

«MODELLI» DI UNITÀ IN CAMPO ECUMENICO PER LA CHIESA DEL FUTURO. STATUS QUAESTIONIS

La Chiesa deve tendere alla più piena unità. Ciò costituisce, come viene sempre più universalmente compreso dai cristiani, un'esigenza evangelica ed un'urgenza storica.

Perciò una delle domande più frequenti in coloro che si interessano alla problematica ecumenica è: «Come sarà la Chiesa del futuro?».

In realtà nessuno lo sa con certezza. Infatti, un noto ecumenista diceva che finora in campo ecumenico ci siamo dedicati ad abbattere i muri che ci dividevano, ma ancora non abbiamo i piani della casa che dobbiamo costruire!

Eppure in questi anni sono state avanzate numerose proposte concrete nella ricerca di forme che esprimano a livello storico, visibile, l'unità della Chiesa.

Perciò ci è sembrato di particolare interesse, pensando soprattutto ai «non addetti ai lavori», offrire una panoramica sommaria dei «modelli» di unità della Chiesa più frequenti nella riflessione ecumenica ¹.

¹ Per altre panoramiche sui vari «modelli» di unificazione, cf. «Verso quale unità», in: G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1985, pp. 367-377; «I modelli dell'unità», in: D. Pacelli, *Il dialogo tra le Chiese cristiane*, «Asprenas» (1987), pp. 70-73; «Nuovo modello di unità per la Chiesa», in: L. Sartori, relazione al convegno ATI, *De Caritate Ecclesia. Il principio «amore» e la Chiesa*, Ed. Messaggero, Padova 1987, pp. 215-218 (riportato anche in L. Sartori, *Teologia ecumenica. Saggi*, Lib. Gregoriana Ed., Padova 1987, pp. 235-237); A. Dulles, *Models of the Church*, Doubleday Co., New York (cap. IX, su «La Chiesa e le Chiese»); Id., «Ecumenismo: problemi e possibilità per il futuro», in: AA.VV., *Verso la Chiesa del terzo millennio*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 108-122; Y. Congar, *Diversità e comunione*, Cittadella Ed., Assisi 1983, pp. 220ss.; A. Houssiau, *Images*

I «modelli» che descriviamo brevemente sono: unità organica, unione corporativa, comunione ecclesiale nella concordia dottrinale, comunione conciliare, diversità riconciliata, chiese sorelle, tipi ecclesiali.

Unità organica

È quello più antico: significa che la Chiesa dev'essere un «organismo unitario», e per ciò generalmente si intende che l'unità implicherebbe una «morte» volontaria della identità confessionale precedente, per una vita più piena in una sola Chiesa, con una nuova identità ed un nuovo nome. Le Chiese dovrebbero «abbandonare», «sacrificare» le proprie tradizioni, la propria peculiarità, il proprio profilo, in favore di una nuova appartenenza, perché venga in evidenza l'unico Corpo di Cristo.

Unione corporativa

Vuole essere una «ri-unione» salvando le differenze. Mentre quello precedente privilegia una «fusione» o amalgama delle varie

