

L'ecumenismo a cinquant'anni dal Vaticano II. Risultati raggiunti e temi da approfondire

Serafino M. Lanzetta, FFI

Seminario Teologico dei Francescani dell'Immacolata, Sassoferrato (Marche)

1. Il movimento ecumenico: origine e finalità

Origine:

a) Il movimento ecumenico nasce agli inizi del XX secolo. Un importante punto di partenza è stato il movimento missionario, che, ben a ragione, si può considerare la prima grande corrente dell'ecumenismo. Una delle prime iniziative si ebbe nel 1910 con la conferenza mondiale di Edimburgo. Obiettivo primario di questa conferenza fu quello di trovare un rimedio ad un'incresciosa situazione che spesso si presentava: vedere diverse denominazioni cristiane in competizione tra loro nell'ambito dell'annuncio missionario. Ciò diveniva spesso sinonimo di concorrenza e pregiudicava la stessa diffusione del messaggio evangelico. Così il vescovo episcopaliano Charles Brent (1862-1929) caldeggiò proprio in questa conferenza di Edimburgo l'impegno a superare le differenze dottrinali e gli ordinamenti delle varie chiese, cercando una via verso l'unità.

Da questa conferenza si originarono due altri movimenti: *Life and Work*, fondato a Costanza nel 1914, più intento a far fronte alle sfide sociali delle chiese, e *Faith and Order*, movimento per la fede e la costituzione ecclesiale, il quale nel 1948, ad Amsterdam, diventa *Consiglio Mondiale delle Chiese* (WCC), a cui però non prende parte la Chiesa cattolica, in ragione della scorretta ricerca dell'unità da questi perseguita¹.

Con la creazione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani (1960) da parte di S. Giovanni XXIII cambia l'atteggiamento di reticenza verso questo movimento e, in qualche modo, lo sforzo di unità perseguito, sorto «per grazia dello Spirito Santo», è «recepito» nel Vaticano II. Dice infatti il proemio di *Unitatis redintegratio* (UR) n. 1:

¹ Cfr. W. PANNENBERG, *Entwicklung und (Zwischen-) Ergebnisse der ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen*, in H. FRIES (a cura di), *Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholisch Dialogs*, Düsseldorf 1983, 17-20.

Ora, il Signore dei secoli, il quale con sapienza e pazienza persegue il disegno della sua grazia verso di noi peccatori, in questi ultimi tempi ha incominciato a effondere con maggiore abbondanza nei cristiani tra loro separati l'interiore ravvedimento e il desiderio dell'unione. Moltissimi uomini in ogni dove sono stati toccati da questa grazia, e tra i nostri fratelli separati è sorto anche per grazia dello Spirito Santo un movimento che si allarga di giorno in giorno per il ristabilimento dell'unità di tutti i cristiani. A questo movimento per l'unità, che è chiamato nuovamente ecumenico, partecipano quelli che invocano la Trinità e confessano Gesù come Signore e Salvatore, e non solo presi a uno a uno, ma anche riuniti in comunità, nelle quali hanno ascoltato il Vangelo e che essi chiamano la Chiesa loro e la Chiesa di Dio. Quasi tutti però, anche se in modo diverso, aspirano a una Chiesa di Dio una e visibile, che sia veramente universale e mandata al mondo intero, perché questo si converta al Vangelo e così si salvi per la gloria di Dio.

Finalità:

Il *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* (DE), pubblicato dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (25 marzo 1993), così definisce le finalità dell'ecumenismo:

Il movimento ecumenico intende essere una risposta al dono della grazia di Dio, chiamando tutti i cristiani alla fede nel mistero della Chiesa, secondo il disegno di Dio che vuole condurre l'umanità alla salvezza e all'unità in Cristo mediante lo Spirito santo. Questo movimento chiama i cristiani alla speranza che si realizzi pienamente la preghiera di Gesù «perché tutti siano una sola cosa (Gv 17,21, cfr. Ef 4,4) (n. 9).

L'accento del decreto UR, tuttavia, è posto sulla natura essenzialmente spirituale del movimento ecumenico. Infatti, dice UR, n. 8:

Questa conversione del cuore e questa santità di vita, insieme con le preghiere private e pubbliche per l'unità dei cristiani, devono essere considerate come l'anima di tutto il movimento ecumenico e si possono giustamente chiamare ecumenismo spirituale.

