



BOLLETTINO

SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE

N. 0551

Giovedì 11.11.2004

INTERVENTO DEL PRESIDENTE DEL PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI ALLA CONFERENZA SUL 40mo ANNIVERSARIO DELLA PROMULGAZIONE DEL DECRETO CONCILIARE "UNITATIS REDINTEGRATIO" (ROCCA DI PAPA, 11-13 NOVEMBRE 2004)

INTERVENTO DEL PRESIDENTE DEL PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI ALLA CONFERENZA SUL 40mo ANNIVERSARIO DELLA PROMULGAZIONE DEL DECRETO CONCILIARE "UNITATIS REDINTEGRATIO" (ROCCA DI PAPA, 11-13 NOVEMBRE 2004)

Pubblichiamo di seguito l'intervento che l'Em.mo Card. Walter Kasper, Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, ha pronunciato questa mattina alla Conferenza sul 40mo anniversario della promulgazione del Decreto Conciliare "*Unitatis redintegratio*", che si svolge a Rocca di Papa, presso il Centro Mondo Migliore, dall'11 al 13 novembre:

● **INTERVENTO DEL CARD. WALTER KASPER** Il decreto sull'ecumenismo – una nuova lettura dopo 40 anni

Il 21 novembre 1964, il Concilio Vaticano II promulgava solennemente il Decreto sull'ecumenismo, "*Unitatis redintegratio*". Fin dall'introduzione il documento afferma che "da Cristo Signore la Chiesa è stata fondata una e unica", che la divisione si oppone alla volontà del Signore, è "di scandalo al mondo e danneggia la più santa delle cause: la predicazione del Vangelo". "Promuovere il ristabilimento dell'unità fra tutti i cristiani è uno dei principali intenti del sacro Concilio ecumenico Vaticano II" (UR 1).

Da allora sono trascorsi quarant'anni durante i quali il documento ha avuto ripercussioni senza precedenti, il cui impatto si estende ben al di là della Chiesa cattolica. Quarant'anni sono una misura di tempo biblica. Abbiamo allora buoni motivi per chiederci: quale era lo scopo del Decreto? Quale effetto ha avuto? A che punto siamo oggi con l'ecumenismo? Quale è il cammino che l'ecumenismo deve ancora compiere? L'ecumenismo *quo vadis?*

Il Concilio è la *Magna Charta* del cammino della Chiesa nel XXI secolo (*Tertio millennio adveniente*, 18). Il Papa ha ribadito più volte che la via ecumenica è irreversibile (UUS 3 e.a.), e che l'ecumenismo è una delle priorità pastorali del suo pontificato (UUS 99). Dobbiamo allora chiederci: quali sono i principi cattolici dell'ecumenismo così come essi sono stati formulati nel Decreto "*Unitatis redintegratio*"?

I. La preparazione del Decreto sull'ecumenismo

Il Decreto sull'ecumenismo non è venuto fuori dal nulla. Esso s'inscrive nel contesto del movimento ecumenico che, nato nel XX secolo al di fuori della Chiesa cattolica (*UR* 1; 4), ha segnato una svolta decisiva nel 1948 con la creazione del «Consiglio Ecumenico delle Chiese». Questo movimento è stato a lungo guardato con sospetto dalla Chiesa cattolica. Tuttavia, la sua ricezione da parte del Concilio Vaticano II ha radici che risalgono già alla teologia cattolica del XIX secolo. Johann Adam Möhler e John Henry Newman in particolare vanno citati come precursori e pionieri.

Ma anche a livello ufficiale si annoverano eventi che hanno preparato la strada. Già prima del Concilio Vaticano II, i Pontefici avevano incoraggiato la preghiera per l'unità e la «Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani». Leone XIII e Benedetto XV prepararono l'apertura ecumenica. Pio XI approvò esplicitamente le «Conversazioni di Malines» (1921-26) con gli Anglicani¹.

Pio XII compì un ulteriore passo. In una *Istruzione* del 1950 egli appoggiò espressamente il movimento ecumenico, sottolineando che alla sua origine vi era l'opera dello Spirito Santo. Questo Papa ha inoltre pubblicato una serie di Encicliche innovatrici. Sarebbe pertanto sbagliato ignorare questa continuità fondamentale, e considerare il Concilio come una radicale rottura con la Tradizione ed identificarlo con l'avvento di una nuova Chiesa.

II. Ecumenismo - espressione della dinamica escatologica della Chiesa

Tuttavia, con il Concilio ha inizio qualcosa di nuovo: non una nuova Chiesa, ma una Chiesa rinnovata. Papa Giovanni XXIII ha dato l'impulso iniziale. Egli può essere giustamente considerato il padre spirituale del Decreto sull'Ecumenismo: è lui che ha voluto il Concilio e che ne ha definito lo scopo: il rinnovamento all'interno della Chiesa cattolica e l'unità dei cristiani.