diverses de l'unité de l'Eglise, in: «Revue Théologique de Louvain» (1979), pp. 131-158 (studio storico, soprattutto in J.A. Mohler); H. Meyer, *Les modèles d'unité que nous trouvons actuellement dans l'Eglise*, in: «Unité des chrétiens», 27 (1977), pp. 16-21; H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, Città Nuova Ed., Roma 1968, cap. 12: «L'unico Spirito di Cristo e le molte Chiese», pp. 601ss.; «Diversità e unità nella Chiesa», in: D. Valentini (a cura di), *Dialoghi ecumenici ufficiali. Bilanci e prospettive*, LAS, Roma 1983, pp. 121-125; p. Neuner, *Breve manuale dell'Ecumene*, Queriniana, Brescia 1986, soprattutto «Le concezioni finali dell'unità ecclesiale», pp. 212ss., e «Unioni di Chiese», pp. 137ss.; G. Wainwright, *La confession et les confessions: vers l'unité confessionnelle et confessante des chrétiens*, in: «Irénikon» (1984), pp. 5-25; due documenti ecumenici dove si offre una descrizione dei «modelli» di unità: *Fede e Costituzione* (organismo teologico del Consiglio Mondiale delle Chiese), *Concetti d'unità e modelli di unificazione*, in: «Il Regno/Documenti», 9 (1973), pp. 239-247; Commissione mista cattolico-romana evangelico-luterana, *L'unità davanti a noi*, in: «Il Regno/Documenti», 21 (1985), pp. 661-682 (raccolto anche in: S. Voicu - G. Cereti (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico internazionale*, 1/ *Dialoghi internazionali 1931-1984*, Ed. Dehoniana, Bologna 1986, pp. 752-827); per una panoramica sui lavori e documenti del Consiglio Mondiale delle Chiese, riguardanti i «modelli» d'unificazione, breve e sommario, J.E. Desseaux, *Dialogues théologiques et accords oecuméniques*, Cerf, Paris 1982, pp. 144-149; più esteso e ragionato: L. Sartori, *L'unità della Chiesa - Un dibattito e un progetto*, Queriniana, Brescia 1989, cap. «La méta dell'unità nel cammino ecumenico», pp. 39-90.

Chiese in una «nuova» Chiesa, questo modello assomiglia di più ad una *federazione*, per cui a volte lo si denomina anche unione o associazione federativa.

Consisterebbe nella federazione di Chiese particolari che si riuniscono mutuamente, collaborano nel servizio comune all'umanità, ma rimangono separate ed autonome dal punto di vista dell'organizzazione. Come si vede ha il vantaggio di evitare la fusione e l'assorbimento, rispettando la pluriformità delle varie tradizioni cristiane, però risulta troppo labile e tenue nell'unità che propone: sarebbe più una «coesistenza» che una vera unità.

Comunione ecclesiale

È quello costruito in base ad una *concordia dottrinale*. Questa non costituirebbe una nuova confessione di fede, ma dovrebbe riposare su un testo di accordo ratificato in comune. Il suo esempio molto noto: la «concordia di Leuenberg» tra le Chiese luterane, riformate e unite di Europa (1973). Implica la comunione nella Parola e nel Sacramento («comunione di pulpito e di cena»), e la comunione nel ministero ecclesiale («reciproco riconoscimento dell'ordinazione e possibilità di intercelebrazione»).

Questo tipo di unità ecclesiale non viene visto come qualcosa d'isolato e di immobile, ma vuol essere dinamico: le Chiese s'impegnano a tendere alla più grande unione possibile nella testimonianza e nel servizio al mondo, e a continui incontri dottrinali fra loro per un sempre maggiore approfondimento e concordia nella fede.

Comunione conciliare

Sinteticamente si tratta dell'unità concepita come comunionalità delle Chiese locali: se ne è cominciato a discutere a partire dagli anni '70.

Si basa su alcuni presupposti fondamentali. Da una parte la *valorizzazione delle Chiese locali*. Per dirla con le parole del Concilio Vaticano II: «In esse e da esse è costituita l'una e unica Chie-

sa» (LG 23). Nella Chiesa locale si trova, «per quanto povera, piccola e dispersa», la Chiesa «una, santa, cattolica e apostolica» (LG 26; cf. CD 11; SC 41; AG 19-22).

D'altra parte, sotto questa concezione c'è la convinzione che seppure i *Concili* sono creazioni ecclesiastiche, la «*conciliarità*» (lo stile conciliare) appartiene all'essenza della Chiesa; dal momento che essa è comunione i Concili sono spazi e momenti privilegiati dove si esprime la comunione della Chiesa.

Quindi, quando si parla di conciliarità come proposta per la futura unità della Chiesa, si vuole indicare una comunità di Chiese locali, che riconoscono reciprocamente le diversità necessarie e legittime, e hanno come legame strutturale *riunioni conciliari*, a tutti i livelli, adeguatamente rappresentative.

