

SAGGI

I DIALOGHI ECUMENICI COME ESPRESSIONE DI TESTIMONIANZA COMUNE

«Il problema della testimonianza comune non è soltanto che sia comune, ma che sia un'*autentica testimonianza* del Vangelo, una testimonianza resa a Gesù Cristo, vivente oggi nella pienezza della sua Chiesa. Occorre perciò che i cristiani — penso specialmente ai cattolici — approfondiscano la loro fedeltà a Cristo e alla sua Chiesa»¹.

Questa indicazione di Giovanni Paolo II riporta il dibattito sulla testimonianza comune, sempre più esteso oggi tra i cristiani, al nucleo centrale dell'intera problematica. L'azione dei cristiani nel mondo di oggi occorre che sia *comune*, ma soprattutto occorre che sia *autentica testimonianza cristiana*. Non ogni azione comune è *ipso facto* testimonianza. Quando riflettiamo sul dialogo interconfessionale, o più esattamente sui dialoghi interconfessionali, si evince la convinzione che questo avvenimento nuovo nella vita dei cristiani — il dialogo per la ricomposizione della piena unità — appartiene con verità alla testimonianza comune che i cristiani rendono oggi in un mondo in cui cresce la tentazione della disgregazione.

I. I DIALOGHI IN CORSO

Nel recente Sinodo straordinario dei Vescovi della Chiesa cattolica (24 nov. - 8 dic. 1985) sono stati presenti 10 osservatori

¹ *Service d'Information* del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, n. 43, 1980, p. 76.

delegati delle altre Chiese e Comunioni Cristiane Mondiali con cui la Chiesa cattolica mantiene un dialogo attraverso una Commissione Mista. Nella loro relazione al Sinodo essi, in un documento comune, hanno affermato:

«Ci avete accolto come fratelli in Cristo nella fede e nel battesimo, sebbene non ancora in perfetta comunione. Il vostro invito deve essere considerato come un segno della comunione che si è sviluppata e continua a crescere»².

Essi si riferivano alla crescita di comunione sviluppatasi dal tempo del Concilio Vaticano II, per il cui XX anniversario è stato convocato il Sinodo straordinario. Nella preghiera comune che ha avuto luogo nell'aula sinodale — due giorni dopo la relazione degli osservatori — fra questi e i Padri sinodali, il Santo Padre disse:

«Insieme chiediamo che per tutti noi questo Sinodo possa essere un punto di rinascita della volontà all'unità, un approfondimento del nostro proposito di andare avanti, una risolutezza a continuare nel dialogo teologico, in maggiori impegni di collaborazione e di *testimonianza comune* ed in inesauribile preghiera»³.

Il dialogo e la testimonianza comune sono assieme sottolineati dal Santo Padre. Del resto la presenza degli osservatori delegati al Sinodo — ciò avveniva per la prima volta nei Sinodi della Chiesa cattolica — era chiara indicazione dei dialoghi in corso in cui è impegnata la Chiesa cattolica e, nello stesso tempo, testimonianza comune della volontà di cercare insieme le vie che, in obbedienza alla volontà del Signore, portano alla ricomposizione della piena unità.

Dal Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica ha instaurato relazioni di fraternità con tutte le Chiese e Comunità ecclesiali, di Oriente e di Occidente. Ma, per mezzo di commissioni miste/paritetiche, essa è in dialogo con:

— le Chiese ortodosse nel loro insieme,

² «L'Osservatore Romano», 5-12-1985.

³ *Ibid.*, 7-12-1985.

- la Chiesa copta,
- la Comunione Anglicana,
- la Federazione Luterana mondiale,
- l'Alleanza mondiale delle Chiese Riformate,
- il Consiglio Mondiale Metodista,
- i Discepoli di Cristo,
- l'Alleanza Battista mondiale,
- Movimenti mondiali pentecostali,
- gli «Evangelicals».

Con il Consiglio Ecumenico delle Chiese, fin dal 1965 si ha un Gruppo Misto di Lavoro che coordina vari campi di consultazione e collaborazione. Inoltre, 12 teologi cattolici sono membri a pieno titolo della Commissione «Fede e Costituzione».

I vari dialoghi bilaterali si distinguono l'uno dall'altro per composizione, per finalità, per la problematica che affrontano. Tutti però sono orientati in modo prossimo o remoto, alla piena unità dei cristiani. Hanno già pubblicato importanti documenti. La raccolta «Growth in agreement» di Lukas Vischer e Harding Meyer, apparsa in tedesco e in inglese — prossimamente in altre lingue — comprende un gran numero di essi.

È anche apparsa l'edizione italiana curata da Sever Voicu e Giovanni Cereti «Enchiridion oecumenicum», Edizioni Dehoniane, Bologna 1986. Questo primo volume contiene i dialoghi internazionali; il secondo — in preparazione — conterrà quelli svolti a livello nazionale o più particolari.

Si può pertanto dedurre un disegno abbastanza preciso dell'ampia problematica affrontata e anche dello spirito di riconciliazione che li ha ispirati.