Non è mia intenzione tracciare qui la genesi movimentata di "*Unitatis redintegratio*"², con cui si è finalmente abbandonata la visione ristretta della Chiesa della Controriforma e post-tridentina, ed è stato promosso non un "modernismo", ma un ritorno alla tradizione biblica, patristica e altomedievale, che ha permesso una nuova e più limpida comprensione della natura della Chiesa.

Il Concilio ha potuto assumere il movimento ecumenico poiché esso ha inteso la Chiesa come un movimento, cioè come il popolo di Dio in cammino (*LG* 2 fine; 8; 9; 48-51; *UR* 2 fine; e.a.). In altre parole, il Concilio ha rivalorizzato la dimensione escatologica della Chiesa, mostrando che quest'ultima non è una realtà statica, ma dinamica, è il popolo di Dio in pellegrinaggio tra il "qui" e il "non ancora". Il Concilio ha integrato il movimento ecumenico in questa dinamica escatologica. Così compreso, l'ecumenismo è la via della Chiesa (*UUS* 7). Non è né un'aggiunta, né un'appendice, ma è parte integrante della vita organica della Chiesa e della sua attività pastorale (*UUS* 20).

In questa prospettiva escatologica, il movimento ecumenico è strettamente legato al movimento missionario. Ecumenismo e missione sono come due gemelli³.

La missione è un fenomeno escatologico grazie al quale la Chiesa assume il patrimonio culturale dei popoli, lo purifica e lo arricchisce, arricchendo così anche se stessa e raggiungendo la pienezza della sua cattolicità (*AG* 1 s; 9 e.a.). Allo stesso modo, nel movimento ecumenico, la Chiesa partecipa ad uno scambio di doni con le Chiese separate (*UUS* 28; 57), le arricchisce e al tempo stesso fa propri i loro doni, le porta alla pienezza della loro cattolicità e, così facendo, realizza pienamente la propria cattolicità (*UR* 4). Missione ed ecumenismo sono le due forme del cammino escatologico e della dinamica escatologica della Chiesa.

Il Concilio non è stato tanto ingenuo da ignorare il pericolo che poteva comportare l'integrazione del movimento ecumenico nella dinamica escatologica della Chiesa. Questa dinamica – come si è spesso verificato nella storia della Chiesa – avrebbe potuto essere erroneamente interpretata come un movimento progressista, secondo il quale il retaggio delle antiche tradizioni è percepito come desueto ed è rifiutato in nome di una concezione per così dire progressista della fede. Laddove ciò avviene, esiste un reale pericolo di relativismo e di indifferentismo, di un "ecumenismo a buon mercato", che finisce per rendersi superfluo. In questo modo il movimento ecumenico è stato a volte preda di movimenti critici nei confronti della Chiesa ed è stato strumentalizzato contro di essa.

Il lassismo dogmatico porta a disconoscere l'essenza della dimensione escatologica della Chiesa. Infatti, l'*eschaton* non si riferisce ad una realtà futura che si situa al di fuori della storia. Con Gesù Cristo e con l'effusione dello Spirito Santo, esso è entrato definitivamente nella storia ed è presente nella Chiesa. La Chiesa stessa è fenomeno escatologico; l'unità, la sua caratteristica essenziale, non è quindi una mèta che si situa in un futuro lontano, né a maggior ragione essa è una mèta escatologica; la Chiesa è già "*Una Sancta Ecclesia*" (UR 4; UUS 11-14). Il cammino ecumenico non è un viaggio verso l'ignoto. La Chiesa sarà nella storia ciò che è, ciò che è sempre stata, e ciò che sempre sarà. Essa è in cammino per realizzare pienamente e concretamente questa sua natura nella vita.

I principi cattolici dell'ecumenismo enunciati dal Concilio e più tardi da Papa Giovanni Paolo II, sono chiaramente ed inequivocabilmente opposti ad un irenismo e ad un relativismo che tendono a banalizzare tutto (UR 5; 11; 24; UUS 18; 36; 79). Il movimento ecumenico non getta via nulla di ciò che fino ad ora è stato prezioso ed importante per la Chiesa e nella sua storia; esso rimane fedele alla verità che nella storia è riconosciuta e definita come tale e non vi aggiunge nulla di nuovo. Il movimento ecumenico, e lo scopo che esso si prefigge, ovvero la piena unità dei discepoli di Cristo, restano iscritti nel solco della Tradizione.

