



Teologia ecumenica: situazione attuale

S.E. Card. Walter Kasper

I. Una situazione ambigua

Nella sua Enciclica sull'impegno ecumenico *Ut unum sint* (1995) – la prima enciclica sul tema dell'ecumenismo nella storia delle encicliche – Papa Giovanni Paolo II ha affermato che la via ecumenica è la via della Chiesa (*UUS 7*). Con tale definizione questo grande Papa ha fatto sue le parole del testamento di nostro Signore alla vigilia della sua morte “che tutti siano una cosa sola” (*Gv 17,21*). Allo stesso tempo ha realizzato uno scopo del Concilio Vaticano II: nel Decreto sull'Ecumenismo ha dichiarato che l'unità fra tutti i cristiani è uno dei principali intenti del Concilio Vaticano II (*UR 1*).

Infatti, in una situazione nella quale il termine globalizzazione caratterizza la nostra condizione, l'ecumenismo diventa una risposta ai segni dei tempi. Grazie ai nuovi mezzi di comunicazione e di trasporto, le persone sono più vicine tra loro; le nazioni ed i popoli sono molto più correlati e stanno, come si suole dire, volenti o nolenti, sulla stessa barca. Perciò per la Chiesa cattolica, e specialmente per il Papa defunto come per il Papa attuale, l'ecumenismo è stato ed è una delle priorità della loro azione pastorale (*UUS 99*).

Molto è stato realizzato negli ultimi quattro decenni. I frutti dei dialoghi ecumenici non sono solo una grande mole di documenti; più importante è – come diceva Giovanni Paolo II – la fraternità ritrovata fra i cristiani separati (*UUS 41 s*). Essi normalmente non si considera-

* Lezione magistrale tenuta a Roma il 22 febbraio 2006 nell'ambito del Master in “Chiesa, Ecumenismo e Religioni”, organizzato dalla Facoltà di Teologia dell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*.

no più stranieri gli uni nei confronti degli altri, in competizione, o come nemici. Essi si considerano fratelli e sorelle; hanno alquanto colmato la precedente mancanza di comprensione; hanno eliminato in larga misura le incomprensioni, i pregiudizi e l'indifferenza; testimoniano insieme la loro comune fede, lavorano insieme in molti campi e perlopiù pregano insieme. I cristiani hanno fatto l'esperienza che «ciò che li unisce è molto più grande di ciò che li divide» (*UUS 3*).

Un tale cambiamento poteva difficilmente essere concepibile soltanto mezzo secolo fa; desiderare di tornare indietro a quell'epoca dimostrerebbe di non aver compreso nulla dello *spirito* dei tempi e anche nulla dello *Spirito* Santo. Perché è stato lo Spirito Santo a darci l'impulso al ravvicinamento fra i cristiani e a ricordarci che Gesù ha voluto una sola Chiesa (*UR I; 4*).

Non di meno, dopo una fase del movimento ecumenico a seguito del Concilio Vaticano II caratterizzata da una certa euforia, durante l'ultimo decennio abbiamo sperimentato segni di stanchezza, di delusione e di stallo. Alcuni parlano perfino di una crisi o di un nuovo inverno ecumenico.

Questa situazione è in una certa misura l'indizio e la prova del successo del movimento ecumenico. Quanto più i cristiani di varie Chiese e Comunità ecclesiali si avvicinano gli uni agli altri tanto più essi percepiscono le differenze che permangono e le difficoltà che ancora affrontano per superarle, e tanto più essi soffrono di non poter ancora partecipare all'unica Mensa del Signore. Pertanto la frustrazione può essere anche intesa in senso positivo.

Ma dobbiamo chiederci: per quale motivo il movimento ecumenico ha subito un rallentamento? Le risposte possono essere molteplici. Mi limiterò ad una sola ragione, che ci situa al centro stesso della questione: gli interrogativi attuali circa l'identità. Anche in un mondo caratterizzato dalla globalizzazione molti si chiedono: Chi siamo? Chi sono io? Nessuno vuole essere assorbito da un insieme anonimo e senza volto. La questione dell'identità si pone negli individui come anche nelle culture, nei gruppi etnici e nelle religioni; ed infine si pone all'interno delle Chiese cristiane, dove un'erronea comprensione dell'ecumenismo ha condotto a volte al relativismo e all'indifferentismo.

Questo malinteso e l'ecumenismo selvaggio che ne è derivato, ha condotto a comprensibili esitazioni nei confronti del dialogo ecumenico e, a volte, anche ad atteggiamenti fondamentalisti. Tuttavia, se correttamente intesa, la questione dell'identità è fondamentale e costitutiva per la persona umana, per la Chiesa ed anche per il dialogo ecumenico. Soltanto dei *partner* con una chiara identità possono intraprende-

re un dialogo senza il timore di perdere la loro identità dialogando. Pertanto, negli ultimi anni sono sorte di nuovo questioni che riguardano i fondamenti teologici ed ecclesiali di un sano dialogo e di un sano ecumenismo.

Perciò, prima di delineare un'analisi della situazione ecumenica concreta vorrei fare alcuni cenni sull'attuale discussione circa il fondamento teologico ed ecclesiologico dell'ecumenismo, o per così dire: sulla vera identità del dialogo ecumenico.

II. Il fondamento ecclesiologico

I principi cattolici sull'ecumenismo sono fondati soprattutto nei numeri 8 e 15 della Costituzione *Lumen gentium* e chiaramente descritti nel primo capitolo del Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* del Concilio Vaticano II. La Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dominus Iesus* (2000) ha richiamato alcuni di questi fondamentali principi cattolici; correttamente interpretato, il contenuto della Dichiarazione nella sua sostanza si situa nella scia del Concilio Vaticano II.