Sommariamente si può dire che i dialoghi hanno già raggiunto i seguenti obiettivi:

- a) tra le varie Chiese e Comunità ecclesiali si è instaurata una *conoscenza reciproca* mai avuta nel passato, per lo più contrassegnato dalla polemica e quindi da minore possibilità di apprezzamento obiettivo. Questa nuova conoscenza si concentra sulle *motivazioni più profonde* della fede e delle varie

forme in cui essa è espressa e vissuta. Questa conoscenza più vera ha anche messo in luce i fattori storico-culturali che hanno contribuito alla divisione.

- b) Questioni essenziali per la vita cristiana che nel passato sono state aspramente controverse e le cui divergenze hanno determinato nel profondo la divisione (Giustificazione, Battesimo, Eucaristia, Ministero, Autorità nella Chiesa) registrano *sostanziali convergenze* e fanno individuare le vie che portano alla «Unità davanti a noi» ⁴.
- c) Le stesse *divergenze che permangono* sono collocate nel proprio contesto con una maggiore chiarezza nelle loro motivazioni dottrinali. Anche questa nuova identificazione ha una valenza ecumenica importante per un dialogo che tende al pieno e lucido accordo sulla fede.
- d) Dall'insieme dei dialoghi appare sempre più chiaro *l'obiettivo stesso* della ricerca ecumenica: la piena *unità nella fede* nel rispetto della varietà liturgica, disciplinare e teologica delle varie chiese.

Uno schizzo abbastanza attendibile dei dialoghi bilaterali, nella loro varietà e nella loro complessità dei risultati che si vanno delineando, è stato fatto dai 4 *Forums*, organizzati dai Segretariati delle Comunioni Cristiane Mondiali in collaborazione con «Fede e Costituzione» del Consiglio Ecumenico delle Chiese e con la partecipazione del Segretariato Vaticano per l'unità dei Cristiani ⁵. Una specie di «dialogo sui dialoghi». L'ultimo (1984) di essi ha messo in rilievo i più recenti sviluppi realizzati — con importanti convergenze — circa il *Battesimo*, *l'Eucaristia* e il *Ministero*.

Il *Forum* ha anche studiato un problema che sarà sempre

⁴ «L'unità davanti a noi» — Documento della Commissione Cattolico-Romana e Evangelico-Luterana, in «Il Regno-Documenti», n. 21, 1985 pp. 661-681.

⁵ Questi *Forums* raccolgono rappresentanti dei vari dialoghi bilaterali per fare un confronto. Se ne sono avuti finora 4 (1978, 1979, 1980, 1984).

più di attualità in avvenire: la *reception*, la *ricezione dei risultati dei dialoghi*.

Per quanto riguarda i dialoghi, nei quali è impegnata la Chiesa cattolica, Papa Giovanni Paolo II, nell'ultima Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani (23 gennaio 1985) ha espresso il seguente apprezzamento:

«Si tratta di un processo complesso e delicato. Implica problemi di fede, di dottrina, di liturgia, di disciplina... In questa complessità, i testi che le varie commissioni miste vanno pubblicando delineano importanti convergenze su problematiche essenziali per la ricomposizione della piena unità. Questi risultati positivi incoraggiano a proseguire il contatto fraterno e il dialogo teologico. D'altra parte spingono a questo proseguimento le stesse difficoltà incontrate e i problemi non ancora affrontati»⁶.

Ma il dialogo ecumenico è *più ampio* di quanto non esprimano quei dialoghi bilaterali o multilaterali nei quali è impegnata direttamente la Chiesa cattolica.

Esistono infatti anche altri dialoghi ecumenici.

La pubblicazione di Harding Meyer e di Lukas Vischer presenta anche i risultati delle conversazioni per anglicani e luterani, fra anglicani e vecchio-cattolici, fra anglicani e ortodossi, fra battisti e riformati, fra vecchio-cattolici e ortodossi.

La preziosa e puntuale pubblicazione di J.F. Puglisi e S.J. Voicu (*A Bibliography of Interchurch and Interconfessional Theological Dialogues*, Roma 1984, Centro pro Unione, pp. 260) offre un quadro abbastanza completo e preciso. Emerge in tutta la sua ampiezza — dialoghi internazionali e dialoghi locali — un movimento che per se stesso si configura come un avvenimento inedito nella storia della Chiesa. E si constata la validità dell'affermazione del Decreto sull'ecumenismo che è dovuta all'azione dello Spirito la nascita e la crescita del movimento verso la piena unità dei cristiani (UR 1).

⁶ *Service d'Information* del Segretariato per l'unione dei cristiani, n. 57, 1985, p. 2.

II. IL DIALOGO COME ESPRESSIONE DI TESTIMONIANZA COMUNE

Dobbiamo ora chiederci: in quale senso possiamo qualificare questo ampio processo, e in particolare il dialogo — o più esattamente i dialoghi —, come espressione di testimonianza comune?

La Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani 1986 ha avuto come tema la testimonianza comune. Nella introduzione ai testi usati quest'anno si dice:

«La testimonianza comune è ciò che maggiormente urge, se teniamo presente la situazione nella quale si trovano i cristiani e le Chiese nel mondo di oggi».

La testimonianza comune è quindi un obiettivo, una mèta e non già pienamente una realtà: la divisione persistente è difatti una *antitestimonianza*. Nonostante i progressi fatti, la piena unità non è raggiunta e, di conseguenza, la testimonianza dei cristiani nel mondo rimane mortificata, certamente fragile. In questo campo non c'è spazio per inutili trionfalismi. La realtà ci spinge al realismo, e cioè alla moderazione, al pentimento, alla conversione, afferma il Decreto conciliare sull'ecumenismo.

