamente cattolico al dialogo ecumenico, tramite lo studio di alcuni autorevoli documenti magisteriali, nonché dei suoi principali protagonisti, concludendo il nostro lavoro esaminando alcuni testi di consenso del dialogo cattolico-ortodosso e cattolico-protestante.

Abbiamo anche preso in considerazione il contributo offerto al dialogo cattolico-ortodosso, di due autorevoli testi di consenso, che nei primi anni del nuovo millennio, hanno fatto il punto in tali ambiti: il *documento di Ravenna* del 2007 e il *documento di Chieti* del 2016, che tuttavia essendo emanazione di una *Commissione*, non devono intendersi come dichiarazioni magisteriali.

Abbiamo altresì analizzato anche la seconda edizione (2021) della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, del dialogo cattolico-protestante, che rappresenta un passo importante, per una più ampia diffusione nella ricezione del precedente documento ecumenico.

⁴³⁸ P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale*, 6.

⁴³⁹ S. MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, 155.

Si è dunque cominciato questo nostro percorso alla scoperta dell'ecumenismo, partendo dagli aspetti storico-teologici della separazione tra Chiese in Oriente ed in Occidente, passando poi ad esaminare alcuni autorevoli testi magisteriali ed alcuni principali protagonisti del dialogo ecumenico, nella certezza che si potesse scorgere, in ogni singolo sforzo ed in ogni singolo traguardo raggiunto, la mano del Signore che sempre guida e fruttifica l'opera umana e che soprattutto guida i suoi discepoli: «perché tutti siano una sola cosa».⁴⁴⁰

Ancorati a questa certezza, possiamo dunque concludere che la ricerca dell'unità tra i cristiani, quando anche sembrerà esserne scomparsa traccia, o smorzata la vitalità, così come abbiamo accennato in premessa di questo nostro elaborato, rinascerà: «perché il perseguimento della comunione è necessario alla Chiesa stessa, è foriero di speranza escatologica, è ricerca della volontà del Signore».⁴⁴¹

Per concludere, è opportuno ritornare al testo di Kasper, *Raccogliere i frutti*. Egli, infatti, sotto le differenti questioni che rimangono ancora aperte, individua il problema ecumenico fondamentale nel vero significato da attribuire alla realtà sacramentale della Chiesa.

Secondo la concezione cattolica, la chiesa è una realtà complessa formata da un elemento umano e da un elemento divino, e per questa ragione viene comparata, mediante una non debole analogia, al mistero del Verbo incarnato. Così i cattolici possono distinguere, ma non possono separare, l'essenza della chiesa dalla sua forma concreta (Gestalt). Infatti Gesù Cristo non solo divenne uomo, ma divenne questo uomo (un ebreo di Nazaret di una determinata epoca ecc.); così anche la chiesa è questa chiesa concreta. Come Gesù Cristo nella sua concretezza è un concretum universale, così la chiesa ha un significato universale per tutta l'umanità ed è una pregustazione escatologica e un'anticipazione del Regno escatologico universale di Dio; in gradi diversi essa è effettivamente presente anche nelle altre comunità ecclesiali. I dialoghi hanno riflettuto sul carattere sacramentale della chiesa, sulla chiesa come sacramento del Regno, ecc. Questi sono importanti passi avanti. Ma poiché restano differenze fondamentali riguardo alle strutture concrete della chiesa — l'episcopato nella successione apostolica, il primato e l'autorità d'insegnare dell'episcopato in comunione con il vescovo di Roma — non siamo stati in grado di raggiungere un pieno accordo sul preciso significato di questa struttura sacramentale. Queste differenze che ancora rimangono dovrebbero stimolare non solo i nostri partner, ma anche noi cattolici, ad approfondire la nostra propria comprensione della chiesa e dei suoi ministeri.⁴⁴²

Quanto indicato da Kasper, suggerisce dunque in maniera precisa, «la direzione del futuro dialogo ecumenico e quanto manchi ancora al pieno raggiungimento di un consenso fra le Chiese».⁴⁴³

⁴⁴⁰ Gv, 17,21.

⁴⁴¹ T.M. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, 428.

⁴⁴² W. KASPER, *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, in «Il Regno. Documenti» 54/19 (2009) 585-664, (n. 79).

⁴⁴³ Cfr. Giovanni Rota in: *La chiesa e il dialogo ecumenico*. <https://www.ftismilano.it/wp-content/uploads/sites/2/2019/04/Rota.pdf>

Bibliografia e sitografia

AA.VV. Commissione internazionale anglicana-cattolica romana per l'unità e la missione, *Crescere insieme nell'unità e nella missione*, in *Il Regno-documenti* 53 (2008), 22.

