

TESI GREGORIANA
Serie Diritto Canonico

19

DIRETTORIO ECUMENICO 1993:
sviluppo dottrinale e disciplinare

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Roma 1993

TESTI GREGORIANI
Sotto l'anno Canonico

19

GIULIO SEMBENI

DIRETTORIO ECUMENICO 1993: sviluppo dottrinale e disciplinare

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

Roma 1997

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana

die 19 mensis aprilis anni 1997

R.D. Prof. BRIAN E. FERME

R.P. Prof. URBANO NAVARRETE, S.J.

ISBN 88-7652-754-0

© Iura editionis et versionis reservantur

PRINTED IN ITALY

GREGORIAN UNIVERSITY PRESS

Piazza della Pilotta, 35 – 00187 Rome, Italy

*Gesù sorgente di unità e di pace,
rafforza la comunione nella tua Chiesa,
dona slancio al movimento ecumenico,
perché tutti i tuoi discepoli,
con la forza dello Spirito Santo,
diventino tra loro una cosa sola.*

*Tu che ci hai dato come norma di vita
il comandamento nuovo dell'amore,
rendici costruttori di un mondo solidale,
in cui la guerra sia vinta dalla pace,
la cultura della morte
dall'impegno per la vita. Amen*

Dalla preghiera del Papa Giovanni Paolo II
in preparazione al grande Giubileo del 2000

Department of the Interior, Bureau of Land Management

Washington, D.C. 20250

July 10, 1968

Dear Sirs: This letter is in response to your letter of June 10, 1968, regarding the proposed acquisition of the 100-acre tract located in the Township of ... and County of ... State of ... The Bureau of Land Management is currently reviewing the proposed acquisition and will advise you of the results of the review as soon as possible.

The Bureau of Land Management is currently reviewing the proposed acquisition and will advise you of the results of the review as soon as possible. The Bureau of Land Management is currently reviewing the proposed acquisition and will advise you of the results of the review as soon as possible.

Sincerely,
Special Agent in Charge

RINGRAZIAMENTI

Voglio esprimere i miei sentimenti di riconoscenza e di gratitudine a coloro che hanno contribuito scientificamente, moralmente e spiritualmente alla compilazione della tesi.

Prima di tutto ringrazio P. Urbano Navarrete per aver accettato di dirigere il presente lavoro e per avermi aiutato, con grande saggezza e rispetto delle idee, a superare le difficoltà che via via si presentavano. Con cura e tempestività mi giungevano i suoi preziosi consigli, sempre accompagnati da cordialità e incoraggiamento.

Nello stesso tempo, mi sento in dovere di esprimere un sincero grazie a P. Gianfranco Ghirlanda e, nella sua persona, alla Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana, così come ringrazio il professore Mons. Brian Ferme, correlatore della tesi e tutti i docenti che in questi anni ho incontrato sui banchi dell'università.

Ringrazio, inoltre, Sua Eccellenza Mons. Gabriel Montalvo, Presidente della Pontificia Accademia Ecclesiastica, per aver seguito con interesse la stesura di questo lavoro.

Ringrazio Sua Eccellenza Mons. Bruno Foresti, Arcivescovo Vescovo di Brescia, per avermi onorato con la sua fiducia e stima e per avermi trasmesso l'amore al servizio per la Chiesa.

Uno speciale ricordo al compianto e grande Papa Paolo VI, nell'anno centenario della sua nascita in terra bresciana.

Infine, con vivo senso di riconoscenza ringrazio i miei genitori, primi educatori di fede e di laboriosità, ai quali dedico questo lavoro, i fedeli delle parrocchie di Darfo, Quinzano D'Oglio e S. Elia reatino, nelle quali ho svolto il ministero di vicario parrocchiale; a loro unisco tutte le persone che, in questi anni di permanenza a Roma, nell'università, nell'accademia e negli innumerevoli incontri, mi sono state vicine con la loro amicizia, la testimonianza e preghiera.

RINGRAZIAMENTI

Voglio esprimere i miei sentimenti di riconoscenza e di gratitudine a coloro che hanno contribuito sostanzialmente, materialmente e spiritualmente alla conclusione della tesi.

Primo di tutto ringrazio P. Luciano Bazzani per aver accettato di dirigere il presente lavoro e per avermi aiutato, con grande sagacia e rispetto delle idee, a superare le difficoltà che via via si presentavano. Con così importante me guidavano i suoi preziosi consigli, sempre accompagnati da cordialità e incoraggiamento.

Nello stesso tempo, mi sento in dovere di esprimere un sentito grazie a P. Gaetano Ghislanzoni e nella sua persona, alla Facoltà di Teologia Canonica della Pontificia Università Gregoriana, che hanno onorato il padre-madre Mons. Brian Forme, con la nomina di Dottore Honoris Causa in questi suoi ho incontrato nel passato dell'Università.

Ringrazio, inoltre, Sua Eccellenza Mons. Giulio Bazzani, Presidente della Pontificia Accademia Ecclesiastica, per aver seguito con interesse la stesura di questo lavoro.

Ringrazio Sua Eccellenza Mons. Brian Forme, Arcivescovo Vescovo di Milano, per avermi accolto con la sua fiducia e amore e per avermi permesso di essere al servizio per la Chiesa.

Una speciale ricordo al compagno e grande Padre Paolo VI, nell'anno ottantesimo della sua nascita in terra beatrice.

Infine, con vivo senso di riconoscenza ringrazio i miei genitori, padre ed educatori di fede e di lavoro, ai quali dedico questo lavoro, i fratelli delle paritarie di Torino, Gaetano D'Oglio e S. Elisabetta, nelle quali ho svolto il ministero di vicario parrocchiale e loro aiuto nella persona che, in questi anni di permanenza a Roma, nell'Università, nell'Accademia e negli ministeri ecclesiastici, mi sono stato vicino con la loro amicizia, la testimonianza e preghiera.

INTRODUZIONE

L'aggiornamento della Chiesa, voluto e attuato attraverso il Concilio Vaticano II, ha nel dialogo e nel cammino ecumenico uno dei suoi aspetti più interessanti e carichi di novità.

La divisione delle Chiese cristiane viene sempre più percepita dall'autorità e dai credenti come uno «scandalo per il mondo»¹ e come qualcosa che «contraddice apertamente la volontà di Cristo»².

Era inoltre sempre più forte l'idea che il rinnovamento della Chiesa dovesse passare necessariamente attraverso la promozione dell'unità di tutti i cristiani³.

La forza di tale idea era data non solo da qualche membro della gerarchia cattolica particolarmente lungimirante, ma soprattutto da una forte presa di coscienza personale di molti cristiani, che riflettevano in modo sempre più maturo sulla contraddizione tra l'idea di unità proposta da Cristo e la realtà storica delle divisioni. Il Concilio, constatando i risultati raggiunti⁴, avrebbe dovuto raccogliere quest'istanza che si andava sempre

¹ UR 1a.

² UR 1b.

³ Cfr. F. HÜBLER, «Riflessi dell'ecumenismo», 117.

L'ecumenismo è considerato dalla Chiesa un problema fondamentale, che si manifesta in ogni campo in cui essa esplica un'azione per la salvezza della persona. Senza l'unione di tutti i cristiani, come ha detto il Concilio, non si manifesta in pienezza la *cattolicità* della Chiesa. Quindi all'opera ecumenica devono partecipare tutti, fedeli e gerarchia, «ognuno secondo la sua condizione, perché la Chiesa, portando nel suo corpo l'umiltà e la mortificazione di Cristo, vada di giorno in giorno purificandosi e rinnovandosi, fino a che Cristo se la faccia comparire innanzi risplendente di gloria, senza macchia né ruga» (UR 4). Per il raggiungimento di tale fine, il Concilio ha dato una traccia, trattando il problema dell'ecumenismo in maniera esaustiva, nel decreto *Unitatis redintegratio* e mostrandone le molteplici implicazioni in ogni attività, attraverso i richiami all'ecumenicità, rivolti a tutto il popolo cristiano.

⁴ Cfr. H. FRIES - K. RAHNER, *Unione delle Chiese possibilità reale*, 10.

più consolidando ad ogni livello nella Chiesa e gettare basi nuove per l'attività ecumenica⁵.

La convinzione in questo senso fu talmente forte, che già durante i lavori del Concilio si pensò di dare attuazione concreta al decreto sull'ecumenismo⁶ *Unitatis redintegratio* con un direttorio ecumenico dato per tutta la Chiesa.

Il Card. Bea, immediatamente dopo la chiusura del Concilio, non tardò nel mantenere la promessa fatta attraverso l'Arcivescovo di Rouen, Monsignor J.M. Martin⁷, membro del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, incaricato della *Relatio*⁸ ufficiale sullo schema del decreto *De Oecumenismo*, e il Direttorio Ecumenico, sul quale si lavorò a lungo, venne redatto in due momenti: la prima parte nel 1967, la seconda nel 1970⁹.

Il Direttorio aveva come fine l'applicazione dei principi e delle norme del Concilio Vaticano II sull'ecumenismo¹⁰. La prima parte del Direttorio del 1967 affrontava le seguenti materie: creazione delle commissioni ecumeniche diocesane e territoriali; validità del battesimo amministrato dai ministri delle altre Chiese e Comunità ecclesiali; l'ecumenismo spirituale nella Chiesa cattolica; la *communicatio in spiritualibus*.

⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Chiesa ecumenismo e politica*, 131-137.

Nel capitolo «Progressi dell'ecumenismo» del libro qui citato, l'autore, auspicando una rapida fine delle divisioni, sottolinea l'importanza che il cammino ecumenico proceda parallelamente tra le autorità ecclesiastiche e il popolo di Dio, per evitare divisioni della Chiesa in «Chiesa di base» e in «Chiesa ministeriale». L'autorità deve camminare insieme con la base, anzi, l'autorità non può creare niente di nuovo che non sia maturato dal basso in una autentica esperienza di fede. Criticando apertamente il progetto Fries - Rahner, l'autore dice di non credere in un ecumenismo d'autorità. Né un gruppo solo, né un'autorità isolata possono proporsi come soggetto autorevole nel cammino ecumenico. L'autore, inoltre, mette in guardia dalla tentazione di condurre il dialogo ecumenico con tattiche diplomatiche e con categorie politiche.

⁶ Nel decreto *Unitatis redintegratio* si distingue: l'*ecumenismo*, inteso come fenomeno, di carattere provvidenziale, perché guidato dallo Spirito Santo, che si manifesta, oggi, con particolare evidenza, dal *movimento ecumenico*, che riguarda: «le attività e le iniziative che, a seconda delle varie necessità della Chiesa e l'opportunità dei tempi, sono suscitate e ordinate a promuovere l'unità dei cristiani» (UR 4).

⁷ Cfr. AS II/5, 476-477.

⁸ Cfr. E. BARDELLA, «Due recenti documenti», 13.

⁹ La pubblicazione del Direttorio da parte del Segretariato per l'Unità dei Cristiani per l'applicazione delle decisioni del Concilio Vaticano II sull'ecumenismo, venne fatta con i seguenti titoli: *Ad totam ecclesiam*, parte I, 14 maggio 1967, *Spiritus Domini*, parte II, 16 aprile 1970.

¹⁰ «La nuova edizione del DE reca un titolo analogo anche se opportunamente aggiornato a quello della prima edizione: "Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo", sostanzialmente, dunque, rimane identica la finalità del nuovo documento, riveduto e aggiornato, come è stato detto, per la mutata situazione generale» (E. BARDELLA, «Due recenti documenti», 16).

La seconda parte del Direttorio del 1970, consacrata all'ecumenismo nell'insegnamento superiore, affrontava i seguenti argomenti: principi generali e sussidi sulla formazione all'ecumenismo; dimensione ecumenica della formazione religiosa e teologica; norme particolari sulla formazione ecumenica; collaborazione tra i cattolici e altri cristiani sul piano delle persone e delle istituzioni.

Questo Direttorio, concepito già durante il Concilio, era stato preparato come strumento adeguato all'impegno di rinnovamento e di dialogo assunto ufficialmente da parte della Chiesa Cattolica nei confronti del movimento ecumenico¹¹.

L'accresciuta presa di coscienza delle proprie responsabilità, sia da parte della base come dei vertici, favorì l'intensificarsi dell'impegno ecumenico al punto che le competenti autorità ecclesiastiche sentirono la necessità e l'urgenza di emanare nuovi documenti, per orientare, correggere e completare la materia ecumenica contenuta nel Direttorio del 1967¹².

L'avvenimento della pubblicazione del *Codex Iuris Canonici* per la Chiesa latina nel 1983 e del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*¹³ per le Chiese orientali nel 1990, come pure la pubblicazione di altri documenti, hanno fortemente sollecitato una revisione e un aggiornamento del Direttorio Ecumenico¹⁴.

¹¹ Nel decreto *Unitatis redintegratio*, dopo aver definito cosa si deve intendere per «movimento ecumenico», si aggiunge: «i fedeli cattolici nell'azione ecumenica devono senza dubbio essere sollecitati dei fratelli separati, pregando per loro, comunicando le cose della Chiesa, facendo i primi passi verso di loro. Ma innanzi tutto devono essi stessi con sincerità e diligenza considerare ciò che deve essere rinnovato e fatto nella stessa famiglia cattolica, affinché la sua vita renda una testimonianza più fedele e più chiara della dottrina e delle istituzioni tramandate da Cristo per mezzo degli apostoli» (UR 4). Per un commento al paragrafo del decreto, cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, 186.

¹² Cfr. E. BARDELLA, «Due recenti documenti», 14.

¹³ La materia ecumenica del *CCEO* è trattata sotto il titolo XVIII, l'ecumenismo cioè la promozione dell'unità dei cristiani, che comprende i can. 902, 903, 904 § 1-3, 905, 906, 907, 908. Riporto qui il testo del can. 902 che recita così: «Poiché la sollecitudine di ristabilire l'unità di tutti quanti i cristiani spetta all'intera Chiesa, tutti i fedeli cristiani, ma specialmente i Pastori della Chiesa, devono pregare il Signore per questa desiderata pienezza di unità della Chiesa e darsi da fare partecipando ingegnosamente all'attività ecumenica suscitata dalla grazia dello Spirito Santo».

¹⁴ «Certamente il precedente non si presentava con la dote di una chiara organicità; nelle sue precisazioni e applicazioni sembrava inseguire i problemi così come erano sorti e si presentavano nella loro urgenza fattuale; la Prima Parte (1967) si interessava anzitutto della creazione di commissioni ecumeniche a livello locale, e poi discuteva una questione teologica specifica: la validità del battesimo amministrato in altre Chiese; riprendeva poi un tema centrale, quello dell'ecumenismo spirituale; e infine tornava su una questione sacramentale specifica, la *communicatio in sacris*. La Seconda Parte

Il contenuto dei canoni riguardanti la materia ecumenica, che hanno come fonte il documento conciliare sull'ecumenismo, dice espressamente che scopo di questo movimento è ristabilire l'unità dei cristiani, divisi purtroppo da secoli, con grave scandalo dei non credenti in Cristo e degli stessi atei.

L'azione in tal senso è difficile, delicata e complessa, né può essere lasciata alla libera iniziativa dei fedeli e neppure dei singoli Pastori che, spinti dalla impazienza, potrebbero intraprendere strade pericolose¹⁵.

Essa va diretta opportunamente in primo luogo dal Romano Pontefice e dal Collegio dei Vescovi, ma anche, nell'ambito della propria competenza e a norma del diritto, dai singoli Vescovi e dalle Conferenze episcopali.

La costituzione apostolica *Pastor Bonus*¹⁶ del 28 giugno 1988, che tratta della riforma della Curia romana, confermava al Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani il compito di tradurre in pratica i decreti del Concilio Vaticano II concernenti l'ecumenismo, tenuto conto soprattutto dei tanti passi avanti fatti dalla pubblicazione del precedente Direttorio¹⁷.

(1970) privilegia invece il campo dell'Insegnamento Superiore, ma di fatto trattava della formazione ecumenica teologica in generale. Invece la prevista terza parte (sul Dialogo) è uscita autonoma (nello stesso anno 1970), ma declassata a mero strumento di lavoro» (L. SARTORI, «Il nuovo Direttorio Ecumenico 1993», 155)

¹⁵ Cfr. H. FRIES – K. RAHNER, *Unione delle Chiese possibilità reale*, 11.

¹⁶ Dobbiamo anzitutto ricordare che questo documento cambiò il nome dell'organismo ecumenico, che, da *Segretariato per l'Unità dei Cristiani*, diventa *Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani*. Riportiamo ora il testo degli articoli che si riferiscono all'attività di questo organismo della Santa Sede:

«Art. 135 Funzione del Consiglio è di applicarsi con opportune iniziative e attività all'impegno ecumenico per ricomporre l'unità tra i cristiani.

Art. 136 § 1 Esso cura che siano tradotti in pratica i decreti del Concilio Vaticano II concernenti l'ecumenismo. Si occupa della retta interpretazione dei principi ecumenici e ne cura l'esecuzione. § 2 Favorisce convegni cattolici sia nazionali che internazionali atti a promuovere l'unità dei cristiani, li collega e coordina e vigila sulle loro iniziative. § 3 Sottoposte preventivamente le questioni al Sommo Pontefice, cura le relazioni con i fratelli delle chiese e delle comunità ecclesiali, che non hanno ancora piena comunione con la Chiesa cattolica, e soprattutto promuove il dialogo e i colloqui per favorire l'unità con esse, avvalendosi della collaborazione di esperti ben preparati nella dottrina teologica. Designa gli osservatori delle altre chiese e comunità ecclesiali ai convegni cattolici, tutte le volte che ciò parrà opportuno.

Art. 137 § 1 Poiché la materia che questo dicastero deve trattare per sua natura tocca spesso questioni di fede, è necessario che esso proceda in stretto collegamento con la Congregazione della dottrina della fede, soprattutto quando si tratta di emanare pubblici documenti o dichiarazioni. § 2 Nel trattare gli affari di maggiore importanza, che riguardano le chiese separate d'oriente, deve prima ascoltare la Congregazione per le Chiese Orientali.

Art. 138 Presso il Consiglio è costituita una commissione per studiare e trattare le materie che riguardano dal punto di vista religioso gli ebrei: essa è diretta dal Presidente del medesimo Consiglio».

¹⁷ Cfr. E. BARDELLA, «Due recenti documenti», 15.

Le indicazioni della costituzione vennero subito accolte e, senza lasciar passare troppo tempo, iniziò un intenso lavoro di revisione e di aggiornamento del Direttorio¹⁸.

Questo lavoro viene concretizzato sulla base di alcuni criteri generali che costituiscono le linee guida di tutta la revisione¹⁹: riprendere il contenuto del precedente Direttorio e aggiornarlo, in particolare alla luce dei due Codici di diritto canonico che, come abbiamo detto, erano stati da poco pubblicati; completare il documento con nuovi capitoli consacrati alle materie che non erano state trattate nel precedente Direttorio; premettere un nuovo capitolo con una presentazione organica d'insieme sull'impegno cattolico in campo ecumenico, nell'intento di dare una solida base teologica a tale attività e alle norme della sua pratica realizzazione²⁰.

Il lavoro fatto per la rielaborazione del nuovo Direttorio è stato lungo e complesso: il Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani ha promosso una ampia consultazione per la preparazione del documento; sono stati richiesti i pareri alle Conferenze episcopali, che hanno dato i loro preziosi suggerimenti; i Dicasteri della Santa Sede interessati sono stati anch'essi consultati e, prima della sua pubblicazione, il documento è stato sottoposto al vaglio della Congregazione della Dottrina della Fede per l'approvazione²¹.

Il 27 marzo 1993 il Card. Sodano, Segretario di Stato, poteva annunciare l'autorizzazione del Santo Padre alla pubblicazione del Direttorio Ecumenico, emanato con formula analoga al precedente: «Sua Santità il Papa Giovanni Paolo II ha approvato questo direttorio e ne ha ordinato la pubblicazione nonostante ogni cosa contraria»²².

¹⁸ Nella premessa del *DE93* sono indicati i motivi della revisione. L'urgenza della revisione del Direttorio era sentita fortemente, pur riconoscendo che il Direttorio richiesto durante il Concilio e pubblicato successivamente in due parti «si è rivelato strumento prezioso per orientare, coordinare e sviluppare lo sforzo ecumenico» (GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione, 5 febbraio 1988, 1203).

¹⁹ Cfr. E. BARDELLA, «Due recenti documenti», 15.

²⁰ Per una conoscenza più approfondita e puntuale del processo di revisione, cfr. E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio Ecumenico», 74.

²¹ Cfr. E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio Ecumenico», 75-76.

²² Non tutti gli autori sono d'accordo con Mons. Fortino circa il carattere vincolante che ha questo Direttorio per i cattolici e sul livello della gerarchia delle norme su cui poggia (cfr. P. GEFAELL, «Il nuovo Direttorio ecumenico», 260-261). Al riguardo Gefaell, richiamando un articolo di Mons. Fortino, afferma che la natura giuridica del Direttorio «per sé non può né restringere né ampliare la norma canonica», e perciò qualsiasi disposizione contraria alle leggi sarebbe priva di ogni vigore (*CIC*, can. 33 § 1). Inoltre l'autore precisa che il Direttorio del 1993, non si limita a raccogliere le norme già fissate, ma «quand'è necessario, le adatta alla realtà attuale» (n. 6). Secondo Gefaell, in qualche caso, questo aggiornamento ha significato una vera innovazione delle norme precedenti, implicando così un'attività di carattere legislativo. A questo punto si

A livello canonico il Direttorio Ecumenico si situa nell'ambito dei decreti generali esecutivi e per questa sua natura giuridica «per sé non può né restringere né ampliare la norma canonica»²³ e perciò qualsiasi disposizione contraria alle leggi sarebbe priva di ogni vigore, secondo il dettato del can. 33 §1 del *Codex Iuris Canonici*²⁴.