L'affermazione fondamentale è che la Chiesa di Gesù Cristo sussiste *pienamente* nella Chiesa cattolica (LG 8). Ma questa affermazione non esclude che anche al di là delle strutture visibili della Chiesa cattolica esistano non soltanto cristiani presi singolarmente, ma anche elementi ecclesiali i quali, in quanto doni appartenenti alla Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica (LG 8; 15; UR 3). Ovvero, come afferma l'Enciclica *Ut unum sint*, "oltre i limiti della comunità cattolica non c'è il vuoto ecclesiale" (UUS 13). Sia il Concilio Vaticano II che l'Enciclica riconoscono esplicitamente che lo Spirito Santo è all'opera nelle altre Chiese e Comunità ecclesiali (LG 15; UR 3; UUS 48). L'elemento più importante è la parola di Dio nella Bibbia e nella predicazione e il Battesimo, tramite il quale tutti i battezzati sono membri nell'unico corpo di Cristo (1 Cor 12,13; Gal 3,28). C'è fede, c'è speranza e c'è carità, ci sono persino testimoni di Cristo fino alle profusione del sangue fuori della Chiesa cattolica (UR 4).

In particolare, il Concilio riconosce le Chiese orientali come Chiese particolari e Chiese sorelle (UR 14), perché hanno l'eucaristia tramite la quale "la chiesa di Dio è edificata e cresce" (UR 15). Di conseguenza, non esiste l'idea di un'arrogante rivendicazione di un monopolio della salvezza. Anzi, il Concilio, pur mantenendo l'intera sostanza della tradizione, ha superato ogni forma di trionfalismo e ha

umilmente riconosciuto ciò che lo Spirito adopera anche fuori del suo ambito istituzionale.

Inoltre, il Concilio è consapevole dei peccati dei membri della sua propria Chiesa e delle strutture di peccato esistenti nella Chiesa stessa (*UUS 34*), come è anche consapevole della necessità di una riforma del volto della Chiesa. La Chiesa è una Chiesa pellegrinante, una *Ecclesia semper purificanda*, che deve costantemente orientarsi alla penitenza e al rinnovamento (*LG 8; UR 4; 6-8; UUS 15-17*). Anche la Chiesa cattolica è ferita dalle divisioni della cristianità. Le sue ferite stanno anche nella sua impossibilità a realizzare concretamente e pienamente la propria cattolicità in una situazione di divisione (*UR 14*). Svitati aspetti dell'essere Chiesa sono meglio realizzati nelle altre Chiese. Pertanto, l'ecumenismo non è una strada a senso unico, ma un processo di reciproco apprendimento, ovvero – come afferma l'Enciclica *Ut unum sint* – il dialogo ecumenico non è solo uno scambio di idee ma uno scambio di doni (*UUS 28*).

Nel movimento ecumenico la questione non è soltanto la conversione degli altri, ma la conversione di tutti a Gesù Cristo. La conversione inizia sempre da noi stessi. Anche noi cattolici dobbiamo essere pronti a fare un esame di coscienza, all'autocritica e al pentimento. Nel dialogo possiamo imparare gli uni dagli altri. Il dialogo non ci porta ad una perdita ma ad un arricchimento. Non ci incontriamo sul denominatore più basso, ma possiamo crescere nel nostro essere la Chiesa di Cristo. Non si tratta dunque di un semplice ritorno degli altri all'ovile della Chiesa cattolica, ma di una comune crescita alla pienezza di Cristo. Quando ci avviciniamo di più a Gesù Cristo, in lui noi ci avviciniamo di più gli uni agli altri.

Pertanto non si tratta di dibattiti di politica ecclesiale o di compromessi, ma di una via che, da una comunione già esistente sebbene ancora imperfetta, va verso la piena comunione; di una crescita spirituale nella fede e nell'amore; di un reciproco scambio spirituale e di un reciproco arricchimento. L'*oikoumene* è un processo spirituale nel quale non si tratta di un ritorno, ma di un cammino in avanti. Una tale unità è in ultima analisi un dono dello Spirito di Dio e della sua guida. Ne consegue che l'*oikoumene* non è una questione meramente accademica o semplicemente diplomatica; l'ecumenismo spirituale è la sua anima ed il suo cuore (*UR 7; UUS 21*). La settimana di preghiera per l'unità dei cristiani è il centro ecumenico dell'anno liturgico.

Ed è proprio quest'aspetto dell'ecumenismo spirituale che il *Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani* vuole sottolineare. Infatti, senza questo aspetto, l'ecumenismo diventa un atti-

vismo senz'anima o una questione accademica dalla quale la maggior parte dei fedeli si sente esclusa. Noi possiamo ampliare il dialogo ecumenico soltanto approfondendolo. Possiamo superare la presente crisi soltanto spiritualmente.

III. L'ecumenismo con le Chiese Orientali

Dopo queste brevi considerazioni sui fondamenti ed il fulcro della teologia ecumenica, vorrei soffermarmi sulla situazione ecumenica concreta. Comincio con il dialogo con le chiese orientali. Oltre alle chiese ortodosse, le chiese orientali comprendono anche le Antiche chiese dell'oriente o le chiese orientali ortodosse, che si separarono da quella che era la chiesa imperiale sin dal IV e dal V secolo (Copti, Siri, Armeni, Etiopici, Malankaresi). Noi occidentali abbiamo l'impressione che queste chiese siano arcaiche; si tratta invece di chiese profondamente radicate nella vita dei loro rispettivi popoli e culture, di chiese che hanno, attraverso molte persecuzioni, conservata la fede apostolica e che oggi mostrano grande vitalità. Associandosi al movimento ecumenico hanno potuto superare il loro perenne isolamento ed essere reintegrate nell'insieme della cristianità.