Naturalmente i problemi aperti sono tanti. Ne menzioniamo solo due a titolo esemplificativo: uno relativo alla Chiesa locale, l'altro ai Concili.

Cosa è che fa legittima e autentica Chiesa di Cristo una comunità locale? La maggioranza dei cristiani dicono che gli elementi essenziali sono il Vangelo, il Corpo e Sangue del Signore, la presidenza del vescovo (cf. LG 23; CD 11), e — per la Chiesa cattolica — la comunione con il Vescovo di Roma (primato). Evidentemente, una tale concezione sarà più facilmente condivisa dalle istanze di tipo «ortodosso» (almeno per i primi tre elementi) e «cattolico», che non da quelle di tipo «protestante»...

Nei riguardi delle riunioni conciliari, si è d'accordo nel fatto che debbano essere «adeguatamente rappresentative». Ma qual è il *criterio* di questa rappresentatività? Tanti cristiani si riconoscono in questa descrizione del Vaticano II: «I singoli vescovi sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari. (...) Perciò rappresentano la propria Chiesa» (LG 23). Invece questa rappresentatività è insufficiente per altri cristiani di tendenza più «protestante» (sarebbe inconcepibile per loro un vero concilio ecumenico dove i laici e gli altri ministri della Chiesa non siano parte integrante a tutti gli effetti) ².

² Per un esempio tipico e illustrativo di queste due posizioni, si può comparare, nel n. monografico dedicato al Concilio ecumenico della rivista «Concilium» 7/1983, gli articoli del teologo cattolico Y. Congar (con cui si apre la rivista: pp.

Diversità riconciliata

È un'altra proposta molto nota e discussa in ambiti ecumenici. Questo modello promuove un rinnovamento e un cambiamento che porterebbe a una *ridefinizione delle confessioni mediante il dialogo*. Ciò permetterebbe di eliminare gli elementi che hanno sfigurato, ristretto ed esagerato le tradizioni confessionali e che, sovrapponendosi alla loro forma legittima e autentica, hanno trasformato le diversità in differenze che separano le Chiese. Attraverso un tale processo le confessioni potrebbero, *all'interno* ritrovare il loro volto autentico, e *reciprocamente* riconoscersi come espressioni legittime della fede e della vita cristiana.

Una tale diversità riconciliata dovrà essere sostenuta con dei concreti *atti di riconciliazione*:

— una constatazione che dica che la comunione è fondata su una concezione comune del Vangelo e che metta così in rilievo che le diversità riposano su una base comune;

— una affermazione teologica che spieghi perché e in quale misura le diversità sono espressioni legittime della fede cristiana e dell'ordine ecclesiale, e perché debbano, per questo fatto, essere mantenute in una comunione riconciliata;

— una dichiarazione che stabilisca che le condanne pronun-

15-26) e del teologo valdese P. Ricca (*Il concilio ecumenico: assemblea di vescovi, o di Chiese, o di tutta la comunità dei fedeli?*, pp. 141-150).

Per la posizione ortodossa, si può vedere ad es. il discorso del metropolita Filarete di Kiev, *Gli «uniati» secondo l'ecclesiologia ortodossa*, in «Il Regno/Documenti», 9 (1982), pp. 289-294, dove al di là del tema trattato e dei «sospetti» verso la Chiesa cattolica romana, l'importante per il nostro tema è cogliere la posizione ortodossa nei riguardi dei Concili: da una parte si asserisce che «non ci può essere un Concilio senza vescovi» poiché «senza vescovo non vi è Chiesa»; però allo stesso tempo non si accetta un'autorità universale nella Chiesa (la Chiesa locale non dipende da strutture esterne e sovrapposte quale sarebbe il papato); allo stesso tempo i concili, anche ecumenici, non possono proclamare una verità infallibile: essi hanno bisogno di essere recepiti dal popolo di Dio per capire se la loro dottrina è in consonanza con la tradizione.