Questo indicherà, come priorità di tutto il cammino ecumenico, anche S. Giovanni Paolo II, nella sua enciclica sull'ecumenismo, *Ut unum sint* (25 maggio 1995)², puntando soprattutto sulla conversione del cuore di tutti i cristiani, frutto di un'incessante preghiera (cfr. nn. 21-27). In particolare, Giovanni Paolo II, nella sua enciclica ecumenica, invita tutti ad alzare lo sguardo verso la testimonianza suprema del martirio. Abbiamo già una Martirologio comune con gli altri cristiani, soprattutto a causa delle vicende e delle persecuzioni del XX secolo. Dunque, conclude il Pontefice, se si può morire per la fede, ciò implica che la meta dell'unità è raggiungibile anche in altre forme che implicano la medesima esigenza (cfr. *ibid.*, n. 84). Perciò, continua il Papa:

Ho già constatato, e con gioia, come la comunione, imperfetta ma reale, è mantenuta e cresce a molti livelli della vita ecclesiale. Ritengo ora che essa sia già perfetta in ciò che tutti noi consideriamo

² In AAS 87/11 (1995) 921-982.

l'apice della vita di grazia, la *martyria* fino alla morte, la comunione più vera che ci sia con Cristo che effonde il suo sangue e, in questo sacrificio, fa diventare vicini coloro che un tempo erano lontani (cfr. Ef 2,13) (*ibid.*)³.

Con la *martyria* anche la santità, al dire di Papa Wojtyła, presente in tutte le Chiese e comunità ecclesiali, è certezza di un'unità invisibile già operante tra i cristiani. La comunione dei santi costituisce perciò un forte segno di speranza che si giunga alla piena e visibile comunione tra tutti i cristiani (cfr. *ibid.*), il cui «requisito essenziale» è «la comunione delle Chiese particolari con la Chiesa di Roma, e dei loro Vescovi con il Vescovo di Roma» (*ibid.*, n. 97)⁴. Questo in sintesi il messaggio centrale della *Ut unum sint*.

b) C'è un passaggio/sviluppo significativo rispetto alla *Mortalium animos* di Pio XI (1928), giustificato non solo in ragione di una nuova situazione storica creatasi, ma dallo stesso desiderio, vivificato da Dio, di giungere all'unità visibile di tutti i cristiani. J. Feiner⁵ interpreta le parole del proemio di UR riferite al movimento ecumenico come un asserto di fede, lì dove si riconosce che è Dio stesso all'opera con la sua grazia: questo movimento sorge sotto l'azione della grazia dello Spirito Santo.

C'è da notare, però, che il riconoscimento dell'azione dello Spirito Santo, che muove i cuori nella ricerca della visibile e piena unità di quelli che sono fuori della Chiesa cattolica, era già presente nell'Istruzione del S. Uffizio, *De motione oecumenica* (20 dicembre 1949). Questa Istruzione si rallegrava del desiderio di verità e di ritorno all'unità di molti dissidenti, desiderosi di essere uno con i discepoli del Signore.

Pio XI, comunque, metteva in guardia dal pericolo che quel modo di adunarsi acatolico scadesse in una visione “pancristiana”, in cui, intenti ad unire le Chiese, si cercasse una carità a danno della fede rivelata circa l'unità e l'unicità della Chiesa. Immediatamente prima, e poi col Vaticano II, invece, mantenendo ferma la professione dell'unica Chiesa costituita da Cristo, s'intraprende la via del dialogo, il quale, con una nuova metodologia teologica, dovrà trovare nuove strade per ricucire la ferita della comunione ecclesiale. Uno sforzo importante e fondamentale è costituito dalla preghiera e dalla conversione dei cuori per superare il vero nemico della divisione che è il peccato.

c) Cambia così la prospettiva ecumenica: si passa da una visione del “ritorno” dei dissidenti, a volte concepita teologicamente in modo statico e bloccante, allo sforzo per l'unità delle Chiese e delle comunità separate. L'accento con *Lumen gentium* (LG) si sposta da una visione personale a una comunitaria grazie alla riscoperta della Chiesa

³ *Ibid.*, 971.

⁴ *Ibid.*, 978.

⁵ In LThK², *Das Zweite Vatikanische Konzil*, II, 42.

locale. Si avrà un passaggio, di conseguenza, dal *De membris* al *De populo Dei*. Questo darà modo di intendere il movimento ecumenico come un cammino verso l'unità; una ricerca della piena comunione nell'unica Chiesa.

L'ecumenismo, basato essenzialmente sul dialogo, sul confronto dottrinale e esperienziale, ha però un diverso approccio in relazione alla Chiesa o comunità ecclesiale che vi si rapporta.

Da parte cattolica si ricerca la piena comunione visibile di tutti i battezzati nell'unica Chiesa di Cristo, la Chiesa cattolica, riconoscendo una pluralità di statuti ecclesiali e una molteplicità di elementi ecclesificanti o di santificazione e di verità.

Da parte non cattolica invece si ricerca la comunione e l'unità visibili, che però non sono già date o già esistenti – altrimenti annullerebbero, a loro dire, la stessa necessità del dialogo – ma da ricercare e conseguire insieme mediante il confronto e uno spirito di collaborazione. Per i non cattolici l'unità (della Chiesa) è da ri-costituire. Ciò che manca talvolta è una chiara distinzione tra unità della Chiesa, quale sua proprietà o nota essenziale e imperdibile, e unità dei cristiani ferita dalle scissioni. L'ecumenismo, infatti, si occupa solo di quest'ultima.

