

Editoriale

Azzolino Chiappini

Facoltà di Teologia (Lugano)

«Communio sanctorum»

La *communio sanctorum*¹ e la *Ecclesia una, sancta, catholica, apostolica* sono oggetto della professione di fede di tutte le Chiese e Comunità cristiane che professano lo stesso simbolo. Ora, dopo diversi decenni di dialogo e di incontri ecumenici, e dopo gli ultimi anni di raffreddamento o comunque di stasi nel cammino verso l'unità, è arrivato il momento di prendere sul serio anche le conseguenze pratiche di queste affermazioni della fede cristiana.

Il Vaticano II ha posto al centro dell'ecclesiologia il concetto della *communio* che ha trovato accoglienza e priorità anche nelle ricerche e discussioni in seno al Consiglio ecumenico delle Chiese. La Chiesa *già adesso*, nel tempo del *non ancora è comunio sanctorum*. Questa espressione non indica soltanto la condizione escatologica della Chiesa perché essa già nel tempo presente è il popolo sacerdotale, profetico e regale, in virtù della fede e del battesimo dei suoi membri. Il battesimo, a cui la riflessione ecumenica deve tornare con rinnovata attenzione, è vero fondamento di ecclesialità. Se è giusto affermare che l'eucaristia fa la Chiesa, bisogna anche ricordare che l'eucaristia, cena del Signore, è celebrata soltanto dalla comunità dei credenti, costituita in quanto tale proprio dal battesimo. In altre parole, si tratta dell'urgenza di considerare la dimensione ecclesiale della celebrazione di questo sacramento. Subito appare un dato da accogliere e approfondire con la più grande se-

¹ In Germania, il gruppo di lavoro della Conferenza episcopale tedesca e della Direzione della Chiesa evangelica luterana unita ha pubblicato un importante documento dal titolo *Communio sanctorum* (4 settembre 2000), cui è seguito un interessante dibattito. Documento e relative discussioni sono molto ben presentati e analizzati da N. EGENDER, «*Communio Sanctorum*». *L'Eglise comme communauté des saints*, in *Irénikon* 4 (2002) 480-536.

rietà: quella comunità in cui il battesimo è celebrato nella fede, nel nome di Dio Padre Figlio e Spirito, in relazione alla parola e all'opera del Signore Gesù, non può mancare di una dimensione ecclesiale reale, perché non è possibile pensare che ciò avvenga soltanto per sostituzione, quasi in rappresentanza di altro. Il riconoscimento della validità del battesimo celebrato in una Chiesa e Comunità separata comporta il riconoscimento della sua ecclesialità². Questo vuol dire che quella comunità è in qualche modo, o riflette in qualche misura, la *Ecclesia una, sancta, catholica, apostolica*. Per quel battesimo, celebrato e vissuto, quella comunità è *communio sanctorum*, è partecipe della *communio* dell'unica Chiesa. Questo fatto ci costringe a ripensare molte realtà e suggerisce di cercare di capire diversamente *la questione del modo di pensare la Chiesa e i suoi ministeri*, proprio a partire da un punto di vista nuovo, quello della validità del battesimo e dei suoi effetti. Non è possibile, nello spazio di un editoriale, affrontare la questione e fare delle proposte: qui si vuole soltanto indicare la necessità di un modo diverso dal solito di riflettere su uno dei problemi più difficili, che è anche uno degli ostacoli maggiori nel cammino ecumenico.