Le ragioni soggiacenti alla loro separazione, oltre ai motivi politici, si situano nell'ambito della disputa attorno alla formulazione cristologica del Concilio di Calcedonia (451). Mentre il Concilio di Calcedonia dichiarò che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo in una persona, cioè una persona in due nature, queste Chiese aderirono alla formula di Cirillo d'Alessandria secondo la quale l'unica natura divina si è incarnata. A causa di questa formula "unica natura" queste chiese erroneamente furono chiamate monofisite. Però dopo un'intensa ricerca storica¹, in tempi recenti questa controversia è stata risolta con le dichiarazioni bilaterali del Papa e dei Patriarchi rispettivi.² Si è riconosciuto che quando si parla di una persona e di una natura, il punto di partenza era una diversa concezione filosofica di persona e di natura, ma nonostante il significato per quanto concerneva il contenuto della fede era lo stesso. Questo modo di comprendere ha permesso di testimoniare la fede comune in Gesù Cristo senza imporre all'altro la pro-

¹ Importanti contributi di A. Grillmeier, A. de Halleux, L. Abramowski, ecc.

² *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, pubblicato da H. Meyeer, H.J. Urban, L. Visher. Vol. 1. Paderborn-Frankfurt a.M. 1983. 529-531 s; 541 s (con i Copti); vol. 2 (1992) 571 s (con i Siri); 575 (con i Copti); 578 s (con la *Malankara Orthodox Syrian Church*); *Growth in Agreement*. Ed. J. Gros, H. Meyer, W. Rush. Vol. 2, Ginevra 2000, 707-708 (con la Chiesa Apostolica Armena); 711-712 (con la Chiesa Assira dell'Oriente).

pria formula rispettiva. Il risultato finale è stato l'unità nella diversità di modi di espressione.

Nel frattempo, da circa tre anni abbiamo iniziato una seconda fase di dialogo con tutte le chiese orientali ortodosse insieme. Siamo passati dai problemi cristologici al tema della Chiesa come comunione. Durante l'ultima sessione plenaria a Etchmiatzin in Armenia, alcune settimane fa, con mia grande meraviglia ho potuto constatare che, malgrado una separazione di 1500 anni e tutte le differenze più culturali che dogmatiche, queste Chiese hanno conservato la struttura fondamentale apostolica della Chiesa che abbiamo anche noi e che possiamo riconoscerle come Chiese sorelle. Nondimeno il cammino verso la piena comunione sarà probabilmente ancora lungo, ma ci auguriamo che passi concreti intermedi possano essere intrapresi presto e che così, con l'aiuto di Dio, possiamo preparare la strada verso la piena comunione.

Un accordo analogo al precedente non è stato ancora raggiunto con le Chiese ortodosse di tradizione bizantina e slava. Comunque, l'ultimo giorno del Concilio Vaticano II (7 dicembre 1965) le scomuniche del 1054 sono state cancellate «dalla coscienza della Chiesa»³. Certamente l'anno 1054 è solo una data simbolica e non l'inizio dello scisma. L'Oriente e l'Occidente dall'inizio avevano recepito in modo differenziato il messaggio del Vangelo ed avevano sviluppato differenti tradizioni (*UR 14; 16*), differenti forme di cultura e di mentalità già nel primo millennio. Malgrado tali differenze, tutti vivevano in un'unica Chiesa. Ma già nel primo millennio, Oriente ed Occidente avevano seguito una diversa evoluzione, con il risultato di comprendersi sempre di meno. Una tale estraniamento e la mancanza di mutua comprensione e carità erano la vera causa della separazione successiva nel secondo millennio (*UR 14*).⁴

Così anche oggi possiamo constatare in ogni incontro con le Chiese ortodosse di essere molto vicini gli uni gli altri nella fede, nella vita sacramentale, nell'episcopato e sacerdozio e nella venerazione dei santi, soprattutto della Madonna, ma di avere difficoltà a comprenderci culturalmente e mentalmente. In Oriente, ci troviamo di fronte ad una cultura altamente sviluppata, che non ha sperimentato né la separazione avvenuta in Occidente tra Chiesa e Stato, né il moderno Illuminismo, una cultura soprattutto contrassegnata da quattrocento anni

³ *Tomos Agapis. Vatican – Phanar (1958 – 1970, Rome – Istanbul 1971. Cf. J. Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054, in: Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 214-239.*

⁴ Cf. Y. Congar, *Neuf cent ans après. Notes sur le schisme oriental*, Paris 1954.

dell'impero ottomano e cinquanta ovvero settant'anni di oppressione comunista. Dopo i cambiamenti avvenuti alla fine del secolo scorso, queste Chiese sono per la prima volta libere – libere dagli imperatori bizantini, libere dagli Ottomani, libere dagli zar, e libere dal sistema comunista totalitario; ma esse si confrontano con un mondo completamente trasformato, nel quale debbono dapprima trovare la loro strada. Tutto questo ha bisogno di tempo e richiede pazienza.