2. Principi dottrinali dell'ecumenismo

a) Il movimento ecumenico ha favorito senza dubbio anche una rinnovata visione teologica della Chiesa, da cui attinge i principi dottrinali in vista del dialogo. Vi è una nuova riflessione sulla Chiesa universale e sulle Chiese locali o particolari, da cui deriva l'accento sulla *collegialità*. Questa storicamente, a partire da S. Ignazio di Antiochia, si dipana come gerarchia tripartita del sacramento dell'Ordine quale fonte di comunione nella Chiesa particolare con tutte le membra, la *plebs* in comunione col Vescovo. Cristo, infatti, ha istituito i Dodici, e li ha radunati a modo di collegio (*ad modum collegii*, LG, n. 19). Ispirandosi a questa volontà del Signore, il Concilio mette in rilievo la collegialità, radicata a monte nella sacramentalità dell'episcopato, di cui LG (n. 21) segna un importante progresso dottrinale.

La collegialità episcopale (LG 22), da intendersi non nel senso giuridico di due soggetti eguali, ma in senso teologico di un "soggetto episcopale" *cum* e *sub* Petro, e solo da questi posta in atto, è, di fatto, il risvolto gerarchico di un ripensamento della Chiesa stessa sotto la luce della comunione; comunione nella Chiesa e delle Chiese particolari fra loro in una mutua immanenza dell'unica Chiesa nella molteplicità delle Chiese. Questa mutua immanenza, che rende Chiesa le Chiese locali – c'è sempre una precedenza ontologica e cronologica della Chiesa universale rispetto alle Chiese locali –, è

resa possibile, in ultima analisi, dal ministero del successore di Pietro. Questo ministero universale è da vedersi – come spiega il documento della CDF, *Communio notio* (CN, 28 maggio 1992), n. 13 – non solo come un “servizio globale” che raggiunge ogni Chiesa particolare “dall’esterno”, quanto piuttosto come appartenente già «all’essenza di ogni Chiesa particolare dal di dentro»⁶.

b) Si volle così offrire con il Vaticano II una dottrina più “viva”, che andasse oltre una visione meramente giuridica di Chiesa, che non l’accantonasse, ma che evidenziasse meglio l’aspetto della *koinonìa*. Come ha precisato CN, proprio il concetto di “comunione”, inteso non in modo univoco, ma all’interno dell’insegnamento biblico e della tradizione patristica, funge, in qualche modo, da catalizzatore, ed esprime «il nucleo profondo del mistero della chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica» (CN, n. 1)⁷.

In Concilio si assiste ad un serrato dibattito per superare la mera identificazione del Corpo mistico di Cristo con la Chiesa cattolica romana, sottolineando una più ampia estensione della Chiesa mistero rispetto alla Chiesa visibile o *societas*. Si pone però al contempo il problema della giusta interrelazione tra Chiesa visibile e Chiesa invisibile. La Chiesa invisibile o Chiesa come *fructus salutis*, sebbene più ampia in ragione della volontà salvifica universale di Dio (*straordinaria* in quanto può superare l’azione ordinaria dei sacramenti), non può ignorare o tralasciare la Chiesa visibile o *medium salutis*. Si è introdotti in quella solo se si è membri di questa o almeno lo si desidera. Si tratta solo di due aspetti dell’unica Chiesa⁸.

Un altro accento teologico importante è la distinzione tra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica, con il verbo *subsistit* (est nella *Mystici corporis*, n. 7) da leggersi, come spiegato dal magistero successivo (cfr. *Dominus Iesus*, n. 16), come sostanziale identità tra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica e distinzione formale tra le due, per appurare la presenza di *elementa Ecclesiae* fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, quali beni dell’unica Chiesa, i quali perciò costituiscono la *ratio theologica* della ricerca dell’unità ecumenica. Già nello schema preparatorio *De Ecclesia* (cap. XI) questi elementi o beni della Chiesa (la S. Scrittura, la grazia santificante, gli stessi sacramenti, ecc.) venivano definiti «res Ecclesiae Christi propriae», i quali, «ad unitatem catholicam impellunt»⁹.

L’insegnamento a riguardo è contenuto in LG n. 8, che dice:

⁶ In AAS 85 (1993) 846 (838-850). Qui si riprende un testo di GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad Episcopos Stat. Foed. Americae*, 16-9-1987, n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/3 (1987) 556.

⁷ In AAS 85 (1993) 838.

⁸ Vedi l’intera discussione in S. M. LANZETTA, *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, Siena 2014, 274-313. 438-444.

⁹ AS I/4, 82-83.

Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, appartenendo propriamente per dono di Dio alla Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica.