Questo documento non è destinato immediatamente al dialogo, ma è un'istruzione interna alla Chiesa cattolica²⁵, nella quale, inoltre, si esprime l'auspicio che lo stesso sia utile anche:

ai membri delle Chiese e delle comunità ecclesiali che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica. Con i cattolici, essi condividono la sollecitudine per la qualità dell'impegno ecumenico. Sarà vantaggioso per loro conoscere la direzione nella quale i responsabili del movimento ecumenico nella Chiesa cattolica intendono promuovere l'azione ecumenica ed i criteri ufficialmente approvati nella Chiesa. Ciò consentirà loro di valutare le iniziative prese dai cattolici, ad ogni livello, si da corrispondervi in modo adeguato, e meglio comprendere le risposte dei cattolici alle proprie iniziative²⁶.

chiede quando e fino a che punto il PCPUC — un dicastero della Curia romana — può legiferare modificando, ampliando e restringendo le norme dei Codici — orientale e latino — promulgati dal Supremo legislatore. Dalla lettura contestuale dell'art. 18 della *Pastor Bonus* e del correlativo art. 109 § 2 del *Regolamento Generale della Curia romana*, risulta chiaro che un dicastero può emanare un atto legislativo (modificando norme precedenti) soltanto se il Romano Pontefice dà la sua «approvazione specifica» (cfr. F.J. URRUTIA, «Atque de specifica approbatione», 543-545) a quell'atto, facendolo proprio. In questo modo, aggiunge ancora l'autore, il documento avrebbe il pieno carattere legislativo rientrando sul livello più alto della gerarchia delle norme. Quindi, criticando la formula con la quale il Direttorio è stato pubblicato, fa appello al *Regolamento* stesso, che ha stabilito: «affinché consti della approvazione in forma specifica si dovrà dire esplicitamente che il Sommo Pontefice "in forma specifica approbavit"» (art. 110 § 4). Per un commento a questo articolo del *Regolamento* cfr. J.I. ARRIETA, «Funzione pubblica», 609. Gefaell arriva a questa conclusione: se non c'è formula chiara sull'approvazione specifica, l'atto del dicastero non può essere considerato come un Decreto Generale legislativo (CIC, can. 29 e 30), ma soltanto come un Decreto Generale esecutivo (CIC, can. 31), il quale, come è stato detto, non può cambiare le leggi (CIC, can. 33 § 1).

²³ E.F. FORTINO, «Une introduction», 144.

²⁴ Il testo del can. 33 § 1 è il seguente: «I decreti generali esecutivi, anche se non pubblicati nei direttori o in documenti di altro nome, non derogano alle leggi, e le loro disposizioni che siano contrarie alle leggi, sono prive di ogni vigore».

²⁵ Cfr. E.I. CASSIDY, «Il nuovo "Direttorio ecumenico"», 10-11.

²⁶ DE93 5.

PARTE PRIMA

IL CONTESTO STORICO DEL DIRETTORIO

Il nostro studio sul "Direttorio" (1963) non può prescindere da
allo quali esortava ancora alla "conversione" e alla "penitenza",
perché questo è uno dei
Chiesa cattolica, ma per il suo ruolo, in questi
anni, ha avuto un ruolo di primo piano nel
che hanno portato alla "conversione" del popolo, e alla
disciplina ecclesiastica nel corso del 1963 e, in seguito, al
no II e i codici canonici e liturgici, e, in seguito, al
compromesso "L'Evangelio" (1963).

La situazione non era solo in parte risolta. Ma, in
contesto storico, l'esplicitazione di una certa "prospettiva"
della Chiesa, di quel "discorso", per il quale, anche se
riforma e di approfondimento. Se non solo per ogni
modo particolare per i documenti di questa "conversione",
che non è solo una dei tanti "documenti" del
tutto il fatto di una lunga riflessione ecclesiale, e
prospettiva e di dialogo.

Nel periodo di cui ci occupiamo, abbiamo visto il
gestito nella Chiesa nei confronti delle altre confessioni cristiane,
per il quale, il "discorso" di questa Chiesa, e
Oggi, anche se diversamente, parlando con la Chiesa, è
riforma veramente cristiana del 1963, per la Chiesa, che
Chiesa cattolica e la Chiesa e la Chiesa, e la Chiesa, e la Chiesa,
non c'è ancora il "discorso" che non abbia ancora una
prospettiva e di dialogo.

CF. A. Vito, "La Chiesa e la Chiesa", in "La Chiesa", 1963.

La prima parte del libro è dedicata alla storia della cultura e della letteratura, con un'analisi delle varie correnti e movimenti artistici e letterari che si sono succeduti nel tempo. L'autore si occupa di come queste correnti si sono sviluppate e come hanno influenzato la cultura e la letteratura di un'epoca.

La seconda parte del libro è dedicata alla storia della cultura e della letteratura, con un'analisi delle varie correnti e movimenti artistici e letterari che si sono succeduti nel tempo. L'autore si occupa di come queste correnti si sono sviluppate e come hanno influenzato la cultura e la letteratura di un'epoca.

La terza parte del libro è dedicata alla storia della cultura e della letteratura, con un'analisi delle varie correnti e movimenti artistici e letterari che si sono succeduti nel tempo. L'autore si occupa di come queste correnti si sono sviluppate e come hanno influenzato la cultura e la letteratura di un'epoca.

L'ARTE PRIMA

IL CONTESTO STORICO DEL DIRETTORIO

Il Direttorio fu il primo governo costituzionale della Francia, istituito il 4 novembre 1795, dopo la caduta della Convenzione. Il suo compito era di organizzare la vita politica e amministrativa del paese, e di preparare le condizioni per la convocazione di una nuova assemblea costituente. Il Direttorio fu caratterizzato da una politica di moderazione e di equilibrio, che si oppose sia alle tendenze radicali della sinistra, sia alle tendenze conservatrici della destra. La sua azione si concentrò soprattutto nella riforma dell'amministrazione e nella organizzazione dell'esercito. Il Direttorio fu anche il primo a introdurre la separazione dei poteri, e a stabilire la supremazia del potere legislativo. La sua politica fu caratterizzata da una certa continuità, che permise di superare le difficoltà iniziali e di consolidare la nuova forma di governo. Il Direttorio fu infine il primo a introdurre la separazione dei poteri, e a stabilire la supremazia del potere legislativo. La sua politica fu caratterizzata da una certa continuità, che permise di superare le difficoltà iniziali e di consolidare la nuova forma di governo.

Il Direttorio fu il primo governo costituzionale della Francia, istituito il 4 novembre 1795, dopo la caduta della Convenzione. Il suo compito era di organizzare la vita politica e amministrativa del paese, e di preparare le condizioni per la convocazione di una nuova assemblea costituente. Il Direttorio fu caratterizzato da una politica di moderazione e di equilibrio, che si oppose sia alle tendenze radicali della sinistra, sia alle tendenze conservatrici della destra. La sua azione si concentrò soprattutto nella riforma dell'amministrazione e nella organizzazione dell'esercito. Il Direttorio fu anche il primo a introdurre la separazione dei poteri, e a stabilire la supremazia del potere legislativo. La sua politica fu caratterizzata da una certa continuità, che permise di superare le difficoltà iniziali e di consolidare la nuova forma di governo.

INTRODUZIONE

Il nostro studio sul Direttorio Ecumenico 1993 non può prescindere da tutto quell'entroterra storico che, seppure fotografato in termini generali, perché riferito a tutto il movimento ecumenico e al suo rapporto con la Chiesa cattolica, non può essere trascurato in alcun modo, in quanto ne costituisce la base teologica e disciplinare. Mentre avremo modo di esplicitare più oltre il contenuto del documento in oggetto, in questa prima parte dell'elaborato ci dedicheremo allo studio degli elementi, remoti e prossimi, che hanno portato alla elaborazione del documento stesso. Inizieremo con la disciplina codificata nel codice del 1917 e, passando per il Concilio Vaticano II e i codici (orientale e latino), arriveremo al Direttorio del 1993, fino a comprendere l'enciclica *Ut unum sint*.

Lo sappiamo bene ma vale la pena ribadirlo. Scrivere un documento non comporta solamente l'espletamento di atti che portano progressivamente alla formazione di quel documento, ma richiede anche un lungo cammino di riflessione e di approfondimento. Se ciò vale per ogni documento, vale in modo particolare per i documenti di natura ecumenica come il nostro Direttorio, che non è solo uno dei frutti maturi del Concilio ma è anche e soprattutto il frutto di una lunga riflessione ecclesiologica vissuta in un contesto di preghiera e di dialogo¹.

Nel periodo di cui ci occuperemo potremo notare il cambiamento di atteggiamento della Chiesa nei confronti delle altre confessioni cristiane, come pure il cambiamento di atteggiamento nei riguardi del movimento ecumenico. Oggi, anche se storicamente parlando non è ancora possibile dare un resoconto veramente obiettivo dei fatti, possiamo dire che esiste, tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali, sincerità di rapporti e non c'è aspetto del cattolicesimo che non abbia assunto una sua importanza

¹ Cfr. J. VERCRUYSE, «Identità cristiana e conversione», 83.

nei rapporti che legano ormai reciprocamente la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali².

Questo non significa che tutto sia stato chiarito e che ogni problema abbia già una soluzione. Infatti, la difficoltà più forte consiste nel dover tratteggiare un mutamento che è ancora in atto e si sviluppa in una direzione che si presenta contrassegnata da incertezze e insidiata da aspettative troppo azzardate.

INTRODUZIONE

Il nostro studio sul Direttorio Ecumenico 1977 non può prescindere dal fatto che quest'ultimo storico che segue l'evoluzione in senso generale, parte storico e tutto il movimento ecumenico e il suo rapporto con la Chiesa cattolica, non può essere trattato in alcun modo, in quanto ne costituisce la base teologica e disciplinare. Infatti, avendo modo di sapere per ciò che il contenuto del documento in oggetto, in questa prima parte dell'elaborato si dedicano allo studio degli elementi, storici e presenti, che fanno posto alla elaborazione del documento stesso. Intenzione non è di discutere conflitti nel codice del 1917 e l'aggiornamento per il Concilio Vaticano II e i codici (cristiani e laici) attraverso il Direttorio del 1977. Non è neppure l'intenzione di fare una

La ragione deve aver la sua ragione. Scrivere un documento non comporta solamente l'esplicitazione di ciò che l'azione programmatica della formazione di quel documento, ma richiede anche un lungo cammino di riflessione e di approfondimento. Se ciò vale per ogni documento, vale in modo particolare per i documenti di natura ecumenica come il nostro Direttorio, che non è solo uno dei tanti del Concilio ma è anche e soprattutto il frutto di una lunga riflessione ecumenologica, fondata in un cammino di ricerca e di dialogo.

Nel periodo di cui si occupiamo presento notare il cambiamento di atteggiamento della Chiesa nei confronti delle altre confessioni cristiane, come pure il cambiamento di atteggiamento nei riguardi del movimento ecumenico. Oggi, anche se storicamente parlando non è ancora possibile dire che l'atteggiamento verso il movimento ecumenico sia cambiato, per la presenza di una certa, per la presenza veramente operativa del dialogo ecumenico, secondo il rapporto e l'atteggiamento ecumenico, secondo il rapporto e l'atteggiamento ecumenico che non solo hanno una loro importanza

² Cfr. L. VISCHER, «Il movimento ecumenico», 641-643.

CAPITOLO I

La svolta storica: dal proibizionismo all'apertura al dialogo (1917-1958)

Alla pubblicazione del Direttorio Ecumenico 1993, accolto come un nuovo positivo traguardo nell'ambito del dialogo tra i cristiani¹, fu possibile arrivare non solo per la riflessione ecclesiologica da una parte e teologico-dogmatica dall'altra², che il Concilio ha coraggiosamente affrontato, ma anche passando per un lungo e travagliato cammino che vogliamo mettere in evidenza, almeno negli aspetti di sviluppo teologico e canonico più importanti, attraverso i documenti che illustrano la traiettoria del movimento ecumenico³.

¹ Cfr. L. SARTORI, «Il nuovo "Direttorio Ecumenico"», 377. In proposito l'autore afferma che di per se stessa «l'offerta di un tale documento riveste un significato di serio contributo» alla causa ecumenica da parte della Chiesa di Roma.

² «Tra i rapporti vitali che la fede e la teologia hanno conosciuto in tutte le chiese bisogna annoverare pure il fatto che le diverse chiese confessionali, nel sec. XX, hanno iniziato insieme un nuovo cammino [...] Nel contesto ecclesiale del movimento ecumenico è reso ormai impossibile un rendiconto sulla propria fede il quale si svolga in modo rigidamente confessionale. Si aggiunga l'importanza di incontri sempre più frequenti tra le chiese che vivono in contesti socio-culturali e storici diversi. Questo però significa che, nel suo riflettere, la dogmatica non potrà prescindere dal carattere relativo della propria prospettiva confessionale e socio-culturale. Anche essa dovrà aprirsi alla nuova prospettiva del movimento ecumenico, che ora coglie la legittima pluralità in cui si articola la fede cristiana, pluralità che viene a tradursi pure nei differenti cristianesimi di tipo confessionale» (U. KUHN, «L'impegno ecumenico della dogmatica», 217-218).

³ La caratteristica fondamentale del «movimento ecumenico», ciò che lo distingue da altri tentativi del passato che avevano come scopo l'unione dei cristiani, è il desiderio e la speranza, dai quali sono animati i suoi promotori, di arrivare un giorno a realizzare l'unità dei cristiani non attraverso «conversioni» individuali da una comunità cristiana ad un'altra ritenuta come la vera Chiesa di Cristo, ma di arrivarvi attraverso la riunione di tutte le comunità cristiane attuali ad una realtà superiore a ciascuno di esse. Tale entità

I documenti provengono da due fonti: da una parte sono le dichiarazioni, precisazioni, istruzioni dell'autorità della Chiesa Cattolica e dall'altra sono le conferenze, costituzioni, discorsi dei Movimenti⁴, che prepararono il Consiglio Ecumenico delle Chiese, in modo particolare i Movimenti «Fede e Costituzione»⁵, «Vita e Azione»⁶ e «il Consiglio Missionario internazionale».

Mentre sulla fonte delle autorità ecclesiastiche cercheremo di essere il più possibile esaustivi, per ciò che riguarda l'altra fonte non sarà possibile

nuova dovrà, tuttavia, comprendere ciascuna delle precedenti comunità cristiane, e solo a questa condizione sarà la «vera Chiesa di Cristo». Infatti è pensiero comune nei promotori iniziali del movimento ecumenico, di ritenere che la vera Chiesa di Cristo non sia costituita da una delle comunità cristiane attualmente esistenti, ma sia una realtà ancora da realizzare. Questa realizzazione avverrà attraverso un cammino paziente, lento e difficile che coinvolga tutte le comunità cristiane esistenti. La specifica componente spirituale, che ogni comunità possiede, arricchisce le altre comunità e ognuna ha bisogno dell'altra; ma nessuna, da sola, possiede tutta la ricchezza del cristianesimo. Per una conoscenza della storia del *movimento ecumenico*, cfr. R. ROUSE - S. C. NEILL, *Storia del movimento ecumenico*, I-III. Si noti che l'ultimo volume abbraccia un arco di tempo assai breve, il ventennio tra il 1948 e il 1968. Tuttavia, pur abbracciando un tempo più breve, il volume ha lo scopo di interessare un pubblico più vasto di lettori, essendo più numerosi quelli che seguono gli sviluppi del *movimento ecumenico*.

⁴ Insieme con il bisogno di una pace politica più duratura e di una nuova organizzazione dei rapporti tra le nazioni si avverte, specialmente nell'Europa del periodo dopo la prima guerra mondiale, la necessità di garantire un rapporto nuovo tra le varie confessioni cristiane, e non solo tra queste, ma anche tra le varie religioni. Nascono così all'interno del movimento ecumenico due organismi chiamati «Vita e azione» e «Fede e Costituzione».

⁵ *Fede e Costituzione* eredita soprattutto l'anima missionaria del Movimento ecumenico e insiste in modo particolare sull'unità teologica e dottrinale tra le varie confessioni cristiane. Lo stesso titolo esprime l'idea. *Fede*: termine che richiama la necessità dell'unità recuperando una comune confessione della fede. *Costituzione*: termine che esprime l'esigenza dell'unione alla base della quale è necessario porre una struttura ecclesiastica comune. Il primo convegno di FC ha luogo a Losanna nel 1927, nel cuore del mondo protestante, dove hanno origine le tre forme più tipiche del protestantesimo: la calvinista, la luterana, la zwingliana. In reazione a Losanna, il 6 gennaio 1928 Pio XI pubblica l'enciclica *Mortalium animos*, che contiene la vera modalità attraverso la quale promuovere l'unità religiosa.

Successivi incontri promossi da FC si tennero rispettivamente a Edimburgo (1937), Lund (1952), Montreal (1963), Bristol (1967), Lovanio (1971), Accra (1974), Bangalore (1978), Lima (1982), Stavanger (1985), Budapest (1989), Santiago de Compostella (1993). Nell'incontro di Lovanio, per la prima volta, vengono coinvolti dodici teologi cattolici. Sono pure importanti gli incontri di Accra, perché lì inizia l'elaborazione di tre testi fondamentali sul battesimo, sull'eucarestia e sul ministero. Il lavoro qui iniziato si porterà a termine a Lima, e il documento, chiamato BEM, verrà spedito a tutte le Chiese affinché si esprimano in merito e prendano le loro decisioni.

⁶ Cfr. C. BOYER - D. BELLUCCI, *Unità cristiana*, 95-100. *Vita e azione* (*Life and Work*), eredita soprattutto l'anima pragmatica del movimento ecumenico. La convinzione è data dal fatto che per camminare verso l'unità è necessario lavorare insieme. L'incontro ha luogo a Stoccolma nel 1925.

sofferarsi a lungo perché ci porterebbe un po' fuori dall'obiettivo primario di questo lavoro, che è quello di registrare i progressi realizzati nell'ambito cattolico, progressi che, come avremo modo di evidenziare nel corso del lavoro, sono consistenti.

1. Il *Codex* del 1917 e la *Mortalium animos*

A partire dal Concilio Vaticano II, l'ecumenismo fa passi da gigante.

Tuttavia per capire meglio questo sviluppo ci pare necessario risalire un po' più lontano, e precisamente alla normativa espressa dal *Codex Iuris Canonici* del 1917⁷ nel can. 731.

Il testo del canone suddiviso in due paragrafi recita così:

§ 1 Cum omnia sacramenta Novae Legis, a Christo Domino Nostro instituta, sint praecipua sanctificationis et salutis media, summa in iis opportune riteque administrandis ac suscipiendis diligentia et reverentia adhibenda est.

§ 2 Vetitum est sacramenta Ecclesiae ministrare haereticis, etiam bona fide errantibus eaque petentibus, nisi prius, erroribus reiectis, Ecclesiae reconciliati fuerint.

Questo è il canone che apre la prima parte del libro III *De rebus* che tratta dei sacramenti in genere. Come afferma il canone, secondo la concezione prevalente che si è consolidata nei decenni che fanno seguito alla pubblicazione del *CIC* del 1917⁸, i sacramenti vengono considerati come i mezzi principali per la santificazione e la salvezza, classificati tra le *res*, cioè tra i mezzi che la Chiesa utilizza per raggiungere il suo fine⁹.

⁷ *Codex Iuris Canonici Pii X*. Ci pare opportuno citare anche il documento di promulgazione del *CIC*: BENEDETTO XV, *Providentissima Mater Ecclesia*.

⁸ Cfr. C. O'NEILL, «I sacramenti», 264-267.

⁹ Leggendo il can. 726 del *CIC* del 1917, la spiegazione è chiara. Dice il canone: «Res de quibus in hoc libro agitur quaeque totidem media sunt ad Ecclesiae finem consequendum aliae sunt spirituales, aliae temporales, aliae mixtae». È chiaro che il legislatore intendeva per *cose* non solo ciò che si distingueva dall'uomo ma più giuridicamente quello che aveva il significato di mezzo per conseguire il fine della salvezza. Tra di esse poi, faceva una triplice distinzione: le spirituali, le temporali, le miste. Il tema dei sacramenti veniva collocato come primo, considerati come *cose spirituali* che servivano unicamente per la salvezza delle anime.

Un'opera abbastanza recente, commentando la collocazione dei sacramenti tra le *res* fatta dal *CIC* del 1917, dice che tutte queste realtà venivano ad essere allo stesso modo come cose a partire da una visione teologica parziale e discutibile del culto, dei sacramenti, del Magistero. Il codice pio-benedettino formulò i suoi canoni su una teologia, «quella del concilio di Trento»; pertanto non deve fare meraviglia se ci presenta una nozione di Chiesa troppo chiara per tenere conto del suo mistero, una concezione individuale della salvezza, una visione dei sacramenti come semplici strumenti della grazia ed una fede ridotta alla funzione di *conditio sine qua non* (cfr. A. LONGHITANO, «I sacramenti», 7-9). La posizione di Longhitano nei confronti della precedente legislazione canonica è molto critica. Si

Questi stessi sacramenti, che la dottrina della Chiesa qualifica come atti giuridici, devono essere celebrati nella fede che è l'elemento costitutivo dell'evento sacramentale. Il fondamento primo del diritto sacramentale consiste nel riconoscere che nei sacramenti agiscono Cristo e la Chiesa, anzi i sacramenti sono atti di Cristo che associa a sé la Chiesa¹⁰.

Precisando poi a chi e a quali condizioni sia consentito partecipare ai sacramenti, possiamo dire chiaramente che è possibile solamente a coloro che sono in comunione con la Chiesa, professano la fede che la Chiesa professa, sono aperti alla grazia che il sacramento comunica e sono pronti a partecipare alla missione che attraverso i sacramenti viene loro conferita¹¹.

Sono categoricamente esclusi dalla comunione, che si realizza attraverso i sacramenti, tutti gli acattolici, i quali hanno perso il loro diritto¹² in tutto o in parte di accostarsi ai sacramenti perché allontanandosi dalla Chiesa cattolica sono incorsi in un'eresia, scisma o apostasia¹³.

pronunciano a favore della legislazione commentari molto più vicini alla pubblicazione del *CIC* del 1917. Sulla stessa questione cfr. A. ALONSO LOBO, *Comentarios al Código*, 59-61; A. BLAT, «De sacramentis», 2.