I tre documenti elaborati dalla «Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme» tra il 1980 ed il 1993, mostrano una profonda comunanza nella comprensione della fede, della Chiesa, dei sacramenti, soprattutto dell'eucaristia e del ministero nella Chiesa.⁵ Su questa linea, importanti elementi dell'antica comunione ecclesiale sono stati ristabiliti con le Chiese sorelle, sia le chiese ortodosse che le chiese orientali ortodosse, come ad esempio: lo scambio di visite, ed un regolare scambio di messaggi tra il Papa ed i Patriarchi, frequenti contatti fra chiese locali e a livello dei monasteri; quest'ultimo è un aspetto molto importante perché le chiese orientali hanno una forte connotazione monastica.

A parte l'aggiunta del *Filioque* nel Credo – aggiunta che secondo il nostro modo di vedere rispecchia una posizione più complementare che contraddittoria⁶ – l'unica questione teologica seriamente dibattuta tra noi e la Chiesa ortodossa è la questione del primato romano. Come hanno spesso affermato Papa Paolo VI e Papa Giovanni Paolo II, tale questione rappresenta l'ostacolo maggiore per tutti i cristiani non cattolici.⁷

In questa prospettiva, Papa Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Ut unum sint* ha rivolto un invito ad iniziare un dialogo fraterno sul futuro esercizio del primato (*UUS 95*). Un passo alquanto rivoluzionario per un Papa! Esso ha avuto una vasta risonanza. Il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani ha raccolto le reazioni all'esortazione del Santo Padre e ne ha inviata una sintesi a tutte le

⁵ Cf. *Documents on increasing agreement*, vol. 2, 531-541; 542-553; 556(567); il Documento detto di Balamand in: *Growth in Agreement*, a.a.O. 680-685.

⁶ Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 246; Chiarificazione del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani: *Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo*, Città del Vaticano 1996; *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, Innsbruck-Wien 1998.

⁷ Paolo VI, Discorso al Consiglio Ecumenico delle Chiese di Ginevra (12 giugno 1964) in: *Insegnamenti VII*, 1 (1964); Giovanni Paolo II, Discorso alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, in: *Information Service*, N. 98 (1998) 118 ss; *UUS 88*.

Chiese e Comunità ecclesiali interessate.⁸ Come ci si poteva aspettare, l'esito di questa prima fase non è stato un consenso; ma sembra essersi instaurata una nuova atmosfera, un nuovo interesse ed una nuova apertura. Ci auguriamo di avviare ora una seconda fase di dialogo.

Nel mese di maggio 2003, il Pontificio Consiglio ha convocato un simposio teologico sul ministero Petrino al quale hanno preso parte dei teologi delle principali Chiese ortodosse; evidentemente il simposio non ha delineato una soluzione, ma ha fatto registrare delle promettenti aperture, da una parte e dall'altra.⁹

Purtroppo, dopo i cambiamenti politici degli anni 1989-1990 in Europa Centrale e Orientale, le relazioni con le Chiese ortodosse sono diventate più difficili. In Ucraina ed in Romania, le Chiese orientali unite a Roma, che erano state violentemente oppresse e perseguitate dai regimi comunisti, sono uscite dalle catacombe e hanno fatto ritorno alla vita pubblica. Vecchie ostilità circa il proselitismo ed il cosiddetto «uniatismo» sono riemerse, hanno reso il dialogo più difficile e a tratti polemico. Nell'ultima sessione plenaria della «Commissione mista internazionale per il Dialogo teologico» a Baltimora, nel 2000, non è stato purtroppo possibile fare dei progressi per quanto riguarda lo spinoso problema dell'uniatismo. Inoltre, dopo l'incontro di Baltimora non è stato possibile convocare un'ulteriore riunione della Commissione.

Ciò non sta a significare tuttavia che il dialogo sia nel frattempo giunto ad un punto morto. Attraverso visite personali e contatti fraterni, il cosiddetto «dialogo della carità», siamo stati in grado di migliorare le relazioni bilaterali con le Chiese ortodosse di Romania, Serbia e Bulgaria. Vi è stato uno scambio di delegazioni ad alto livello. In particolare, dopo la storica visita di Papa Giovanni Paolo II ad Atene nel 2001, le relazioni fino a quel momento abbastanza fredde con la Chiesa ortodossa di Grecia, sono diventate più cordiali e si sono sviluppate al punto da realizzare una più intensa collaborazione. Un ulteriore passo in questo senso è stato fatto con la visita di una Delegazione della Santa Sede ad Atene ed una visita a Roma di una Delegazione del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa di Grecia, uno scambio che soltanto due anni fa sarebbe stato del tutto inimmaginabile. Le nostre relazioni con Mosca danno chiari segni di distensione e di miglioramento. Ho l'impressione che intanto siamo riusciti a voltare pagina.

⁸ *Information Service* 2002/I-II, 29-42 (con un'ampia bibliografia).

⁹ W. Kasper (ed.), *Il ministero Petrino. Cattolici ed ortodossi in dialogo*, Roma 2004.

Nel mese di dicembre 2005 siamo riusciti a rilanciare il dialogo internazionale teologico con tutte le chiese ortodosse e nel settembre di quest'anno avremo la prima sessione plenaria a Belgrado. Il tema della nuova fase di dialogo sarà la comprensione della *communio* (*koinonia*) e in questo contesto si discuteranno anche il ministero Petrino e il cosiddetto «uniatismo». Con questi argomenti tocchiamo il fulcro stesso della nostra differenza; da una parte, il ministero Petrino e una concezione universale della Chiesa e dall'altra, la concezione dell'autocefalia di chiese più o meno nazionali, bensì oggi siano nella diaspora quasi in tutto il mondo.