Pur tuttavia la realtà stessa ci spinge a prendere atto con gioia — e con gratitudine sincera verso il Signore — della nuova situazione delle relazioni tra i cristiani.

La «Relazione finale» del Sinodo straordinario dei Vescovi della Chiesa cattolica, al capitolo sull'ecumenismo, dà il titolo significativo di *Comunione ecumenica*. E questa «comunione ecumenica» sviluppata particolarmente negli ultimi 20 anni, costituisce già una testimonianza comune nel nostro tempo.

L'introduzione ai testi della Settimana di preghiera — sempre nella prospettiva delle esigenze di una testimonianza comune — fa la seguente descrizione:

«La secolarizzazione della vita, l'ateismo crescente, la mentalità consumistica, le guerre e gli aspri antagonismi fra gruppi umani, il razzismo, la povertà e il sottosviluppo di una gran parte

dell'umanità, esigono che noi cristiani operiamo tutti uniti nel mondo e che diamo testimonianza dei valori spirituali, della nostra fede, della nostra speranza e, prima di tutto, di un amore cristiano attivo».

Questo breve testo delinea le caratteristiche essenziali della testimonianza cristiana la quale deve far trasparire la *fede*, la *speranza* e la *carità*.

Di queste tre virtù i dialoghi ecumenici manifestano una importante realizzazione.

A) *Il dialogo è espressione di carità*

«Da questo conosceranno che siete miei discepoli se vi amate l'un l'altro» (Gv 13, 35). Il dialogo è espressione di questo amore vicendevole. Ciò appare più evidente se richiamiamo alla nostra memoria non soltanto le guerre di religione, e neanche la reciproca polemica di denigratori del passato, ma semplicemente la scorretta apologetica, e perfino — nel migliore dei casi — la reciproca ignoranza voluta.

La reciproca carità rinata tra i cristiani ha spinto al contatto, alla conversazione, al dialogo, alla preghiera.

La motivazione della carità reciproca si trova alla base dell'apertura di tutti i dialoghi. Molti testi ne fanno esplicito riferimento.

Come esempio mi limito al dialogo cattolico-ortodosso. Non mi è possibile analizzare tutti i dialoghi. Dal Concilio Vaticano II in poi la Chiesa cattolica ha ripreso i rapporti di fraternità con tutte le Chiese d'Oriente, tanto ortodosse quanto precalcidonesi.

Il Decreto sull'ecumenismo ha messo in evidenza la profonda comunione esistente fra cattolici e ortodossi (UR 14-18).

«Quelle Chiese, quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia... restano ancora unite con noi da strettissimi vincoli» (UR 15).

E più esplicitamente e impegnativamente si afferma:

«Con la celebrazione dell'eucaristia, in queste singole Chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce» (UR 15).

L'affermazione della ecclesialità delle Chiese d'Oriente è essenziale per la piena unità fra la Chiesa cattolica e quelle Chiese.

Questa base ha offerto il fondamento teologico a Papa Paolo VI per affermare nel Breve «Anno ineunte» consegnato al Patriarca Atenagora nel 1967, che la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa si riscoprono *Chiese sorelle* (Tomos Apapís, n. 176).

Questa realtà esisteva, non è stata creata dal Concilio Vaticano II né dai nuovi rapporti di fraternità instaurati. Questi l'hanno semplicemente percepita, ritrovata e riespressa.

La *purificazione della memoria* e il contatto reale dialogante ha fatto vedere sotto una nuova luce — la luce vera — *il volto del fratello*.

Le conferenze panortodosse di Rodi (1962-1964), che, tra l'altro, hanno studiato l'impostazione dei rapporti con la Chiesa cattolica — particolarmente la seconda e la terza —, hanno domandato che si instaurasse fra le Chiese un nuovo spirito per preparare le condizioni per le conversazioni teologiche. Se questo spirito è assente le parole non trasmettono il pensiero, ma sono recepite con giudizi preconcepiuti. In realtà non si ha un dialogo, ma monologhi paralleli.

Nonostante la stretta comunione di fede esistente con le Chiese ortodosse — profonda e vera quantunque imperfetta — un processo di chiarificazione effettiva era necessario. Troppi fatti storici negativi avevano fatto sedimentare, nella coscienza comune, atteggiamenti di repulsione, di sfiducia e spesso di avversione. Con le singole Chiese ortodosse occorre instaurare una nuova *atmosfera psicologica*. Con ognuna di esse vi erano motivi particolari extrateologici di attrito.

Si è pertanto sviluppato un ampio movimento di relazioni bilaterali con forme di contatto diverse e intense. Punti emergenti e noti a tutti sono stati gli incontri storici fra Papa Paolo VI

e il Patriarca Atenagora a Gerusalemme (1965), la visita di Paolo VI al Fanar (1967), quella di Atenagora a Roma (1967), quella di Giovanni Paolo II (1979) al Patriarcato ecumenico. Oltre a questi avvenimenti più sensazionali, si è sviluppato un contatto che ha portato sempre più spesso rappresentanti di queste Chiese a Roma e rappresentanti di Roma agli avvenimenti maggiori della vita di queste Chiese. Il Presidente del Segretariato per l'Unione dei Cristiani ha visitato più volte quasi tutte le Chiese d'Oriente.