Elementi di santificazione e di verità, come spiega UR, n. 4 (cfr. anche *Dominus Iesus*, n. 16) sono «la parola di Dio scritta, la vita della grazia, la fede, la speranza e la carità, e altri doni interiori dello Spirito Santo ed elementi visibili. Tutte queste cose, le quali provengono da Cristo e a lui conducono, appartengono a buon diritto all'unica Chiesa di Cristo». Questi elementi presenti in modo sparso nelle Chiese e comunità cristiane, sono essi stessi a muovere verso l'unità e hanno la loro ragion d'essere specifica, in definitiva, solo nella loro unità.

Ancora, in questo quadro della Chiesa-*communio*, è da rilevare un altro importante passaggio di LG, evidenziato poi nella recezione teologica, e cioè il tema dell'appartenenza alla Chiesa. Si volle spiegare l'essere nella Chiesa dei battezzati come *piena incorporazione* nella «società della Chiesa» – e quindi, per contro, come *non piena* per i non cattolici – per coloro che «avendo lo Spirito di Cristo, accettano integralmente la sua organizzazione e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti, e che inoltre, grazie ai legami costituiti dalla professione di fede, dai sacramenti, dal governo ecclesiastico e dalla comunione, sono uniti, nell'assemblea visibile della Chiesa, con il Cristo che la dirige mediante il sommo Pontefice e i vescovi» (LG 14).

Per i cristiani non cattolici si parla di più ragioni per le quali la Chiesa è ad essi unita. Di qui si evidenzia, pertanto, rispetto alla pienezza presente nell'unica Chiesa di Cristo, una diversità di “statuti ecclesiali” fuori della Chiesa cattolica: fondamentalmente le Chiese ortodosse e le comunità protestanti nelle diverse denominazioni, in ragione degli elementi su accennati. La loro cogenza, e per contro la loro mancanza, segna un grado d'appartenenza più o meno imperfetto all'unica Chiesa.

A tale riguardo è imprescindibile anche la corretta distinzione tra Chiesa e comunità ecclesiale (cfr. UR 13-23), distinzione data dal fatto che la Chiesa esiste solo lì dove c'è la vera successione episcopale, quindi il sacerdozio ministeriale, e la valida Eucaristia (cfr. *Dominus Iesus*, n. 17).

Questa distinzione è di notevole importanza ecumenica e previene dal commettere errori grossolani. Come precisato dalla Dichiarazione della CDF *Mysterium Ecclesiae* (24 giugno 1973, n. 1),

non possono, quindi, i fedeli immaginarsi la Chiesa di Cristo come la somma – differenziata ed in qualche modo unitaria insieme – delle Chiese e Comunità ecclesiali; né hanno facoltà di pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba esser soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità¹⁰.

¹⁰ In AAS 65 (1973) 398 (396-408).

c) Caratteristico poi è il *metodo* del dialogo e la gerarchia nelle verità (UR, n. 9: *par cum pari* e UR, n. 11). Il dialogo con i fratelli separati richiede un metodo e un modo di proporre la dottrina che non sia di ostacolo al dialogo e che al contempo non taccia la verità. Dice UR, n. 11:

«Il modo e il metodo di enunciare la fede cattolica non deve in alcun modo essere di ostacolo al dialogo con i fratelli. Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina».

Questo implica anche una reciproca conoscenza. Dice UR, n. 9:

A questo scopo molto giovane le riunioni miste, con la partecipazione di entrambe le parti, per dibattere specialmente questioni teologiche, dove ognuno tratti *da pari a pari*, a condizione che quelli che vi partecipano, sotto la vigilanza dei vescovi, siano veramente competenti.

Quel *par cum pari* nel trattare le questioni teologiche fu letto, nell'immediato post-concilio, da alcune comunità protestanti, come il posizionarsi della Chiesa cattolica sullo stesso livello dottrinale degli interlocutori, in modo da rinunciare insieme alla verità. Invece, così non era. Esempio di ciò è la *Risposta della Chiesa Cattolica*, seguita alla *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* (giugno 1998). Tuttavia, in ambito cattolico, alcuni – ad esempio O. H. Pesch¹¹ – leggono nello sforzo ecumenico il permanere di una tensione tra il posizionarsi forte sulla verità e la richiesta di dialogo, la qual cosa sarebbe come un semplice rincorrersi, soprattutto quanto alla difficoltà di recepire i risultati degli incontri ecumenici.

UR n. 11 espone poi un altro importante principio per il dialogo che è «l'ordine» o «gerarchia nelle verità». Questo permette di poter presentare in modo graduale all'interlocutore la dottrina rivelata e definita, con una sorta di maieutica teologica. Ciò, comunque, non significa che ci sono verità cattoliche (rivelate o definite) meno importanti di altre – anche se da alcuni fu letto in tal modo – ma che tutte richiedono il medesimo assenso di fede, sebbene abbiano una relazione diversa con lo stesso fondamento che è Dio rivelante (cfr. *Mysterium Ecclesiae*, n. 4 e Benedetto XVI, *Discorso alla plenaria della CDF*, 27 gennaio 2012, dove richiama la problematicità dei metodi adottati in campo ecumenico: «Conoscere la verità è il diritto dell'interlocutore in ogni vero dialogo»¹²).