Per superare questa divergenza occorre pervenire ad una ri-interpretazione ed una ri-ricezione del Concilio Vaticano I, che salvaguardi il dono del ministero Petrino per l'unità e la libertà della Chiesa, mantenendo nel contempo la propria tradizione teologica, spirituale e canonica delle chiese ortodosse senza cadere nella trappola di chiese nazionali autocefale, che anche i teologi ortodossi stessi considerano come un indebolimento dell'Ortodossia attuale. L'antico problema dell'unità e della legittima diversità nell'unità ha bisogno di una nuova soluzione.

Anche se ci confronteremo in futuro con difficoltà e problemi, la mia impressione è che ci troviamo all'inizio di una nuova e promettente fase. Segno evidente di questa nuova situazione sono stati i funerali di Papa Giovanni Paolo II e l'inaugurazione del nuovo Pontefice. Per la prima volta nella lunga storia della Chiesa quasi tutte le Chiese e Comunità ecclesiali hanno partecipato a questi due eventi. Già oggi anche se non c'è il riconoscimento dei dogmi sul primato, il ministero Petrino è divenuto un punto di riferimento per tutta la cristianità.

IV. L'ecumenismo con le Chiese di tradizione della Riforma

Sono convinto che il miglioramento delle nostre relazioni ecumeniche con le chiese orientali è essenziale per il superamento delle divisioni all'interno della cristianità occidentale. Infatti, a partire dalla sua separazione con l'Oriente, la cristianità latina si è sviluppata unilateralmente; essa ha, per così dire, respirato con un solo polmone e si è impoverita. Un tale impoverimento è stato una delle cause, tra altre, della seria crisi della Chiesa nel tardo Medio Evo, che ha condotto alla tragica divisione del XVI secolo dei Luterani, Riformati ed Anglicani e alle ulteriori divisioni delle Chiese libere (per esempio dei Metodisti e Battisti) fino agli sviluppi recenti con l'aumento enorme dei pentecostali, carismatici ed evangelici.

Le considerazioni che seguono si limitano al dialogo con i Luterani, che – al pari del dialogo con la Comunione Anglicana – è il più sviluppato. Con la *Federazione Luterana Mondiale* abbiamo realizzato molto negli ultimi decenni, ai livelli internazionale, regionale e locale.¹⁰ Menzioniamo soltanto la *Dichiarazione congiunta sulla Dottrina della Giustificazione*, solennemente firmata nel 1999, che era preceduta da una notevole ricerca preparatoria. Come ha affermato giustamente il Papa, si è trattato di una pietra miliare, un importante passo avanti, che non ci ha ancora condotto però alla fine del cammino. Permangono infatti ulteriori questioni non risolte sulla giustificazione. Ma se esiste un accordo sostanziale, non necessariamente tutti i tipi di differenze sono «divisive»; alcune di esse possono essere intese come complementari piuttosto che contraddittorie. In questo senso si parla di un accordo differenziato o di una diversità riconciliata.¹¹

Alcuni teologi, specialmente protestanti, si sono detti delusi dalla *Dichiarazione congiunta*. Essi sentono la mancanza di concrete conseguenze ecclesiali. A mio parere una tale critica è ingiustificata. La *Dichiarazione congiunta* ha suscitato una nuova e più profonda dimensione ed intensità delle relazioni con i nostri fratelli luterani, una dimensione che non abbiamo con le altre denominazioni protestanti. In ultima analisi, la *Dichiarazione congiunta* ci permette di dare una testimonianza comune al mondo sull'essenza del Vangelo: Gesù Cristo ed il suo significato salvifico, e questo non è poca cosa per il nostro mondo secolarizzato.

Il «nucleo interiore» che permane attualmente è la questione della Chiesa e la questione del ministero della Chiesa. Tale argomento è nel programma del dialogo attuale. Nel senso della Riforma, la Chiesa è «*creatura verbi*»¹²; essa è principalmente compresa attraverso la pro-

¹⁰ Ci limitiamo a citare i documenti internazionali: con i Luterani: *Il Vangelo e la Chiesa (Malta Report)* (1972); *L'Eucaristia* (1978); *Vie verso la Comunione* (1980); *All Under One Christ* (1980); *Il Ministero nella Chiesa* (1981); *Martin Lutero – Testimone di Gesù Cristo* (1983); *Facing Unity* (1984); *Chiesa e Giustificazione* (1994). Con i Riformati: *La Presenza di Cristo nella Chiesa e nel Mondo* (1977); *Dialoghi multilaterali: Battesimo, Eucaristia e Ministero*, Dichiarazioni di convergenza della Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese (1982); *Confessare insieme l'unica fede. Una interpretazione ecumenica del Credo Apostolico come esso è conosciuto nella Professione di Fede di Nicea-Costantinopoli* (381).

¹¹ Cfr. H. Meyer, *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*, in *ibid: Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenische Theologie*, vol. 1, Frankfurt a.M.-Paderborn 1998, 101-119; K. Lehmann, *Was für ein Konsens wurde erreicht?*, in: *StdZ* 124 (1999) 740-745; *Einheit – aber wie?* H. Wagner (ed.), *Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel von differenzierten Konsens* (Quaestiones disputatae, 184). Freiburg i.Br. 2000.