Nel dialogo, negli incontri e nella teologia ecumenica appare sempre più chiaramente come, alla fine, è sul terreno della ecclesiologia che si trovano le maggiori difficoltà. Le divisioni non sono avvenute primariamente per ragioni ecclesiologiche. Nel 1054, al momento della rottura decisiva tra la Chiesa d'occidente e la Chiesa d'oriente, hanno agito motivi legati a usi e tradizioni diversi e a formulazioni dogmatiche differenti (si pensi all'introduzione, da parte della Chiesa latina, del *Filioque* nella comune professione di fede che veniva dai primi grandi concili). Tuttavia oggi è evidente come una diversa concezione ecclesiologica sia da considerare causa maggiore di separazione e di divisione. Al momento della riforma, la causa fondamentale è stata il grande principio del *solus* (di cui le formule *sola fide, sola gratia, solus Christus, sola Scriptura* sono una esplicitazione e che vanno sempre considerate simultaneamente, anche quando si riflette a una di queste affermazioni). Esso è proclamato come la chiave della fede, che Lutero trova soprattutto nella lettera di Paolo ai Romani, dell'esistenza e di tutta la teologia cristiana. Nel dialogo tra cattolicesimo e luteranesimo un certo accordo (un accordo differenziato)³ è già possibile sulla questione della giustificazione, decisiva al momento della rottura. Tuttavia rimangono

² In merito, cfr. l'ottimo *status quaestionis* e relativo dossier in *La Maison-Dieu* 235 (2003), dal titolo *Baptême unique. Eglises divisées*.

³ *Dichiarazione comune sulla giustificazione* del 1999.

delle grosse difficoltà, riguardanti le conseguenze di un accordo sul problema della giustificazione (e del *solus/sola*) in ecclesiologia.

Il fatto che le questioni ecclesiologiche sono, alla fine, l'ostacolo decisivo è messo in evidenza dalla situazione che si è verificata negli ultimi dieci anni, anche proprio a partire dall'invito di Giovanni Paolo II, nella enciclica *Ut unum sint*, a riflettere nel dialogo ecumenico sul tema del primato. È certo che il problema legato al ministero del vescovo di Roma, successore di Pietro, non è l'unico e ultimo ostacolo all'unità delle Chiese e dei cristiani. Tuttavia appare come un elemento che concentra e contiene molte difficoltà nel cammino ecumenico.

In questi anni, sulla base delle reazioni delle altre Chiese e Comunità⁴ all'invito di Giovanni Paolo II, e dei diversi incontri e simposi di teologi sul tema, la situazione appare abbastanza chiara, purtroppo anche nella rigidità delle convinzioni e delle posizioni. In futuro, probabilmente, non ci saranno più molti nuovi elementi di tipo esegetico e storico, capaci di portare a visioni diverse del problema.

La Chiesa cattolica è legata dalla sua tradizione, sviluppatasi in modo particolare nel secondo millennio, e dunque già in condizione di rottura dell'unità cristiana, e soprattutto dalle definizioni del concilio Vaticano I. C'è ancora qualche margine, ma apparentemente molto ristretto di interpretazione ermeneutica di quelle definizioni, considerando con attenzione le condizioni, anche politiche, in cui si è svolto il concilio, e la conseguenza del fatto che esso non ha mai concluso la sua opera, per cui le definizioni relative al primato sono come il pezzo staccato di un edificio incompiuto (che però è stato completato dal Vaticano II). La posizione cattolica è dunque chiara e definita (definitiva): il primato del vescovo di Roma è di diritto divino, un fatto che si può soltanto riconoscere e accettare e che la Chiesa non può rinnegare senza perdere la propria identità.

Per le altre grandi tradizioni cristiane, anche se con differenti sfumature, le cose stanno diversamente. Un primato del vescovo di Roma di diritto divino non può esistere, perché non avrebbe fondamento. Questa affermazione negativa appare evidente alle altre Chiese e Comunità. È possibile cercare e accettare una forma di ministero primaziale, al servizio dell'unità, ma assolutamente diverso da quello presente nella Chiesa di Roma.

⁴ Cfr. la sintesi redatta dal Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani, *L'esercizio del primato*. Si può trovare in Il Regno/Documenti 13 (2003) 431-440.