Sul tema in genere cf. anche: n. monografico sulla «Conciliarità» dei «Quaderni di Camaldoli» 16/1978, con bibliografia (sul tema della rappresentatività, l'art. di L. Sartori, pp. 28-40); B. Forte, *Conciliarità, quale futuro?*, in: «Rassegna di Teologia» (1977); G. Conte - P. Ricca, *Il futuro dell'ecumenismo: un Concilio di tutte le Chiese?*, Claudiana, Torino 1978.

ziate in passato non si applicano piú all'interlocutore la cui identità è stata ridefinita;

— infine, e non è l'esigenza piú piccola, bisognerebbe sviluppare un ministero di unità, con la funzione specifica di salvaguardare la comunione nella diversità, tanto sul piano della Chiesa locale quanto su quello della Chiesa universale ³.

Chiese sorelle

Espressione patristica, utilizzata ripetutamente da Paolo VI e dal Patriarca Atenagora, e poi da Demetrio I e Giovanni Paolo II.

La nozione di Chiese sorelle comporta una forte sottolineatura della dimensione locale, come rileva lo stesso Vaticano II: «In Oriente prosperano molte Chiese particolari o locali, tra le quali tengono il primo posto le Chiese Patriarcali, e non poche di queste si gloriano di essere state fondate dagli stessi Apostoli. Perciò presso gli Orientali grande fu ed è ancora la preoccupazione e la cura di conservare, nella comunione della fede e della carità, quelle fraterne relazioni che, *come tra sorelle*, ci devono essere tra le Chiese locali» (UR 14).

Ma soprattutto questo riconoscimento ha la sua base nel rispetto delle legittime diversità (cf. UR 15-17: diversità liturgico-spirituale, di disciplina e teologiche), e nell'esistenza di una stessa fede e di «veri sacramenti» (UR 15) ⁴.

Infatti «su questo piano sacramentale, la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica sono la stessa Chiesa» ⁵. «La prossimità tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa è una realtà teologica ed eclesiological. Non è una questione da discutere ma una realtà concreta» (metropolita ortodosso Melitone).

³ Per questa breve descrizione ci siamo valse di alcuni lavori del principale ispiratore di questo «modello», H. Meyer, di cui si può cf. in italiano: «Il teologo luterano Harding Meyer spiega l'idea di diversità riconciliata», in allegato a: Y. Congar, *Diversità e comunione*, cit. a nota 1, pp. 224-229; in franc., ad es.: H. Meyer, *La notion d'unité dans la diversité réconciliée*, in: «Irenikon», 1 (1984), pp. 27-50.

⁴ Per cui in OE 27, si parla della possibilità, in certe circostanze, da parte dei cattolici, di conferire o chiedere i sacramenti agli orientali.

⁵ Y. Congar, *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, Città Nuova Ed., Roma 1986, pp. 221; 224.

È noto che Paolo VI ha applicato l'espressione Chiesa sorella anche alla Chiesa anglicana (nella canonizzazione dei quaranta martiri inglesi, il 25 ottobre 1970). È vero però, com'è stato osservato, che in questo caso si applica in maniera diversa rispetto alle Chiese ortodosse ⁶.

Tipi ecclesiali

Anche se è stato trattato con competenza precedentemente ⁷, questo «modello» è stato reso noto soprattutto da due interventi del cardinale Willebrands ⁸. Nel primo di essi, egli comincia la sua presentazione su cos'è una «typos» di Chiesa, chiarendo che non si tratta della Chiesa locale o particolare nel senso in cui ne parla il Vaticano II, per cui non è a causa di semplici limiti territoriali che si può parlare di una tipologia delle Chiese: dei «typos» differenti esistono infatti in Paesi dove le Chiese orientali e occidentali vivono insieme.