AA.VV. «Editoriale. Sulla distinzione tra Chiese e Comunità ecclesiali», in *La civiltà Cattolica* (2003) II, 10.

AA.VV. «*The Gospel and Our Culture*». Gospel-culture.org.uk. Retrieved 15 August 2014.

AA.VV., *Enchiridion Vaticanum* 1, Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965), EDB, Bologna, 1976.

AA.VV., *Enchiridion Vaticanum*. 8/144, Documenti ufficiali della Santa Sede (1.1.1982 - 25.1.1983), EDB, Bologna, 1984.

CERETI G., *La missione nei dialoghi ecumenici*, "Ad Gentes" II, 1998, 1, 41.

CERETI G. – VOICU S.J., (a cura di) *Enchiridion Oecumenicum*, 2/1482-1500, Documenti del dialogo interconfessionale. Dialoghi locali 1965 – 1987, EDB, Bologna 2000.

CERETI G. – PUGLISI J.F., (a cura di), Commissione congiunta cattolica romana-evangelica luterana, *Chiesa e giustificazione*, *Enchiridion Oecumenicum*, 3/1364. EDB, Bologna 2004.

DERNI L., *La recezione dell'insegnamento ecumenico del vaticano II nei documenti magisteriali seguenti- Confronto tra Unitatis redintegratio ed il secondo Direttorio ecumenico (1993)*, Tesi BQ, FTER Bologna, a.a 2018-19, 46-54.

DIANICH S. – NOCETI S., *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 186.

ERNESTI J., *Breve storia dell'ecumenismo. Dal cristianesimo diviso alle Chiese in dialogo*, EDB, Bologna, 2007, 145.

FEINER J., «*Dekret über den Ökumenismus: Kommentar*», in *Lexikon für theologie und kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentar*, Herder. Freiburg 1967, II,118.

FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, Roma, 2013, 26,36.

- FUKUYAMA F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992.
- GAMBERINI P., *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*. EDB, 2015, 6-80.
- GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Ut Unum Sint*, sull'impegno ecumenico, Roma, 1995.
- GRASSELLI L., *Enchiridion Vaticanum*, 23, Documenti ufficiali della Santa Sede (2005-2006), EDB, Bologna, 2008.
- GRASSELLI L., *Enchiridion Vaticanum*, 24, Documenti ufficiali della Santa Sede (2007), EDB, Bologna, 2009.
- GRASSELLI L., *Enchiridion Vaticanum*, 29, Documenti ufficiali della Santa Sede (2013), EDB, Bologna, 2015.
- HELL S., «*Auf der Suche nach sichtbarer Einheit*», in *ZKTh* 125(2003), 28.
- HOLMES J. e BICKERS B., *A Short History of the Catholic Church*, Bloomsbury Publishing PLC, Londra, 2001, 65.
- HÜNERMANN P., (a cura di), *Denzinger, Enchiridion Symbolorum*, EDB Bologna, 1995.
- INTROVIGNE M., *La sfida pentecostale*, EDB, Bologna, 1996.
- KASPER W., *Chiesa cattolica. Essenza – realtà – Missione*, Queriniana, Brescia 2012, 261-390.
- KASPER W., «*Ecclesiological and Ecumenical Implications of Baptism*», in *Ecumenical studies* 52(2000), 530.
- KASPER W., «*Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft*», in *Stimmen der Zeit* 127(2002), 77-78.
- KASPER W., «*L'unica Chiesa di Cristo. Situazioni e futuro dell'ecumenismo*», in *Il Regno-attualità* 46(2001), 132.
- KASPER W., *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, in «*Il Regno. Documenti*» 54/19 (2009) 585-664.

KNAUER P., «Die katholische Kirche subsistiert in der katholischen Kirche», in <http://peter-knauer.de/06.html>

KOCH K., «A che punto è il cammino», in *Il Regno-documenti* 56(2011), 27.

LEONE XIII, *Apostolicae curae*: Denz 3317a-b.

LEONE XIII, Bolla sulle Ordinazioni anglicane *Apostolicae Curae* (13.09.1896), in *Enchiridion delle Encicliche* 3, EDB, Bologna 1997, 1763-1789.

LORA E., SIMIONATI R., *Enchiridion delle Encicliche*, 3, Leone XIII 1878-1903, EDB, Bologna, 1997.

LORA E., SIMIONATI R., *Enchiridion delle Encicliche*, 4, Pio X – Benedetto XV, 1903-1922, EDB, Bologna, 1998.