Qui è d'uopo chiedersi: *quanto e in che modo* il metodo influenza la stessa presentazione della dottrina di fede? Un problema molto attuale anche nella catechesi, in cui la fede dovrebbe essere presentata non esclusivamente come esperienza di Cristo, ma anche, e prima di tutto, come verità da credere. La fede ha due aspetti, uno noetico e

¹¹ *Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte*, Würzburg 1999, p. 228.

¹² In *L'Osservatore Romano* del 28 gennaio 2012, p. 8.

l'altro dinamico o esistenziale. Bisogna sempre far sì che verità e amore vadano insieme e siano interdipendenti.

3. Valore dell'ecumenismo cattolico e temi da approfondire

a) L'ecumenismo è un'esigenza per la Chiesa volta a sanare la ferita dei cristiani disuniti. La Chiesa, come dicevamo, *in sé* è sempre una e mai conosce fratture. La divisione è contingente e storica, sicché i relativi tentativi per arrivare a una soluzione d'unità dovrebbero essere valutati e semmai relativizzati con lo stesso criterio. Si deve poi guardare agli *elementa Ecclesiae* presenti fuori dei suoi confini visibili non solo come a elementi dell'unica Chiesa, ma a partire dalla Chiesa: prima la Chiesa mistero incarnato e poi la divisione da redimere. Gli *elementa*, infatti, senza la Chiesa svaniscono.

Lo sforzo per l'unità, comunque, rimane un imperativo dello Spirito Santo ai cristiani. La divisione, infatti, è uno scandalo davanti al mondo e Gesù stesso ha pregato perché i suoi siano uno (cfr. Gv 17).

b) Un problema teologico che emerge, e che piuttosto di recente è stato posto, è il seguente: qual è il grado di vincolabilità di UR? UR è un decreto contenente dottrine di fede e/o un insegnamento concernente una prassi pastorale? Non attinge, fondamentalmente, i suoi principi dottrinali da LG? Gli Atti del Concilio propendono per un'indicazione pastorale da seguire nell'ambito ecumenico, rivolta principalmente ai non cattolici¹³.

A giudizio, invece, del Card. Kasper con UR siamo di fronte a un insegnamento dogmaticamente vincolante in ambito ecumenico¹⁴.

A giudizio di J. Feiner¹⁵, è vero che UR va letta e interpretata alla luce di LG, ma vale anche il contrario, soprattutto quanto al fatto che in LG solo implicitamente si riconosce il significato salvifico delle Chiese e comunità separate (esplicitamente in UR, n. 3). In tal modo, però, si affaccia una questione importante: è riconosciuto il diverso valore dei documenti conciliari?

La non facile percezione del grado di vincolabilità magisteriale dei documenti del Concilio Vaticano II in genere, e nel nostro caso della dichiarazione sull'ecumenismo, provoca una disparità di giudizio. O si rischia di infallibilizzare il tutto, o, al contrario,

¹³ Cfr. F. KOLFHAUS, *Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu "Unitatis Redintegratio", "Dignitatis Humanae" und "Nostra Aetate"*, Berlin 2010, 82-123.

¹⁴ W. KASPER, "Unitatis redintegratio". Il carattere teologicamente vincolante del Decreto sull'ecumenismo del concilio Vaticano II, in *Rivista Liturgica* 91 (2004) 19-27.

¹⁵ In LThK², *Das Zweite Vatikanische Konzil*, II, 40.

di relativizzarlo in quanto tale e di misconoscerlo, fino a non tener conto dei progressi apportati dal dettato conciliare.

c) LG rimanda ad UR per quanto riguarda lo statuto più preciso delle Chiese particolari e delle comunità ecclesiali. UR completa quindi LG. Questo dimostra che LG è un testo aperto. Il fatto che una costituzione dogmatica si lasci completare da un decreto dice la possibilità di una perfezionabilità teologica estrinseca alla stessa costituzione e ad un tempo un suo limite. LG non è infallibile *in toto*, ma nel suo interno occorre operare molte distinzioni tra dottrine definitive e sentenze teologiche (fatte proprie dal Magistero). Scrive, infatti, Ratzinger:

Il testo dottrinale del Concilio sulla Chiesa non è un trattato teologico, né una presentazione completa sulla Chiesa, ma un cartello indicatore¹⁶.