Dove si trova allora un «typos» di Chiesa? Lì dove esiste — dice il Cardinale — una lunga tradizione coerente che ispira agli uomini amore e fedeltà, creando e mantenendo un insieme armonioso e organico di elementi complementari, che si sostengono e si rinforzano reciprocamente. Questi elementi complementari sono numerosi, per esempio: un cammino teologico originale, una espressione liturgica, una propria tradizione di spiritualità, una disciplina canonica particolare.

⁶ E. Lanne, *Eglises-soeurs, implications théologiques du Tomos Agapis*, in «Istina» (1975), p. 74. «Il contesto è molto differente, perché la qualità di "sorella" in questo caso è carica di condizioni che ne fanno solo un futuro possibile».

⁷ E. Lanne, *Pluralisme et unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale*, in «Istina» (1969), pp. 171-190; questo va completato con altri lavori dello stesso autore, citati nello stesso p. 176, nota 5, spec. *Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne — jusqu'au XXI^e siècle*, in: «Istina» (1961-62), pp. 227-256, dove appunto tratta delle diversità sia a livello liturgico-disciplinare, sia nel vocabolario e nelle scuole teologiche nell'unità della stessa fede.

⁸ A Cambridge, 18.1.1970, pubblicato in: *Documents on Anglican-Roman Catholic Relations*, Washington D.C. 1972, pp. 38-41 (trad. franc. in: «La Documentation Catholique», 1559 [1970], pp. 265-269). E a Lambeth sulle prospettive per le relazioni anglicane-romano cattoliche, pubblicato in: *Documents on Anglican/Roman Catholic Relations 2*, Washington D.C., USCC, 1973, pp. 61-73 («La Documentation Catholique», 1621 [1972], cf. spec. sui «typos», p. 1066).

E termina la sua presentazione con queste parole: «Se una tipologia di Chiese, una diversità nell'unità ed un'unità nella diversità, moltiplica le possibilità di riconoscere e di onorare la presenza di Dio nel mondo; se una tale tipologia avvicina l'ora dove — in una struttura per trovare la quale dovremo dare prova di immaginazione —, la testimonianza dei cristiani potrà trasformare la coscienza dell'uomo d'oggi, allora essa porta in se stessa tutta la giustificazione di cui ha bisogno».

Escludenti o complementari?

In pochi ambiti come in quello ecumenico è vero che non bisogna mai dare per scontato il senso delle parole. E ciò per diversi motivi: non soltanto per lo spettro enorme di denominazioni in cui si è frantumata la realtà cristiana, e per le diverse correnti e tendenze che le pervadono, ma anche per il fatto che l'ecumenismo è una realtà attuale e vivente, in permanente ricerca, per cui spesso non si trova ancora un linguaggio sedimentato e comune.

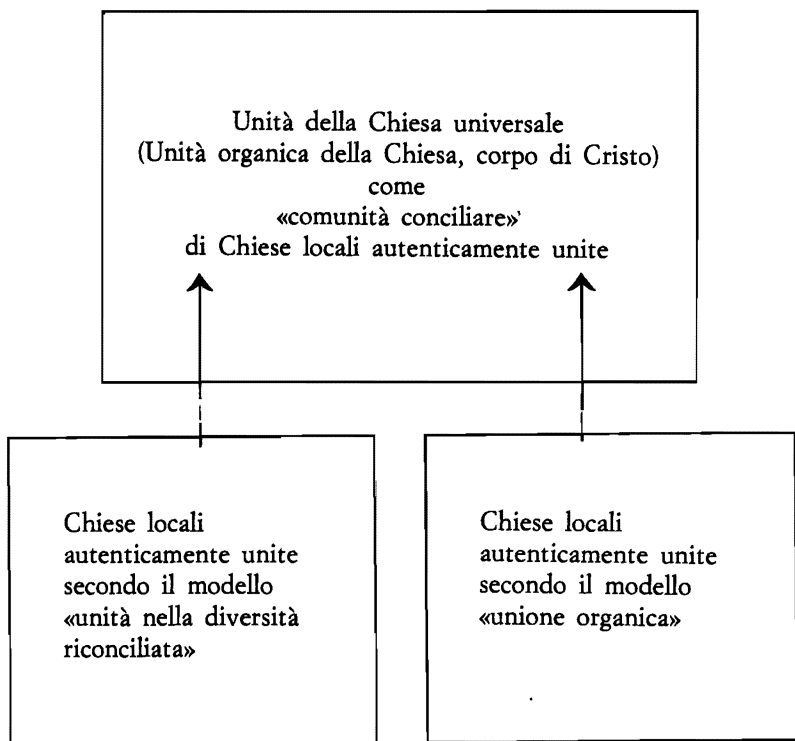
Il nostro tema è un esempio tipico di questo. Non tutti condividono la descrizione che abbiamo dato, ad esempio, del primo modello (unità organica) come di una ricerca dell'unità attraverso la *fusione*, cioè l'abbandono delle proprie identità. C'è anche un modo di concepire l'unione organica come rispetto e mutuo riconoscimento fra le Chiese, mantenendo ognuna la sua personalità, un'unità di Chiese «che restano Chiese eppure diventano Chiesa».