Questo movimento non è rimasto limitato al rapporto fra Roma e le varie Chiese. Si è sviluppato anche un nuovo contatto reale tra cattolici e ortodossi *sul piano locale* — con intensità e modalità diverse e anche con ritmi e problematiche differenti.

Si tratta di quel movimento chiamato appunto «dialogo della carità». L'orientamento spirituale a tutto questo movimento è stato determinato da un atto ecclesiale di grande portata ecclesiologica e canonica. Mi riferisco all'avvenimento in coincidenza con le conclusioni del Concilio Vaticano II: l'abrogazione delle scomuniche fra Roma e Costantinopoli che avevano avuto luogo nel 1054. In una cerimonia parallela a Roma e al Patriarcato ecumenico veniva resa pubblica una dichiarazione comune di Papa Paolo VI e del Patriarca Atenagora con cui si decideva di «cancellare dalla memoria e dal seno della Chiesa le sentenze di scomuniche... il cui ricordo è stato fino ai nostri giorni come un ostacolo al riavvicinamento nella carità». Si decideva «di condannarle all'oblio». «Il Papa Paolo VI e il Patriarca Atenagora I con il suo Sinodo — si afferma — sono consapevoli che questo gesto di giustizia e di perdono reciproco non può bastare a mettere fine alle divergenze antiche o più recenti», ricordano che occorre «purificazione dei cuori» e «volontà efficace di giungere a una comprensione e a un'espressione comuni della fede apostolica e delle sue esigenze».

La dichiarazione comune domandava che il gesto fosse considerato «come l'espressione di una sincera volontà reciproca di riconciliazione e come un invito a proseguire, in uno spirito di fiducia, di stima e di carità scambievolmente, il dialogo...».

Il significato profondo del gesto e l'intento ultimo della dichiarazione si possono dedurre dall'unica citazione biblica in essa contenuta. E cioè: «Se tu, nel fare la tua offerta all'altare, ti rammenti che il tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia la tua offerta davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con lui» (Mt 5, 23-24).

Mi è parso doveroso ricordare questo gesto, a 20 anni dal Concilio, soprattutto perché è stato una sorgente di innumerevoli iniziative in un clima completamente nuovo.

Forse si può asserire, senza errare, che *dal quel gesto è scaturito l'intero movimento del «dialogo della carità»* che ha portato al dialogo teologico apertosi ufficialmente a Patmos-Rodi nel 1980.

Questo dialogo teologico è stato annunciato (1979) con una dichiarazione comune tra il Patriarca Dimitrios I e Papa Giovanni Paolo II in occasione della sua visita al Fanar. In questa circostanza è stato affermato:

«Il dialogo della carità (cf. Gv 13, 34; Ef 4, 1-7), radicato in una completa fedeltà all'unico Signore Gesù Cristo e alla sua volontà sulla sua Chiesa (cf. Gv 17, 21) ha aperto la via a una migliore comprensione delle posizioni teologiche reciproche e, da qui, a un nuovo modo di affrontare il lavoro teologico e a un nuovo atteggiamento nei confronti del passato comune delle nostre Chiese... Questo dialogo della carità deve continuare e intensificarsi nella situazione complessa che abbiamo ereditato dal passato e che costituisce la realtà in cui deve svilupparsi oggi il nostro sforzo».

Il dialogo teologico perciò — fin dal momento in cui si rende possibile — è denso del sentimento di carità che nel corso delle conversazioni è destinato a crescere.

Il dialogo manifesta così la carità di cui è portatore. E la carità fa parte della testimonianza cristiana.

Nonostante che questa carità reciproca è ancora *limitata*, è tuttavia un segno vero di nuova testimonianza nel mondo.

B) *Il dialogo esprime la fede comune*

Altra componente essenziale per una testimonianza cristiana comune è la fede comune. La liturgia bizantina mette in stretta connessione l'amore reciproco e la professione di fede. L'invito liturgico alla recita del Credo è: «Amiamoci gli uni gli altri, affinché in unità di spirito professiamo la nostra fede». Il dialogo ecumenico, per sua natura, tende al superamento delle divergenze esistenti per professare nella pienezza l'unica fede. Ma anche nella fase attuale di ricerca della piena unità il dialogo ecumenico conferma e dichiara quella fede che è comune tra i dialoganti. La ricerca della piena unità si fonda infatti sulla fede comune e non su un atto gratuito di buona volontà. Questa impostazione si riscontra in tutti i dialoghi in corso.