Tuttavia la Tradizione, nello spirito dei due grandi precursori del Concilio, J. A. Möhler e J. H. Newman, non è un'entità pietrificata; è una tradizione vivente. È un evento nello Spirito Santo che guida la Chiesa alla verità tutta intera, secondo la promessa del Signore (Gv 16,13), svelandoci incessantemente il Vangelo, che ci è stato trasmesso una volta per tutte, e facendoci progredire nella comprensione della verità rivelata una volta per tutte (DV 8; cfr. DS 3020). Secondo il Vescovo martire Ireneo di Lione, è lo Spirito di Dio a mantenere giovane e fresco il patrimonio apostolico che ci è stato trasmesso una volta per tutte⁴.

In questo senso, il movimento ecumenico è un fenomeno carismatico e una "operazione dello Spirito Santo". La Chiesa, infatti, non ha soltanto una dimensione istituzionale, ma – come ha sottolineato il Concilio - anche una dimensione carismatica (LG 4; 7; 12; 49; AA 3; AG 4; 29). L'ecumenismo è dunque un nuovo inizio, suscitato e guidato dallo Spirito di Dio (UR 1; 4). Lo Spirito Santo, anima della Chiesa (LG 7), dona l'unità e la diversità dei doni e dei ministeri (LG 7; UR 2). Il Concilio ha quindi potuto affermare che l'ecumenismo spirituale è il cuore dell'ecumenismo. Ecumenismo spirituale significa conversione interiore, rinnovamento dello spirito, santificazione personale della vita, carità, abnegazione, umiltà, pazienza, ma anche rinnovamento e riforma della Chiesa. E, soprattutto, la preghiera è il cuore del movimento ecumenico (UR 5-8; UUS 15 s; 21-27).

In quanto movimento spirituale, il movimento ecumenico non sradica la Tradizione. Al contrario, esso propone una comprensione nuova e più profonda della Tradizione trasmessaci una volta per tutte; grazie ad esso, si fa strada la nuova Pentecoste, preannunciata da Giovanni XXIII nel suo discorso d'apertura al Concilio; con esso si prepara una nuova fisionomia storica della Chiesa, non una nuova Chiesa, ma una Chiesa spiritualmente rinnovata e arricchita. Con la missione, l'ecumenismo è la via della Chiesa nel XXI secolo e nel terzo millennio.

III. "Subsistit in" – espressione di un'ecclesiologia storicamente concreta

La dinamica escatologica e pneumatologica necessitava di una delucidazione concettuale. Questa chiarificazione è stata fornita dal Concilio nella Costituzione sulla Chiesa, con la formula molto discussa del "subsistit in": la Chiesa di Gesù Cristo sussiste nella Chiesa cattolica (LG 8). Il redattore principale della Costituzione sulla Chiesa, G. Philips, è stato abbastanza lungimirante da prevedere che sul significato del "subsistit in" molto inchiostro sarebbe stato ancora versato.⁵ In effetti, questo flusso d'inchiostro continua ad essere versato e probabilmente ne occorrerà ancora dell'altro prima di chiarire le questioni sollevate.

Durante il Concilio, il "*substit in*" ha sostituito il precedente "*est*"⁶. Esso contiene *in nuce* l'intero problema ecumenico⁷. L'"*est*" affermava che la Chiesa di Gesù Cristo "è" la Chiesa cattolica. Questa stretta identificazione della Chiesa di Gesù Cristo con la Chiesa cattolica è stata ribadita in seguito anche dalle Encicliche "*Mystici corporis*" (1943) e "*Humani generis*" (1950)⁸. Tuttavia, la stessa "*Mystici corporis*" riconosce che vi sono persone che, seppur non battezzate, appartengono alla Chiesa cattolica per loro desiderio (DS 3921). Per questo motivo, Papa Pio XII, già nel 1949, aveva condannato un'interpretazione esclusiva dell'assioma "*Extra ecclesiam nulla salus*"⁹.

Il Concilio ha potuto fare un notevole passo avanti grazie al "*subsistit in*". Si è voluto rendere giustizia al fatto che, al di fuori della Chiesa cattolica, non vi sono soltanto singoli cristiani, ma anche "elementi di Chiesa"¹⁰, ed anche Chiese e Comunità ecclesiali che, pur non essendo in piena comunione, appartengono di diritto all'unica Chiesa e sono per i loro membri mezzi di salvezza (*LG* 8; 15; *UR* 3; *UUS* 10-14). Il Concilio sa dunque che, al di fuori della Chiesa cattolica, esistono forme di santità che vanno fino al martirio (*LG* 15; *UR* 4; *UUS* 12; 83). Di conseguenza, la questione della salvezza dei non cattolici non è più risolta a livello individuale a partire dal desiderio soggettivo di un individuo, come è indicato da "*Mystici corporis*", ma a livello istituzionale ed in modo ecclesiologico oggettivo.