Da parte cattolica è stato spesso ribadito, ad esempio, che la formula «comunità conciliare» non costituisce un sostituto dell'idea di unità organica, ma potrebbe costituire un progresso nella sua descrizione. L'unità organica che si vorrebbe è quella di una comunità conciliare di Chiese locali esse stesse autenticamente unite ⁹.

⁹ Così, ad es., B. Duprey, oggi vescovo del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani, nella sua conferenza ad uno degli incontri ecumenici di Chantilly: *L'unité que nous cherchons*, pubblicata in: «Unité des chrétiens», 27 (1977) dove il concetto citato è a p. 22. Naturalmente, offrendo la visione cattolica, l'A. esprimerà molto chiaramente nella sua relazione la necessità, in un tale modello conciliare, allo stesso tempo «del principio sinodale e del principio primaziale. Perché una co-

Fede e Costituzione (organismo teologico del Consiglio Mondiale delle Chiese), «non ha mai inteso la successione dei modelli (dall'unità organica, alla comunità conciliare, alla diversità riconciliata) come alternativa, come sostituzione; ha costantemente affermato che si tratta soltanto di precisazioni e di sottolineature che approfondiscono e rilanciano l'ideale della unità organica, e che servono ad interpretarla»¹⁰.

Il professor Meyer, in uno dei suoi articoli, traccia il seguente quadro che troverebbe l'accordo da parte di molti, almeno in linea di principio:



unità conciliare possa funzionare, è necessario che si sappia chi è il primo in questa comunità, cioè la testa, e che sia riconosciuto come tale. La conciliarità così descritta può strutturare la comunione fino al livello universale» (p. 26).

¹⁰ L. Sartori, *L'unità della Chiesa*, cit. a nota 1, p. 79.

In sintesi, come in tutti gli altri ambiti dell'ecumenismo, costituisce una regola fondamentale non fermarsi alle parole ma cercare di cogliere i contenuti, e le realtà vitali che di fatto stanno dietro alle parole. Nel caso dei modelli di unità ognuno di essi mostrerà la sua utilità non soltanto nella sua enunciazione, ma attraverso i frutti che provoca nella vita della Chiesa; più ancora, sembra impossibile trovare una «formula ideale» che risponda a tutte le situazioni possibili: sicuramente l'unità visibile della Chiesa si andrà costruendo nella combinazione di varie di queste possibilità.

Quale futuro?