¹⁰ Da parte dei teologi, soprattutto nel periodo post-conciliare e contemporaneo, sono stati considerati in modo nuovo sia il problema del rapporto Chiesa – sacramenti, sia la questione dell'istituzione dei sacramenti da parte di Cristo. Per l'approfondimento di questo argomento cfr. K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, 41-72; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento*, 158-175.

¹¹ Cfr. F. COCCOPALMERIO, «Comunione ecclesiale», 758-774.

¹² A proposito del fedele come soggetto di diritto, M. Petroncelli scrive così in un suo testo aggiornato con le disposizioni post-conciliari: «Chi ha ricevuto il battesimo, poiché questo è un sacramento di quelli che imprimono il carattere, è perpetuamente membro della Chiesa. Questa qualità però non porta necessariamente l'esercizio di tutti i diritti dei soggetti, perché, ad esempio, non sono eccezionalmente acquistati i diritti dei fedeli da quell'adulto che riceve il battesimo in una consapevole adesione ad opinioni condannate. Egualmente chi, dopo aver ricevuto il battesimo, si separa dalla Chiesa o con l'allontanarsi dalla fede cristiana (*apostata*), o con il negare o porre in dubbio una verità di fede (*eretico*), o col rifiutarsi di riconoscere l'autorità del Pontefice (*scismatico*, can. 1325 § 2), oppure è allontanato dalla comunità dei fedeli con quella forma di scomunica più grave che lo rende *vitando* (can. 2258), resta legato alla Chiesa ed è obbligato all'osservanza della legge ecclesiastica; però non ha l'esercizio dei diritti che normalmente spettano ai fedeli e conserva solo il diritto di ottenere una particolare cura da parte dell'autorità ecclesiastica (can. 1350), e, infine, alla celebrazione di Messe private in suo suffragio (can. 2262 § 2)» (M. PETRONCELLI, *Diritto canonico*, 111).

¹³ Cfr. A. ALONSO LOBO, «Comentarios al Código», 70-72. L'autore propone un lungo commento sul canone in questione. Noi qui nel testo riportiamo qualche passaggio di questo commento: «La Iglesia prohíbe repetidamente mantener comunicación con los acatólicos en las cosas sagradas [cfr. can. 1258, 1325 § 3, 2259 e seguenti]. Al hablar de los sacramentos declara, en forma general, que no se les deben administrar, mientras permanezcan en su error y estén separados del resto de la comunidad cristiana. Qual será el fundamento de esta prohibición? Algunos piensan que semejante actitud responde a la

Infatti, le realtà del culto cattolico attuano e manifestano la comunione interna e insieme visibile che esiste tra la Chiesa cattolica e coloro che partecipano al culto. Le realtà culturali sono dunque riservate a coloro che hanno comunione piena con la Chiesa. Chi non è in comunione con la Chiesa, non ha neppure relazione con le realtà sacramentali. A chi non ha comunione con la Chiesa non è consentito e non può essere riconosciuto il diritto a partecipare alle realtà del culto.

Il can. 731 del codice pio-benedettino non lascia dubbi in proposito e la posizione nei confronti dei fratelli separati da una parte e dall'altra sul comportamento che devono tenere i ministri della Chiesa cattolica sono chiari: gli acattolici non possono accostarsi ai sacramenti per esplicita proibizione canonica, i ministri ordinati non possono amministrare tali sacramenti a coloro che difettano totalmente o parzialmente nella comunione con la Chiesa cattolica.

La proibizione non riguarda solamente la partecipazione ai sacramenti, ma si estende anche ad altre forme di partecipazione o collaborazione. Infatti, secondo il dettato del can. 1325 § 3, viene fatta esplicita proibizione ai fedeli cattolici di avere incontri o dibattiti soprattutto pubblicamente con gli acattolici senza il permesso della Santa Sede o, nel caso di urgenza, dell'Ordinario del luogo.

Il canone è espresso in una forma generale, anche se dovrà essere diversamente inteso e applicato per i semplici fedeli e per i teologi. Mentre gli incontri con gli acattolici potranno essere nocivi per i primi, possono essere invece utilissimi ai secondi, per una conoscenza approfondita dei problemi che riguardano l'unità dei cristiani¹⁴.

necesidad de evitar la profanación. Pero, si tenemos en cuenta, de una parte, que no existe profanación cuando los que yerran están de buena fe, y, por otro lado, que la prohibición de administrar los sacramentos a los indignos se contempla exhaustivamente en otras partes del Código [cfr. can. 855 § 1, 942], parece que la causa hay que buscarla en diferente raíz. En efecto, el cánone 87 advirtió, de forma suficientemente clara, que los separados de la Iglesia por la herejía, cisma o apostasia, perdían sus derechos, en todo o en parte, debido a la mayor o menor desvinculación con el resto de la comunidad cristiana; y a la comisión de esos delitos es natural que siga la privación de los derechos más importantes como son aquellos que se refieren a la recepción de sacramentos».

¹⁴ Dalla lettura e dal commento di questo canone, si nota la chiusura e l'atteggiamento monolitico da parte della Chiesa cattolica nei confronti del movimento ecumenico. Numerosi teologi fino dagli anni trenta e quaranta insistevano sulla necessità di un approfondito studio teologico delle rispettive dottrine e dei loro fondamenti e sulla necessità di favorire contatti diretti tra i teologi e gli specialisti, per favorire la conoscenza e la comprensione reciproca dei problemi. Un atteggiamento di eccessivo isolamento da parte dei cattolici si sarebbe dimostrato, a lungo andare, nocivo alla causa dell'unione dei cristiani, e quindi in definitiva, alla Chiesa cattolica stessa.

Dall'analisi del can. 731 passiamo ora a considerare altri due documenti che esprimono inequivocabilmente quale sia l'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti del movimento ecumenico.

L'8 luglio 1927, con un decreto del S. Ufficio veniva fatta esplicita proibizione ai cattolici di partecipare alla Conferenza ecumenica di Losanna¹⁵. La cosa colse di sorpresa gli altri cristiani che vedevano in questa negazione l'applicazione di un principio che con l'andar del tempo sarebbe stato difficile cambiare¹⁶ e, a loro avviso, si vedevano sottratti di un significativo contributo che i cattolici erano in grado di portare. In effetti alcuni cattolici della Gran Bretagna erano disponibili ad agire insieme ad altri cristiani nel campo delle questioni sociali, purché non implicassero questioni dogmatiche e legate ai principi della dottrina sociale della Chiesa.

L'altro documento che ribadisce la linea di comportamento della Chiesa nei confronti del movimento ecumenico impegna direttamente il magistero del Romano Pontefice. Il 6 gennaio 1928, con l'enciclica *Mortalium animos*, Papa Pio XI, con un atteggiamento dettato da prudenza e cautela, prendeva posizione in modo ufficiale sul movimento ecumenico¹⁷.

¹⁵ SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *De conventibus*. Ci pare utile riportare il breve testo della richiesta fatta alla Congregazione del S. Ufficio, la quale ha dato risposta negativa: «Occasione conventus, qui diebus 3-21 proximi mensis Augusti habebitur Lausoni in Helvetia, propositum est Supremae Sacrae Congregationi S. Officii dubium: "An licet catholicis interesse vel favere acatholicorum conventibus, coetibus, concionibus aut societatibus quae eo spectant ut omnes christianum nomen utcumque sibi vindicantes uno religionis foedere consocientur?" In Congregatione Generali, Feria IV, die 6 Iulii 1927, Emi ac Revmi Domini Cardinales in rebus fidei et morum Inquisitores Generales respondendum mandarunt: Negative, atque standum omnino decreto ab hac ipsa Suprema Sacra Congregatione die 4 Iulii 1919 edito *De participatione catholicorum societati Ad procurandam christianitatis unitatem*».

¹⁶ Cfr. R. ROUSE - S. C. NEILL, *Storia del movimento ecumenico*, III, 493-495. Tra il 1911 e il 1914 in Gran Bretagna si tennero dei corsi estivi ai quali presero parte numerosi cattolici inglesi i quali furono presenti al pari di altri cristiani. L'obiettivo di questi incontri era quello di raccogliere varie opinioni. Dopo la pausa della guerra si pensò di riprendere il lavoro con la partecipazione dei cattolici, ma questo non fu possibile.

¹⁷ Vengono richiamati quattro nodi problematici attorno ai quali si lavorerà fino alla celebrazione del Concilio Vaticano II. Il primo nodo problematico sottolineava il fatto che l'ecumenismo e la serietà del dialogo non possono essere giocati su ipotesi, sul possibile, bensì sul reale. L'enciclica sostiene che non bisogna proiettare su Cristo le nostre ipotesi, ma si deve invece ricercare la volontà di Dio, ciò che Cristo ha voluto, ha fatto e ha realizzato per la sua Chiesa. È possibile solo un'unità che sia fedele alla realtà oggettiva delle cose, alla volontà di Dio che è già visibilmente realizzata nella Chiesa cattolica. Il secondo nodo problematico è il seguente: non si può concepire l'unità dei cristiani sulla base di un minimo comune denominatore teologico. I timori della Chiesa cattolica sono quelli di costruire l'unità a scapito della verità. Fondare l'unità su un minimo sul quale tutti convengono non è un procedimento corretto. La vera unità deve rispettare tutta la verità, anche se espressa attraverso un ordine gerarchico. Costruire

Il Papa non si limitava a ribadire la precedente dottrina, ma la riempiva di nuovi contenuti ecclesiologici volti a dimostrare l'impossibilità per i cattolici di aderire al movimento ecumenico¹⁸.

Tutta l'enciclica, infatti, ha come scopo quello di sottolineare le ragioni ecclesiologiche secondo le quali la vera unità dei cattolici si realizzerà attraverso l'unica strada, quella del ritorno dei dissidenti alla vera Chiesa di Cristo, che coincide con la Chiesa cattolica romana. Inoltre, Pio XI con questa lettera ha voluto rispondere alle istanze ecumeniche emerse dall'incontro «Fede e Costituzione», tenuto a Losanna nel 1927¹⁹.

La lettera del Papa contiene in sintesi le seguenti idee: la verità che riguarda l'unità della Chiesa dobbiamo credere che già esiste, senza bisogno di cercarla; non si possono accettare l'indifferentismo e l'irenismo, mescolando verità ed errore, mettendo tutto indiscriminatamente sullo stesso piano; non si possono distinguere, dentro la dottrina della fede, articoli principali e articoli secondari e quindi non obbliganti; la vera Chiesa c'è già²⁰ (quella romana) e perciò l'unica soluzione al problema della divisione, è il ritorno alla Chiesa di coloro che si sono allontanati, perché questa è la volontà di Cristo.

l'unità sul minimo indispensabile potrebbe voler dire liberarsi di alcune novità considerate non indispensabili. Il terzo nodo problematico è il seguente: la Chiesa cattolica non può accettare di partecipare a forme di collaborazione ecumenica in condizione di parità con le altre chiese. Sarebbe come rinunciare alla convinzione di essere la Chiesa che in tutto e per tutto corrisponde alla volontà di Cristo. Lavorare sullo stesso piano significa venire meno alla convinzione di essere già nella verità. Per molti anni l'ecumenismo è stato ostacolato proprio per questo. Il quarto ed ultimo nodo problematico è dato dalla proposta positiva che però viene sentita come uno schiaffo da parte dei non-cattolici: l'unico modo di fare ecumenismo è quello di tornare alla Chiesa cattolica. L'idea viene espressa con un'immagine: ritorno alla casa paterna. Quest'ultimo punto tiene tutti frenati: protestanti, cattolici ed ortodossi. (cfr. L. SARTORI, *L'unità dei cristiani*, 27-28).

¹⁸ «L'enciclica afferma l'impossibilità per i cattolici di partecipare al movimento ecumenico (detto pancristiano) per la falsità del movimento stesso e per motivi ecclesiologici. Gli aspetti inaccettabili di questo movimento sono il tentativo di unire Chiese con dottrine che si escludono a vicenda, la visione dell'unità della Chiesa come fatto escatologico, l'accentuazione della carità rispetto all'unità della fede e, infine, il rifiuto del primato di giurisdizione del Papa. L'unica Chiesa, fondata da Gesù Cristo, si identifica con la Chiesa Cattolica Romana e, di conseguenza, il rapporto con le altre comunità cristiane esistenti al di fuori di essa è visto in termini di "tutto - niente", "dentro - fuori", "verità - errore". Assumendo questi presupposti ecclesiologici, evidentemente, quella del dialogo non è una via percorribile; l'unica possibilità è quella del ritorno alla Chiesa Cattolica Romana, cioè al resto rimasto fedele nel corso di una storia segnata da eresie, scismi e divisioni». (A. MAFFEIS, *Il ministero nella Chiesa*, 13-14)

¹⁹ Cfr. L. SARTORI, *L'unità dei cristiani*, 26.

²⁰ «Così stando le cose è chiaro che la sede apostolica non può affatto partecipare a queste assemblee e non è in nessun modo legittimo per i cattolici dare a tali iniziative il loro incoraggiamento o il loro appoggio. Se lo facessero darebbero credito ad un cristianesimo falso e del tutto estraneo all'unica Chiesa di Cristo».

Inoltre per il Papa è costante la preoccupazione per coloro che «sono privi di quei tanti doni ed aiuti celesti che solo nella Chiesa cattolica è dato di godere». Il Papa conclude invitando tutti a ritornare alla Chiesa madre:

Così, venerabili fratelli, è palese che la Sede Apostolica non ha mai consentito ai suoi fedeli di partecipare alle assemblee dei non cattolici. Non c'è che un solo modo per procurare l'unità dei cristiani, ed è quello di accelerare il ritorno all'unica Chiesa di Cristo di quanti sono da essa separati; e, infatti, in passato essi si sono allontanati da questa unica vera Chiesa²¹.

Tra i cristiani non cattolici il documento pontificio suscitò una reazione generale di disappunto e di amarezza²², ma non si può negare che c'è una grande coerenza tra i principi del magistero della Chiesa e le conseguenti disposizioni pratiche che, dai cattolici, vengono accettate e rispettate.

2. Pio XII, il S. Ufficio e la nascita del Consiglio Ecumenico delle Chiese

Da quanto detto fino ad ora, con autorevole supporto di documenti del più alto magistero, possiamo dedurre che i rapporti della Chiesa cattolica con gli altri cristiani sono retti dalla convinzione che essa sola è la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, fondata da Gesù Cristo e testimoniata nel Credo. Infatti per secoli i teologi non si interessarono molto di definire la natura della Chiesa, dato che il suo carattere essenziale era considerato come un dato acquisito e non c'era bisogno di alcuna discussione. Ma la divisione tra l'oriente e l'occidente e la seguente Riforma protestante hanno fatto sorgere l'esigenza di una riflessione ecclesiologica sulla fisionomia e sull'identità della Chiesa²³.

²¹ PIO XI, *Mortalium animos*, p. 809.

La convinzione forte, che affondava le sue radici in una precisa dottrina ecclesiologica, era che i cristiani delle altre confessioni dovevano passare alla Chiesa cattolica, e questo passaggio veniva chiamato «conversione». Ma che cosa significa per i cristiani convertirsi? Per essi significa condannare il proprio passato religioso, se non in tutti gli aspetti, almeno nella sua sostanza. Ora, è innegabile che nel proprio passato, ogni credente scopre tante cose belle che hanno alimentato la propria vita spirituale e il proprio amore a Gesù Cristo, e allora perché condannare questo? Perché «convertirsi» come infedeli o peccatori, senza avere coscienza di aver peccato contro la verità conosciuta? Quando si parla di «conversione» tuttavia bisognerebbe fare alcune distinzioni sulle quali purtroppo non possiamo qui soffermarci. Dobbiamo comunque sottolineare con forza che la Chiesa cattolica ha la convinzione di non aver perso nulla della verità rivelata e che soprattutto le Chiese e Comunità cristiane dell'Occidente, in questo senso devono fare una seria riflessione. Il problema richiederebbe ulteriori approfondimenti che in parte si possono trovare nel capitolo II della seconda parte del lavoro, che ha per titolo: *La Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica*.

²² Cfr. R. ROUSE - S.C. NEILL, *Storia del movimento ecumenico*, III, 497.

²³ Cfr. R. ROUSE - S.C. NEILL, *Storia del movimento ecumenico*, III, 483.

Pio XII, all'inizio del suo pontificato, con una lettera enciclica recante la data del 20 ottobre 1939, esprime attenzione e preoccupazione nei confronti di coloro che «non appartengono al visibile organismo della Chiesa» e li affida «alla celeste tutela ed alla celeste direzione»²⁴.

Ma il vero pilastro della dottrina ecclesiologica di Pio XII, sul quale si baserà anche il successivo rinnovamento conciliare, sarà la memorabile enciclica *Mystici corporis* pubblicata il 29 giugno 1943. Qualche anno più tardi, il 12 agosto 1950, con l'enciclica *Humani generis* il Pontefice ribadirà la dottrina espressa nei suoi precedenti documenti, mantenendo sintonia di pensiero con il magistero dei suoi predecessori.

Entrambe le encicliche contengono un'esposizione dell'interpretazione vigente nel cattolicesimo circa la dottrina del corpo mistico, che il Papa ha scritto mosso anche dalle tensioni e dai pericoli del momento storico²⁵.

Nella prima parte dell'enciclica *Mystici corporis* si inizia parlando della Chiesa come corpo unico, indiviso e visibile che è composto organicamente e gerarchicamente e dotato di organi vitali, cioè i sacramenti, fino ad affermare che fanno parte del corpo mistico membri determinati. In proposito il Papa afferma:

In realtà, tra i membri della Chiesa bisogna annoverare esclusivamente quelli che ricevettero il lavacro della rigenerazione, e professando la vera fede, né da se stessi disgraziatamente si separarono dalla compagine di questo corpo, né per gravissime colpe commesse ne furono separati dalla legittima autorità²⁶.

Il Papa prosegue con un'affermazione che offre certamente un grande segno di apertura per lo sviluppo dei rapporti tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e indica percorsi che, se approfonditi, contribuiranno certamente a colmare le divisioni tra i cristiani. Così il Papa si esprime:

Neppure deve ritenersi che il corpo della Chiesa, appunto perché è fregiato del nome di Cristo, anche nel tempo del terreno pellegrinaggio sia composto soltanto di membri che si distinguono per la santità o di coloro che sono predestinati da Dio alla felicità eterna. Infatti, si deve attribuire all'infinita misericordia del nostro Salvatore che non neghi ora un posto nel suo mistico corpo a quelli cui una volta non negò un posto nel convito. Poiché non ogni delitto commesso, per quanto grave, è tale che di sua natura separi l'uomo dal corpo della Chiesa²⁷.

²⁴ PIO XII, *Summi Pontificatus*, p. 419.

²⁵ Cfr. R. ROUSE - S.C. NEILL, *Storia del movimento ecumenico*, III, 483. Gli autori dell'opera vedono nei pericoli mossi contro la Chiesa cattolica dal movimento ecumenico l'unica ragione che ha spinto il Papa a scrivere le sue encicliche, ma noi non siamo d'accordo perché sono sempre molte le ragioni che spingono a scrivere. Prima fra tutte, la necessità di confermare i fratelli nella fede con il proprio magistero.

²⁶ Per il testo cfr. C. BOYER - D. BELLUCCI, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, I, 192.

²⁷ C. BOYER - D. BELLUCCI, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, I, 193.

Nel 1948 ad Amsterdam, nasce il Consiglio Ecumenico delle Chiese²⁸, che tiene la sua prima assemblea generale dal 22 agosto al 4 settembre dello stesso anno²⁹. L'attività del nuovo organismo è molto intensa e, soprattutto attraverso le sue Assemblee Generali, perverrà progressivamente a far luce sul tipo di unità verso la quale dirigersi, volgendo sempre di più l'attenzione alla riflessione teologica³⁰. A tal proposito ci pare importante richiamare l'attenzione sulla terza Assemblea Generale, tenutasi a Nuova Delhi dal 18 novembre al 5 dicembre del 1961, nel corso della quale è stato approvato un rapporto sull'unità cristiana, frutto dello studio e delle discussioni che ebbero luogo in una delle sue tre sezioni. In questo documento troviamo inclusa una compendiosa descrizione dell'unità cristiana che il movimento ecumenico ricerca³¹. In tal modo il problema ecumenico comincia ad essere posto nei suoi termini essenziali, con la considerazione diretta e concreta dell'unità della Chiesa e non più soltanto negli elementi periferici³².

Contemporaneamente alla nascita del Consiglio, all'interno della Chiesa cattolica aumentavano le pressioni per poter partecipare ai lavori dello stesso, ma l'atteggiamento dell'autorità rimase decisamente fermo.

Il 5 giugno del 1948 il S. Ufficio fece uscire il monito *Cum compertum* in cui si richiamava il disposto del can. 1325 che proibiva ai cattolici di partecipare ad «assemblee miste» senza previo consenso della Santa Sede e il disposto dei can. 1258 e 731 § 2 che vietano la *communicatio in sacris*³³.

Sebbene la Chiesa cattolica non partecipasse ufficialmente alle Assemblee del Consiglio, tuttavia ci si rendeva progressivamente conto che il movimento ecumenico diventava un fenomeno sempre più importante che esigeva anche da parte della Chiesa cattolica una presa di posizione.

²⁸ Cfr. J.P. MICHAEL, *Cristiani alla ricerca dell'unità*, 248-250. In questo libro l'autore riporta la traduzione in lingua italiana del documento approvato nella prima Assemblea Generale del CEC. La parte che ci interessa più da vicino riguarda la Costituzione che viene posta come base dell'organismo nato da poco.

²⁹ Amsterdam ospita la prima Assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, che nasce dalla fusione di *Vita e Azione con Fede e Costituzione*. All'assemblea viene invitato anche un teologo cattolico, Y. Congar, il più rinomato ecumenista del tempo, ma non poté partecipare. Per un approfondimento dello studio della tematica ecumenica soprattutto in riferimento alla concezione della Chiesa cfr. Y.M.-J. CONGAR, *Chrétien désunis*; ID., *Chrétien en dialogue*; ID., *Ministeri e comunione ecclesiale*; ID., *Saggi ecumenici*.