La nozione del "*subsistit in*" significa, nell'intenzione della Commissione teologica del Concilio, che la Chiesa di Cristo ha il suo 'luogo concreto' nella Chiesa cattolica; nella Chiesa cattolica, si incontra la Chiesa di Cristo ed è lì che essa si trova concretamente¹¹. Non si tratta di un'entità puramente platonica o di una realtà meramente futura; essa esiste concretamente nella storia e si trova concretamente nella Chiesa cattolica¹².

Compreso in tal modo, il "*subsistit in*" assume l'istanza essenziale dell'"*est*". Tuttavia, non descrive più il modo secondo il quale la Chiesa cattolica intende se stessa in termini di "*splendid isolation*", ma prende atto della presenza operante dell'unica Chiesa di Cristo anche nelle altre Chiese e Comunità ecclesiali (*UUS* 11), sebbene esse non siano ancora in piena comunione con lei. Nel formulare la sua identità, la Chiesa cattolica stabilisce un rapporto dialogico con queste Chiese e Comunità ecclesiali.

Di conseguenza, il "*subsistit in*" è erroneamente interpretato quando si fa di esso il fondamento di un pluralismo e di un relativismo ecclesiologico, affermando che l'unica Chiesa di Cristo sussiste in numerose Chiese e che la Chiesa cattolica è semplicemente una Chiesa accanto ad altre. Simili teorie di pluralismo ecclesiologico contraddicono la comprensione della propria identità che la Chiesa cattolica – come d'altronde anche le Chiese ortodosse – ha sempre avuto nel corso della sua Tradizione, comprensione che lo stesso Concilio Vaticano II ha voluto fare sua. La Chiesa cattolica rivendica per sé, nel presente come nel passato, il diritto di essere la vera Chiesa di Cristo, nella quale è data tutta la pienezza dei mezzi di salvezza (*UR* 3; *UUS* 14), ma adesso essa prende coscienza di ciò in modo dialogico, tenendo conto delle altre Chiese e Comunità ecclesiali. Il Concilio non afferma nessuna nuova dottrina, ma motiva un nuovo atteggiamento, rinuncia al trionfalismo e formula la tradizionale comprensione della propria identità in modo realistico, storicamente concreto e, si potrebbe dire, addirittura umile. Il Concilio sa che la Chiesa è in cammino nella storia, per realizzare concretamente nella storia ciò che è ("*est*") la sua natura più profonda.

Si ritrova questa visione umile e realistica principalmente in *Lumen gentium* 8, laddove il Concilio, con il "*subsistit in*", fa spazio non solo ad elementi della Chiesa al di fuori della sua struttura visibile, ma anche a membri e a strutture di peccato nella Chiesa stessa¹³. Il popolo di Dio conta anche peccatori tra le sue fila, con la conseguenza che la natura spirituale della Chiesa non appare chiaramente ai fratelli separati ed al mondo, la Chiesa ha la sua parte di responsabilità nelle divisioni esistenti, e la crescita del Regno di Dio è ritardata (*UR* 3 s.). D'altra parte, le Comunità separate a volte hanno sviluppato meglio alcuni aspetti della verità rivelata, cosicché, nella situazione di divisione, la Chiesa cattolica non può sviluppare pienamente e concretamente la propria cattolicità (*UR* 4; *UUS* 14). Per questo, la Chiesa ha bisogno di purificazione e di rinnovamento, e deve incessantemente percorrere la via della penitenza (*LG* 8; *UR* 3s; 6 s; *UUS* 34 s; 83 s).

Questa visione autocritica e penitente costituisce il fondamento del cammino del movimento ecumenico (*UR* 5-12). Essa comprende la conversione ed il rinnovamento, senza i quali non può esservi ecumenismo, ed il dialogo, che, più di uno scambio di idee, è uno scambio di doni.

In questa prospettiva escatologica e spirituale, lo scopo dell'ecumenismo non può essere concepito come un semplice ritorno degli altri nel seno della Chiesa cattolica. La meta della piena unità può essere raggiunta soltanto attraverso l'impegno animato dallo Spirito di Dio e la conversione di tutti all'unico capo della Chiesa, Gesù Cristo. Nella misura in cui siamo uniti a Cristo, saremo anche uniti gli uni agli altri e realizzeremo concretamente ed in tutta la sua pienezza la cattolicità propria della Chiesa. Questo obiettivo è stato definito teologicamente dal Concilio come unità-*communio*.