La posizione dell'oriente cristiano è affermata con vigore in un testo recente di un teologo ortodosso, Vlassios Phidas, che al termine di una dettagliata analisi dei dati storici, letti alla luce della tradizione ortodossa, afferma⁵:

«La tradizione canonica ortodossa ha sempre considerato il primato papale:

a. nel quadro dell'ecclesiologia eucaristica relativa al rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale, poiché la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica si realizza pienamente in un luogo e in un tempo; e non è una semplice somma di Chiese locali, come pretende l'ecclesiologia universalista;

b. nel quadro dei privilegi straordinari che competono alla *prima sedes* – privilegi di natura ecclesiale e non *de jure divino* – nell'istituzione canonica della Pentarchia dei patriarchi, cioè nel quadro amministrativo della Chiesa, dove può esercitarsi il primato della sede papale nella comunione della fede e nei legami dell'amore tra Chiese locali. La tradizione canonica rifiutava invece ogni relazione diretta del papa con il corpo episcopale della Chiesa universale;

c. nel quadro del funzionamento dell'istituzione conciliare, in particolare del concilio ecumenico, che esprimeva perfettamente i privilegi della prima sede nella relazione canonica tra la Pentarchia dei patriarchi e il concilio ecumenico. La tradizione canonica rifiutava, invece, ogni problematica relativa alla superiorità dell'autorità del papa su quella del concilio ecumenico».

Interessanti, tra le altre, sono le prese di posizione arrivate a Roma dalla Chiesa luterana della Svezia⁶ e dalla Chiesa d'Inghilterra⁷. Il documento svedese, in un ampio contesto di riflessione ecumenica, afferma:

«Il papa e il collegio dei vescovi, come successori degli apostoli, sono uniti, nel corpo di Cristo e sotto la guida dello Spirito Santo, con Cristo stesso come capo del corpo. È solo in questa luce che il ministero del successore di Pietro è ecumenicamente possibile, come espressione del collegio dei vescovi e inserito nel popolo di Dio. Da ciò è possibile sviluppare anche un'ecclesiologia, basata sull'idea della comunione (*koinonia*), e una dottrina del ministero del successore di Pietro che contiene in sé la collegialità dei vescovi. Così come noi lo intendiamo, questo approccio è molto

⁵ V. PHIDAS, *La notion de primauté papale dans la tradition canonique orthodoxe* (testo gentilmente comunicato dall'autore e dal prof. G. Vachicouras dell'Institut de Théologie Orthodoxe di Chambésy).

⁶ Chiesa luterana di Svezia, *Risposta all'«Ut unum sint»*, il testo in traduzione italiana si può leggere in Il Regno/Documenti 1 (2003) 59-64.

⁷ Chiesa d'Inghilterra, *Che tutti siano una cosa sola*, traduzione italiana in Il Regno/Documenti 3 (1998) 121-130.

vicino all'intenzione di fondo dell'enciclica *Ut unum sint*. Occorre conferire a questi spunti forme e possibilità interpretative chiaramente ecumeniche... Allora occorre necessariamente, anche nelle altre tradizioni ecclesiali, *una maggiore indipendenza locale*, ma anche *una maggiore reciproca uguaglianza*, per esempio attraverso patriarchati autonomi o autocefali».

Anche da queste righe, scritte con spirito e atteggiamento ecumenici, appare la difficoltà e dunque l'opposizione all'interpretazione cattolica del primato nella Chiesa. Così questa discussione che bisognava fare e che, molto opportunamente, ha avviato lo stesso Giovanni Paolo II, sembra evidenziare ancora più fortemente una paralisi. Nessuna delle Chiese, né quella cattolica, convinta di essere nella verità di una fedeltà alla volontà e all'intenzione di Dio manifestata in Gesù, né le altre sicure di essere, a loro volta, fedeli alla rivelazione, possono mutare le loro posizioni. A questo punto, l'uscita dal vicolo cieco può avvenire, per quanto ci riguarda, soltanto da un cambiamento della prassi della Chiesa cattolica, dove sta l'affermazione più forte del primato; prassi che può cambiare alcuni dati, senza tradire la certezza che la abita.