¹² M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), in: *WA* 6, 561.

clamazione della Parola e la risposta nella fede; essa è assemblea di credenti, nella quale il Vangelo è predicato nella sua purezza ed i sacramenti sono amministrati secondo il Vangelo.¹³ Il problema di fondo è dunque il rapporto fra Parola di Dio e Chiesa e il significato del ministero ecclesiale nella trasmissione del vangelo. Innanzitutto a causa della mancanza del sacramento dell'ordine i protestanti non hanno conservata la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, il che purtroppo ci impedisce di partecipare alla stessa mensa del Signore (UR 22).¹⁴

Grazie a Dio, nei dialoghi abbiamo raggiunto non un consenso, ma una convergenza fondamentale, la quale è stata riassunta nel Documento di Lima su «*Battesimo, Eucaristia e Ministero*» (1982). Pertanto ci troviamo di fronte a due diversi approcci: da una parte, un approccio episcopale ispirato dall'antica tradizione ecclesiale degli Anglicani e di alcune comunità ecclesiali luterane scandinave e degli Stati Uniti¹⁵ e, dall'altra, un approccio presbiterale maggiormente centrato sulla comunità locale e sul sacerdozio comune. Per le Chiese luterane dell'Europa continentale della Comunità di Leuenberg entrambe le concezioni, l'ordine episcopale e l'ordine sinodale-presbiterale sono legittimi; esse riconoscono una legittima pluralità di strutture ecclesiali.¹⁶

Sullo sfondo di questi due approcci si possono identificare due diverse interpretazioni della intenzione della Riforma. La questione è la seguente: I Riformatori intendevano rinnovare la Chiesa universale della loro epoca mantenendo una continuità con la sua struttura fondamentale, come suggerisce la Confessione di Augsburgo (1530), oppure lo sviluppo di un nuovo tipo e paradigma di Chiesa era una conseguenza della loro intenzione primaria? Si trattava di un consenso

¹³ CA Art. 7 e 8; *Schmalkaldische Artikel* III, 10; *Von den Kirchen*; *Grosser Katechismus* Art. 3; *Heidelberger Katechismus*, 54; *Barmener Erklärung*, Art. 3.

¹⁴ Cf. *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* (1993) n. 122-132; CIC can 844 §§ 3-4; Enciclica *Ecclesia de Eucaristia* (2003), 42-46.

¹⁵ *The Poorvo Common Statement* (1992); *Called to Common Mission. An Agreement of Full Communion between the Episcopal Church of the USA and the Evangelical Lutheran Church in America* (1999); *Called to Full Communion. The Waterloo Declaration by the Anglican Church in Canada and the Evangelical Lutheran Church in Canada* (1999).

¹⁶ *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (Leuenberg Texts, 1), Frankfurt a.M. 1995, 34; 56-59. Due documenti tedeschi più recenti sono in questa linea di Leuenberg: „*Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*“ (2001) e „*Ökumene nach lutherischem Verständnis*“ (2004). La discussione più recente da U. Wilckens, *Kirchliches Amt und gemeinsames Priestertum aller Getauften*, in: *Kerygma und Dogma* 52 (2006) 25-57.

fondamentale oppure – come molti affermano oggi – di una fondamentale differenza?¹⁷

Riceviamo attualmente svariati segnali dai nostri *partner*, e non è facile per noi distinguere la direzione verso la quale essi si orientano. Permane necessario un chiarimento delle questioni ecclesologiche, specialmente sul ministero ordinato anche all'interno del mondo protestante stesso. La Commissione internazionale con i Luterani sta preparando la pubblicazione di un documento in merito con il titolo: Apostolicità della Chiesa. Nella sua prossima fase per la preparazione del cinquecentesimo anniversario della Riforma nel 2017 la Commissione intende studiare la questione dell'intento originale della Riforma e del suo significato oggi.

Purtroppo, laddove siamo impegnati a superare queste ed altre differenze tradizionali, si pongono attualmente nuovi problemi in campo etico, ambito nel quale si registrava precedentemente un generale consenso. Oggi, nel contesto di un certo *revival* della teologia liberale, il mondo protestante e anglicano è profondamente diviso sulla questione dei problemi etici, che sono dibattuti e diffusi nella nostra cultura occidentale: l'aborto, l'omosessualità, l'eutanasia ed altri. Tutto ciò genera un nuovo divario che rende più difficile e, a volte, purtroppo anche impossibile quella testimonianza comune di cui il nostro mondo secolarizzato ha tanto bisogno.

A questo punto siamo posti a confronto con la sopramenzionata crisi del dialogo ecumenico con il mondo protestante. Alla base della questione del ministero ecclesiale e dell'etica, si trova da parte dei Protestanti una preoccupazione comune: la libertà cristiana. Il famoso trattato di Lutero del 1520, «Della libertà cristiana», una delle sue principali pubblicazioni, oggi acquista un nuovo rilievo. Con questo trattato Lutero ha riscoperto un aspetto importante della teologia di San Paolo; ma spesso è stato anche frainteso, come liberatore non solo dal giogo del papato e di tutte le costrizioni istituzionali ma anche come pioniere della libertà secondo il moderno significato liberale.¹⁸ Pertanto le questioni ecclesologiche e le questioni etiche di oggi devono essere collocate nel più ampio contesto di come esse si rapportano alla nostra cultura moderna e postmoderna, e di come si deve com-

¹⁷ *Grundkonsens – Grunddifferenz*, Ed. A. Birmelé e H. Meyer, Frankfurt a.M.-Paderborn 1992; H. Meyer, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Göttingen 1996, 159-162.