³⁰ Cfr. D. BELLUCCI, «Unità della Chiesa», 38.

³¹ Cfr. D. BELLUCCI, «Unità della Chiesa», 27. L'articolo mette in risalto la novità assoluta che emerge nel trattare il tema dell'unità. L'unità proviene da Dio, si manifesta nell'unità del battesimo, nella partecipazione ad una stessa vita comunitaria, nella quale tutti hanno una stessa fede, predicano lo stesso Vangelo, partecipano allo stesso pane eucaristico.

³² Cfr. D. BELLUCCI, «Unità della Chiesa», 38.

³³ Cfr. R. ROUSE - S.C. NEILL, *Storia del movimento ecumenico*, III, 509-510. Evidentemente la proibizione immediata si riferiva alla partecipazione dei cattolici all'assemblea generale del CEC che si sarebbe tenuto nel mese di agosto del 1948 ad Amsterdam.

Gli avvenimenti che culminarono con la negazione alla partecipazione dei cattolici all'Assemblea di Amsterdam fanno da sfondo all'istruzione *Ecclesia catholica* del 20 dicembre 1949, che il S. Ufficio ha rivolto a tutto l'episcopato cattolico. Vi si diceva che:

taluni tentativi fatti fino ad oggi, sia da parte di persone isolate, sia da parte di gruppi per riconciliare con la Chiesa cattolica i cristiani che ne sono separati, benché siano ispirati da eccellenti intenzioni, non sono sempre fondati su principi giusti e, anche quando lo sono, non sono al riparo da certi pericoli, come l'esperienza ha già dimostrato³⁴.

L'istruzione, perciò, dava le seguenti disposizioni:

a) i vescovi, pur promuovendo e dirigendo l'attività ecumenico, devono vigilare attentamente per aiutare coloro che cercano la verità e la vera Chiesa a non incorrere in errore, tenendo così lontani i fedeli da pericoli che derivano da questo tipo di attività. È quindi necessaria una conoscenza di tutto quello che si è fatto precedentemente e a tale scopo nomineranno dei presbiteri capaci che, fedeli alle direttive della Santa Sede e alla dottrina cattolica³⁵, seguiranno in prima persona tutte le iniziative.

b) Quanto al metodo da seguire nel lavoro, tutto sarà governato dall'autorità dei vescovi, dai quali dipende ogni decisione su ciò che si deve fare e su quello che si deve evitare. Tutti dovranno conformarsi alle loro prescrizioni. Saranno ancora i vescovi a vegliare affinché, sotto le spinte di una ricerca troppo acritica di ciò che unisce i cristiani, non si dia spazio al diffondersi di un pericoloso indifferentismo, soprattutto in coloro che sono meno istruiti nella dottrina teologica e la cui pratica è piuttosto superficiale.

In ogni modo si deve evitare che, in uno spirito troppo irenico, la dottrina cattolica, soprattutto per quanto riguarda le fondamentali verità rivelate, sia accomodata alle differenti professioni di fede, facendo perdere il senso e la certezza della verità. Eviteranno anche una certa maniera pericolosa di esprimersi, facendo nascere nel popolo di Dio illusioni, come anche cercheranno di non fare autocritiche troppo lesive dell'autorità o che si prestano alla relativizzazione delle posizioni assunte dai Romani Pontefici, soprattutto nell'ultimo periodo³⁶.

³⁴ SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Ecclesia catholica*, I, 593.

³⁵ Il riferimento dottrinale è fondato sul contenuto delle encicliche *Mortalium animos* e *Mystici corporis* di cui abbiamo avuto modo di parlare durante lo svolgimento del lavoro. Ma ci pare pure importante citare un documento più lontano nel tempo che pure illustra la posizione della Chiesa del tempo in riferimento all'unità della Chiesa: si tratta dell'enciclica *Satis cognitum* di Leone XIII. Le tre encicliche citate costituiscono i pilastri dottrinali che illustrano la presa di posizione dei Papi nei confronti della questione dell'unità della Chiesa.

³⁶ Cfr. «L'ecumenismo», 522.

Di conseguenza, la dottrina cattolica dovrà essere insegnata nella sua totalità e integrità soprattutto su alcuni importanti contenuti come la costituzione della Chiesa, il primato di giurisdizione del Romano Pontefice, la sola vera unione che si realizzerà con il ritorno dei cristiani separati all'unica vera Chiesa di Cristo. Per spronarli a ritornare, si convinceranno che non perderanno nulla del bene che, per grazia di Dio si è realizzato in loro fino al presente.

c) La vigilanza e le direttive dei vescovi sono particolarmente necessarie per quanto riguarda le conferenze miste organizzate tra i cattolici e gli altri cristiani al fine di evitare il pericolo dell'indifferentismo. L'ordinario del luogo, se vedrà che c'è speranza di un buon risultato, prenderà le opportune direttive perché tutto contribuisca al bene dell'unità dei cristiani. I fedeli non possono frequentare queste riunioni senza il permesso esplicito dell'autorità ecclesiastica, che non sarà accordata se non ai fedeli che dimostrano una solida istruzione dottrinale³⁷.

d) Tutte le conferenze o riunioni pubbliche e non, convocate di comune accordo tra la parte non cattolica e quella cattolica, organizzate per discutere su un piano di uguaglianza questioni di fede e di morale e nelle quali si espone la dottrina della propria confessione, sono sottoposte e regolate dal monito *Cum compertum* del 5 giugno 1948.

Le riunioni miste non sono quindi proibite in senso assoluto, ma non possono avere luogo se non con la previa autorizzazione dell'autorità ecclesiastica competente³⁸.

e) Benché in queste riunioni e conferenze si debba evitare qualsiasi partecipazione alle sacre celebrazioni, non si proibisce la recita in comune del Padre Nostro o di un'altra preghiera che sia approvata dalla Chiesa cattolica e che può essere detta all'apertura o alla chiusura della riunione.

L'istruzione del Sant'Uffizio concludeva in questo modo:

Affinché quest'opera magnifica di «riunione» di tutti i cristiani nell'unica vera fede e nell'unica vera Chiesa divenga di giorno in giorno sempre più una parte eletta della cura universale delle anime e tutto il popolo cristiano implori da Dio con più insistenza questo «ritorno all'unione», sarà certamente utile far conoscere ai fedeli in maniera opportuna, per esempio per mezzo di lettere pastorali, questi problemi e questi sforzi, le prescrizioni della Chiesa in questa materia e le ragioni che le ispirano³⁹.

³⁷ Cfr. «L'ecumenismo», 524.

³⁸ Per quanto concerne le autorità competenti bisogna fare una distinzione: per le riunioni o conferenze a livello locale l'autorità competente è il Vescovo; per le riunioni o conferenze a livello interdiocesano, nazionale o internazionale l'autorità competente è la Santa Sede, conformemente al can. 1325 § 3 del *CIC* vigente.

³⁹ SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Ecclesia catholica*, I, 599.

I cattolici più sensibili ai temi ecumenici salutarono con favore questo documento che, pur non introducendo niente di nuovo, tuttavia cominciava a valutare positivamente quanto la Chiesa cattolica poteva fare in comune con le altre chiese, giudicate eretiche e scismatiche⁴⁰.

Come si può evincere dall'esame che abbiamo fatto, l'istruzione *Ecclesia catholica* illustra molto bene lo stato dei rapporti tra i cattolici e il movimento ecumenico: da un lato si ha la rivendicazione dell'unicità della Chiesa cattolica e la condizione per la riunificazione è il ritorno dei dissidenti alla vera Chiesa, dall'altro lato si ha il riconoscimento formale ed ufficiale al fatto che i cristiani non cattolici sono profondamente interessati all'unità della Chiesa di Cristo e che, quindi, si deve loro prestare seria e attenta considerazione attraverso la preghiera e un autentico spirito di carità⁴¹.

⁴⁰ Cfr. R. ROUSE - S.C. NEILL, *Storia del movimento ecumenico*, III, 516.

⁴¹ R. ROUSE - S.C. NEILL, *Storia del movimento ecumenico*, III, 517.

CAPITOLO II

Il Segretariato per l'Unità dei Cristiani, il Concilio e l'attività ecumenica post-conciliare

1. Giovanni XXIII e l'apertura del Concilio Vaticano II

Pio XII morì nell'ottobre del 1958, alla fine dello stesso mese venne eletto a suo successore il Cardinale Angelo Giuseppe Roncalli e subito si capì che questa elezione avrebbe segnato un'era nuova non solo per la Chiesa cattolica, ma anche per il movimento ecumenico¹.

La percezione che il nuovo Papa avrebbe dato un forte impulso al rinnovamento della Chiesa ebbe subito conferma il 25 gennaio 1959, giorno nel quale Giovanni XXIII annunciava l'intenzione di convocare un Concilio Ecumenico.

L'Osservatore Romano del 26/27 gennaio 1959 precisava le finalità del Concilio in questi termini: «Per quanto riguarda la celebrazione del Concilio Ecumenico, esso, nel pensiero del Santo Padre, mira non solo alla edificazione del popolo cristiano, ma vuole essere un invito alle comunità separate per la ricerca dell'unità, a cui tante anime oggi anelano, da tutti i punti della terra»².

L'annuncio del Concilio e il fatto di attribuire ad esso una valenza di tipo ecumenico suscitò da una parte forti attese e dall'altra inevitabili interrogativi, accompagnati anche da qualche malinteso. Al di fuori della Chiesa cattolica venne male interpretata la qualifica di *ecumenico* del Concilio, quasi come se fosse un'adunanza di rappresentanti di tutte le Chiese per discutere dell'unità dei cristiani. L'equivoco venne presto chiarito, ma anche al di fuori della Chiesa Cattolica restò intatta l'attesa nei confronti del Concilio³.

¹ Cfr. H.E. FEY, *Storia del movimento ecumenico*, IV, 660.

² Cfr. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, I/1, 51.

³ Cfr. S. SCHMIDT, *Agostino Bea*, 313-316; H.E. FEY, *Storia del movimento ecumenico*, IV, 660-662.

L'intuizione del Concilio e la preoccupazione dell'unità dei cristiani accompagneranno tutto il pontificato di Giovanni XXIII e avranno uno spazio rilevante soprattutto nei documenti più solenni quali le lettere encicliche pubblicate in seguito all'annuncio del Concilio.

In occasione della Solennità dei SS. Apostoli Pietro e Paolo, il 29 giugno 1959, Giovanni XXIII emana la sua prima lettera enciclica, *Ad Petri Cathedram*, attraverso la quale mostra la sua convinzione e cioè che «la verità, l'unità e la pace» saranno gli argomenti che costituiranno l'oggetto della sua più alta preoccupazione pastorale, beni «da conseguire e promuovere secondo lo spirito della carità cristiana», e questo il Papa pensa che «sia particolarmente richiesto dal Nostro apostolico mandato».

Dopo aver enunciato e spiegato le sue intenzioni circa la verità, il Papa passa a parlare di «quell'unità che Ci sta a cuore in modo particolarissimo, e che ha un'intima relazione con l'ufficio pastorale a Noi affidato da Dio, cioè l'unità della Chiesa».

Inoltre il Pontefice fa riferimento ad una serie di sforzi e di iniziative volti a stringere relazioni sempre più salde tra i vari organismi. Dopo aver ribadito che c'è un nucleo di verità dalla quale non si può prescindere, il Papa dice che «vi sono tuttavia non pochi punti sui quali la Chiesa Cattolica lascia la libertà di disputa ai teologi, in quanto si tratta di cose non del tutto certe».

2. Istituzione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani

La finalità ecumenica attribuita al Concilio andava tuttavia preparata e messa in atto con la creazione di strumenti adeguati⁴. Fino ad allora, infatti, l'assenza cattolica dal movimento ecumenico aveva impedito la costituzione di organismi che si occupassero delle questioni legate alle relazioni con le altre Chiese e con le organizzazioni ecumeniche che andavano sviluppandosi.

La mancanza di un membro cattolico nelle organizzazioni ecumeniche dava luogo ad equivoci a volte anche un po' spiacevoli ai quali si cercava comunque di rimediare⁵.

⁴ Cfr. S. SCHMIDT, *Agostino Bea*, 358.

⁵ «Un esempio delle conseguenze derivanti dalla mancanza di un referente cattolico per le questioni ecumeniche si ebbe nel cosiddetto "incidente di Rodi". Qui, infatti, nell'agosto 1959, si teneva la riunione del Comitato Centrale del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Alla riunione erano presenti "giornalisti" — l'unica forma di partecipazione allora concessa ai cattolici — il prof. J. Willebrands e Padre Ch. Dumont. Quest'ultimo pensò di profittare dell'occasione per invitare a un incontro amichevole i rappresentanti ortodossi al fine di parlare delle relazioni tra le due Chiese. L'iniziativa fu però interpretata dalla stampa e dai dirigenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese come un tentativo poco limpido da parte cattolica di attirare gli ortodossi e determinò una notevole tensione. In quell'occasione si avvertì in modo particolarmente evidente la mancanza di un

Per evitare spiacevoli incidenti e per altri evidenti motivi, l'Arcivescovo di Paderborn, Lorenz Jäger, propose al Card. Bea la creazione da parte cattolica di un organismo di esperti, con un ufficio stampa, che fosse ufficialmente investito di responsabilità in ordine alle questioni ecumeniche.

Il Card. Bea venne incaricato della cosa e presi i necessari accordi con Giovanni XXIII, propose all'*Johann - Adam - Möhler - Institut* di Paderborn di elaborare un progetto sull'organismo che doveva essere costituito e partecipò personalmente alla fase di elaborazione riguardante la struttura che esso avrebbe dovuto assumere. Quando il progetto fu pronto, fu presentato a Giovanni XXIII dall'Arcivescovo L. Jäger, accompagnato da una lettera del Card. Bea.

La lettera, oltre a sottolineare la crescente importanza del problema ecumenico e la necessità di avere un rappresentante cattolico in questo campo, richiama l'urgenza di una tale decisione soprattutto in riferimento al Concilio annunciato. La supplica venne indirizzata a Giovanni XXIII l'11 marzo 1960 e il Card. Bea riceveva risposta affermativa il 13 marzo. Il Papa stesso intendeva avere ulteriori chiarimenti e discutere ulteriori particolari.

Nell'udienza successiva, concessa al Card. Bea, il Papa aveva manifestato l'intenzione di costituire, in un primo momento, un organismo finalizzato al Concilio, mentre solo in un secondo tempo sarebbe stata presa in considerazione la possibilità di dare a quest'organismo carattere di stabilità, all'interno della Curia Romana. Il Card. Bea ricevette, inoltre, l'incarico di redigere lo statuto del futuro organismo che lui stesso avrebbe dovuto presiedere⁶. Il 5 giugno 1960, Giovanni XXIII, tra le commissioni preparatorie del Concilio, istituì il Segretariato per l'unione dei cristiani, le cui finalità sono contenute nel *Motu Proprio Superno Dei nutu*⁷.

Il Segretariato, che costituisce l'espressione istituzionale del nuovo atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti dell'ecumenismo, aveva lo scopo di aiutare i fratelli separati a seguire più da vicino il Concilio, facendo loro conoscere i problemi, gli intenti, le speranze che la grande assise aveva, ma in seguito sono state aggiunte altre due finalità: quella di informare lo

organismo cattolico che potesse intervenire ufficialmente per chiarire la posizione cattolica e dissipare i malintesi» (A. MAFFEIS, «Gli Osservatori al Vaticano II», 40).

⁶ Cfr. S. SCHMIDT, *Agostino Bea*, 342-348.

⁷ Il Papa chiarisce le finalità per le quali ha istituito il Segretariato per l'unità dei cristiani: «per mostrare maggiormente il nostro amore e la nostra benevolenza verso coloro che si chiamano cristiani, ma sono separati da questa Sede Apostolica, affinché essi pure possano seguire i lavori del Concilio e più facilmente trovare la via per raggiungere nella unità per la quale Gesù Cristo rivolse al Padre celeste così ardente preghiera, istituimo uno speciale Consiglio o Segretariato, presieduto da un Cardinale, scelto da noi, ed organizzato come si è detto per le commissioni» (GIOVANNI XXIII, *Superno Dei nutu*, 187).

stesso Concilio sulle situazioni, le difficoltà, le esigenze dei fratelli separati e quella di allacciare e mantenere con loro rapporti di cordialità, in modo tale da arrivare ad una reciproca conoscenza che avrebbe potuto aprire la strada alla realizzazione dell'unità⁸.

Nel discorso di apertura della prima sessione plenaria del nuovo organismo, il Cardinale Bea esprimeva chiaramente gli scopi del neonato segretariato. Se il primo era quello di informare i fratelli separati sul Concilio, un altro scopo proveniva dalla lettera con la quale il Papa aveva nominato il Cardinale Bea Presidente del Segretariato per l'Unità dei Cristiani e che, secondo lo stesso Cardinale, equiparava il nuovo organismo alle commissioni preparatorie conciliari. Era inoltre esplicita l'autorizzazione del Papa a studiare ed esaminare il materiale per il Concilio: «Il Segretariato dunque non ha solamente un "compito informativo"⁹, ma gli spetta di preparare le materie che riguardano l'unità dei cristiani e che perciò sembra opportuno proporre al Concilio»¹⁰.

L'istituzione del Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani costituiva certamente una novità di rilievo, ma era solo l'inizio e le prospettive di lavoro non erano molto chiare¹¹.

Il Card. Bea, che presiedeva il Segretariato, era consapevole della consistente attività che l'organismo avrebbe dovuto sostenere, non solo per la preparazione del Concilio e durante il suo sviluppo, ma anche per l'attuazione delle direttive conciliari che si prospettavano ricche di novità¹².

⁸ Cfr. S. SCHMIDT, *Agostino Bea*, 345.

⁹ Cfr. S. SCHMIDT, *Agostino Bea*, 362.

Era stato il p. S. Tromp, segretario della commissione dottrinale preparatoria e connazionale di J. Willebrands, a dire a quest'ultimo: «Che cosa volete? Siete solo un ufficio informazioni».

¹⁰ A. BEA, *Sermo introductorius Em.mi Cardinali Praesidis*, 14 novembre 1960.

Schmidt, Willebrands e Carbone sono concordi nell'affermare che il giudizio di Bea che abbiamo riportato nel testo doveva essere stato autorizzato da Papa Giovanni XXIII; cfr. S. SCHMIDT, *Agostino Bea*, 364-365, J. WILLEBRANDS, «Il Cardinale Agostino Bea».

Nell'archivio si conserva anche un appunto dell'udienza avuta dal Cardinale (in due momenti nei giorni 16 e 17 dicembre 1961) e in cui si legge: «Il Cardinale Presidente del Segretariato ha tutte le facoltà che spettano al suo ufficio, come qualsiasi altro Prefetto della S. Congregazione e non dipende da alcun altro Dicastero romano» (cfr. S. SCHMIDT, *Agostino Bea*, 364).

¹¹ Per una più approfondita conoscenza del lavoro ecumenico e di collaborazione con le altre commissioni conciliari realizzato dal SUC, si vedano i seguenti studi: S. SCHMIDT, «Giovanni XXIII»; M. VELATI, «La proposta ecumenica»; ID., «Un indirizzo»; ID., *Una difficile transizione*, 175-204.

¹² Il Segretariato ha potuto in sei Sessioni plenarie, di cui ciascuna è durata una settimana, elaborare per il Concilio non poche relazioni e schemi e relazioni di decreti. Il lavoro fu realizzato con una notevole preoccupazione pastorale, al punto che il Card. Bea poteva affermare: «Noi faremo in modo che il lavoro del nostro Segretariato non sia

Il Segretariato per l'Unità dei Cristiani intraprese, con buon successo, durante i periodi in cui si snodò l'assise conciliare, una serie di contatti con esponenti di Chiese e organizzazioni ecumeniche¹³. Di particolare importanza fu l'incontro svoltosi a Milano nel 1960 tra il Presidente del Segretariato e il Segretario Generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Durante l'incontro, il Card. Bea mostrò la sua soddisfazione per la buona accoglienza che il nuovo organismo della Chiesa cattolica aveva avuto presso il Consiglio Ecumenico delle Chiese; da parte sua il Segretario del Consiglio Ecumenico delle Chiese manifestò la disponibilità di tutta l'organizzazione nell'aiutare la Chiesa cattolica a stabilire contatti con le varie Chiese¹⁴.

Il grande interessamento del Papa per il cammino ecumenico continuò intensificandosi e tutto il suo magistero era intessuto di richiami e di esortazioni all'unità dei cristiani. Un esempio tra i tanti è questo. In occasione delle celebrazioni del XV centenario della morte di S. Leone Magno Pontefice e Dottore della Chiesa, Giovanni XXIII, l'11 novembre del 1961, scrive una lettera enciclica dal titolo *Aeterna Dei*, nella quale richiama l'alta idea che S. Leone aveva nei confronti dell'unità della Chiesa¹⁵.

3. Gli osservatori al Concilio Vaticano II

Frattanto, in vista dell'apertura del Vaticano II, si fa strada la questione circa l'opportunità e la modalità dell'invito di osservatori non cattolici. Fu il Segretariato per l'Unità dei Cristiani che valutò concretamente questa possibilità e formulò la proposta in un *votum* che venne sottoposto al vaglio della Commissione Centrale Preparatoria del Concilio.

Il *votum* contiene la proposta di invitare osservatori non cattolici al Concilio e illustrandola il Card. Bea riferisce anche dei contatti informali

soltanto un lavoro amministrativo e tecnico, ma diventi un vero apostolato, sorgente di grazie per tante anime che cercano sinceramente l'unione».

¹³ In riferimento alla positività del lavoro del Segretariato pare opportuno riportare le parole di Mons. Willebrands, il quale parlando della situazione d'allora diceva: «Il lavoro del Segretariato per l'unione dei cristiani fu possibile perché il dialogo era stato ben preparato negli anni precedenti. Era stato preparato dai centri ecumenici, dai teologi, dagli operai ecumenici della prima ora. Era stato affrontato nelle riviste, nei congressi, nei contatti, nei convegni di studio» (A. BEA, *Ecumenismo nel Concilio*, 33).