IV. L'ecumenismo sotto il segno dell'ecclesiologia di comunione

L'idea fondamentale del Concilio Vaticano II, ed in particolare del Decreto sull'ecumenismo, si riassume in una parola: *communio*¹⁴. Il termine è importante per comprendere correttamente la questione degli "*elementa ecclesiae*". Tale espressione suggerisce una dimensione quantitativa, quasi materialistica, come se si potessero quantificare, contare questi elementi, verificando se il loro numero è completo. Una tale "ecclesiologia degli elementi" è stata criticata già durante i dibattiti conciliari e soprattutto dopo il Concilio 15. "*Unitatis redintegratio*" tuttavia non si è fermato là. Il Decreto sull'ecumenismo considera le Chiese e le Comunità ecclesiali separate non come entità che hanno conservato un residuo di elementi, di diversa consistenza a seconda dei casi, ma come entità integrali che mettono in luce questi elementi all'interno della loro concezione ecclesiologica globale.

Ciò avviene grazie al concetto di "*communio*". Con questa nozione, presente nella Bibbia e utilizzata dalla Chiesa primitiva, il Concilio definisce il mistero più profondo della Chiesa, che è ad immagine della *communio* trinitaria, come icona della Trinità (LG 4; UR 2). Originariamente, *communio* e *communio sanctorum* non designavano la comunità dei cristiani tra loro, ma la partecipazione (*participatio*) ai beni di salvezza, ai *sancta*, cioè ai *sacramenta*.

Fondamentale in tutto ciò è il battesimo. Esso è il sacramento della fede, tramite il quale i battezzati appartengono all'unico corpo di Cristo, che è la Chiesa. I cristiani non cattolici dunque non sono al di fuori dell'unica Chiesa, ma, al contrario, appartengono già ad essa in modo fondamentale (LG 11; 14; UR 22). Sulla base dell'unico battesimo comune, l'ecumenismo va ben oltre la mera benevolenza e la semplice amicizia; non è una forma di diplomazia ecclesiale, ma ha un fondamento ontologico ed una profondità ontologica; è un evento dello Spirito.

Il battesimo è, evidentemente, soltanto il punto di partenza e la base (UR 22). L'incorporazione nella Chiesa giunge alla sua pienezza con l'eucarestia, che è sorgente, fulcro ed apice della vita cristiana ed ecclesiale (LG 11; 26; PO 5; AG 39). Così, l'ecclesiologia eucaristica ha già il suo fondamento nella Costituzione liturgica e nella Costituzione sulla Chiesa (SC 47; LG 3; 7; 11; 23; 26).

"*Unitatis redintegratio*" afferma che nell'Eucarestia "l'unità della Chiesa è significata ed attuata" (UR 2). Dice in seguito, a proposito della Chiesa ortodossa: "con la celebrazione dell'eucaristia del Signore in queste singole Chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce, e con la concelebrazione si manifesta la comunione tra di esse" (UR 15). Ovunque è celebrata l'Eucarestia, là è la Chiesa. Come si evidenzierà tra breve, questo assioma è di capitale importanza per comprendere le Chiese orientali e la distinzione esistente tra queste ultime e le Comunità ecclesiali protestanti.

Quanto appena detto significa che ogni Chiesa particolare che celebra l'Eucarestia è Chiesa nel senso pieno del termine, ma non è tutta la Chiesa (LG 26; 28). Poiché vi è un solo Cristo ed una sola Eucarestia, ogni Chiesa che celebra l'Eucarestia è in un rapporto di comunione con tutte le altre Chiese. L'unica Chiesa esiste in tutte le Chiese particolari ed a partire da esse (LG 23) e, inversamente, le Chiese particolari esistono nell'unica Chiesa e a partire da essa (*Communiones notio*, 9).

Trasferendo questo concetto di unità al problema ecumenico, l'unità ecumenica verso cui tendiamo significa qualcosa di più di una rete di Chiese confessionali che, entrando in comunione d'Eucaristia e di pulpito, si riconoscono reciprocamente. La comprensione cattolica dell'ecumenismo presuppone ciò che già esiste, ovvero l'unità nella Chiesa cattolica e la comunione parziale con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, per giungere, partendo da questa comunione incompleta, alla piena comunione (UUS 14), che comprende l'unità nella fede, nei sacramenti e nel ministero ecclesiastico (LG 14; UR 2 s.).