¹⁸ Cf. G. Ebeling, *Luther und der Anbruch der Neuzeit*, in: *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975, 29-59; *Der kontroverse Grund der Freiheit*, in: *Lutherstudien III*, Tübingen 1985, 366-394.

prendere la vera e autentica libertà cristiana paragonata alla libertà liberale dell'Occidente.

V. La pneumatologia come problema fondamentale

Oggi c'è ancora un'altra ragione, perché la scena ecumenica sta rapidamente e drammaticamente cambiando: l'aumento e la crescita enorme dei movimenti pentecostali e carismatici soprattutto, ma non solo, nell'emisfero sud del pianeta.¹⁹ Questi movimenti non derivano immediatamente dalla Riforma del XVI secolo, ma risalgono alle «Chiese libere» e ai movimenti revivalistici e pietistici e con la loro enfasi sulla libertà dello Spirito. Questo revivalismo era in parte una reazione alle Chiese protestanti molto precocemente istituzionalizzate e stabilite, ma aveva in una certa misura anche una sua logica storica interna nelle fondamentali decisioni dei Riformatori per la libertà cristiana. Oggi assistiamo alla comparsa di nuovi e forti movimenti carismatici e pentecostali, che si stanno rapidamente diffondendo su scala mondiale, laddove le Chiese protestanti classiche diminuiscono. Anche per la Chiesa cattolica il pentecostalismo è divenuto una grande e seria sfida.

La questione della pneumatologia, che è sollevata da tali movimenti, non è una questione nuova; essa sta già alla base delle controversie con la teologia ortodossa sul problema del *Filioque*. Alcuni teologi ortodossi hanno interpretato il *Filioque* nel modo che esso vincoli completamente l'efficacia dello Spirito Santo alla persona e all'opera di Cristo, e non lasci spazio per la libertà dello Spirito; per così dire, il *Filioque* vincolerebbe completamente lo Spirito Santo alle istituzioni stabilite da Cristo. Secondo una tale lettura, esso costituisce la radice della sottomissione del carisma all'istituzione, della libertà dell'individuo all'autorità della Chiesa, del profetico al giuridico, del misticismo alla scolastica, del ministero comune al ministero gerarchico, ed infine la sottomissione della collegialità episcopale al primato romano.²⁰ Una tale accusa di cristomonismo unilaterale non è giustificata a fronte del-

¹⁹ W.J. Hollenweger, *Pentecostalism*, Hendrickson 1997; C.M. Robeck, *Pentecostals and Ecumenism in a Pluralistic World*, in: *The Globalisation of Pentecostalism*, Oxford 1999; Ph. Jenkins, *The Next Christendom. The coming of Global Christianity*, Oxford 2002.

²⁰ Questa è la posizione di V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944. Tale posizione è stata criticata da G. Florovsky, *Christ and the Church, Suggestions and Comments*, in: *L'Église et les Églises*, tom. 2, Chevetogne 1955.

la tradizione cattolica nel suo insieme.²¹ Però oggi, in un contesto ben diverso, simili problemi ed anche critiche si mostrano nel pentecostalismo.

I Pentecostali non sono sempre partner di dialogo facili. Alcuni di loro, innanzitutto i Neopentecostali, sono molto aggressivi e proselitistici; essi provocano grossi problemi per la Chiesa cattolica, specialmente in America Latina. Con altri, cioè con alcuni Pentecostali classici, abbiamo potuto sviluppare un dialogo positivo e basato sulla fiducia.²² Essi professano con fermezza la fede trinitaria e cristologica e le tradizionali convinzioni etiche. In una parola, sono cristiani seri, ma mancano di una ecclesiologia sviluppata, specialmente di una ecclesiologia universale, che trascenda le comunità locali rispettive. Il dialogo con queste Comunità e le questioni che esse pongono saranno di grande importanza per il futuro del dialogo ecumenico.²³

Anche il Concilio Vaticano II ha portato un revival della dimensione carismatica della Chiesa (LG 4; 7; 12; 49; AA 3; AG 4; 29). Il Concilio non parla soltanto dell'effetto dello Spirito per mezzo dei Vescovi, ma anche del *sensus fidelium* di tutti i credenti (LG 12; 35), dello Spirito che conduce alla verità soltanto per il tramite dell'intera vita della Chiesa.

Una conseguenza pratica di tutto questo è stato il movimento carismatico, attraverso il quale il movimento pentecostale si è fatto strada nella Chiesa cattolica. In un certo modo si può talvolta parlare di una «pentecostalizzazione» della Chiesa cattolica in molte parrocchie, riconoscibile dal modo secondo il quale si celebra la liturgia. Comunque, in contrapposizione con il movimento pentecostale al di fuori del cattolicesimo, il movimento carismatico cattolico resta all'interno della struttura sacramentale e istituzionale della Chiesa, e pertanto ha la possibilità di esercitare un effetto rigenerante su di essa.

Un tale approccio pneumatologico può facilmente essere inserito in una rinnovata ecclesiologia di comunione, che negli ultimi decenni è diventata sempre di più il termine chiave della maggior parte dei do-

²¹ Y. Congar, Pneumatologie et «christomonism» dans la tradition latine, in: *Ecclesia a Spiritu sancto edocta*, Gembloux 1970, 41-64; *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1, Paris 1979, 95-130; 207-217.

²² Per il dialogo cattolico-pentecostale : R. del Colle, *The Holy Spirit and Christian Unity. A Case Study from Catholic/Pentecostal Dialogue*, in: P. Walter u.a., a.a.O. 290-305; C.M. Robeck, *The Challenge Pentecostalism Poses to the Quest for Ecclesial Unity*, in: *ibid* 306-322.