¹⁴ Cfr. A. BEA, *Ecumenismo nel Concilio*, 30-42.

¹⁵ Riproponendo le idee di S. Leone I, nella lettera enciclica il Papa insegna che la Chiesa è una perché uno è lo sposo Gesù Cristo: «Tale è infatti la Chiesa Vergine, unita ad un solo Sposo, Cristo, da non ammettere nessun errore; sicché in tutto il mondo noi godiamo di una sola casta, integra unione». Il Papa ritiene altresì che questa mirabile unità della Chiesa abbia avuto inizio con la nascita del Verbo incarnato, come risulta da una espressione del Santo che dice: «È infatti la nascita di Cristo che determina l'origine del popolo cristiano: il natale del Capo è anche il natale del corpo» (GIOVANNI XXIII, *Aeterna Dei sapientia*, 1629).

avuti con Chiese e Federazioni confessionali¹⁶. In un secondo tempo viene presentata una proposta circa lo *status giuridico* degli osservatori e discussa la questione su quali Chiese siano da invitare direttamente¹⁷.

L'11 ottobre 1962 Giovanni XXIII apre solennemente il Concilio Vaticano II al quale vengono direttamente invitati, tra gli altri, osservatori della Chiesa ortodossa, ma il Patriarcato ecumenico, pur «formulando voti per la buona riuscita del Concilio» e «auspicando orizzonti più ampi di spirito cristiano», il 10 ottobre 1962 con una lettera dà risposta negativa¹⁸.

Immediatamente dopo il diniego da parte del Patriarcato ecumenico, il Card. Bea, Presidente del Segretariato per l'unione dei cristiani, lo stesso giorno, scrive un messaggio al Patriarca ecumenico Atenagora I esprimendo il suo «sincero rammarico» per l'assenza al Concilio dei rappresentanti della Chiesa ortodossa, ma affermando anche di capire i motivi di questa non partecipazione¹⁹.

Il rifiuto da parte degli Ortodossi, se da una parte causava qualche problema, dall'altra non incise minimamente in senso negativo sulla presenza altamente significativa degli altri osservatori cristiani ai quali venne riconosciuto lo *status* di delegati ufficiali delle rispettive Chiese²⁰. A partire da

¹⁶ Parlando di contatti fra le Chiese e Comunità ecclesiali, non dobbiamo pensare o ritenere che ciò sia stato fatto solamente in vista dell'invito degli Osservatori al Concilio. Per approfondire la conoscenza dei contatti tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, cfr. W. DE VRIES, *Ortodossia e cattolicesimo*, 135-162. L'ultimo capitolo dello studio presenta lo sviluppo dei rapporti tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, che ha subito una svolta sotto il pontificato di Leone XIII.

¹⁷ Cfr. AD, II, II/1, 427-436, 449-495.

¹⁸ Il testo della lettera è il seguente: «In seguito alla proposta fatta dal Vaticano circa l'invio di osservatori della Chiesa Ortodossa ai lavori del Concilio Vaticano II della Chiesa cattolica romana, il Patriarcato ecumenico riunito oggi in Sinodo, dopo aver esaminato la questione, ritiene, in accordo con le altre Chiese ortodosse autocefale, che l'invio di osservatori ortodossi a questo Concilio non è possibile» (PATRIARCATO ECUMENICO DELLA CHIESA ORTODOSSA, «Lettera a Giovanni XXIII», 62).

¹⁹ Riportiamo il testo della lettera del Card. Bea, in risposta al diniego degli Ortodossi: «Noi evidentemente abbiamo sincero rammarico che le Chiese Ortodosse non possano essere rappresentate ufficialmente da osservatori delegati al Concilio. Ma comprendiamo le difficoltà in cui si trovano e non cesseremo di fare tutto il possibile per continuare ad avere con essi rapporti fraterni. Benché le nostre Chiese non siano ancora preparate a trattare per un'unione completa, tuttavia i contatti e la fraterna collaborazione nelle cose che non toccano immediatamente le questioni tra loro disputatione, aiuteranno senza dubbio molto a creare rapporti sempre più stretti. Spero pure che il Concilio stesso vi contribuirà efficacemente. Inoltre resteremo in unione di preghiera per implorare la realizzazione dell'unità che il Signore desiderò così ardentemente» (*Thomos Agapis*, 60-61).

²⁰ Bisogna dire che il Cardinale Bea mantenne alto l'entusiasmo e qualche anno dopo il Concilio ebbe a scrivere in merito: «Il fatto che si dimostrò semplicemente determinante per l'aspetto ecumenico che dominò il Concilio e che contribuì grandemente ai

questa condizione giuridica, essi potevano partecipare alle Sessioni generali e ricevere tutto il materiale che veniva distribuito ai Padri, potevano accedere alle informazioni e informare liberamente le Chiese che rappresentavano.

L'obiettivo del Concilio, secondo l'idea dichiarata da Giovanni XXIII, era l'approfondimento della fede, il rinnovamento della vita cristiana e l'adattamento della legislazione della Chiesa alle esigenze dei tempi nuovi, nonché la ricerca sincera di un dialogo con i fratelli separati. Possiamo affermare che la presenza degli osservatori al Concilio, anche se in una forma indiretta e mediata attraverso i Padri e i Periti, esercitò una benefica influenza sulla redazione dei testi conciliari.

Analizzando gli Atti del primo periodo conciliare scopriamo che, nel discorso di apertura, pronunciato l'11 ottobre 1962, il Papa esprime l'auspicio che, secondo il disegno di Dio, gli uomini possano conoscere ulteriormente la verità e riconciliarsi nell'unità²¹.

Due giorni dopo, rivolgendosi agli osservatori cristiani, Giovanni XXIII tiene loro un discorso molto paterno, e li ringrazia per la loro presenza usando queste parole:

La vostra gradita presenza qui e la trepidazione che vibra nel cuore mio di sacerdote, la trepidazione dei miei diretti collaboratori e ne sono certo anche vostra, consentono di dirvi che mi arde nell'animo il proposito di lavorare e di soffrire, perché si avvicini l'ora in cui per tutti si compirà la preghiera di Gesù nell'ultima cena²².

Anche Paolo VI, durante la celebrazione del Concilio, esprime la sua ammirazione per il lavoro svolto e la sua soddisfazione per la presenza degli osservatori al Concilio. Il 17 ottobre 1963 riceve, per la prima volta dopo la sua elezione, gli osservatori al Concilio e nell'allocuzione a loro rivolta afferma:

suoi risultati ecumenici, fu la presenza di osservatori di Chiese e Comunità ecclesiali non cattoliche» (A. BEA, *Ecumenismo nel Concilio*, 37).

²¹ «La sollecitudine della Chiesa nel promuovere e difendere la verità, deriva dal fatto che, secondo il disegno di Dio, [...] non possono gli uomini, senza l'aiuto dell'intera dottrina rivelata, raggiungere una completa e salda unità degli animi, cui è congiunta la vera pace e l'eterna salute. Purtroppo l'intera famiglia cristiana non ha ancora raggiunto appieno questa visibile unità nella verità. La Chiesa Cattolica ritiene pertanto suo dovere adoperarsi attivamente perché si compia il gran mistero di quella unità, che Gesù Cristo ha invocato con ardente preghiera dal Padre celeste nell'imminenza del suo sacrificio. [...] questa stessa unità, impetrata da Cristo per la sua Chiesa, sembra quasi riflettere di un triplice raggio di suprema luce benefica: l'unità dei cattolici tra di loro [...]; l'unità di preghiera e di ardenti desideri, con cui i cristiani separati da questa Sede Apostolica aspirano ad essere uniti con noi; infine l'unità nella stima e nel rispetto verso la Chiesa Cattolica, da parte di coloro che seguono religioni ancora non-cristiane» (GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, p. 49).

²² GIOVANNI XXIII, Allocuzione, 13 ottobre 1962, 14.

Vi diciamo, dunque, ancora una volta: grazie di aver accolto il nostro invito, grazie di essere venuti; grazie per la vostra presenza alle sedute del Concilio. Siate certi del nostro rispetto, della nostra stima, del nostro desiderio di stringere con voi, in nostro Signore, i migliori rapporti possibili.

Il nostro atteggiamento non nasconde alcuna insidia, non cede ad alcuna intenzione di dissimulare le difficoltà per un'intesa completa e definitiva; non teme la delicatezza della discussione, né la sofferenza dell'attesa²³.

Paolo VI continua indicando un atteggiamento che ritiene fondamentale e dice:

Il pensiero sarebbe tentato di tornare verso il passato. Ciò costituirebbe un disperdersi nei dedali della storia e, senza dubbio, riaprire ferite non ancora completamente cicatrizzate. Noi abbiamo osato, nel nostro discorso del 29 settembre, ricorrere prima di tutto al perdono cristiano; reciproco, se possibile.

Infine suggerirà lo stile e l'atteggiamento che devono contraddistinguere il dialogo tra i cristiani i quali per accelerare l'unità devono «avvicinarsi, incontrarsi, parlarsi, ascoltarsi».

Oltre alle illuminate parole dei Papi che hanno inaugurato, avviato e proseguito il Concilio e che, come abbiamo visto, esprimono soddisfazione e gioia per la presenza degli osservatori, possiamo riportare la testimonianza di un ospite del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, che può illustrare efficacemente lo spirito con cui questo dialogo si è sviluppato. Si tratta di O. Culmann, che il 23 novembre 1962 rilasciava alla stampa questa dichiarazione:

Il vero problema ecumenico tra cattolici e non cattolici mi pare essere il seguente: nelle conversazioni così fruttuose che abbiamo avuto in questi giorni con i nostri fratelli, mi rendo conto sempre di nuovo come il cattolicesimo, il quale presenta aspetti così molteplici, così diversi, molto più diversi comunque di quanto non ne riveli il nostro cristianesimo protestante, può dichiararsi completamente d'accordo con la maggior parte delle verità positive che noi crediamo e predichiamo fondandoci sulla Bibbia. Questo accordo è certo in sé rallegrante. Tuttavia non dobbiamo nasconderci la grande difficoltà che questo accordo lascia sussistere: quello che ci separa, oltre alla concezione dell'unità di cui ho già parlato, non sono gli elementi positivi della nostra fede, ma appunto quello che c'è di più nel cattolicesimo (visto nella nostra prospettiva: quello che c'è di troppo), e inversamente quello che noi abbiamo in meno (visto nella prospettiva cattolica: quello che ci manca). Credo che il dialogo farà progressi quando i nostri fratelli cattolici non considereranno in modo puramente negativo questo «meno» che essi riscontrano in noi, dunque quando non lo considereranno come un deficit, come una riduzione arbitraria, ma come una concentrazione ispirata dallo Spirito Santo su quello che ci sembra debba restare l'unico centro della nostra fede in Gesù Cristo²⁴.

²³ PAOLO VI, Allocuzione, 17 ottobre 1963, 148-149.

²⁴ G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, II, 602.

4. Giovanni XXIII, Paolo VI e il Concilio Vaticano II

Mentre il Concilio prosegue la sua attività con ritmo intenso, dando notevole spazio nel processo di rinnovamento al cammino ecumenico, il Pontefice l'11 aprile 1963 pubblica la Lettera Enciclica *Pacem in terris*.

In questa enciclica il Papa traccia linee dottrinali insite nella natura stessa dell'uomo e che appartengono alla sfera del diritto naturale. Illuminati dal sapiente magistero petrino, i cattolici trovano in questo documento le basi necessarie per poter intessere rapporti di dialogo e per poter allargare le intese tra cattolici e altri cristiani come anche tra cattolici e coloro che, pur non conoscendo Cristo, sentono operante in loro quella che il Papa chiama «l'onestà naturale». Nei rapporti:

i Nostri figli siano vigilanti per essere sempre coerenti con se stessi, per non venire mai a compromessi circa la religione e la morale. Ma nello stesso tempo si mostrino animati da spirito di comprensione, disinteressati e disposti ad operare lealmente nell'attuazione di oggetti che siano di loro natura buoni o riducibili al bene²⁵.

Il Papa sottolinea la positività degli sforzi fatti fino ad ora e si ripropone di continuarli. Così si esprime:

Sappiamo bene che in questi ultimi tempi si è delineato presso non poche Comunità, divise dalla Sede Apostolica, un qualche movimento di simpatia verso la fede e gli ordinamenti della Chiesa Cattolica ed una crescente stima verso questa Apostolica Sede. L'amore della verità va finalmente dissipando talune opinioni e diffidenze. Sappiamo altresì che quasi tutti coloro, i quali, pur da Noi e tra di essi separati, si chiamano cristiani, hanno tenuto più volte Congressi allo scopo di stringere relazioni tra di loro, e a tal fine hanno anche creato appositi organismi. Ciò mostra che essi pure sono mossi dal desiderio di giungere a qualche forma di unione. È fuori dubbio che il Divin Redentore ha costituito la sua Chiesa dotandola e corroborandola di solidissima unità [...]. Siffatta unità, [...] che [...] non deve essere qualcosa di evanescente, incerto e labile, ma di solido, stabile e sicuro, se manca alle altre comunità di cristiani, non manca certo alla Chiesa Cattolica, come può facilmente vedere chi attentamente la osservi. Infatti questa unità si fregia di tre note distintive: l'unità di dottrina, di regime e di culto²⁶.

Il Papa poi richiama i cristiani a evitare le confusioni e i sincretismi religiosi di ogni tipo, esprimendo fiducia nella responsabilità di ogni credente che accoglie la grazia di Dio nella sua vita, dicendo che «non si dovrà mai confondere l'errore con l'errante» anche quando ci si riferisce ad una conoscenza imperfetta della verità in campo morale-religioso.

²⁵ GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, 1617-1618.

²⁶ GIOVANNI XXIII, *Ad Petri Cathedram*, 1519.

L'effettivo mutamento che si era verificato nella Chiesa cattolica ebbe positivi sviluppi nel movimento ecumenico e nella partecipazione sempre crescente dei cattolici agli incontri ecumenici²⁷.

L'eredità dottrinale e spirituale di Giovanni XXIII viene raccolta ed approfondita dal nuovo Papa Paolo VI, il quale all'indomani dell'elezione manifesta alla Chiesa la sua volontà di voler proseguire il Concilio nei tre scopi per cui è stato aperto e condotto fino a quel momento.

Il 29 settembre 1963, inaugurando il secondo periodo conciliare, Paolo VI rivolgeva innanzitutto un omaggio al suo predecessore e rilanciava il programma conciliare che consisteva nel riproporre il *depositum fidei* in maniera adatta ai tempi e comprensibile ai contemporanei, ed insieme di aprire la via alla desiderata riconciliazione tra tutti i cristiani. Dopo un inno a Cristo, centro della vita dei discepoli, Paolo VI riassume così i fini del Concilio, che sviluppava nelle quattro parti del suo discorso: una definizione più esatta e completa della Chiesa²⁸, il rinnovamento della stessa, la ricomposizione dell'unità fra tutti i cristiani e il dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo²⁹.

Era oltremodo chiaro che il dramma spirituale che lacera i cristiani stava a cuore in modo evidente anche al nuovo Papa, il quale si adopererà in ogni modo per far sì che i cristiani siano compaginati nella piena unità di Cristo³⁰.

Paolo VI non perde occasione per richiamare ai cristiani lo stile del perdono nell'affrontare le questioni ecumeniche, come farà anche nella sua visita in Terra Santa, durante la quale il 6 gennaio 1964, rivolgendosi ai fratelli cristiani dirà loro: «È ormai chiaro per tutti che non si può eludere il proble-

²⁷ Cfr. H. E. FEY, *Storia del movimento ecumenico*, IV, 680.

Il primo esempio di questo modo nuovo di collaborare, fu la quarta conferenza mondiale di *Fede e Costituzione*, che si tenne a Montreal nel luglio 1963. Resta pur vero che, anche a Montreal la Chiesa cattolica fu presente solo con degli osservatori, ma la loro partecipazione attiva, superò quello che comportava la loro qualifica.

²⁸ Cfr. H. E. FEY, *Storia del movimento ecumenico*, IV, 686.

Il tema ecclesiologico era centrale e fondamentale per quasi tutti gli schemi di cui il Concilio era chiamato ad occuparsi. Nel suo articolo l'autore mette in evidenza come la scelta del tema ecclesiologico era pressoché obbligata, anche perché il Concilio Vaticano I, a causa della sua affrettata conclusione non aveva potuto arrivare al completamento della riflessione.

²⁹ Cfr. PAOLO VI, Allocuzione, 29 settembre 1963.

³⁰ «Tertia est causa Oecumenico huic Concilio a Decessore Nostro Ioanne XXIII praestituta, quae in spiritualium rerum ordine gravissima sane est existimanda: causa dicimus, quae ad alios christianos spectat, hoc est ad eos, quos, quamvis in Christo credant, nequimus, o abreptum nobis gaudium, inter eos numerare qui sunt Nobiscum vinculo perfectae unitatis Christi coniuncti. Haec unitas, quam per se vi Baptismatis ipsi participare debent, ab una catholica Ecclesia illis offerri potest, et ab iis natura sua percipitur» (AS, II/1, 193).

ma dell'unità: oggi questa volontà di Cristo urge sopra i nostri spiriti e ci obbliga a fare con saggezza e con amore ciò che è possibile per far godere a tutti i cristiani il sommo beneficio ed il sommo onore dell'unità della Chiesa».

Nella lettera enciclica *Ecclesia suam*, che il Pontefice pubblica il 6 agosto 1964, parlando del dialogo ecumenico, cui dedica un paragrafo, egli constata con soddisfazione che è già ben avviato e che la Chiesa non si sottrarrà al confronto, ma al contempo non potrà transigere sull'integrità della fede e sulle esigenze della carità³¹. Il Papa è cosciente del progresso fatto in ordine al cammino dell'unità, che è reso palpabile attraverso la presenza feconda degli osservatori al Vaticano II, ma non nasconde che rimangono ancora molti nodi problematici che impediscono il raggiungimento della piena unità.

Con la chiarezza che lo contraddistingue nell'affrontare i punti più spinosi, il Papa individua «nel primato di onore e di giurisdizione che Cristo ha conferito all'apostolo Pietro e che noi abbiamo da lui ereditato»³² uno degli ostacoli più forti al cammino di unificazione delle Chiese separate.

Paolo VI, nel discorso di apertura del terzo periodo conciliare³³ auspica che si possa togliere un giorno ogni ostacolo, ogni malinteso, ogni diffidenza, che ancora impediscono i cristiani di sentirsi completamente in Cristo, nella sua Chiesa «un cuore solo e un'anima sola»³⁴.

Gli stessi richiami all'unità dei cristiani verranno ripetuti in altre occasioni e in particolare il 21 novembre 1964, nel discorso di chiusura del terzo periodo conciliare³⁵, giorno nel quale venivano approvati dai Padri il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* e quello sulle Chiese orientali *Orientalium Ecclesiarum*.

Il decreto sull'ecumenismo è il foglio di via per la continuazione dell'impegno ecumenico della Chiesa cattolica. Il significato primario del decreto è di aver dichiarato con autorità che l'impegno per il ristabilimento della piena

³¹ Cfr. PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, 1718.

³² «Non si dice da alcuni che, se fosse rimosso il primato del Papa, l'unificazione delle Chiese separate con la Chiesa cattolica sarebbe più facile? Vogliamo supplicare i Fratelli separati a considerare la inconsistenza di tale ipotesi; e non già soltanto perché, senza il Papa, la Chiesa cattolica non sarebbe più tale; ma perché, mancando nella Chiesa di Cristo l'ufficio pastorale sommo, efficace e decisivo di Pietro, la unità si sfascerebbe e indarno poi si cercherebbe di ricompilarla con criteri sostitutivi di quello autentico, stabilito da Cristo stesso: "vi sarebbero nella Chiesa tanti scismi quanti sono i sacerdoti" scrive giustamente S. Girolamo (*Dial. contra Luciferianos*, PL, 23, 173). E vogliamo altresì considerare che questo cardine centrale della santa Chiesa non vuole costituire supremazia di spirituale orgoglio e di umano dominio, ma primato di servizio, di ministero, di amore» (PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, 1718-1719).

³³ Cfr. PAOLO VI, Allocuzione, 14 settembre 1964.

³⁴ Cfr. At 4, 32.

³⁵ Cfr. PAOLO VI, Discorso, 21 novembre 1964.

comunione dentro l'unico movimento ecumenico è un compito di tutta la Chiesa, da eseguire sulla base del riconoscimento della comunione già esistente fra tutti i cristiani e le loro chiese.

Il fondamento è costituito dal battesimo e fa sì che i credenti «giustificati nel battesimo dalla fede, sono incorporati a Cristo e perciò sono a ragione insigniti del nome di cristiani e sono costituiti in una certa comunione sebbene imperfetta con la chiesa cattolica»³⁶.

Inoltre il decreto ricorda altri elementi comuni a tutti i cristiani, la vita della grazia, la Parola di Dio, la fede, la speranza e la carità, e gli altri doni dello Spirito Santo. Il documento, ancora, propone direttive chiare per l'esercizio e la promozione dell'ecumenismo, richiamando ai cristiani cattolici la necessità del rinnovamento, dell'aggiornamento, della conversione, della preghiera, della formazione, dello studio e della fattiva collaborazione.

Un altro segnale positivo sulla strada del dialogo ecumenico lo si ha con la Conferenza panortodossa di Rodi che si tiene nel luglio 1964, nella quale, dopo aver constatato l'impossibilità di iniziare immediatamente a nome di tutta l'Ortodossia il dialogo teologico con la Chiesa di Roma, si raccomandava che ciascuna delle singole chiese ortodosse avesse cura di prendere direttamente contatti con la Chiesa di Roma e poterli sviluppare³⁷.

Paolo VI, prendendo atto di tale decisione, il 31 marzo 1965 inviò una lettera al Patriarca ecumenico Atenagora I³⁸ nella quale veniva esaltata «la felice armonia che è facile rilevare tra le decisioni della Conferenza di Rodi e quelle del Vaticano», viste «come nuovo segno dell'azione dello Spirito Santo».