LORA E., SIMIONATI R., (a cura di) *Enchiridion delle Encicliche*, 5, Pio XI, 1922-1939, EDB, Bologna, 1995.

LORA E., SIMIONATI R., (a cura di) *Enchiridion delle Encicliche*, 7, Giovanni XXIII – Paolo VI 1958-1978, EDB, Bologna, 1994.

LORA E., *Enchiridion Vaticanum*, 5, Documenti ufficiali della Santa Sede (1974-1976), EDB, Bologna, 1979.

LORA E., *Enchiridion Vaticanum*, 6, Documenti ufficiali della Santa Sede (1977-1979), EDB, Bologna, 1981.

LORA E., *Enchiridion Vaticanum*, 14, Documenti ufficiali della Santa Sede (1994-1995), EDB, Bologna, 1997.

LORA E., *Enchiridion Vaticanum*, 19, Documenti ufficiali della Santa Sede (2000), EDB, Bologna, 2004.

LORA E., SIMIONATI R., *Enchiridion delle Encicliche*, 6, Pio XII (1939-1958), EDB, Bologna, 1995.

LORA E., TESTACCI B., *Enchiridion Vaticanum*, 13, Documenti ufficiali della Santa Sede (1991-1993), EDB, Bologna, 1995.

- LÜNING P., «Das ekklesiologische Problem der “subsistit in” (LG8) im heutigen ökumenischen Gespräch», 6.
- MAFFEIS A., «*Il dibattito sul significato della formula “subsistit in” (LG8)*», in *Teologia* 38(2013), 47.
- MORANDINI S., *Teologia dell’ecumenismo*, EDB, Bologna, 2018, 111.
- NEUNER P., *Teologia ecumenica*, Queriniana, 2011, 84.
- NEWBIGIN L.: *A Theological Life*, Oxford University Press, New York, 2000, v.
- NINOT W S.P., *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*. Queriniana, Brescia 2008, 152-153.
- NOCETI S. e REPOLE R., (a cura di), *Commento ai documenti del Vaticano II*, EDB, Bologna, 2019, 289-413.
- PAOLO VI, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, Roma, 1964, 9.
- PAOLO VI, Decreto sull’ecumenismo *Unitatis redintegratio*, Roma, 1964, 14 - 15.
- PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam*, Roma, 1964, 820-822.
- PIO XII, *Mystici Corporis Christi*, Roma, 1943, 13.
- RATZINGER J., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1971, 131, 259.
- RATZINGER J., *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione. Communio nota*, Congregazione per la dottrina della fede, Roma, 28 maggio 1992.
- ROSSI T.M., *Manuale di ecumenismo*, Queriniana, Brescia, 2012, 7 -336.
- ROTA G., in: *La Chiesa e il dialogo ecumenico*. <https://www.ftismilano.it/wp-content/uploads/sites/2/2019/04/Rota.pdf>
- SALVARANI B., *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, EDB, Bologna, 2015, 9-23.
- SESBOUÈ B., *La Chiesa e le Chiese. La conversione cattolica all’ecumenismo*. EDB, Bologna, 2015, 119-127.

SULLIVAN F.A., «"Sussiste" la Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica romana?», in R. LATOURELLE, Ed., *Vaticano II: Bilancio e prospettive*, Assisi, 1987, 823.

TESTACCI B. - LORA E. (a cura di), *Enchiridion Vaticanum 10*, Documenti ufficiali della Santa Sede (1986-1987), EDB, Bologna, 1989.

TESTACCI B. - LORA E. (a cura di), *Enchiridion Vaticanum 12*, Documenti ufficiali della Santa Sede (1990), EDB, Bologna, 1995.

TESTACCI B. - LORA E. (a cura di), *Enchiridion Vaticanum 13/1795-2443*, Documenti ufficiali della Santa Sede (1991-1993), EDB, Bologna, 1995.

TOMASSONE L. «Il dialogo ecumenico dopo Sibiu», in *Confronti* (settembre 2010), 38.