La Costituzione dogmatica sulla Chiesa del Concilio Vaticano II afferma che «la Chiesa sa di essere congiunta per più ragioni» con gli altri cristiani (LG 15). La *Lumen Gentium*, in una descrizione che vuole essere indicativa e non esauriente, segnala i seguenti elementi di comunione fra cattolici e altri cristiani:

«Ci sono infatti molti che hanno in onore

- la *Sacra Scrittura*, come norma di fede e di vita, e mostrano un sincero zelo religioso,
- *credono* amorosamente in Dio Padre onnipotente e in Cristo, Figlio di Dio e Salvatore,
- sono segnati dal *Battesimo* con il quale vengono congiunti con Cristo,
- anzi riconoscono e accettano nelle proprie Chiese o Comunità ecclesiali anche *altri sacramenti*.
- Molti fra loro hanno anche l'*episcopato*,
- celebrano la *Santa Eucaristia* e coltivano la devozione alla *Vergine Madre di Dio*.
- A questo si aggiunge la *comunione di preghiera* e di altri benefici spirituali, anzi una *certa vera comunione nello Spirito Santo*, poiché anche in loro, con la sua virtù santificante, opera

per mezzo di doni e grazie, e ha fortificato alcuni di loro fino allo spargimento del sangue» (LG 15).

Il Decreto sull'ecumenismo afferma con lo stesso vigore questa unità vera e profonda esistente, ma nello stesso tempo e con lucidità rileva che con le altre Chiese manca la *plena unitas ex baptisate profluens* per cui propone il dialogo e indica diversi campi in cui esso è necessario. Per es., nel n. 22, si afferma:

«Bisogna che la dottrina circa la cena del Signore, gli altri sacramenti, il culto e i ministeri della Chiesa, costituiscano l'oggetto del dialogo» (UR 22).

Nel n. 23, in cui il Decreto parte dalla vita di Cristo, si dichiara:

«Molti fra i cristiani non sempre, in campo morale, intendono il Vangelo alla stessa maniera dei cattolici, né ammettono le stesse soluzioni delle più difficili questioni dell'odierna società... Tuttavia come noi vogliamo aderire alla Parola di Cristo come alla sorgente della virtù cristiana... Da qui può prendere inizio il dialogo ecumenico intorno all'applicazione morale del Vangelo» (UR 23).

Il dialogo pertanto si inserisce in un contesto costituito da una base comune di fede e una zona di divergenze che occorre superare. Opera nella zona intermedia fra la «comunione parziale» esistente e la «piena comunione» da raggiungere.

In ognuno dei documenti che i vari dialoghi hanno pubblicato si riscontrano, di conseguenza, tre fasce di tematiche:

- a) la *fede comune* affermata,
- b) le *convergenze* su problematiche controverse,
- c) le *divergenze* permanenti.

Per ognuna di queste tematiche il dialogo ha una funzione specifica.

Ancora una volta mi sia permesso di riferirmi più da vicino al dialogo cattolico-ortodosso.

A) *La fede comune affermata*

L'impostazione del dialogo teologico cattolico-ortodosso è stata concordata attraverso due commissioni preparatorie (una cattolica e una interortodossa) che hanno lavorato negli anni 1976-1978. Un loro comitato misto ha formulato un documento che costituisce l'orientamento dell'attuale dialogo («Plan pour la mise en route du dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe»). Questo documento innanzitutto definisce lo scopo nei termini seguenti:

«Lo scopo del dialogo fra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa è il ristabilimento della piena comunione tra queste due Chiese. Questa comunione, fondata sull'unità di fede nella linea (*suivant*) dell'esperienza e della tradizione comuni della Chiesa antica, troverà la sua espressione nella celebrazione comune della Santa Eucaristia» (I).

Questo denso testo, tra i più chiari fra quelli che descrivono lo scopo del dialogo, viene delucidato dai seguenti due capitoli del documento che si riferiscono al *metodo* del dialogo e alla sua *tematica*. Il dialogo si pone fra la fede comune esistente e la «piena unità» da raggiungere, valorizza l'esperienza di unità vissuta nella Chiesa antica e si rivolge al futuro, in cui la piena unità ritrovata si esprimerà nella celebrazione comune dell'Eucaristia.

Trattando del *metodo*, il documento afferma:

«Il dialogo deve prendere l'avvio dagli elementi che *uniscono le Chiese ortodossa e cattolica romana*» (II, 1).

Trattando della *tematica*, si dice:

«Per quanto si riferisce ai temi che devono costituire l'oggetto del dialogo nella sua prima fase, si giudica che *lo studio dei sacramenti della Chiesa*, è *propizio* per esaminare a fondo e in modo positivo i problemi del dialogo» (III, 1).

Queste due asserzioni vanno lette insieme. Ciò vuol dire: Lo studio dei sacramenti viene fatto nel contesto e con il proposito di partire *da un dato solido e comune* alle due Chiese: la realtà sacramentale, realtà che rimane al di qua di ogni considerazione teologica, liturgica, disciplinare, e soprattutto realtà oggettiva che rimane tale indipendentemente da ogni speculazione soggettiva. Il documento preparatorio motiva questa scelta e fa un abbozzo della problematica implicata:

«L'esperienza sacramentale e la teologia si esprimono l'una per mezzo dell'altra. Per questo lo studio dei sacramenti della Chiesa, in una prima fase, si presenta come un tema *molto pratico e naturale*. Dallo studio relativo ai sacramenti si perverrà normalmente all'esame degli aspetti ecclesiologici e di altri aspetti della fede, senza allontanarci dal *carattere vissuto* che è fondamentale per la teologia» (III, 1).