Un gesto molto significativo nel cammino dell'unità dei cristiani venne compiuto congiuntamente, il 7 dicembre 1965, da Paolo VI e dal Patriarca Ecumenico Atenagora I, quando in spirito di preghiera e umiltà vengono tolte dalla memoria della Chiesa le scomuniche del 1054, che fanno ripensare a «eventi degni di pianto, dolorosi, per i quali, dopo non pochi dissensi, nell'anno 1054, è accaduto che, fra la Chiesa Romana e quella Costantinopolitana, si alzasse la barriera di una grave rivalità»³⁹.

L'abbondante riflessione ecumenica elaborata nel Concilio, che avremo modo di sviluppare, almeno in parte, nel corso del nostro lavoro, non conobbe sosta dopo che il Concilio fu chiuso, ma continuò anche dopo, non solo per opera di Paolo VI, ma anche per gli sforzi del Segretariato per

³⁶ UR 3.

³⁷ Cfr. C. BOYER - S. VIRGULIN, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, II, 86-88.

Viene qui riportato la traduzione italiana del testo del Messaggio del CEC alla terza Conferenza Panortodossa di Rodi.

³⁸ Cfr. PAOLO VI, Lettera, 31 marzo 1965.

³⁹ PAOLO VI - ATENAGORA I, Dichiarazione comune, 7 dicembre 1965, n. 2.

l'unione dei cristiani che viene confermato nel Motu proprio *Finis Concilio* con il quale vengono istituite alcune commissioni post-conciliari⁴⁰.

Dopo l'istituzione del Segretariato per l'unione dei cristiani il Papa, ricevendo il 28 aprile 1967 tutti i membri di tale organismo per l'annuale udienza plenaria, constatava la positività del lavoro svolto e incoraggiava tutti a continuare nella ricerca di contatti con le Chiese e le Comunità «che non sono ancora in perfetta comunione con la Chiesa cattolica e con la Santa Sede»⁴¹. Ma i Vescovi avanzavano richieste di più dettagliate direttive e orientamenti che guidassero la loro pastorale e per venire incontro a questa esigenza il Segretariato per l'unione dei cristiani adottò come procedura generale di lavoro quella di pubblicare, con regolarità, una serie di indicazioni di comportamento su diversi argomenti specifici, anziché riunire tutto in un unico documento⁴².

A lungo andare prevalse ancora l'idea di preparare un unico Direttorio che orientasse a livello dottrinale e aiutasse i vescovi a dare direttive concrete⁴³.

Il 13 novembre 1968 durante l'udienza plenaria il Papa richiama l'importanza del Direttorio ecumenico come *vera instructio* che porta con sé norme da osservare fedelmente per un proseguimento corretto nel cammino ecumenico⁴⁴.

Infatti, il decreto sull'ecumenismo apportava molte novità significative soprattutto nella prospettiva di fondo⁴⁵, ma necessitava anche di un Direttorio

⁴⁰ È lo stesso Paolo VI che, nel Motu proprio, con parole chiare riconferma la necessità dell'esistenza di quest'organismo: «Rationes autem cum iis provehendi causa, qui christiano nomine decorantur, sed ab hac Apostolica Sede adhuc seiuncti sunt, confirmamus Secretariatum ad unitatem christianorum fovendam, a Decessore Nostro ven. mem. Ioanne XXIII Apostolicis Litteris Supremo Dei nutu, die V mensis Iunii, anno MDCCCCLXVI, conditum. Qui secretariatibus iisdem viris constabit, quibus per Concilii celebrationem constabat. Ad ostendendam praeterea sollicitudinem, qua tenemur, erga universos homines, duos alios Secretariatus Nos condidimus, quorum alter non christianos respicit, alter vero non credentes» (PAOLO VI, *Finis Concilio*, 3 gennaio 1966, p. 37).

⁴¹ PAOLO VI, Allocuzione, 28 aprile 1967, 493.

⁴² Cfr. T. STRANSKY, «Direttorio Ecumenico (1967-1970)».

⁴³ L'esigenza di un unico Direttorio emerse già durante lo svolgimento dei lavori del Concilio. Era necessario tuttavia avere un po' di tempo e un po' di pazienza per non tradire gli orientamenti del Concilio e per dare direttive sicure a tutti i vescovi che spesso erano impreparati a questa nuova sensibilità della Chiesa.

⁴⁴ PAOLO VI, Allocuzione, 13 novembre 1968.

⁴⁵ Nel primo capitolo della sua dissertazione A. Maffei, parlando del dialogo ecumenico nella situazione attuale, afferma che il decreto conciliare sull'ecumenismo ha il suo fondamento in una prospettiva antropologica. Nel rispetto della libertà e della dignità della persona umana, non si offusca la ricerca della verità. Il dialogo, in campo ecumenico, è un metodo ormai collaudato e si pone in consonanza con la visione antropologica che pervade i testi conciliari, anche se la sua applicazione esigerebbe una fondazione più propriamente ecclesiologica, che nei documenti del Concilio non è molto esplicitata (cfr. A. MAFFEIS, *Il Ministero nella Chiesa*, 13-14).

per l'applicazione dei principi in esso contenuti. Bisogna ribadire che tale esigenza non era semplicemente indotta da motivazioni di ordine pastorale, ma è stata prevista dai Padri come un prolungamento quasi necessario del decreto *Unitatis redintegratio*, in ordine al cammino ecumenico.

Il documento risponde, come si può facilmente intuire, ad una serie di questioni concrete, che si presentano nell'esercizio dell'esperienza ecumenica che risulta essere assai differenziata nel rapporto tra Chiesa Cattolica e Comunione anglicana, Chiesa Cattolica e Chiese Orientali, Chiesa Cattolica e Confessioni Protestanti vecchie e nuove.

La pubblicazione, come già abbiamo detto nell'introduzione generale del nostro lavoro, fu fatta in due riprese e venne accolta all'interno della Chiesa come uno dei segni più forti del rinnovamento post-conciliare.

Con il passare degli anni si poteva notare una continua evoluzione del cammino ecumenico e al contempo si poteva fare la felice scoperta che nemmeno il Direttorio ecumenico pubblicato riusciva a offrire risposte alle nuove questioni che il dialogo ecumenico faceva emergere.

È questa la ragione per la quale negli anni settanta, all'indomani del Direttorio, si moltiplicano gli interventi, sia da parte del Segretariato per la promozione dell'unione dei cristiani, sia da parte del Romano Pontefice, che hanno come scopo quello di indirizzare la normativa sacramentale in materia ecumenica onde evitare abusi, esagerazioni e false illusioni. La domanda più urgente che richiedeva una risposta egualmente urgente era data dalla partecipazione alle cose spirituali e soprattutto alla *communicatio in sacris*.

Il Segretariato per l'Unità dei Cristiani, infatti, facendosi carico di questa nuova questione ecumenica, a distanza di poco più di due anni, il 7 gennaio 1970 e l'1 giugno 1972, pubblica rispettivamente una dichiarazione e un'istruzione per chiarire la posizione della Chiesa cattolica circa la partecipazione comune all'eucarestia, onde evitare abusi che avrebbero potuto frapportare difficoltà al cammino ecumenico⁴⁶.

Le norme emanate in questi due documenti hanno la loro base dottrinale nel decreto conciliare sull'ecumenismo che così si esprime:

Tuttavia la comunicazione in cose sacre non si deve considerare come un mezzo da usarsi indiscriminatamente per il ristabilimento dell'unità dei cristiani. Questa comunicazione dipende soprattutto da due principi, dalla manifestazione dell'unità della Chiesa e dalla partecipazione ai mezzi della grazia. La significazione dell'unità per lo più vieta la comunicazione. La necessità di partecipare la grazia talvolta la raccomanda. Circa il modo concreto di agire, avuto riguardo a tutte le circostanze di tempo, di luogo, di persone, decida

⁴⁶ SUC, Dichiarazione, 7 gennaio 1970; ID., Istruzione, 1 giugno 1972. Il Papa Paolo VI fa sua questa istruzione e ordinandone la pubblicazione chiede che sia osservata come legge per tutta la Chiesa.

prudentemente l'autorità episcopale del luogo, seppure non sia altrimenti stabilito dalla Conferenza Episcopale, a norma dei propri statuti, o dalla Santa Sede⁴⁷.

Anche in materia di matrimoni misti, da più parti nella Chiesa si invoca maggiore chiarezza e, per rispondere a questa esigenza del popolo di Dio, Paolo VI emana, il 31 marzo 1970, un importante Motu proprio con l'intenzione di dare norme per regolare i matrimoni contratti tra una parte cattolica e una parte non cattolica⁴⁸.

Abbiamo richiamato i documenti più importanti che sono stati emanati tramite la diretta autorità del Pontefice e tramite il Segretariato competente e gli altri organismi che trattano materia ecumenica per far emergere chiaramente l'insufficienza delle direttive fin qui emanate e per sottolineare la necessità di un aggiornamento delle stesse⁴⁹.

Questo non significa che il periodo preso in considerazione non sia stato contrassegnato da autentico progresso. Infatti lo stesso Paolo VI, il 28 aprile 1968, nel discorso tenuto al Segretariato per l'unione dei cristiani, guardando al Concilio e al post-Concilio, tratteggia un bilancio nel quale dichiara la sua convinzione che, per quanto concerne il campo ecumenico nel Concilio e in occasione di esso, «si tratta di un fatto nel quale lo Spirito Santo, guida e anima della Chiesa, ha una parte principale e determinante».

Il progresso e gli sforzi fatti nel cammino ecumenico furono sottolineati da diversi teologi, che, proponendo considerazioni e bilanci all'indomani del Concilio, non facevano altro che esprimere da una parte soddisfazione e speranza per il lavoro svolto e dall'altra ottimismo per le prospettive future⁵⁰.

⁴⁷ UR 8.

⁴⁸ Cfr. PAOLO VI, *Matrimonia mixta*, 31 marzo 1970; CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, Decreto, 22 febbraio 1967. Questo decreto, dopo aver considerato l'aumento dei matrimoni tra cattolici e orientali battezzati acattolici, circa la forma canonica precisa quanto segue: «quando i cattolici orientali contraggono matrimonio con acattolici orientali battezzati, la forma canonica della celebrazione per questi matrimoni è obbligatoria soltanto per la liceità, mentre per la validità basta la presenza del ministro sacro, salvi restando gli altri punti da osservare secondo il diritto» (cfr. OE 18).

⁴⁹ I dicasteri maggiormente interessati alla collaborazione con il Segretariato sono la Congregazione per la Dottrina della Fede e la Congregazione per le Chiese Orientali.

⁵⁰ Per richiamare soltanto un autore, cfr. P. PARENTE, *Itinerario teologico ieri e oggi*, 308-310. In questo libro l'autore presenta in forma estremamente sintetica un parere sulla *teologia ecumenica*. Lo citiamo per far capire che la recezione del Concilio, e in particolare della dimensione ecumenica, è stata più ampia del previsto e anche per mostrare la compattezza della Chiesa cattolica su questo argomento molto delicato. Mons. Pietro Parente, Assessore del S. Ufficio (ora Congregazione per la Dottrina della Fede) e il più prestigioso teologo romano degli anni cinquanta e sessanta, così si esprime nei riguardi dell'ecumenismo: «La *theologie nouvelle* reclama un nuovo atteggiamento della nostra teologia di fronte alla dottrina delle varie comunità cristiane staccate dalla Chiesa Romana. Il Concilio Vaticano II ha già provveduto a questa istanza con il decreto sull'ecumenismo». Citando poi i n. 10 e 11 del decreto, così li commenta: «Cade così nella teologia tutta la

5. Il magistero di Giovanni Paolo II e la riforma codiciale

Dopo la morte di Paolo VI, il nuovo Pontefice Giovanni Paolo II continua con rinnovata energia l'opera in favore del cammino ecumenico.

Nella sua prima lettera enciclica *Redemptor hominis* del 4 marzo 1979, all'interno del paragrafo dedicato alla via per l'unione dei cristiani, interrogandosi sui progressi fatti, afferma quanto segue:

Senza voler dare una risposta particolareggiata possiamo dire che abbiamo fatto dei veri ed importanti progressi. Ed una cosa è certa: abbiamo lavorato con perseveranza e coerenza, ed insieme con noi si sono impegnati anche i rappresentanti di altre Chiese e di altre Comunità cristiane e di questo siamo loro sinceramente obbligati⁵¹.

Facendo memoria dell'intenso lavoro realizzato dal suo predecessore il Papa Paolo VI e riferendosi poi allo stile con cui il dialogo deve essere condotto, Giovanni Paolo II aggiunge:

La vera attività ecumenica significa apertura, avvicinamento, disponibilità al dialogo, comune ricerca della verità nel pieno senso evangelico e cristiano; ma essa non significa assolutamente né può significare rinunciare o recare in qualsiasi modo pregiudizio ai tesori della verità divina, costantemente confessata ed insegnata dalla Chiesa.

Il Papa apprezza molto il lavoro svolto fino ad ora dal Segretariato per l'Unità dei Cristiani⁵² e offre tutto il suo appoggio a coloro che promuovono mutue relazioni tra la Chiesa cattolica e il Consiglio Ecumenico delle Chiese⁵³.

parte polemica, spesso enfatica e poco documentata, rivolta contro i fratelli ortodossi e protestanti. Si pensi alle ardenti battaglie del Bellarmino e il rammarico verso una prassi da lui stesso praticata con arte e impegno». E aggiunge: «Attraverso convegni e incontri di competenti delle due sponde, attraverso monografie maturate via via nello studio di specializzati, molti pregiudizi cadranno, molte idee si allargheranno in maniera da diminuire le divergenze e aumentare le convergenze; soprattutto si vedrà che l'errore non è spesso una ostinata e cieca negazione della verità, ma è crisi dello Spirito di fronte al mistero rivelato, che pone dei veri problemi da approfondire e da risolvere». A questo punto apre possibilità di dialogo anche a coloro che ignorano il messaggio di Cristo e agli atei: «Un orizzonte immenso, che abbraccia tutta l'umanità destinata a diventare popolo di Dio secondo il disegno della storia della salvezza. La teologia deve ridimensionarsi su questo disegno e rendersi conto delle ideologie religiose di tutti i popoli e anche dell'angosciosa situazione dei non credenti. Ogni contatto può scoprire cose impensate, ma interessanti sul terreno dottrinale, ascetico e morale. Pertanto la teologia di domani deve essere ecumenica». Cfr. D. VALENTINI, ed., *Dialoghi ecumenici ufficiali*. Qui viene raccolto un ciclo di conferenze tenute in febbraio e in marzo del 1983 presso la facoltà teologica dell'Università salesiana. Attraverso il riferimento ai documenti ufficiali l'autore tenta di delineare l'attuale percorso del dialogo interconfessionale e le prospettive future.

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, 1836.

⁵² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione, 23 novembre 1979; ID., Discorso, 8 febbraio 1980, ID., Discorso, 13 novembre 1981; ID., Discorso, 6 novembre 1984.

⁵³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione, 5 ottobre 1985.

Nella lettera enciclica sul culto della Beata Vergine Maria del 25 marzo 1987 il Papa richiama il ruolo che ha Maria Santissima nel cammino della Chiesa e sottolinea il significato della sua presenza in riferimento all'ecumenismo soprattutto pensando alla venerazione che gli Orientali hanno verso la «Madre del Signore»⁵⁴.

Sulla necessità di una corretta formazione ecumenica il Papa tornerà più volte nei suoi molteplici interventi e in modo particolare ne sottolinea l'urgenza ricevendo in udienza, il 26 giugno 1987, coloro che in Italia si interessano di promuovere la pastorale ecumenica⁵⁵.

Richiamando il proemio della seconda parte del Direttorio ecumenico del 1993, afferma che «è necessario che tutti i cristiani si sentano animati da spirito ecumenico, soprattutto quelli a cui sono affidati una missione e un compito particolare nel mondo e nella società»⁵⁶.

Il Papa afferma inoltre che «nella concreta situazione dei cristiani nel mondo d'oggi, la ricomposizione dell'unità è un'urgenza, per grazia di Dio, sempre più avvertita» per due ragioni, «da una parte è la volontà stessa di Gesù Cristo nostro Signore a sollecitare la nostra obbedienza al suo piano di unità per la Chiesa e, dall'altra, sono i gravi problemi del nostro tempo a postulare dalla comunità cristiana un contributo efficace e concorde».

Tutti i cristiani dunque devono sentirsi animati da uno spirito autenticamente ecumenico, ma devono egualmente essere formati su due dimensioni necessarie: quella spirituale e quella dottrinale alimentate da interiore conversione⁵⁷.

⁵⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, 25 marzo 1987. Riportiamo qui il n. 29 dell'enciclica, che tratta del rapporto tra Maria Madre del Signore e l'ecumenismo: «Spiritus in cunctis Christi discipulis desiderium actionemque suscitatur, ut omnes, modo a Christo statuto, in uno grege sub uno Pastore pacifice uninatur. Ecclesiae iter, hac nostra praesertim aetate, oecumenismi nota signatur: christiani enim vias conquirunt unitatis redintegrandae, quam postulavit Christus Patrem pro discipulis pridie suam passionem: ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ut mundus credat quia tu me misisti. Discipulorum ideo Christi unitas est documentum magnum, signum propterea datum ut excitetur fides; eorum autem divisio est scandalum (UR n. 1). Oecumenismus motus, e lucidiore latiusque disseminata conscientia exortus quantopere nitendum esset ad omnium christianorum unitatem. Ab Ecclesia catholica maximam suscepit sum declarationem in Concilii Vaticani II opere: in se ipsi conquirant oportet atque in unaquaque communitate sua illam "oboeditionem fidei", cuius primum est Maria clarissimumque exemplum. Et quandoquidem ipsa "tamquam signum spei et solatii peregrinanti Populo Dei praelucet", idcirco Sacrosanctae Synodo magnum affert gaudium et solatium, etiam inter fratres seiunctos non deesse, qui Matri Domini ac Salvatoris debitum afferunt honorem, speciatim apud Orientales».

⁵⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione, 26 giugno 1987.

⁵⁶ Il testo del proemio del *DE* 93 è preso dal proemio del decreto conciliare *UR*

⁵⁷ Cfr. *UR* 7.

Il Papa insiste molto anche sulla collaborazione, all'interno della Chiesa, da parte di tutti quegli organismi che hanno competenza diretta o sono indirettamente coinvolti nel cammino dell'unità tra i cristiani. Questa collaborazione, che già viene attuata tra la Congregazione per la Dottrina della Fede e il Segretariato per l'Unità dei Cristiani, ha il suo fondamento nel rapporto che esiste tra la costituzione conciliare *Lumen gentium*, che ha posto i fondamenti ecclesiologici cattolici dell'ecumenismo, e il decreto *Unitatis redintegratio*, che ha precisato tanto i principi quanto il metodo da seguire⁵⁸.

L'ultimo documento di cui si deve parlare in riferimento al magistero di Giovanni Paolo II è certamente la sua lettera enciclica *Ut unum sint*, tutta dedicata al tema dell'ecumenismo⁵⁹, nella quale il Papa non cessa di ribadire che l'impegno della Chiesa cattolica nell'ecumenismo è ormai irreversibile⁶⁰ e negli ultimi tempi è stato fortemente intensificato soprattutto in relazione alle Chiese d'Oriente⁶¹. L'enciclica è divisa in tre capitoli nei quali si trattano i seguenti argomenti: nel primo si presenta l'impegno ecumenico della Chiesa cattolica, nel secondo si parla dei frutti del dialogo e nel terzo il Papa si chiede quanta strada ci separa ancora da quel giorno in cui, raggiunta la desiderata e piena unità, potremo concelebbrare la stessa eucarestia⁶².

Nelle sue riflessioni il Papa sottolinea l'importanza del metodo ecumenico, che avviene secondo un processo particolare per mezzo del quale le comunità, nello scambiarsi ciò di cui hanno bisogno, si arricchiscono vicendevolmente perché tale scambio è fondato su una comunione reale anche se imperfetta⁶³.

In sostanza, l'enciclica *Ut unum sint* ci aiuta a cogliere gli sviluppi post-conciliari in riferimento al decreto conciliare *Unitatis redintegratio* che si

⁵⁸ Ed è proprio in riferimento all'importanza di questa collaborazione che Giovanni Paolo II pronuncia un discorso in occasione della plenaria congiunta tra il PCUC e la CDF (cfr. GIOVANNI PAOLO II, Discorso, 1 febbraio 1989). Circa due anni prima, il Papa aveva esortato il SUC a collaborare più da vicino e in un modo più concertato con la CDF e, nell'allocuzione che viene rivolta ai partecipanti alla riunione plenaria congiunta, il Papa esprime la sua soddisfazione per gli sforzi fatti, auspicando che vengano continuati.

⁵⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, 25 maggio 1995. L'enciclica porta la data del 25 maggio, solennità dell'Ascensione, ma è stata pubblicata il 30 maggio (cfr. *OssRom*, 31 maggio 1995).

⁶⁰ Cfr. J.M.R. TILLARD, «Dal decreto conciliare», 7.

⁶¹ Nell'enciclica di cui stiamo parlando c'è un'ampia sezione dedicata alle relazioni tra la *Sedes* romana e le Chiese dell'Oriente. Già in precedenza il Papa aveva parlato di questo argomento; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Orientale lumen*, 2 maggio 1995.

⁶² Il paziente lavoro della Commissione *Fede e Costituzione* è pervenuto ad una visione analoga, che la VII Assemblea del Consiglio ecumenico delle Chiese ha fatto sua nella dichiarazione detta di Canberra e che è stata riaffermata nella Conferenza mondiale di *Fede e Costituzione* a Santiago de Compostela (3-14 agosto 1993, cfr. *Service d'information* 85 [1994] 18-38).

⁶³ Cfr. J.M.R. TILLARD, «Dal decreto conciliare», 7.

aprono su tre punti particolari: la precisazione del concetto di piena comunione, il concetto di Chiese sorelle, la proposta di dialogo sulla questione del Primato nella Chiesa alla luce dell'esperienza del primo millennio⁶⁴.