VATTIMO G., GRASSI P., *Cullmann Oscar*, in «Enciclopedia filosofica Bompiani» III, Milano 2006.

http://anglicanhistory.org/asia/brent/memorial_sermons1929.html

<https://ilregno.it/documenti/2007/21/il-documento-di-ravenna>

<https://ilregno.it/documenti/2009/19/raccogliere-i-frutti-introduzione>

<https://it.aleteia.org/2020/11/06/yves-congar-teologo-vaticano-ii-etienne-fouilloux/>

https://it.cathopedia.org/wiki/Dichiarazione_congiunta_sulla_dottrina_della_justificazione

https://it.cathopedia.org/wiki/Humani_Generis

https://it.cathopedia.org/wiki/Papa_Benedetto_XV

https://it.cathopedia.org/wiki/Papa_Leone_XIII

https://it.cathopedia.org/wiki/Papa_Pio_X

https://it.cathopedia.org/wiki/Papa_Pio_XI

<https://museeprotestant.org/en/notice/suzanne-de-dietrich-1891-1981-2/>

<https://riforma.it/it/articolo/2021/01/04/nuova-versione-italiano-della-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della>

<https://saemilano.gruppisae.it/Allegati/Oscar%20Cullmann.pdf>

<https://web.archive.org/web/20141218140247/http://www.leuenberg.net/node/678>

https://www.academia.edu/45405845/Nel_segno_della_misericordia_Walter_Kasper_e_lincontro_con_Papa_Francesco

<https://www.acistampa.com/story/relazioni-cattolico-ortodosse-il-tema-della-sinodalita-al-centro-12810>

<https://www.agensir.it/archivio/2003/01/31/italia-papa-leone-xiii-un-pioniere-dellecumenismo/>

<https://www.americamagazine.org/issue/623/article/church-christ-and-churches>

<https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/bassetti-ricorda-maria-vingiani>

<https://www.bioeticanews.it/una-riflessione-sullultimo-volume-morire-felici-del-teologo-h-kung/>

<https://www.bu.edu/missiology/missionary-biography/l-m/mott-john-r-1865-1955/>

<http://www.carlofrancio.net/archives/4516>

<https://www.chiesadimilano.it/cms/speciali-archivio/religioni-e-culture/movimento-ecumenico-25611.html>

https://www.chiesadimilano.it/servizioperlecumenismoeildialogo/files/2017/05/Dichiarazione-congiunta-justificazione-info-sintetiche-__1.21774.pdf

<https://www.chiesavaldese.org/aria cms.php?page=126>

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2007-documento-di-ravenna.html>

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2016-sinodalita-e-primato-nel-primo-millennio--verso-una-comune-.html>

<http://www.csfederalismo.it/it/eventi-e-attivita/convegni-e-seminari/946-willem-a-visser-t-hoof-t-un-teologo-per-l-europa-tra-ecumenismo-e-federalismo>

<http://www.dehoniani.it/ecumenismo-un-quadro-dinsieme/>

<https://www.ilcristiano.it/2018/04/01/leredita-di-billy-graham/>

<https://www.ilvaloreitaliano.it/da-giovanni-xxiii-a-francesco-ecco-il-cammino-ecumenico/>

<https://www.laciviltacattolica.it/articolo/parrhesia-la-liberta-di-parola-nel-primo-cristianesimo/>

<https://www.monasterodibose.it/comunita/finestra-ecumenica/10608-il-consiglio-ecumenico-delle-chiese>

<https://www.nev.it/nev/2015/09/07/cose-il-cec/>

<https://www.policlic.it/i-padri-dellecumenismo-e-il-poliedro-di-francesco/>

<https://www.saenotizie.it/sae/attachments/article/109/dichiarazionecongiunta.pdf>

<http://www.santibeati.it/dettaglio/93261>

<http://www.settimananews.it/ecumenismo-dialogo/giustificazione-un-consenso-controverso/>

<http://www.settimananews.it/ecumenismo-dialogo/sinodalita-e-primato-riflessioni-sul-documento-di-chieti/>

<https://www.theguardian.com/world/2011/jul/28/the-rev-john-stott-obituary>

https://www.treccani.it/enciclopedia/breve-storia-dell-unionismo-e-dell-ecumenismo_%28Cristiani-d%27Italia%29/

<https://www.treccani.it/enciclopedia/dietrich-bonhoeffer/>

<https://www.treccani.it/enciclopedia/hans-kung/>

<https://www.treccani.it/enciclopedia/nathan-soderblom/>

https://www.units.it/sites/default/files/media/documenti/notizie/program_kasper_chi esa_5feb2020.pdf

https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/briefs/documents/hf_ben-xv_briefs_19160225_romanorum-pontificum.html

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080123.html

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120118.html

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050629_sts-peter-paul.html

https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.html

<https://www.vaticannews.va/it/chiesa/news/2018-12/karl-barth-50-anni-morte.html>

<https://www.voceevangelica.ch/voceevangelica/home/2021/04/Hans-K%C3%BCng.html>

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930325_directory_it.html