L'unità nel senso della piena *communio* non significa uniformità, ma unità nella diversità e diversità nell'unità. All'interno dell'unica Chiesa vi è posto per una diversità legittima di mentalità, di usi, di riti, di regole canoniche, di teologie e di spiritualità (LG 13; UR 4; 16 s.). Possiamo anche dire che l'essenza dell'unità concepita come *comunio* è la cattolicità nel suo significato originario che non è confessionale ma qualitativo; essa indica la realizzazione di tutti i doni che le Chiese particolari e confessionali possono apportare.

Pertanto, il contributo di "*Unitatis redintegratio*" alla soluzione del problema ecumenico non è l'"ecclesiologia

degli elementi", ma la distinzione tra piena comunione e comunione non piena (UR 3)16. Da questa distinzione deriva il fatto che l'ecumenismo non mira a creare associazioni, ma a realizzare una *communio*, che non significa né assorbimento reciproco né fusione17. Questa formulazione del problema ecumenico è il contributo teologico più importante dato dal Concilio alla questione ecumenica.

V. Oriente ed Occidente - due forme dello stesso movimento ecumenico

L'integrazione della teologia ecumenica nell'ecclesiologia di *communio* permette di distinguere due tipi di divisione nella Chiesa: la scissione tra Oriente ed Occidente e le divisioni all'interno della Chiesa d'Occidente dal XVI secolo in poi. Tra le due, la differenza non è soltanto geografica o temporale; si tratta di scismi di diversa natura. Mentre con la frattura tra Oriente ed Occidente la struttura ecclesiale che si era fondamentalmente sviluppata a partire dal II secolo è rimasta invariata, con le Comunità derivate dalla Riforma ci troviamo di fronte ad un altro tipo ecclesiale18.

Lo scisma d'Oriente ingloba sia le antiche Chiese d'Oriente separate dalla Chiesa imperiale nei secoli IV e V, sia lo scisma tra Roma ed i Patriarcati orientali, la cui data simbolica è stata fissata all'anno 1054.

Il Concilio non riduce certo le differenze a semplici fattori politici e culturali. Fin dall'inizio, Oriente ed Occidente hanno accolto in modo diverso lo stesso Vangelo ed hanno sviluppato diverse forme di liturgia, di spiritualità, di teologia e di diritto canonico. Tuttavia, essi concordano in ciò che concerne la struttura fondamentale, sia eucaristica-sacramentale che episcopale. I dialoghi nazionali ed internazionali avviati dopo il Concilio hanno confermato questa profonda comunione nella fede, nei sacramenti e nella struttura episcopale.

Il Concilio parla dunque di relazioni tra Chiese locali come tra Chiese sorelle (UR 14). Questa formulazione, ancora abbastanza vaga nel Decreto sull'ecumenismo, è stata ripresa e sviluppata nello scambio di messaggi tra Papa Paolo VI ed il Patriarca ecumenico Athenagoras, il "*Tomos agapis*"19.

Il ristabilimento della piena comunione presuppone una attenta considerazione dei diversi fattori della divisione (UR 14) ed il riconoscimento delle differenze legittime (UR 15-17). Il Concilio costata che, per quanto riguarda le differenze, si tratta spesso di elementi complementari più che di opposte divergenze (UR 17)20. Esso pertanto dichiara che "tutto questo patrimonio spirituale e liturgico, disciplinare e teologico, nelle diverse sue tradizioni, appartiene alla piena cattolicità e apostolicità della Chiesa" (UR 17)21. Per ristabilire l'unità, dunque, occorre non imporre altro peso fuorché le cose necessarie (Atti 15,28) (UR 18).

Il vero problema nelle relazioni tra Oriente ed Occidente è la questione del ministero petrino (UUS 88). Papa Giovanni Paolo II ha invitato ad un dialogo fraterno sull'esercizio futuro di questo ministero (UUS 95). Non è possibile esporre qui le complesse questioni storiche legate al problema, né le possibilità attuali di una ri-interpretazione e di una ri-ricezione dei dogmi promulgati dal Concilio Vaticano I. Ricordiamo soltanto che un simposio organizzato nel maggio del 2003 dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani con le Chiese ortodosse ha portato ad un'apertura da entrambe le parti22. Ci auguriamo che il dialogo teologico internazionale potrà presto riprendere e soprattutto dedicarsi allo studio di questo tema.

Lo scisma d'Occidente, originato dalla Riforma del XVI secolo, è di un'altra natura. Come riconosce chiaramente il Decreto sull'ecumenismo, si tratta di un fenomeno complesso e differenziato, di carattere tanto storico quanto dottrinale. Anche alle Comunità nate dalla Riforma siamo legati da molti ed importanti elementi della vera Chiesa, tra i quali soprattutto l'annuncio della Parola di Dio ed il battesimo. In numerosi documenti di dialogo post-conciliari questa comunione viene ampliata ed approfondita23.