Lo studio dei sacramenti in relazione all'unità della Chiesa è «molto positivo» — perché i sacramenti sono comuni alle due Chiese —; inoltre è un tema «naturale» per la ricerca dell'unità — perché fanno parte della natura della Chiesa che è sacramento di salvezza —. Il documento afferma quindi la fede comune esistente e il riferimento al «*carattere vissuto* che è fondamentale per la teologia» e riporta l'intera asserzione al campo della *vita concreta* in cui si realizza la testimonianza cristiana.

B) Dialogo per il superamento delle divergenze

Il documento è cosciente che esistono divergenze e che il dialogo è chiamato a superarle. Il documento afferma esplicitamente che questo modo positivo di affrontare il dialogo

«non significa in nessun modo che è desiderabile o soltanto possibile di evitare i problemi che dividono ancora le due Chiese. Ciò significa soltanto che il modo di affrontare il dialogo sia in spirito positivo e che questo spirito deve prevalere nel trattare i problemi che si sono accumulati durante una separazione di diversi secoli» (II, 1).

Oltre alle divergenze classiche che si trovano nel substrato del documento, questi ricorda che occorre considerare gli «*sviluppi più recenti* tanto nel campo teologico quanto nel campo ecclesiale nelle relazioni tra le due Chiese» (II, 2). Infatti, «esiste una *moltitudine* di sviluppi, dovuti a speciali condizioni che sono unilateralmente prevalse sia in Oriente che in Occidente» (II, 3). E questi sviluppi *non* costituiscono degli elementi «*necessariamente accettabili* o inaccettabili da ambo le parti, ma essi, d'altra parte — senza un esame approfondito — non possono essere considerati come indifferenti per la comunione nell'Eucaristia» (II, 3), e cioè per la piena unità della Chiesa.

Il documento aggiunge anche una indicazione metodologica di fondamentale importanza:

«Durante l'esame dei problemi aperti, occorre fare la distinzione fra le divergenze incompatibili con la comunione all'Eucaristia (= piena unità) e le diversità che sono compatibili» (II, 3).

Il documento considera importante questa nuova impostazione del dialogo teologico e del metodo proposto. Si afferma:

«In questa luce i punti di divergenza tra le nostre Chiese possono anche essere affrontati in modo nuovo» (II, 2).

Il dialogo teologico fra cattolici e ortodossi, che si è aperto a Patmos-Rodi (1980), ha pienamente tenuto conto di questa positiva impostazione, tanto per il metodo quanto per la problematica. Dopo la seconda riunione, la commissione mista (Monaco di Baviera, 1982) ha pubblicato un solido documento su: «Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santissima Trinità». Ha quindi studiato il tema: «Fede, sacramenti e unità della Chiesa»; e nella quarta sessione che ha avuto luogo a Bari (giugno 1986) ha affrontato quest'altra importante problematica: «Il sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, in particolare l'importanza della successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio».

Una considerazione globale su quanto è stato fatto ci può portare a questa riflessione: la fase attuale del dialogo cattolico-

ortodosso è alla ricerca per affermare insieme il patrimonio di fede comune fra cattolici e ortodossi. Nello stesso tempo però si mettono le basi per la soluzione delle divergenze. È sintomatico di questo, il primo documento pubblicato. Non è possibile qui presentarlo, citerò soltanto alcune tematiche.

Nell'introduzione al documento di Monaco (1982) la commissione mista fa la seguente affermazione:

«Con il presente documento vogliamo mostrare che esprimiamo insieme *una fede che è la continuazione di quella degli apostoli*».

Per rilevare l'importanza storica di questa affermazione, basta ricordare che è *la prima volta* dopo il fallito Concilio di Firenze (1439) che cattolici e ortodossi firmano insieme un documento che contiene affermazioni di fede comune. Per il nostro assunto, il fatto entra in quella sfera che chiamiamo testimonianza comune. Il documento contiene tre capitoli:

- a) Il primo tratta dell'Eucaristia come sacramento del Cristo stesso e della relazione fra Eucaristia e Chiesa.
- b) Il secondo tratta dell'Eucaristia celebrata attorno al Vescovo nella Chiesa locale, e le sue implicazioni ecclesologiche.
- c) Il terzo tratta del rapporto fra Chiesa locale e Chiesa universale.

Il documento contiene pertanto *affermazioni comuni su: Eucaristia, la concezione sacramentale della Chiesa, la funzione dell'episcopato, l'apostolicità della Chiesa, la cattolicità della Chiesa come comunione di Chiese locali*.

Inoltre il documento esprime una *sostanziale convergenza* su due questioni controverse nel *passato*: quella della *epiclesi* e quella della formula del *Filioque* aggiunta al simbolo niceno-costantinopolitano. Per la prima, tra l'altro, si afferma:

«Il mistero eucaristico si compie nella preghiera che unisce le parole con le quali la Parola fatta carne ha istituito il sacramento e *l'epiclesi* sulla quale la Chiesa, mossa dalla fede, supplica il Padre, per mezzo del Figlio, di inviare lo Spirito affinché nell'unica

oblazione del Figlio incarnato tutto sia consumato nell'unità» (I, 6; cf. anche I, 5c).