La considerazione dei documenti che abbiamo fatto fino a questo momento ci ha sicuramente posti di fronte a notevoli passi avanti e ad un progresso nel cammino ecumenico che era impensabile al tempo della pubblicazione dell'enciclica *Mortalium animos* e poco probabile fino alla celebrazione del Concilio.

Non dobbiamo tuttavia dimenticare che con il Concilio Giovanni XXIII volle anche rivedere il *Codex Iuris Canonici* per aggiornarlo alle nuove esigenze della mutata condizione della Chiesa e del suo rapporto con il mondo. E questo si collega benissimo con il progressivo sviluppo di una nuova tradizione di comune testimonianza ecumenica, successiva al Concilio Vaticano II⁶⁵.

Ed è proprio sulla normativa del nuovo codice che vogliamo fermare la nostra attenzione particolarmente in riferimento ai can. 755 e 844, per mostrare i progressi fatti in campo ecumenico e anche per sottolineare l'evoluzione della nuova normativa canonica rispetto al *Codex Iuris Canonici* del 1917.

Iniziamo dal can. 755, che ha come fonte il documento conciliare sull'ecumenismo. Il testo del canone dice espressamente che scopo del movimento ecumenico è quello di ristabilire l'unità dei cristiani divisi, purtroppo, da secoli, con grave scandalo dei non credenti in Cristo e degli stessi atei. Essendo l'azione in questione delicata e complessa, non può essere lasciata alla libera iniziativa dei fedeli e neppure dei singoli Pastori, ma essa va diretta opportunamente in primo luogo dal Romano Pontefice e dal collegio dei Vescovi che rappresentano la suprema autorità nella Chiesa⁶⁶, come recita appunto il paragrafo primo. Inoltre, nell'ambito della propria competenza e a norma del diritto, ossia secondo le norme e le direttive emanate dalla suprema autorità, la responsabilità spetta ai singoli vescovi e alle Conferenze episcopali.

Tutti i fedeli cattolici devono conformarsi alle norme e alle direttive dell'autorità ecclesiastica «astenendosi da qualsiasi leggerezza o zelo imprudente, che possano nuocere al vero progresso dell'unità»⁶⁷.

L'interesse e la cura per il ristabilimento dell'unità dei cristiani gravano su tutta la Chiesa, tanto sui vescovi quanto sui fedeli⁶⁸.

Vediamo ora che cosa dice il can. 844 del codice del 1983, che riguarda la *communicatio in sacris* con i fratelli separati. Prima di passare all'analisi del

⁶⁴ Cfr. E. F. FORTINO, «Dall' *Unitatis Redintegratio*», 276.

⁶⁵ Cfr. T. STRANSKY, «Direttorio Ecumenico (1967-1970)», 415.

⁶⁶ Cfr. can. 331 e 336.

⁶⁷ UR 24.

⁶⁸ Cfr. UR 5.

nostro canone vediamo alcuni problemi generali. La prima considerazione che possiamo fare è che ogni sacramento ha il suo particolare regolamento, i problemi si pongono per i sacramenti dell'eucarestia, dell'unzione degli infermi e della penitenza. Per amministrare i sacramenti bisogna avere potestà di ordine e potestà di giurisdizione, ma ci chiediamo: i vescovi orientali hanno la giurisdizione? Non c'è dubbio che da dopo il Concilio la Chiesa ha riconosciuto che i Vescovi orientali, nelle loro diocesi, godono della potestà di governo⁶⁹. La distinzione tra la potestà di ordine e quella di governo ha le sue radici nelle teorie dei canonisti latini del Medioevo. Secondo questa teoria la potestà di ordine si possiede con l'ordinazione sacra e la potestà di giurisdizione si ottiene con la *missio canonica*. Mentre la potestà di ordine non è mai stata messa in discussione, quella di giurisdizione è collegata con il distacco dalla Chiesa cattolica e quindi con la conseguente non comunione con il Papa.

Tuttavia, sul concetto di comunione, essa o era piena o non esisteva, in quanto non si ammetteva una comunione per gradi, come avviene dopo il Vaticano II il quale propone la dottrina della comunione per gradi⁷⁰, e secondo alcuni autori il concetto si applica pure alla comunione gerarchica⁷¹.

Faremo ora un'analisi del can. 844. Il paragrafo primo presenta un principio che fonda il rispetto anche per gli altri cristiani. Il paragrafo secondo pone una condizione *sine qua non* che riguarda i sacramenti: la comunione sacramentale si può esercitare con quelle chiese che ammettono i nostri stessi sacramenti. La *communicatio in sacris* sarà possibile ad alcune condizioni: se c'è una necessità in ordine alla vita spirituale, sia evitato in qualsiasi modo l'errore e l'indifferentismo, il credente deve trovarsi in una condizione di impossibilità fisica o morale che gli impediscono di accedere al ministro della propria Chiesa. Il paragrafo terzo fa riferimento ai cristiani orientali che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica e possono accostarsi a due condizioni: se lo chiedano spontaneamente e siano ben disposti. Il quarto paragrafo presenta il caso del pericolo di morte, che è una circostanza di grave necessità in qualche modo ricorrente per tutti i sacramenti. Il quinto paragrafo enuncia un principio che aiuta a superare i conflitti con le autorità delle altre chiese⁷².

⁶⁹ Cfr. UR 13-18. Cfr. inoltre, per un valido contributo allo studio del problema, I. ZUZEK, «La giurisdizione dei vescovi ortodossi», 562.

⁷⁰ Cfr. LG 8.

⁷¹ Cfr. W. BERTRAMS, «De gradibus communionis», 300-305. In questo articolo l'autore tratta sia dei gradi di comunione in senso generale (cfr. LG 8), sia, anche, verso la fine dell'articolo, espressamente dei gradi della comunione gerarchica per spiegare l'esercizio della potestà *regendi e docendi* dei vescovi Orientali. Cfr. a questo proposito U. NAVARRETE, «La giurisdizione delle Chiese Orientali», 105-110.

⁷² Cfr. can. 844 § 5: «Per i casi di cui ai § 2, 3, e 4, il Vescovo diocesano o la Conferenza Episcopale non diano norme generali, se non dopo aver consultato l'autorità competente almeno locale, della Chiesa o comunità non cattolica interessata».

Facendo ora un confronto, possiamo notare in maniera evidente la differenza tra la normativa codiciale del 1917 e quella del 1983 che abbiamo appena analizzato. Anche se rimane ancora molto cammino da percorrere, passi avanti sono stati fatti soprattutto per quanto riguarda l'intercomunione, ossia circa la partecipazione attiva di un cattolico ai riti sacri di fratelli separati, non aventi una piena comunione con la Chiesa cattolica⁷³.

Nell'ordinamento precedente esisteva un divieto assoluto per quanto riguarda l'intercomunione ed era espresso con una formula tassativa, senza la possibilità di contemplare alcuna eccezione: «Non è lecito ai fedeli assistere o partecipare in modo attivo ai riti sacri dei non cattolici»⁷⁴.

Sarà su questa nuova base che si inseriranno le normative date dal Direttorio ecumenico del 1993.

I canoni del *CCEO* che riguardano la generale promozione dell'unità dei cristiani sono raccolti tutti sotto l'unico titolo⁷⁵. La materia qui contenuta è molto più consistente che nel codice della Chiesa latina. Le fonti di questi canoni sono i decreti del Concilio Vaticano II sull'ecumenismo e sulle chiese orientali cattoliche, come anche si fa riferimento al Direttorio ecumenico del 1967-1970.

Prenderemo ora in considerazione i sette canoni che ci interessano e indicheremo il tema trattato da ognuno.

Il can. 902 presenta la necessità della preghiera e dell'impegno dei cattolici per l'unità della Chiesa. Questo canone è quasi parallelo al can. 755 della Chiesa latina. Lo scopo di perseguire l'unità deve essere attuato con urgenza e impegno e la Chiesa orientale ha una grande responsabilità soprattutto nei confronti della Chiesa ortodossa⁷⁶. Con questa chiesa, infatti, c'è comunione «quasi piena», poiché cattolici e ortodossi professano i dogmi fondamentali della fede cristiana e hanno in comune veri sacramenti e il sacerdozio gerarchico in virtù della successione apostolica⁷⁷.

⁷³ Per un commento più approfondito dell'argomento cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, II, 10-17.

⁷⁴ Così recitava il can. 1258 del *CIC* del 1917 e i trasgressori della norma, secondo il disposto del can. 2316, venivano considerati «sospetti di eresia». Era possibile ricevere i sacramenti da un ministro non cattolico solo in pericolo di morte.

⁷⁵ Cfr. Titolo XVIII: «De oecumenismo seu de christianorum unitate fovenda».

⁷⁶ Cfr. D. SALACHAS, «Un contributo specifico», 7. In un passaggio dello studio l'autore afferma che «il Concilio Vaticano II ha voluto consacrare un decreto speciale alle Chiese orientali aventi comunione con la sede apostolica di Roma, desiderando da una parte garantire il loro patrimonio spirituale, teologico, liturgico e disciplinare, perché esse rifioriscano e assolvano con nuovo vigore apostolico la loro missione, e dall'altra favoriscano e sostengano il loro speciale compito di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali, ossia con le chiese orientali ortodosse».

⁷⁷ Cfr. *UR* 14-17.

Il can. 903 si riferisce all'impegno ecumenico delle Chiese orientali cattoliche. Il contenuto del canone è preso dal decreto del Concilio sulle Chiese orientali cattoliche⁷⁸. Le chiese orientali sono esortate ad una attenta fedeltà alle loro tradizioni cattoliche per meglio assolvere il compito di promozione dell'unità tra tutti i cristiani orientali.

Il can. 904, esplicitando la norma generale espressa nel canone precedente, afferma che è la Sede Apostolica romana la moderatrice delle iniziative in campo ecumenico. La Santa Sede, infatti, per tutte le iniziative ecumeniche fa riferimento agli organismi competenti e in modo specifico al Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Viene prescritta la costituzione di una commissione di esperti sull'ecumenismo in ciascuna Chiesa *sui iuris* e la costituzione di un Consiglio per la promozione del movimento ecumenico accanto ai Vescovi eparchiali.

In tutte le iniziative, come afferma il can. 905, pur essendo animate da un dialogo aperto e fiducioso, «si deve conservare la dovuta prudenza, evitando i pericoli di un falso irenismo, dell'indifferentismo e dello zelo eccessivo». Di conseguenza:

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. Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso⁷⁹.

I can. 906 e 907 affermano che l'educazione ecumenica dei fedeli passa attraverso una più precisa e approfondita conoscenza della dottrina e della storia, nonché delle tradizioni liturgiche e della vita spirituale.

Questo approfondimento deve essere fatto dai fedeli ma soprattutto dai sacerdoti nella catechesi, nelle scuole, negli ospedali e in tutti gli altri istituti cattolici.

Il can. 908, che è l'ultimo del titolo XVIII, auspica che tra i cristiani sorgano al più presto svariate forme di collaborazione attraverso le opere della carità, della giustizia sociale, le iniziative per la difesa dei diritti dell'uomo e per la promozione della pace.

⁷⁸ Cfr. OE 24.

⁷⁹ UR 11.

CONCLUSIONE

Nel primo capitolo della parte storica appena conclusa, abbiamo cercato di far emergere sia il difficile rapporto tra la Chiesa cattolica e il movimento ecumenico, sia il suo faticoso cammino nell'ecumenismo.

Nonostante le numerose e gravi difficoltà, che in parte perdurano anche oggi, possiamo dire, con il supporto dei fatti, che la Chiesa cattolica ha camminato a gran velocità nella direzione dell'ecumenismo, anche se a livello superficiale si può avere l'impressione di remore e di ritorni al passato.

La speranza dell'unità, infatti, non ha mai abbandonato completamente la Chiesa perché la storia delle divisioni e degli scandali è stata accompagnata da una serie corrispondente di tentativi di riunificazione. Soprattutto il ventesimo secolo ha visto maturare nel mondo cristiano il problema ecumenico, dopo che per molto tempo aveva dominato la preoccupazione della fedeltà alla propria confessione. Tutti gli interventi, in un primo momento sporadici, che abbiamo visto realizzarsi, in quest'ultimo secolo, fuori e dentro la Chiesa cattolica, in seguito hanno acquistato organicità con il costituirsi del movimento ecumenico, cioè con l'insieme delle iniziative promosse e attuate dai cristiani per giungere a quell'unità che Cristo ha voluto per la sua Chiesa.

Una serie di istituzioni ha dato corpo all'ispirazione pionieristica di pochi: il *Consiglio internazionale delle Missioni, Vita e Azione, Fede e Costituzione* e infine, a coronamento, il *Consiglio Ecumenico delle Chiese*.

Nato ad Amsterdam nel 1948, il *Consiglio Ecumenico delle Chiese* si presenta come uno strumento di studio e di scambio d'informazioni: vi emerge soprattutto il doppio filone ecclesiologico presente nel movimento ecumenico: chiesa - evento e chiesa - istituzione.

In seguito all'attività di questi organismi e alla maturazione di alcuni circa la necessità di affrettare il cammino dell'unità, l'orientamento ecumenico si è esteso contagiosamente alle diverse confessioni cristiane. Ma solo con il Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica faceva cadere la sua diffidenza nei

confronti del movimento ecumenico e cominciava a prendere posizione in merito, uscendo dalle secche di una riflessione ristretta ai propri problemi interni.

L'atteggiamento del magistero ecclesiastico, infatti, prima del Concilio, è sempre stato negativo nei confronti dell'ecumenismo. Dal giudizio severo di Pio X a quello meno duro, ma senza aperture, di Pio XI contenuto nella *Mortalium animos*, i pontefici hanno sempre riaffermato con intransigenza che l'unificazione era basata sul *ritorno degli eretici e scismatici* all'unica vera Chiesa di Cristo, dalla quale un giorno, si erano distaccati. Per coloro che sentivano fortemente il problema ecumenico fu una doccia fredda che, tuttavia, non frenò la passione ecumenica; costrinse soltanto a scoprire vie nuove, più attente alle esigenze della verità.

Questo atteggiamento di sospetto dei Pontefici affonda le sue radici nella particolare ecclesiologia tridentina e post-tridentina, che caratterizza la coscienza dogmatica e la vita pratica della Chiesa cattolica fino alla celebrazione del Concilio. Difatti, ancora nel 1949, un'istruzione del S. Ufficio, metteva in guardia i fedeli cattolici contro i pericoli dell'ecumenismo. La partecipazione ad adunanze miste, ad incontri e riunioni di preghiera era sconsigliata senza mezzi termini; per partecipare a tali riunioni, valutato il caso specifico, era sempre necessario il permesso preventivo e speciale della Santa Sede. Il documento indicava anche che i criteri con cui potevano essere concesse tali autorizzazioni erano molto restrittivi, a causa dei molteplici pericoli e dei pochi frutti che potevano venire ai cattolici.

Inoltre, nel primo capitolo del nostro elaborato, abbiamo potuto mettere in risalto che finché la Chiesa cattolica si lasciò ispirare, in campo ecumenico, da un atteggiamento di attesa statica, continuò a restare chiusa in se stessa, senza mai mettersi in cammino insieme con le altre chiese.

La normativa canonica contenuta nel *Codex* del 1917 è una conferma ulteriore di questo atteggiamento e del fatto che le possibilità di contatto tra cristiani, soprattutto in campo di sacramenti e di condivisione di attività spirituali, non era possibile in alcun modo.

Nel periodo che abbiamo passato in esame in questo primo capitolo del nostro lavoro (dal 1917 al 1958), tuttavia, non mancano segni di apertura, anche se molto limitati. Infatti, nell'istruzione del S. Ufficio del 1949, il cammino ecumenico viene dichiarato «opera magnifica», che sta a cuore ai cattolici, ma per parteciparvi ci devono essere esperti degni di fiducia, che lavorino in comunione con l'approvazione della competente autorità ecclesiastica. Si tratta dunque di creare nuove condizioni per rendere possibile la presenza e l'azione della Chiesa cattolica nel cammino verso l'unità.

Questo passo decisivo, compiuto dal Vaticano II, è stato da noi sviluppato nel secondo capitolo, nel quale abbiamo sottolineato come siano degni

di rilievo l'istituzione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani e il decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*.

Nel secondo capitolo del nostro lavoro abbiamo visto che papi come Giovanni XXIII, Paolo VI e Giovanni Paolo II si sono posti davanti al cammino ecumenico come profeti di una speranza nuova. Giovanni XXIII, a pochi mesi dalla sua elezione, nella Basilica di S. Paolo fuori le mura, al termine della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani (25 gennaio 1959), annuncia il Concilio che avrà, tra i suoi fini, la riunificazione dei cristiani. Nell'enciclica *Ad Petri cathedram* (1959), il Papa evidenzierà la presenza di *cose vecchie* e di *cose nuove* che devono destare interesse e impegno per il lavoro di rinnovamento della Chiesa. Le intuizioni di Giovanni XXIII sono legate ancora all'idea classica del *ritorno* dei figli prodighi alla casa del Padre, ma in seguito si rafforzerà sempre di più la convinzione che, insieme con il nucleo essenziale delle verità da credere, esiste un vasto campo di cose «opinabili», la discussione delle quali è utile alla Chiesa e al suo dialogo con le altre Chiese e comunità ecclesiali.

Paolo VI, con l'enciclica *Ecclesiam suam* (1964), dà al Concilio e a tutta la Chiesa un programma e un metodo che consiste principalmente nel *dialogo* : dialogo dentro la Chiesa, dialogo tra i cristiani, dialogo con i non cristiani, dialogo con i non credenti. In questa prospettiva l'ecumenismo viene, non solo accolto, ma anche collocato stabilmente in un orizzonte più vasto. Non è più una realtà periferica all'attività della Chiesa, ma entra nella missione che la Chiesa deve compiere per la salvezza delle anime. Durante la trattazione degli argomenti abbiamo anche constatato che un momento molto importante di crescita ecumenica è stata la partecipazione degli osservatori al Concilio, che ha favorito una migliore conoscenza e un desiderio di intensificare gli incontri e il confronto su temi di comune sentire e di aperto contrasto.

Tutti i documenti conciliari risentiranno dell'apertura ecumenica, come per esempio la sottolineatura della celebrazione liturgica quale espressione più profonda della natura della Chiesa (*Sacrosanctum Concilium*), il superamento della contrapposizione tra Bibbia e Tradizione (*Dei Verbum*) oppure il rallentamento del processo di latinizzazione delle Chiese orientali unite a Roma (*Orientalium Ecclesiarum*). Ma sarà soprattutto il capitolo ottavo della *Lumen gentium* che contribuirà a determinare il superamento definitivo della concezione della Chiesa cattolica, come esclusiva realizzazione della Chiesa, riconoscendo la presenza di realtà ecclesiali anche fuori di essa.

Naturalmente, il testo fondamentale del Concilio è il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, che costituisce, per la Chiesa cattolica, la carta fondamentale dell'ecumenismo, mentre il Segretariato per l'Unità dei Cristiani (attualmente Pontificio Consiglio per la Promozione della Unità dei Cristiani), è l'organo moderatore del suo esercizio concreto.

Nel secondo capitolo, inoltre, abbiamo visto come dopo il Concilio la Chiesa cattolica ha continuato ad impegnarsi sotto ogni aspetto, per dare segni concreti che hanno espresso la sua volontà di riconciliazione e di unità nei confronti degli altri cristiani. A partire dall'incontro a Gerusalemme tra Paolo VI e il patriarca ecumenico Atenagora di Costantinopoli (6 gennaio 1964), seguito dall'abolizione vicendevole delle scomuniche, ci furono poi altri incontri con rappresentanti dell'anglicanesimo, del protestantesimo e delle Chiese dell'ortodossia e con i teologi delle varie confessioni. Un grande lavoro, quindi, che non ha conosciuto momenti di arresto. Dopo la morte di Paolo VI, con il pontificato di Giovanni Paolo II si sono ulteriormente intensificati iniziative e incontri che, in non pochi casi, hanno portato alla firma di dichiarazioni comuni tra il capo della Chiesa cattolica e i capi di altre Chiese soprattutto del mondo dell'ortodossia. In questa fase, il Direttorio 1993 si pone come strumento indispensabile per ogni cristiano che vuole affrontare seriamente e in linea con il pensiero della Chiesa, rielaborato e aggiornato dal Concilio, tutto ciò che riguarda l'attività ecumenica, che, come abbiamo già detto, non è più materia elitaria ma deve chiamare all'impegno e alla responsabilità ogni credente.

Il Direttorio 1993, come strumento interno alla Chiesa cattolica, ha il fine di favorire l'attuazione dell'ecumenismo in tutti i suoi fronti: spirituale (di preghiera e conversione), teologico (di dialogo dottrinale per risolvere le questioni che dividono), di cooperazione, globale ed ufficiale (che coinvolge anche i capi delle Chiese). Tutto deve essere messo in moto, ma con equilibrio, e con armonia. Sarebbe davvero controproducente se uno strumento, nato per unire, dovesse essere causa di ulteriori dissensi o divisioni.

Come vedremo, in forma più approfondita, nella seconda parte del nostro elaborato, alla base del nuovo atteggiamento e comportamento della Chiesa verso l'ecumenismo, che ha alcuni punti d'incontro con l'ecumenismo del Consiglio Ecumenico delle Chiese, vi è l'evoluzione di alcuni principi ecclesologici e dottrinali che porranno le basi per il crearsi di un solo ecumenismo.