È necessario fare dei passi decisi e chiari, per un esercizio diverso del servizio affidato a Pietro e ai suoi successori. È impossibile, nello spazio di un editoriale, entrare a discutere e a fare proposte circa un problema così complesso. È però giusto, lecito e doveroso ricordare alcuni fatti e richiamare un principio ecclesiologico fondamentale (che compare in tutte le prese di posizione sul tema da parte delle altre Chiese e Comunità). Nell'esercizio del primato occorre tornare ad alcune distinzioni, che poi aiutano a capire meglio la sua vera natura ed estensione. Già alcuni anni fa il teologo e poi cardinale Yves Congar, in un importante articolo, aveva espresso la necessità di distinguere più chiaramente, nel ministero del vescovo di Roma, tra la sua funzione primaziale e quella invece legata al servizio di tutta la Chiesa⁸. Da un altro punto di vista occorre affermare chiaramente che la Chiesa di Roma deve fare l'esperienza di una ancora maggiore collegialità o sinodalità accanto, ed evidentemente in piena comunione, con il ministero del vescovo successore di Pietro, portatore della responsabilità del primato. A questo proposito, i campi da esplorare sono diversi: conciliarità, compiti e responsabilità del sinodo dei vescovi, nomina dei ve-

⁸ Y. CONGAR, *Le Pape, patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée*, in *Eglise et papauté. Regards historiques*, Paris 1994, 12-30 (si tratta di un articolo pubblicato la prima volta in *Istina* 28 [1983] 374-390).

scovi... Una soluzione potrebbe venire dal ristabilimento di una reale funzione del metropolita, e dunque dall'importanza delle province ecclesiastiche⁹, dove questo livello intermedio si pone come primo luogo dell'esercizio della *communio* e della sinodalità, fuori di una concezione e di una prassi fortemente centralizzata. Realizzare delle riforme in questa direzione non è ancora risolvere il problema del primato come ostacolo ecumenico. Significa però muovere nella vita della Chiesa un dinamismo che può portare a risultati oggi imprevedibili per la piena unità della Chiesa.

Soprattutto, però, è necessario approfondire e vivere sempre di nuovo il principio ecclesiologico ricordato sopra, che è anche quello esprime la natura della Chiesa. Si tratta della *communio*, da riscoprire e realizzare sempre più pienamente. Sempre meglio capita e vissuta in tutti i campi, la *communio* deve permeare tutte le strutture della Chiesa, ad ogni livello, cominciando a chiarire sempre meglio e a vivificare il rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese locali¹⁰, vedendo questa relazione non necessariamente in termine di priorità, ma appunto di comunione e di reciproca immanenza.

Troppo spesso si sente parlare di inverno dell'ecumenismo. Bisogna ribellarsi alla tentazione di rinuncia che l'espressione suggerisce. Ribellarsi e pensare, pregare e agire non per seguire una moda (che se mai è esistita oggi appare passata), ma perché l'unità è propria della Chiesa creata dalla Trinità Santissima e immagine del mistero di Dio Uno-Trinità, dove l'unità e la comunione è la vita stessa di Dio per quanto ci è dato di conoscere dalla sua manifestazione. *Luna, sancta, catholica* può, anzi deve essere, non solo nel mondo futuro, ma già adesso *communio sanctorum*. È la volontà del Signore Gesù, unico Signore della Chiesa. Volontà espressa nella grande preghiera per i suoi discepoli al Padre: *ut unum sint*. Questa unità è dono del Padre, per mezzo di Gesù e nello Spirito Santo, ma è anche nostro compito, che non ci deve lasciar riposare e in pace finché sia compiuta.

⁹ Su questo tema insiste giustamente l'ordinario di diritto canonico della nostra facoltà, prof. Libero GEROSA. Cfr. per esempio: *Die Kirchenprovinz: Ein Ausweg für die Zukunft aus dem Spannungsfeld von Demokratisierung und Zentralismus?*, in AfkKR 166 (1997) 401-416.

¹⁰ A questo proposito rimane importante tutta l'opera del Padre J.-M.-R. TILLARD, di cui ricordiamo almeno *Eglise d'Eglises. L'écclésiologie de communion*, Paris 1987.