Per la seconda questione (*Filioque*) si afferma:

«Pur non volendo ancora risolvere le difficoltà sorte tra Oriente e Occidente circa la relazione tra il Figlio e lo Spirito, *possiamo già affermare insieme* che questo Spirito che procede dal Padre (Gv 15, 26), come dall'unica fonte nella Trinità, e che è diventato lo Spirito della nostra adozione filiale (Rm 8, 15), perché egli è anche lo Spirito del Figlio (Gal 4, 6), ci è trasmesso, soprattutto nell'Eucaristia, da questo Figlio *sul quale riposa nel tempo e nell'eternità* (Gv 1, 32)» (I, 6).

Infine il documento di Monaco esplicitamente afferma che altri problemi riferentisi al tema della Chiesa e delle sue strutture vengono rimandati per la discussione nelle fasi successive. Questa è anche l'indicazione che viene data per la prassi conciliare e la comunione universale, obiettivo ultimo del dialogo teologico:

«L'*épiscopé* della Chiesa universale si trova affidata dallo Spirito all'insieme dei vescovi locali che sono in comunione gli uni con gli altri. Questa comunione si esprime tradizionalmente nella pratica conciliare. Esamineremo successivamente come essa è concepita e attuata, nella prospettiva che abbiamo appena precisato» (III, 4).

D'altronde affrontare la questione della pratica conciliare significa anche affrontare la questione del ruolo del Vescovo di Roma nella Chiesa, il problema maggiore nei rapporti fra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse. Questo problema sta certamente all'orizzonte della commissione mista.

Il *representante della Chiesa di Romania* nella commissione mista, il metropolita Antonie di Transilvania, ha così commentato la scelta del tema della prossima fase:

«La scelta di questo tema è stata motivata dalla necessità di affrontare temi sempre più appropriati alle grandi questioni verso cui sono indirizzati gli sforzi della commissione mista, e cioè l'infallibilità e il primato papale. Gli studi e le conclusioni sul sacramento dell'Ordine costituiranno un test sulla possibilità di

raggiungere soluzioni ecumenicamente accettabili su questi grandi temi di divergenza tra le due Chiese sorelle» (*Telegraful Român*, Sibiu, Romania, n. 25, 1984, p. 7).

Il dialogo pertanto scende in profondità e comprensibilmente diventa più esigente e talvolta inquietante. Ciò è naturale ed è conseguenza della delicatezza delle questioni implicate.

Fin qui ho cercato di delineare lo schema dei risultati del dialogo fra cattolici e ortodossi sui tre livelli: a) fede comune affermata; b) convergenze raggiunte e altre delineate; c) identificazione delle divergenze da affrontare nel futuro. Questo schema si verifica anche negli altri dialoghi. Il risultato di due di questi dialoghi, quello bilaterale fra *cattolici e anglicani*, e quello multilaterale che ha avuto luogo nell'ambito di «Fede e Costituzione» del CEC, su *Battesimo, Eucaristia e Ministero*, sono ora all'esame delle Chiese. Le risposte che a mano a mano vengono rese pubbliche hanno tutte questa configurazione. Ciò è pienamente comprensibile perché il dialogo non ha ancora raggiunto il suo scopo ultimo: l'accordo pieno e su tutti i problemi aperti fra i cristiani. Sono questi i due testi finali raggiunti — gli altri dialoghi sono in corso.

Con le *Chiese della Riforma* (Alleanza Riformata Mondiale) il dialogo ha avuto inizio nel 1970. Ha prodotto un importante documento sul tema: «La presenza di Cristo nella Chiesa e nel mondo». Il documento è stato mandato alle Chiese-membri dell'Alleanza e alle Conferenze episcopali per una valutazione. Nel maggio del 1980 sono state esaminate le risposte. Nel 1982 un gruppo di studio ha studiato l'impostazione di una nuova fase di dialogo. La nuova commissione si è riunita nel 1984 affrontando il tema: «La Chiesa: Popolo di Dio, Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito Santo». Il dialogo continua.

Prima di concludere questo capitolo del nostro discorso, vorrei accennare soltanto a due altri episodi che hanno rilevanza per il tema della testimonianza comune. Il primo è l'incontro fra il Consiglio delle Conferenze episcopali di Europa e la

Conferenza delle Chiese europee, che ha avuto luogo a Riva del Garda (Italia), 3-8 ottobre 1984. I rappresentanti delle Chiese europee, nella cattedrale di Trento — dove aveva avuto luogo il Concilio di Trento —, hanno proclamato insieme il simbolo niceno-costantinopolitano. Nel loro «Messaggio ai cristiani di Europa» essi hanno scritto:

«Il credo di Costantinopoli, elaborato nel IV secolo, è qualcosa che tutte le Chiese d'Europa hanno in comune. Esso fa parte della liturgia delle Chiese ortodosse, della Chiesa cattolica romana, della Chiesa anglicana, e di quelle protestanti. È perciò un prezioso vincolo che unisce le Chiese separate e noi abbiamo visto in questo "Credo" un dono della grazia di Dio».

Lo studio in corso nell'ambito di «Fede e Costituzione» sul tema «Verso una professione di fede comune» indica l'orientamento dell'intero movimento ecumenico; l'antica formulazione del Simbolo niceno-costantinopolitano offre uno strumento per professare la fede apostolica.