Esistono tuttavia anche "importanti divergenze, non solo di carattere storico, sociologico, psicologico e culturale, ma soprattutto nell'interpretazione della verità rivelata" (UR 19). Secondo il Concilio, queste divergenze riguardano in parte la dottrina di Gesù Cristo e della redenzione, e soprattutto la Sacra Scrittura nella sua relazione con la Chiesa, il magistero autentico, la Chiesa ed i suoi ministeri, il ruolo di Maria nell'opera della redenzione (UR 20s; UUS 66), ed in parte anche questioni morali (UR 23). Queste ultime sono recentemente balzate in primo piano ed hanno creato problemi sia all'interno delle Comunità ecclesiali riformate che nei rapporti tra queste e la Chiesa cattolica.

A differenza di ciò che avviene nella situazione dello scisma d'Oriente, con le Comunità derivate dalla Riforma siamo in presenza non solo di divergenze dottrinali, ma anche di un'altra struttura fondamentale e di un altro tipo di Chiesa. Benché con accentuazioni diverse e spesso notevoli nelle loro posizioni, i riformatori concepiscono la Chiesa come *creatura verbi* a partire soprattutto dalla Parola di Dio²⁴ e non dall'Eucaristia.

La differenza s'accentua quando si tratta della questione dell'Eucaristia. Come afferma il Concilio, le Comunità ecclesiali derivate dalla Riforma "per la mancanza del sacramento dell'ordine, non hanno conservato la genuina ed integra sostanza del mistero eucaristico" (UR 22).

Nel senso dell'ecclesiologia eucaristica, la distinzione tra le Chiese e le Comunità ecclesiali risulta da questa mancanza di sostanza eucaristica. La dichiarazione "*Dominus Iesus*" (DI 16) ha ulteriormente sottolineato tale distinzione a livello di concetti e, così facendo, ha sollevato aspre critiche da parte di cristiani protestanti. Sarebbe stato possibile formulare in modo più comprensibile quanto si intendeva esprimere; tuttavia, per ciò che riguarda il contenuto effettivo, non si possono chiudere gli occhi sulle divergenze che esistono nel modo di concepire la Chiesa. I protestanti non vogliono essere Chiesa nel senso in cui la Chiesa cattolica intende se stessa; essi rappresentano un altro tipo di Chiesa e, per tale motivo, secondo il criterio d'identità cattolico, non sono una Chiesa in senso proprio.

A motivo delle differenze esistenti, il Concilio mette in guardia contro ogni leggerezza e zelo imprudente. "L'azione ecumenica non può essere se non pienamente e sinceramente cattolica, cioè fedele alla verità che abbiamo ricevuto dagli apostoli e dai Padri, e conforme alla fede che la Chiesa cattolica ha sempre professato" (UR 24). Ma il Concilio mette in guardia anche contro le polemiche. È significativo che il termine "dialogo" sia ripetuto come un ritornello al termine delle varie sezioni di questa parte del decreto (UR 19; 21; 22; 23). Ciò esprime, una volta di più, il nuovo spirito col quale il Concilio intende superare le differenze.

VI. Quanta est nobis via?

Il Decreto costituiva un inizio. Nondimeno, esso ha avuto ampie ed importanti ripercussioni, sia all'interno della Chiesa cattolica che a livello ecumenico, ed ha profondamente cambiato la situazione dell'ecumenismo nel corso degli ultimi quarant'anni²⁵.

Certamente "*Unitatis redintegratio*" ha anche lasciato alcune questioni aperte; ha affrontato critiche ed ha conosciuto ulteriori sviluppi. Ma i problemi incontrati non devono farci dimenticare i ricchi frutti che esso ha recato. Il Decreto ha dato avvio ad un processo irrevocabile ed irreversibile, per il quale non esiste un'alternativa realistica. Il Decreto sull'ecumenismo ci mostra il cammino nel XXI secolo. È volontà del Signore che intraprendiamo questo cammino, con prudenza, ma anche con coraggio, pazienza e soprattutto con incrollabile speranza.

In ultima analisi, l'ecumenismo è un'avventura dello Spirito. Per questo, concludo prendendo a prestito le parole con le quali si conclude anche *Unitatis redintegratio*: "La speranza non delude, poiché l'amore di Dio è largamente diffuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci fu dato" (Rm 5,5) (UR 24).