d) In che senso le Chiese e le comunità cristiane sono in *una certa comunione* con la Chiesa cattolica? È indispensabile, come dicevamo, distinguere tra Chiesa locale e comunità ecclesiale, per non rischiare di accomunare poi, di fatto, tutti i cristiani separati nell'unica comunione in ragione della presenza nelle loro comunità di alcuni elementi o beni della Chiesa. Di qui, è doveroso distinguere ulteriormente tra gli *elementa Ecclesiae*, che attestano una cogenza ecclesiale anche fuori dei confini visibili della Chiesa, e i *tria vincula* di appartenenza alla Chiesa, la fede, i sacramenti e la gerarchia. Solo questi ultimi e tutti e tre insieme designano l'essere membri (appartenenza/incorporazione alla Chiesa) in modo pieno della Chiesa. Se ne manca anche solo uno, sebbene si sia già in qualche modo legati al Corpo mistico di Cristo (dimensione invisibile), non si è di esso pienamente o perfettamente membri, e dobbiamo aggiungere anche che non si è ordinariamente salvati (eccetto il caso di ignoranza invincibile).

Su questo punto LG è molto chiara: «Il santo Concilio [...] basandosi sulla S. Scrittura e sulla tradizione insegna che questa Chiesa peregrinante è necessaria alla salvezza» (n. 14). La Chiesa visibile non può essere assorbita in quella invisibile. La Chiesa è *mysterium salutis* in quanto Chiesa peregrinante. L'ecumenismo non può non mirare alla comunione *visibile* dei cristiani, altrimenti perde il suo scopo, e pertanto non ci si può semplicemente limitare a favorire una comunione spirituale tra i cristiani.

e) Il battesimo è la porta d'ingresso alla fede e alla vita cristiana. Innesta in Cristo, come chiarisce *Dominus Iesus* (n. 17), e favorisce una certa comunione, sebbene imper-

¹⁶ J. RATZINGER, *Mon Concile Vatican II. Enjeux et perspective*, Perpignan 2011, 124-125. Si veda l'intero testo originale in *Id.*, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, I (Gesammelte Schriften 7/1), Freiburg im B. 2012, 394-396 (relazione dello schema sulla Chiesa con l'ecumenismo), 396-398 (limiti dello schema sulla Chiesa), 398-403 (schizzo del problema).

fetta, con la Chiesa (mistero invisibile). Fino a quando non ci sono i tre vincoli la comunione è sempre imperfetta e perciò non visibile. Il battesimo è solo la porta e quindi l'incipit dell'essere cristiano. Per sé tende verso la pienezza che è l'Eucaristia e quindi è in sé anelito alla comunione piena con la Chiesa. Come ribadito da CN n. 11, «l'unità e la comunione tra le chiese particolari nella chiesa universale, oltre che nella stessa fede e nel comune battesimo, è radicata soprattutto nell'eucaristia e nell'episcopato»¹⁷.

Lo sforzo per l'unità ha come fine la visibilità, la quale termina alla salvezza (cfr. LG 14 e UR 3 letto alla sua luce). La salvezza è quindi il *discrimen* ecumenico finale, rimanendo comunque aperta la via straordinaria. Tuttavia, non bisogna neppure ripiegarsi sull'aspetto soteriologico, che, sebbene improrogabile, rimane distinto dal tema ecumenico. Si rischierebbe, difatti, di ritornare a un discorso personalista, mentre lo sforzo ecumenico del Concilio era quello di aprirsi all'aspetto comunitario o ecclesiale.

Si tratta perciò di approfondire meglio e di nuovo il problema dei *membri* della Chiesa, la cui questione viene tralasciata da LG e, mentre per i cattolici, come abbiamo visto, si dice «*Illi plene Ecclesiae societati incorporantur*» n. 14, per i non cattolici si preferisce parlare in modo generico di più ragioni per le quali la Chiesa è con essi congiunta (n. 15). Questo origina una frizione o una certa disparità di giudizio quanto alla considerazione dei fratelli separati rispetto alla Chiesa cattolica¹⁸.

f) In che senso c'è un "popolo di Dio" accanto alla Chiesa? In UR n. 3 leggiamo che devono essere pienamente incorporati nell'unico corpo di Cristo sulla terra, «tutti quelli che in qualche modo appartengono al popolo di Dio. Il quale popolo, quantunque rimanga esposto al peccato nei suoi membri finché dura la sua terrestre peregrinazione, cresce tuttavia in Cristo ed è soavemente condotto da Dio secondo i suoi arcani disegni, fino a che raggiunga gioioso tutta la pienezza della gloria eterna nella celeste Gerusalemme». Questa espressione, isolata dal contesto e dall'insieme dell'insegnamento conciliare, potrebbe essere interpretata come possibilità di un popolo di Dio che, in qualche modo, corre parallelamente alla Chiesa.