²³ Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 2, Paris 1980, 193-270.

cumenti ecumenici di dialogo.²⁴ Tramite lo Spirito Santo partecipiamo alla vita del Padre e del Figlio. L'ecclesiologia di comunione è dunque fondata nella comune partecipazione nella vita del Dio trinitario e la Chiesa è edificata ad immagine della Santa Trinità (*LG 4; UR 3*). La dottrina della Trinità nella sua essenza è il corollario dell'affermazione di Giovanni: «Dio è amore» (*1 Gv 4, 8.16*). Dio è, in sé, pura relazione d'amore; soprattutto lo Spirito Santo è l'amore fra il Padre e il Figlio. Da ciò deriva una ontologia relazionale, che è fondamentale per una rinnovata ecclesiologia di comunione. Essa può comprendere *l'essere* soltanto come *essere* in termini di relazione, come un darsi e un concedersi reciprocamente uno spazio. Da ciò deriva una spiritualità di comunione senza la quale ogni discussione sulle strutture di comunione sarebbe vuota e senz'anima.²⁵

Pertanto la libertà donata dallo Spirito Santo non è una libertà individualistica, ma una libertà in comune, una libertà per gli altri e con gli altri; la libertà cristiana trova il suo compimento in un amore disinteressato, e nel servizio dell'altro. L'Apostolo Paolo ammonisce i Galati: «Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri» (*Gal 5, 13*).

Il famoso teologo di Tübingen, Johann Adam Möhler ne ha colto il senso ecclesiologico. Nel suo libro "*L'unità nella Chiesa*" (1825) troviamo le seguenti parole spesso citate: «Nella vita della Chiesa sono comunque possibili due estremi, ed entrambi sono chiamati egoismo; vale a dire: quando *tutte le persone* aspirano ovvero *una sola persona* aspira ad essere *tutto*. In quest'ultimo caso [*una sola persona* che aspira ad essere *tutto*], il legame d'unità diventa così forte e l'amore così ardente da non poter escludere che la persona sia soffocata; nel primo caso [*tutte le persone* che aspirano ad essere *tutto*] ogni cosa si spezza decomponendosi a tal punto da diventare fredda, e tu sei gelato; un tipo di egoismo genera l'altro; ma *una persona* o *tutte le persone* non hanno bisogno di desiderare di essere *tutto*; soltanto cia-

²⁴ Di fondamentale rilevanza, L. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der Antike* (Miscelanea Historiae Pontificiae, vol. 7) Roma 1943, da parte luterana, W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlino 1954. Per un paragone biblico: H. Seemann, J. Heinz, P.C. Bori, K. Kertelge ed altri. Per il periodo del Concilio: H. de Lubac, Y. Congar, J. Hamer, M.J. Le Guillou ed altri. Per il periodo dopo il Concilio: A. Grillmeier, H. U. von Balthasar, O. Saier, J. Ratzinger, W. Kasper, J.M.R. Tillard, M. Kehl, G. Greshake, B. Forte, J. Hilberath ed altri.

²⁵ Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Novo Millennio ineunte* (2001), 43.

scuno insieme, può essere *tutto* e l'unità di tutti soltanto un insieme. Questa è l'idea della Chiesa cattolica»²⁶.

Tutto ciò ci orienta ad una Chiesa in cui i differenti carismi collaborano interagendo apertamente, nella quale il magistero, ad esempio, ha un ruolo inalienabile ed insostituibile, ma lo ha interagendo con il senso dei fedeli, il processo di ricezione, i teologi e soprattutto rendendo conto della testimonianza della liturgia. In un tale interagire la libertà dello Spirito non opera al di fuori, ma all'interno e attraverso la comunione e la comunicazione ecclesiale. La comunione ecclesiale è, allo stesso tempo, entità istituzionale e evento carismatico sempre nuovo.

Una tale visione di una ecclesiologia della comunione mantiene tutte le posizioni cattoliche essenziali sul ministero e sul magistero; nel contempo essa risponde alle critiche mosse da molti dei nostri fratelli separati. In ultima analisi, questa visione ci porta di nuovo all'ecumenismo spirituale, poiché noi non possiamo «fare» o «organizzare» questo tipo di comunione; essa è dono dello Spirito Santo. Così la preghiera *Veni Creator Spiritus* è la risposta ultima su come va raccolta la sollecitazione dello Spirito a superare lo scandalo della divisione. Soltanto nello Spirito possiamo operare affinché sia attualizzata la preghiera del Signore alla vigilia della sua morte: *che tutti siano una cosa sola (Gv 17, 21)*.

Summary: *In the last decades, ecumenism and the ecumenical movement have become commonplace for most Christians. In a situation where the term globalization characterizes our condition in all its ambiguity, for the majority of people ecumenism seems self-evident. Nonetheless, after the first rather euphoric phase of the ecumenical movement, which appeared after the Second Vatican Council, signs of tiredness, disillusionment and stagnation have followed the last decade. Some speak even of a crisis, and many Christians no longer understand the differences about which the Churches are arguing. Others hold that ecumenism is outmoded and that Interreligious dialogue now represents the new agenda. More urgent questions arise: Where are we? Why this crisis? How do we overcome the current problems? What are these problems? In order to understand our situation we must trace the origins of our difficulties.*

Key words: Ecumenism, Spiritual Communion, Ecclesiology.

Parole chiave: ecumenismo, comunione spirituale, ecclesiologia.

²⁶ J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825), ed. J.R. Geiselman, Darmstadt 1957, 237.