Il secondo episodio che vorrei ricordare è la dichiarazione comune fra Papa Giovanni Paolo II e il Patriarca siro Zakka Iwas (giugno 1984). In questa dichiarazione, superando una secolare divergenza sulla cristologia, si confessava insieme che Gesù Cristo «è perfetto Dio quanto alla sua divinità e perfetto uomo quanto alla sua umanità». Si affermava la comune fede nei sacramenti e quindi si sollecitava «la collaborazione tra le nostre Chiese nella cura pastorale». I due capi di Chiesa hanno considerato il caso in cui «i fedeli si trovino moralmente o materialmente impossibilitati di accedere ad un sacerdote della propria Chiesa». Papa Giovanni Paolo II e il Patriarca Zakka Iwas hanno quindi dichiarato:

«Nel desiderio di venire incontro alle loro necessità e avendo in mente il loro vantaggio spirituale, li *autorizziamo*, in tali casi, e quando ne hanno bisogno, a chiedere i sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia, dell'Unzione degli infermi, a sacerdoti legittimi dell'una o dell'altra delle nostre Chiese sorelle».

È la prima volta nel movimento ecumenico moderno che il Papa e un Capo di Chiesa prendono congiuntamente una tale decisione. Il dialogo pertanto — che non necessariamente deve realizzarsi per mezzo di una commissione mista —, quando giunge a risultati concreti, deve applicare i suoi frutti nella vita concreta della Chiesa. L'accordo sulla fede diventa vita vissuta nella fede. La vita vissuta nella concordia diventa testimonianza di riconciliazione e di pace.

C) *Il dialogo esprime la speranza nella piena unità*

Senza speranza non si affronta alcuna iniziativa.

«Senza speranza l'agricoltore non arerebbe la terra, né il mercante affiderebbe la sua vita a un battello e al furore del mare in tempesta» (S. Giovanni Damasceno, *De Fide orthodoxa*, XI).

Il dialogo è un atto pratico di speranza per la piena unità. Ogni dialogo è alimentato da questa speranza, anche se non lo si afferma esplicitamente.

Il documento preparatorio del dialogo cattolico-ortodosso lo dichiara esplicitamente:

«Si può sperare così — afferma il testo — che sarà possibile superare progressivamente e successivamente gli ostacoli concreti che si innalzano sul cammino della ripresa della vita comune tra le nostre Chiese» (II, 2).

Il più recente documento del dialogo cattolico-luterano ha un titolo sintomatico: «L'unità davanti a noi». Nel documento vengono analizzati i modelli, le forme e le fasi che potrebbero determinare il futuro cammino verso l'unità completa fra le due Chiese. Si intravede una comunione fra Chiese che costituisca una «unità ecclesiale organicamente strutturata»⁷.

L'intero movimento ecumenico è sorretto da questa speranza. Il Decreto conciliare sull'ecumenismo si conclude asserendo che

⁷ «Il Regno-Documenti», 1° dicembre 1985, pp. 661-682.

il proposito di riconciliare tutti i cristiani supera le forze e le doti umane. Ma aggiunge:

«Perciò [il Concilio] ripone tutta la sua speranza nell'orazione di Cristo per la Chiesa, nell'amore del Padre per noi e nella forza dello Spirito Santo».

E a questo punto cita la lettera ai Romani (5, 5):

«E la speranza non inganna» (UR 24).

Anche questo aspetto della ricerca ecumenica fa parte della testimonianza cristiana in un mondo che talvolta mostra segni di sfiducia verso l'avvenire e talvolta di disperazione.

III. OSSERVAZIONE CONCLUSIVA

A conclusione vorrei riassumere gli elementi emergenti da questo insufficiente *excursus* relativo a una riflessione sui dialoghi ecumenici come espressione di testimonianza comune:

- a) Il dialogo costituisce un incontro nella fraternità e nella lealtà reciproca, nella discussione che cerca la verità, nella preghiera. Questo incontro esprime la *carità* reciproca tra i dialoganti.
- b) Il dialogo si fonda sulla *fede comune* e la dichiara concordemente. La manifesta.
- c) Il dialogo raggiunge e manifesta *nuove convergenze* sulla fede, nuovi accordi.
- d) Il dialogo identifica le *divergenze* con la volontà di superarle alla luce dell'Evangelo e della grande tradizione della Chiesa.
- e) Tutto ciò avviene nella dichiarata comune disposizione di obbedire alla volontà di Cristo sulla sua Chiesa, una e unica, per cui il dialogo ecumenico è sorretto dalla *speranza che non inganna*.

Dall'insieme emerge una *nuova comunione*: la «comunione ecumenica», come si esprime il documento finale del Sinodo straordinario dei Vescovi. Questa «comunione ecumenica» è germe e segno della piena unità di tutti i cristiani.

La «Relazione finale» del Sinodo straordinario dei vescovi della Chiesa cattolica afferma — e con questa citazione concludo —:

«In questo modo il dialogo ecumenico fa sí che la Chiesa venga vista come sacramento di unità. La comunione tra i cattolici e gli altri cristiani, sebbene sia incompleta, chiama tutti alla collaborazione in molteplici campi e rende così possibile una certa qual testimonianza comune dell'amore salvifico di Dio verso il mondo bisognoso di salvezza» («Relazione finale», n. 7).

ELEUTERIO F. FORTINO