In LG si appura che la Chiesa provenendo dall'antico Israele è il nuovo popolo di Dio, «sacramento visibile di [...] unità salvifica» (cfr. LG 9). L'unicità del popolo di Dio s'accompagna perciò all'unicità della Chiesa, unico corpo di Cristo e mistero di salvezza. UR in questo contesto deve essere ricondotta a LG. Popolo di Dio non sta per *congregatio* salvifica, richiamante la prima e poi l'alleanza definitiva nel sangue di Cristo, ma per gruppo di cristiani, da identificare in Chiese locali o comunità ecclesiali.

¹⁷ In AAS 85 (1993) 844.

¹⁸ Si veda lo *status quaestionis* del problema alla vigilia del Vaticano II e la sua importanza per la teologia oggi, in S.M. LANZETTA, *Il Vaticano II, un concilio pastorale*, 313-327, 351-368.

4. L'ecumenismo dopo il Vaticano II

a) Bisogna mettere in guardia l'approccio ecumenico dal favorire una certa spaccatura tra Cristo e la Chiesa. L'ecumenismo non può essere considerato come un semplice "andare verso Cristo", ignorando le proprie differenti identità ecclesiali. Non ci può unire il Cristo se la Chiesa ci divide. Cristo e la Chiesa costituiscono un'unità indissolubile. Il Vaticano II non può essere il momento della storicizzazione delle proprietà ecclesiologiche divergenti delle diverse Chiese. E pertanto la novità dell'ultimo Concilio non può essere situata nell'inveramento del "principio istituzionale" mediante un nuovo "principio vitale", così da spostare il problema dell'unità dalla Chiesa a Cristo. Ciò risulterebbe comunque impossibile perché non si dà mai il Cristo senza la Chiesa (cfr. Ef 1,22-23). L'ecumenismo deve rimanere ancorato al mistero della Chiesa e tentare ogni via per la ricomposizione dell'unità nell'unica Chiesa di Cristo.

Tuttavia, c'è un fattore sociologico-religioso da tener presente. Nel panorama culturale odierno, si nota qualcosa di mutato rispetto alla percezione ecumenica di alcuni anni fa. Quantunque si sappia che la "diversità tollerata" non sia sufficiente, ma che debba essere superata in una corretta "diversità riconciliata"¹⁹, appare sempre più chiaramente, che, a causa della pressione sociale e della secolarizzazione imperante, invitanti a una perdita d'identità, le chiese cristiane reagiscono appellandosi invece alla propria identità. Ciò se da un lato è segno di speranza perché dice un ritorno al fattore religioso fondamentale, dall'altro rischia di diventare ancor di più cristallizzazione nella propria peculiarità ecclesiale.

Pertanto, nell'attuale panorama ecumenico, è d'uopo tener presente quanto lamentava il Card. K. Koch: rispetto alla situazione, piuttosto diffusa, degli ultimi decenni, secondo cui ciò che ci unisce è maggiore di ciò che ci divide, oggi invece «emerge una situazione in cui si tende a marcare le differenze. Certamente all'intensa ricerca della propria identità confessionale va attribuita un'importanza pari a quella della ricerca dell'unità cristiana»²⁰.

¹⁹ Cfr. B. NEUMANN, "Nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat" (Rm 15,7). Bausteine zu einer Spiritualität der Ökumene, in Geist und Leben 76 (2003) 183. Questa formula "diversità riconciliata", nel suo originale "versöhnten Verschiedenheit", risale al protestante Harding Meyer (1971-1994). A giudizio di W. Kasper è un concetto significativo e ricco di speranza; a giudizio, invece, di L. Scheffczyk è una formula problematica, perché unisce due realtà diverse: una categoria morale (perdono/odio) e un elemento logico (verità/errore). Diventerebbe facile congedarsi dal fine ecumenico di un'unità visibile, cfr. M. HAUKE, *Der eine Glaube als Grundlage des katholischen Ökumenismus – Sinn und Unsinn der Rede von der "versöhnten Verschiedenheit"*, in R. DÖRNER (a cura di), *Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit* (Pr 1,7). Ökumene wohin?, Gescher 2003, 55-77.

²⁰ K. KOCH, *Il cammino ecumenico*, Magnano 2012, 18.

b) L'ecumenismo si presenta come una proposta di dialogo che vede impegnate a volte commissioni bilaterali ufficialmente deputate, a volte le stesse Chiese, ma non sempre in ambito cattolico si è in grado di giudicare affidabile la dottrina proposta, la quale a sua volta non è obbligatoria se non quando riconosciuta dal Magistero.

c) Poco dopo la chiusura del Vaticano II ormai il dialogo aveva già conosciuto uno sviluppo molto ampio, andato ben oltre le aspettative dello stesso Concilio. Tanti nuovi fronti si sono aperti, e diversi risultati molto positivi, non ultimo la creazione di un Ordinariato per i cristiani anglicani che ritornano nella Chiesa cattolica, si sono già raggiunti. Certamente, in quest'ultimo caso, non siamo davanti a un nuovo modello ecumenico del "ritorno", ma a un esempio di comunione nell'unica Chiesa, nel rispetto delle diversità, le quali, lungi dall'essere ostacolo all'unità, sono invece sinfonia della verità.