Nessuno sa precisamente, dicevamo, quali saranno le strutture future dell'unità cristiana. Per riprendere l'immagine con cui abbiamo aperto l'articolo: è così negativo «non conoscere i piani della casa che dobbiamo costruire»? Non è tipico dell'agire di Dio chiedere di andare avanti senza conoscere «la terra» dove si dovrà approdare e spesso i cammini per cui bisognerà arrivarvi? Ovviamente ciò non vuole dire rimanere in una cecità superficiale e colpevole. Però coloro che hanno un'esperienza spirituale sanno quanto questa «tattica» di Dio possa portarci a cercare, senza arroganza e false sicurezze, le sue strade che spesso non coincidono con le nostre.

Comunque sia, nel contesto attuale alcune cose sembrano chiare.

1. L'unità non si deve fare tra organizzazioni ma tra organismi viventi. Solo l'innesto di due rami vivi può produrre una nuova vita. È stato detto che si avverte quando una persona si lascia guidare dallo Spirito Santo, da quanto sa riconoscere lo stesso Spirito che agisce negli altri. Ciò vale anche tra le Chiese.

Siamo arrivati ad una tale frammentazione e complessità delle nostre divisioni, che soltanto Cristo risorto che agisce in ognuna delle Chiese potrà rifare l'unità, se riusciamo a riconoscerlo e lasciarlo agire. Si capisce sempre di più perché il Decreto sull'ecumenismo del Vaticano II poneva, oltre che nella preghiera, nel

«pieno esercizio della carità» e in «una vita più conforme al Vangelo» *l'anima* di tutto il movimento ecumenico (UR 7-8). In questo momento che sembra di un certo stagnamento nell'ecumenismo, e dove tanti cominciano a rassegnarsi o a scoraggiarsi, una tale prospettiva può sempre riaprire realismo e speranza.

2. I passi fatti dall'ecumenismo in questi decenni sono stati enormi e per certi versi imprevedibili. Nonostante ciò, quando si prende contatto con ministri e laici delle varie Chiese cristiane in diverse parti del mondo, si ha l'impressione che ancora l'ecumenismo non sia diventato così diffuso come si potrebbe credere.

È vero, come è stato rilevato ¹¹, che spesso la storia va avanti a forza di esperienze «negative», di contrasto, dove gli uomini avvertono che «così non si può più andare avanti». Ciò successe, ad esempio, con la schiavitù, e succede sempre di più con la guerra, la povertà, la contaminazione della natura, le discriminazioni per il sesso, il colore della pelle o le convinzioni degli altri.

Un fenomeno di questo tipo non sembra darsi ancora in modo sufficientemente profondo nei cristiani: non li si vede — se non in persone e gruppi più o meno ristretti — abbastanza desiderosi dell'unità. Si ha l'impressione che ancora non si è sufficientemente coscienti dello scandalo della disunità.

È vero che non ci può essere un'unità che ignori la verità. Però, finché non diventerà patrimonio comune dei cristiani la passione per l'unità, non ci saranno «modelli» né nessun altro mezzo che la possano realizzare.

La disunità non è diventata ancora abbastanza *insopportabile* per portare avanti la storia, per affrettare i tempi, per fare cadere (o fare sì che non costituiscano più ostacoli insuperabili) il relativo e il secondario, per aiutare a trovare le formule legittimanti e i passi concreti necessari.

Se questo è valido per ogni aspetto della realtà, lo è ancora di più nell'ecumenismo, dove sono coinvolte esperienze umane, storiche, spirituali, così ampie e profonde.

¹¹ Cf. E.Schillebeeckx, *Magistero e mondo politico*, in «Concilium», 6 (1968), pp. 42-48.

Senza una volontà di conversione, senza una profonda e universale decisione spirituale del popolo cristiano, ben poco potranno fare i teorici, e le stesse autorità delle Chiese. Ripetiamolo: l'«insopportabilità» non basta da sola, si devono affrontare anche le reali difficoltà teoretiche e pratiche che impediscono l'unità — ma senza la «passione» per l'unità gli ostacoli non potranno essere superati.

Perciò sembrano imprescindibili due cose.

La prima, *un'educazione all'unità* a tutti i livelli. Si sa che è più difficile formare nuovi criteri che nuove strutture. Senza una mentalità nuova, anche quando arrivano, le strutture rimangono sterili.