1 Per gli antecedenti del movimento ecumenico nella Chiesa cattolica, vedi: H. Petri, *Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene*, in: *Handbuch der Ökumenik*, vol. 2, Paderborn 1986, 95-135.2 Cfr. W. Becker, in: *LThK Vat. II*, vol. 2 (1967), II-39; L. Jaeger, *Das Konzildekret über den Ökumenismus*, Paderborn 1968, 15-78; *Storia del Concilio Vaticano II*, par G. Alberigo, vol. 3, Bologna 1998, 277-365; vol. 4, Bologna 1999, 436-446.3 J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, Paris 1959; Y. Congar, *Diversité et communion*, Paris 1982, 239 s. Anche Papa Giovanni Paolo II ha sottolineato questo legame nella sua Enciclica sulla missione, "*Redemptoris missio*" (1990) (n. 36 e 50).4 Ireneo di Lione, *Adversus haereses III*, 24, 1 (*Sources chrétiennes*, n. 211, Paris 1974, 472).5 G. Philips, *L'Église et son mystère aux deuxième Concile du Vatican*, tome 1, Paris 1967, 119.6 Visione d'insieme in *Synopsis historica* a cura di G. Alberigo- F. Magistretti, Bologna 1975, 38; 439 s; 506 s.7 G. Philips, *ibid.*8 AAS 35, 1943, 199; 42, 1950, 571.9 Lettera della Santa Sede all'Arcivescovo di Boston (1949), in: *DS 3866-73*.10 Questo concetto risale in fondo a G. Calvino; ma, mentre

per Calvino il termine si riferiva a tristi residui della vera Chiesa, nel dibattito ecumenico esso è compreso in senso positivo, dinamico e orientato verso il futuro. Fa la sua comparsa per la prima volta con Yves Congar come proseguimento della posizione antidonatista di S. Agostino (cfr. A. Nichols, *Yves Congar*, Londra 1986, 101-106). Con la dichiarazione di Toronto (1950) è entrato anche nel linguaggio del Consiglio Ecumenico delle Chiese.¹¹ *Synopsis historiae*, 439; G. Philips op. cit. 119; A. Grillmeier, LThK, Vat. II, vol. 1, 1966, 175; L. Jaeger, op. cit. 214-217.¹² Vedi la Dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede, "*Mysterium ecclesiae*" (1973), n.1, e ancora la Dichiarazione "*Dominus Iesus*" (2000) n. 17.¹³ Sulla nozione di "strutture del peccato", cfr. la lettera apostolica di Papa Giovanni Paolo II "*Reconciliatio et paenitentia*" (1984) 16, così come *UUS* 34.¹⁴ Vedi a questo proposito il sinodo straordinario dei vescovi del 1985 (II C 1). Il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani ha trattato questo tema in modo dettagliato durante la sua Assemblea Plenaria del 2001. Cfr. la Prolusio del Cardinale Kasper, *Communio. The Guiding Concept of Catholic Ecumenical Theology. The Present and the Future Situation of the Ecumenical Movement*, in: *Information Service* n. 109, 2002/I-II, 11-20.¹⁵ Cfr. soprattutto H. Mühlen, *Una mystica persona*, Monaco-Paderborn 1968, 496-502; 504-513.¹⁶ Questa distinzione non è ancora chiaramente indicata nella terminologia dei testi conciliari. In *UR* 3 si dice "*plena communio*" e "*quaedam communio, etsi non perfecta*".¹⁷ Giovanni Paolo II, Enciclica "*Slavorum apostoli*" (1985) 27.¹⁸ J. Ratzinger, *Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, in: *Theologische Prinzipienlehre*, Monaco 1982, 203-208.¹⁹ Ibid. 386-392 (n. 176). Questa espressione è stata ripresa nella dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca ecumenico Bartolomeo del 1995.²⁰ Il "Catechismo della Chiesa cattolica" (n. 248) include anche la questione del *filioque* tra i problemi che indicano una differenza complementare piuttosto che contraddittoria.²¹ Questa idea si ritrova anche nel Decreto "*Orientalium ecclesiarum*", 1, e nell'enciclica "*Oriente Lumen*" (1995) 1.²² Cfr. W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma 2004.²³ Citiamo soprattutto i documenti di Lima, "*Battesimo, Eucarestia e ministero*" (1982), i documenti d'ARCIC con la Comunione Anglicana, i documenti di convergenza con i luterani ("La cena del Signore", "Il ministero spirituale nella Chiesa", ecc.), in particolare la "Dichiarazione comune sulla dottrina della giustificazione" (1999).²⁴ M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520): WA 560 s.²⁵ Cfr. *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, ed. R. Fisischella, Roma 2000, 335-415, con contributi di E. Fortino, J. Wicks, F. Ocariz, Y. Spiteris, V. Pfnür.[01788-01.01] [Testo originale: Italiano][B0551-XX.01]