Non sono però neanche mancati disguidi e a volte necessari interventi chiarificatori. Pensiamo alla *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (*Gemeinsame Erklärung*) del 1997²¹, che approda poi alla *Dichiarazione Ufficiale Comune*, firmata dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e dalla Federazione Luterana Mondiale (31 ottobre 1999), dopo una *Risposta* ufficiale cattolica del 1998. È innegabile lo sforzo fatto nei dialoghi per approdare a una mutua comprensione e a un avvicinamento delle parti e soprattutto a convergenze significative su una questione così controversa durante i secoli. Eppure, il consenso sulla giustificazione non può essere detto unanime e tale da ritenere le condanne del Concilio di Trento non pertinenti più alla dottrina ormai chiarita. La *Dichiarazione Ufficiale Comune* (1999) spiega che le divergenze circa l'insegnamento chiave della dottrina della giustificazione non vengono superate, anche se non vengono più viste in modo che dividano le chiese. In realtà, rimangono almeno due i punti sui quali la dottrina della fede cattolica non può accettare la visione protestante, come chiarito dalla *Risposta* della Chiesa Cattolica alla *Dichiarazione congiunta*:

- La concupiscenza che rimane nell'uomo giustificato non è in sé peccato, ma un'inclinazione al male e perciò la formula «zugleich Gerechter und Sünder» non è accettabile (cfr. *Risposta* n. 1).
- La libertà di rifiutare la grazia, proprio perché libertà dell'uomo, è anche una nuova capacità di aderire alla volontà di Dio, capacità chiamata "cooperatio". L'uomo coopera con Dio, in virtù della grazia, e perciò tale atto proprio dell'uomo non è conciliabile con il "mere passive" della visione protestante. La giustificazione accade sempre con la cooperazione dell'uomo, quantunque i doni di grazia di Dio non dipendano dalle opere dell'uomo (cfr. *Risposta* n. 3)²².

²¹ Su questo si veda M. HAUKE, *Die Antwort des Konzils von Trient auf die Reformatoren*, in A. ZIEGENAUS (a cura di), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade*, Buttenwiesen 2000, 94-109 (75-109).

²² In *L'Osservatore Romano*, 4 luglio 1998, 4.

d) Infine, nell'approccio teologico al dialogo ecumenico ha un notevole rilievo, a nostro giudizio, anche il tema dell'ermeneutica dei testi conciliari, in cui risulta molto rischioso dare la precedenza e la superiorità all'evento rispetto alle decisioni (testi), unendo le due realtà mediante l'esperienza.

A questo riguardo rimane sintomatica la posizione di Y. Congar ripresa e fatta propria da G. Routhier: la Chiesa si percepisce dall'esperienza attuale di Chiesa e questo fa maturare la coscienza di comunione²³.

Qui si dipana il problema della ricezione del Concilio, che può diventare di volta in volta o coscienza del Concilio stesso nella storia, o, invece, ricezione corretta del magistero conciliare alla luce della dottrina perenne della Chiesa²⁴.

Bisogna certamente superare, per ritrovare la retta fede e il sano ecumenismo, la precedenza contingente della storia rispetto al mistero, ri-orientando la teologia e la pastorale ecumenica al dogma della Chiesa una e indivisa, in ricerca di tutte le pecorelle smarrite e di ogni uomo di buona volontà.

Rimane paradigmatico quanto diceva Benedetto XVI (Discorso alla plenaria della CDF, del 27 gennaio 2012):

Senza la fede tutto il movimento ecumenico sarebbe ridotto ad una forma di "contratto sociale" cui aderire per un interesse comune, una "prasseologia" per creare un mondo migliore²⁵.

Così spero di aver presentato un quadro riassuntivo degli sviluppi e delle tematiche che richiedono un approfondimento ulteriore in ambito ecumenico. Ciò che è d'incoraggiamento, oltre i limiti umani, è l'azione infallibile dello Spirito di Dio, che, nonostante le nostre insufficienze, non cessa di muoverci alla verità tutta intera.

²³ Cfr. Y. CONGAR, *Vie de l'Église et conscience de la catholicité*, in *Esquisse du mystère de l'Église*, Paris 1953, 121, cit. da G. ROUTHIER, *La ricezione dell'ecclesiologia conciliare: problemi aperti*, in ASSOCIAZIONE TEOLÓGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e ricezione conciliare*, Milano 2006, 22-23.

²⁴ Cfr. ad es. W. BRANDMÜLLER, *Il Concilio e i Concili. Il Vaticano II nel contesto della storia conciliare*, in ID. – A. MARCHETTO – N. BUX, *Le "Chiavi" di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*, Siena 2012, 59.

²⁵ In *L'Osservatore Romano*, 28 gennaio 2012, 8.