La seconda, che si moltiplichino gli *incontri fraterni* ed il *lavoro comune* dei cristiani a servizio dell'umanità. Ci si continua a conoscere troppo poco tra le varie Chiese, mentre «l'amore chiama conoscenza e la conoscenza chiama nuovo amore» (C. Lubich). È necessario, per crescere nell'unità, attuare tutta quella unità che già è possibile. Diceva recentemente con forza il cardinale Ratzinger: «l'unità operativa dei cristiani nel mondo, grazie a Dio, in parte c'è già e potrebbe pure essere più forte e ampia, anche a prescindere da soluzioni quanto al problema dell'unità»¹².

3. Da tutta la problematica attorno ai «modelli» di unità, una direzione appare netta e irreversibile: la ricerca d'impostare l'unità della Chiesa in una dinamica *trinitaria* (cf. UR 2, LG 4, GS 24).

Ciò significa, tra l'altro, la ricerca di un'unità che rispetti le diversità legittime e necessarie (si parla invece di unità «nonostante» o «nella», e addirittura «attraverso», «mediante» la diversità); il rispetto del «particolare» per realizzare un «universale» più autentico; si cercano quali sono quelle diversità compatibili con l'unità, la quale — si ripete permanentemente — non è né uniformità né appiattimento. In altre parole, il punto di riferimento permanente su cui va modellata l'unità della Chiesa è la Uni-Trinità di Dio.

Si sa che non è compito facile. Oggi se ne parla molto, la letteratura a riguardo si moltiplica, l'esigenza è profonda. E questo

¹² J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 107 (la sottolineatura è nostra).

non per motivi demagogici o per trovare una formula di compromesso che soddisfi il più gran numero possibile, ma perché non c'è altra strada, essendo quello il progetto di Dio sulla Chiesa e sull'umanità.

Comunque se i passi già fatti sono tanti, i «nodi» che rimangono sono pure considerevoli: «sono nodi teorici e pratici che solo nella prospettiva globale di un'ecclesiologia dall'inizio alla fine pensata come un'ecclesiologia di comunione possono essere correttamente sciolti: *non nella contrapposizione dialettica, o — all'opposto — nell'estenuazione livellatrice, ma secondo l'originalità «trinitaria» del mistero cristiano, che è unità nella pluriformità, libertà nella comunione, eguaglianza nella distinzione, autonomia nella correlazione...*»¹³.

Però forse non ci sono ancora le categorie mentali e un'esperienza sufficiente a riguardo. Per cui il compito più urgente nell'ecumenismo sembra, a monte ancora dei vari progetti di unità possibili, quello di moltiplicare le *esperienze* di comunità che vivano in uno «stile» trinitario, ed esprimano delle persone capaci di tradurre concettualmente quell'esperienza.

Se oggi si riconosce nella Trinità la realtà più carica di conseguenze per la storia, è vero anche che potranno esprimere ciò, a livello teoretico ed operativo, soprattutto coloro che lo verificano nella pratica.

* * *

Per completare una panoramica sulle proposte per l'unità futura della Chiesa, non basta parlare dei modelli di unificazione *fra* le Chiese; è necessario vedere dove hanno la radice ecclesiologica quei progetti, cioè quale concezione di unità *della* Chiesa c'è sotto. In questo contesto sarebbe importante capire quale ruolo giocano, nelle diverse concezioni, i vari livelli di unità: fede, sacramenti-ministeri, autorità, organizzazione. Sarebbe interessante al riguardo analizzare la più recente letteratura teologica sull'argomento. Tutto ciò dovrebbe costituire l'oggetto di un altro articolo.

ENRIQUE CAMBÓN

¹³ P. Coda, «Il laicato in un'ecclesiologia di comunione», in: D. Tettamanzi (a cura di), *Laici verso il terzo millennio*, Città Nuova Ed., Roma 1989, pp. 172-186.