PARTE SECONDA

PRINCIPI DOTTRINALI: IL DIRETTORIO SVILUPPO DEL CONCILIO

PARTE SECONDA

PRINCIPI DOTTRINALI: IL DIRETTORIO SVILUPPO DEL CONCILIO

Il Concilio è un'assemblea di vescovi, o di altri ecclesiastici, convocati per deliberare su affari di importanza universale, o per ricevere, o per emanare leggi. Il Concilio si divide in generale, o in particolare. Il Concilio generale è quello in cui partecipano tutti i vescovi, o la maggior parte di essi. Il Concilio particolare è quello in cui partecipano solo alcuni vescovi, o alcuni altri ecclesiastici. Il Concilio generale si divide in ecumenico, o in particolare. Il Concilio ecumenico è quello in cui partecipano tutti i vescovi di tutto il mondo. Il Concilio particolare è quello in cui partecipano solo alcuni vescovi, o alcuni altri ecclesiastici. Il Concilio ecumenico si divide in universale, o in particolare. Il Concilio universale è quello in cui partecipano tutti i vescovi di tutto il mondo. Il Concilio particolare è quello in cui partecipano solo alcuni vescovi, o alcuni altri ecclesiastici.

PARTE SECONDA

PRINCIPI DEL TRIBUNALE

IL DIRETTORE DELL'UFFICIO DEL CONCILIO

Il Direttore dell'Ufficio del Concilio è l'organo principale del Concilio. Egli ha il compito di presiedere le sessioni del Concilio, di rappresentare il Concilio verso l'esterno, e di sorvegliare l'esecuzione delle deliberazioni del Concilio. Il Direttore dell'Ufficio del Concilio è scelto dal Concilio stesso, e ha un mandato di tre anni. Il Direttore dell'Ufficio del Concilio ha il diritto di convocare, di prorogare, e di sospendere le sessioni del Concilio. Il Direttore dell'Ufficio del Concilio ha anche il diritto di nominare, e di revocare i membri del Concilio. Il Direttore dell'Ufficio del Concilio ha il compito di redigere i decreti del Concilio, e di farli conoscere ai fedeli. Il Direttore dell'Ufficio del Concilio ha anche il compito di sorvegliare l'esecuzione dei decreti del Concilio.

INTRODUZIONE

La prima parte del nostro lavoro ci è servita per mettere le basi storiche sulle quali poi nascerà il Direttorio del 1993. Con questa seconda parte, e poi con la terza, entreremo più direttamente nel vivo di questo strumento che ha saputo in modo particolare riordinare e aggiornare la materia precedente.

Ad un primo confronto tra la struttura del Direttorio Ecumenico del 1993 con il precedente, notiamo con un certo interesse che è dotato di un capitolo che costituisce un'assoluta novità¹.

Il contenuto di questo capitolo è eminentemente teologico, vengono cioè esposti i principi sui quali deve fondarsi l'impegno ecumenico della Chiesa cattolica, che il Direttorio ha preso dal Concilio e ha sviluppato. Questi principi² vengono attinti dai documenti conciliari *Lumen gentium* e *Unitatis redintegratio*, infatti «i documenti successivi che hanno per oggetto l'attività ecumenica della Chiesa, ivi compreso il Direttorio Ecumenico (1967 e 1970), si basano sui principi dottrinali, spirituali e pastorali enunciati nei documenti del Concilio. Essi hanno approfondito alcuni argomenti cui si fa cenno nei documenti conciliari, hanno sviluppato una terminologia teologica

¹ Cfr. E. BARDELLA, «Due recenti documenti», 17.

² Giovanni Cereti, nel suo libro a commento del decreto conciliare, riportando una citazione del P. Congar, scrive: «Le divisioni cristiane, per quanto abbiano potuto essere fra loro lontane nel tempo e nei motivi che ne sono alla base, formano un tutto; si sono condizionate fra loro nella loro successione; non ci si può interessare ad una, ignorando totalmente le altre. D'altra parte la grazia ecumenica fatta al nostro secolo è una, e la vocazione ecumenica è una [...]. E necessario pertanto parlare di una partecipazione cattolica all'ecumenismo nella quale tanto i singoli fedeli quanto la Chiesa come tale dovranno evidentemente seguire lealmente i principi cattolici, ma mirando a portare il loro contributo a quell'unico movimento ecumenico le cui prime manifestazioni organizzate sono apparse nel mondo protestante» (G. CERETI, *Commento al decreto sull'ecumenismo*, 57).

ed hanno impartito norme d'azione più dettagliate, pur sempre interamente basate sull'insegnamento del Concilio stesso»³.

Nei tre capitoli di questa seconda parte del nostro lavoro svilupperemo i contenuti teologici ed ecclesiologici fondamentali presenti nel Direttorio, che hanno come fonte il decreto sull'ecumenismo e la costituzione dogmatica sulla Chiesa⁴.

³ DE93 10.

⁴ «In generale, comunque, si può affermare che la "recezione" delle basi teologiche offerte dal Concilio Vaticano II, con la *Lumen gentium*, con il decreto specifico sull'ecumenismo e con gli altri testi del dialogo, è al tempo stesso chiara e positiva ma anche moderata e piena di prudenza» (L. SARTORI, «Il nuovo Direttorio Ecumenico 1993», 120).

CAPITOLO III

La Chiesa e la sua unità nel piano di Dio

Lo studio dei principi dell'ecumenismo presentati e sviluppati dal Direttorio del 1993 richiederebbero un'analisi approfondita del decreto conciliare *Unitatis redintegratio*⁵. Purtroppo, nel contesto della nostra tesi non è possibile fare un commento sistematico senza rischiare di collocare, nel cuore del nostro lavoro, pagine che non si collegano con il resto del nostro elaborato.

Il decreto rimane ancora oggi una sfida, perché l'ecumenismo ha profondamente mutato il volto della Chiesa ed è penetrato nel suo insegnamento e nel suo modo di vivere⁶.

1. Unità e unicità della Chiesa

Con questa parte del lavoro vogliamo entrare in contatto diretto con il testo del primo capitolo del Direttorio Ecumenico del 1993 per mostrare come il Direttorio non è altro che lo sviluppo del Concilio stesso⁷.

La parte iniziale del primo capitolo del Direttorio è composta in modo tale da introdurre, in forma circostanziata, il significato del movimento ecumenico e le motivazioni per le quali la Chiesa cattolica accetta di collaborarvi⁸.

⁵ Per un commento sistematico del decreto sull'ecumenismo, cfr. L. JÄGER, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo*; L. SARTORI, *L'unità dei cristiani*; G. CERETI, *Commento al decreto sull'ecumenismo*; A. BEA, *Il decreto de oecumenismo*; L. ANTINUCCI, *Ecumenismo*, 44-89.

⁶ L'ecumenismo è oggi una grande realtà ecclesiale e i suoi frutti, sia pure con la rapidità che molti auspicerebbero, maturano ogni giorno di più, cfr. «L'ecumenismo», 521.

⁷ Per sviluppo non intendiamo assolutamente che la Chiesa abbia dilatato gli spazi che il Concilio aveva prospettato. Lo sviluppo è soprattutto in ordine ad una migliore sistematizzazione della materia e ai progressi dati dalle molteplici esperienze fatte. Per una ulteriore chiarificazione, cfr. E.F. FORTINO, «Nuovo direttorio ecumenico», 83.

Prima ancora del Direttorio il decreto e moltissimi interventi di Giovanni XXIII come di Paolo VI hanno sottolineato che uno degli scopi stessi del Concilio Vaticano II doveva essere il ristabilimento dell'unità fra tutti i cristiani⁹.

Ci pare utile richiamare ora l'inizio del decreto conciliare, nel quale si legge: «Tutti invero asseriscono di essere discepoli del Signore, ma hanno opinioni diverse e camminano per vie diverse, come se Cristo stesso fosse diviso»¹⁰. Qui viene sottolineata la diversità tra le varie comunioni cristiane, ma è da notare che tale diversità viene collocata a livello di dottrina e non di fede. Collocare la diversità sul livello teologico significa indirettamente accettare il fatto che nella fede siamo uniti.

Continuando la lettura del Direttorio del 1993, si parla dello Spirito Santo come del fautore di questo risveglio del desiderio di camminare verso l'unità di tutti i cristiani. Viene ribadito che questo cammino è per tutti i cristiani quando si dice: «A questo movimento per l'unità, che è chiamato nuovamente ecumenico, partecipano quelli che invocano la Trinità e confessano Gesù come Signore e Salvatore»¹¹. Accettare e fare propria questa formula che fa parte dello statuto dogmatico del Consiglio Ecumenico delle Chiese, da parte della Chiesa cattolica, è il segno di un deciso cambiamento di rotta sulla via del cammino ecumenico¹².

Dopo queste osservazioni circa l'inizio del Direttorio del 1993, passeremo ora a considerare un momento significativo che si ricava dall'ela-

⁸ Nel *DE93* al n 9 si legge: «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».

⁹ Cfr. *UR* 1a. Per approfondire l'aspetto delle finalità ecumeniche del Concilio, cfr. A. BEA, *Ecumenismo nel Concilio*, 27-28. Il Cardinale, protagonista diretto dello svolgimento del Concilio scrive che il Papa Giovanni XXIII era incoraggiato dalle reazioni positive dei cristiani non cattolici, di fronte all'annuncio del concilio e della sua finalità ecumenica. In proposito cfr. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, I/1. Riportiamo di seguito i titoli delle parti dello stesso autore che riguardano le reazioni degli altri cristiani circa la finalità ecumenica del concilio: ID., «Il Concilio ecumenico visto da alcune Chiese orientali separate», 68-75; ID., «I Greci ortodossi, l'unione delle Chiese e il Concilio», 76-85. Ancora circa le reazioni degli altri cristiani alle finalità ecumeniche del Concilio, cfr. P. LESKOVEC, «Il Concilio Vaticano II», 383-403; A. BEA, «Il Concilio», 86-106.

¹⁰ *UR* 1a.

¹¹ *UR* 1b. Il *DE93* riprende il concetto e afferma: «questo movimento chiama tutti i cristiani alla speranza che si realizzi pienamente la preghiera di Gesù *perché tutti siano una cosa sola*».

¹² «Il Consiglio Ecumenico delle Chiese si compone di chiese che riconoscono Gesù Cristo quale Dio e Salvatore e trovano in lui la loro unità; sanno pure che non devono creare la loro unità: essa è un dono di Dio» (C. BOYER - D. BELLUCCI, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, I, 209).

borazione dello schema del decreto *Unitatis redintegratio* avvenuta durante il Concilio.

Mentre lo schema presentato alla seconda sessione del Concilio aveva come titolo del primo capitolo *Principi dell'ecumenismo cattolico*, il titolo del testo definitivo viene redatto diversamente e emanato con la formulazione *Principi cattolici dell'ecumenismo*¹³.

Ci pare importante notare che questo cambiamento del termine non è semplicemente un sofisma o un gioco di parole, ma segna il riconoscimento, da parte della Chiesa cattolica, di un ecumenismo unico.

Senza rinnegare la propria dottrina, la Chiesa cattolica intende collaborare con le altre Chiese per servire al disegno di Dio circa l'unità dei cristiani.

Questa collaborazione viene messa dal Direttorio sotto forma di chiamata «a quella carità che è il comandamento nuovo di Cristo e il dono per mezzo del quale lo Spirito Santo unisce tutti i fedeli»¹⁴.

Vengono messi in risalto i punti fondamentali da cui un cattolico, che vuole fare ecumenismo, non può mai prescindere. Con questo aperto riconoscimento dell'esistenza di un unico ecumenismo si vuole venire incontro alla preoccupazione manifestata dai cristiani separati, circa l'emergenza di un ecumenismo cattolico che potrebbe contrapporsi all'ecumenismo promosso e sostenuto dal Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Il primo capitolo della *Lumen gentium* fa da sfondo a tutto il paragrafo del Direttorio del 1993, che si collega a sua volta con l'esordio del primo paragrafo del primo capitolo del decreto sull'ecumenismo, sul quale vogliamo per un momento sostare.

Il testo del decreto conciliare¹⁵ risponde al criterio della presentazione della verità, in una forma gerarchica, dalle più importanti alle meno importanti. Quello che la costituzione sulla Chiesa aveva espresso in una forma piuttosto perentoria, qui viene esposto con l'intento preciso di sottolineare ciò che è veramente essenziale, armonizzando le verità.

¹³ A questo proposito cfr. L. ANTINUCCI, *Ecumenismo*, 47, la quale afferma che il riconoscimento dell'ecumenismo come evento dello Spirito Santo, se da un lato è positivo perché ci porta oltre gli stretti confini della Chiesa istituzionale, dall'altro pone in crisi la supremazia cattolica nel processo ecumenico. Cfr. L. SARTORI, *L'unità dei cristiani*, 59. L'autore afferma che questa, in fondo, non è una novità eminentemente conciliare, ma già Y. Congar, nella sua opera *Chrétiens désunis*, ne parlava, anche se a suo avviso ne è stato capovolto il senso. Non c'è un ecumenismo cattolico ma i cattolici entrano a far parte dell'ecumenismo generale. Ma ci si potrebbe ancora chiedere come mai la Chiesa cattolica non sia ancora entrata nel C'EC. Effettivamente ci sono ancora molte difficoltà di ordine teologico che non si sono risolte.

¹⁴ DE93 9.

¹⁵ Cfr. UR 2.

Viene affermato che Dio vuole l'unità della Chiesa come segno dell'unità di tutto il genere umano. Questa è certamente una delle grandi novità nel modo di fare ecumenismo da parte della Chiesa cattolica, che non considera più se stessa come il centro verso il quale tutte le altre Chiese devono convergere. La vocazione ecumenica della Chiesa, infatti, consiste nel trasformarsi sempre di più in Cristo, nel divenire sempre di più Lui e, camminando verso Cristo insieme con gli altri fratelli, la Chiesa sempre di più compie la sua missione di strumento di salvezza.

In questa concezione riecheggia quello che il Concilio afferma nella *Lumen gentium*: «La Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»¹⁶. Cristo vuole che tutti gli uomini siano raccolti nell'unità e la Chiesa ha questo grande compito di mediazione presso l'umanità, affinché, attraverso l'eucarestia e l'amore offerto e vissuto nel comandamento nuovo, tutti gli uomini e le donne rispondano a questo appello universale¹⁷.

La nota dell'unità della Chiesa costituisce una provocazione, è come una chiamata ad unire il mondo attraverso il sacramento dell'eucarestia e l'impegno a vivere secondo il comandamento nuovo¹⁸.

Il testo del decreto su cui si appoggia il Direttorio del 1993 usa due espressioni particolari «sacramento dell'eucarestia, dal quale l'unità della Chiesa è significata e prodotta»¹⁹. Non è molto chiaro dove cade l'accento della frase. Che cosa vuol dire significata? L'eucarestia è il segno dell'unità nel senso che l'eucarestia dovrebbe seguire immediatamente l'unità.

Che cosa vuol dire invece prodotta? Sottolineando questo termine, viene messa in risalto la spinta che l'eucarestia produce, nei confronti dell'unità. Usando la sintesi di Sartori, possiamo affermare che «il sacramento per essere tale deve significare in maniera causativa e causare in maniera significativa»²⁰.

Un altro segno dell'evoluzione nella concezione di Chiesa, presentata da Concilio come il nuovo popolo di Dio, è data dal fatto che, prima nel decreto sull'ecumenismo e in forma più evidente nel Direttorio del 1993, non si parla immediatamente di gerarchia e di autorità, ma si parla della vita

¹⁶ LG 1.

¹⁷ Cfr. DE93 11.

¹⁸ «Istitui nella Chiesa il mirabile sacramento dell'eucarestia, dal quale l'unità della Chiesa è significata e attuata. Diede ai suoi discepoli il comandamento del mutuo amore e promise lo Spirito consolatore, il quale restasse con loro per sempre, Signore e vivificatore» (UR 2).

¹⁹ UR 2.

²⁰ L. SARTORI, *L'unità dei cristiani*, 63. L'autore è molto critico verso i progressi in questa dimensione e dichiara apertamente che con il Direttorio del 1967 invece di usare l'acceleratore si è usato il freno. Per un esame più attento dei testi che vanno da LG 8 a UR 2 e 8 fino al direttorio del 1967 e successive istruzioni, cfr. ID., *Teologia ecumenica*, 391-395.

cristiana come realtà diffusa nei credenti e animata dallo Spirito Santo, che è lo spirito delle virtù teologali di fede, speranza e carità²¹.

L'espressione della vitalità di una Chiesa, dunque, non risiede nella forza dell'autorità che essa manifesta, ma piuttosto nel riconoscere la priorità dell'azione dello Spirito Santo, con i suoi doni e carismi, riconducendo la vita ecclesiale all'eucarestia e alla pratica del comandamento nuovo.

Percorrendo questa strada, l'ecumenismo avrà basi sicure dal punto di vista dottrinale e interpreti appassionati che, nella consapevolezza delle verità che la Chiesa insegna, sapranno sospingere il cammino dell'unità nella giusta direzione.

Tuttavia, siccome la Chiesa non è solo carismatica ma anche istituzionale, il Direttorio del 1993 introduce la necessità dell'autorità dei ministri ordinati, che non è fine a se stessa ma è ordinata a far crescere nel popolo di Dio la vita di fede e quella sacramentale²².

Questa verità viene introdotta con grande precauzione e rispettosa del dato biblico che sempre più favorisce la riflessione del cammino ecumenico, ma anche per non urtare una sensibilità ecumenica alla quale anche le altre Chiese guardano con sempre maggiore attenzione.

Il disegno di Dio prevede che la Chiesa non sia solo invisibile, ma visibilmente costituita e variamente organizzata²³.

Rispondendo proprio a questo disegno il popolo di Dio, unito dal triplice legame della fede, della vita sacramentale e del ministero gerarchico, realizza ciò che la tradizione di fede dal Nuovo Testamento in poi chiama *comunione*²⁴.

²¹ Il DE93 al n. 11, citando alla lettera UR 2b, dice: «Lo Spirito Santo, che abita nei credenti e riempie e regge tutta la Chiesa, produce la meravigliosa comunione dei fedeli e tanto intimamente tutti unisce in Cristo, da essere il principio dell'unità della Chiesa. Egli opera la varietà delle grazie e dei servizi e arricchisce con vari doni la Chiesa di Gesù Cristo *organizzando i santi per compiere l'opera del servizio e per l'edificazione del Corpo di Cristo*».

²² Cfr. DE93 12.

²³ Il DE93 n. 12 cita in nota LG cap. III: «La Chiesa, infatti, non è solo una corrente di pensiero, ma una società organizzata. Ora, la sua struttura interna non si deduce a forza di speculazioni filosofiche o sociologiche, invece si definisce unicamente sulla testimonianza della scrittura e della tradizione, garanti della dottrina e della volontà di Cristo, sotto la tutela dello Spirito Santo». Più oltre si afferma ancora: «Una dichiarazione del Vaticano II sul *posto e la funzione* dell'episcopato era attesa con una certa impazienza. Evidentemente, questo posto si trova all'interno, non all'esterno della comunità. Del resto sarebbe paradossale parlare dei Vescovi presi separatamente, senza alcun accenno al loro posto nei quadri gerarchici. Essi sono i Pastori del popolo di Dio: ma uno di essi è costituito pastore supremo di tutta la Chiesa, mentre dei ministri di grado inferiore, i sacerdoti, e con essi i diaconi, li assistono nei compiti» (G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 197).

²⁴ Cfr. DE93 12.

In riferimento all'elemento gerarchico, durante i lavori del Concilio e precisamente circa la stesura del cap. I art. 2 del decreto sull'ecumenismo, diversi Padri sono intervenuti durante le discussioni in aula, chiedendo che fosse messa maggiormente in risalto nel testo la dottrina cattolica circa il primato di Pietro e dei suoi successori, al fine di evitare il pericolo del falso irenismo e per non creare facili illusioni tra i non cattolici²⁵.

Queste indicazioni, come si vede dal testo finale, non furono prese in considerazione, ma prevalse una formulazione di netta ispirazione comunio-nale, motivata e sostenuta dalla riflessione biblica e maggiormente conforme alla fede professata nella tradizione della Chiesa.

Secondo questa interpretazione, Pietro viene costituito dal Signore a capo della sua Chiesa, anche se la pietra fondamentale ed il Pastore di tutto il gregge rimane Gesù, che sulla terra affida queste funzioni a colui che egli stesso ha costituito roccia e fondamento della Chiesa e a cui ha dato le chiavi che rappresentano il potere di legare e di sciogliere²⁶.

Infatti il decreto afferma quanto segue:

Gesù Cristo per mezzo della fedele predicazione del Vangelo, dell'amministrazione dei sacramenti e del governo amorevole da parte degli Apostoli e dei loro successori, cioè i Vescovi con a capo il successore di Pietro, sotto l'azione dello Spirito Santo, vuole che il suo popolo cresca e perfezioni la sua

²⁵ Circa il dibattito in concilio cfr. S. SPINSANTI, *Ecumenismo*, 82-84. L'autore afferma che la tensione ecumenica del Concilio raggiunge il suo culmine nello sforzo dei Padri di approntare un documento che fosse utile pastoralmente per illustrare ai fedeli cattolici la natura e le esigenze dell'ecumenismo. Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 329-425. In questo capitolo della sua opera l'autore mette in risalto il prevalere della visione comunio-nale rispetto a quella giuridica, nella revisione dello schema *De ecclesia*. Questa tendenza ha avuto i suoi riflessi anche nella stesura del I capitolo del decreto sull'ecumenismo, in quanto strettamente collegato con la concezione ecclesiologica espressa nella costituzione dogmatica sulla Chiesa.

²⁶ «La costituzione *De ecclesia*, dopo aver ribadito la dottrina del Vaticano I intorno alla perpetuità del primato del Sommo Pontefice e al suo infallibile magistero (n. 18) afferma che «la missione divina, affidata da Cristo agli apostoli, durerà fino alla fine dei secoli, poiché il vangelo che essi debbono predicare è per la Chiesa il principio di tutta la sua vita in ogni tempo. Per questo gli apostoli in questa società gerarchicamente ordinata ebbero cura di costituirsi dei successori [...]. Come quindi permane l'ufficio del Signore concesso singolarmente a Pietro, il primo degli apostoli, e da trasmettersi ai suoi successori, così permane l'ufficio degli apostoli di pascere la Chiesa, da esercitarsi in perpetuo dal sacro ordine dei vescovi. Perciò il Sacro Concilio insegna che i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli apostoli, quali pastori della Chiesa e che chi li ascolta, ascolta Cristo, chi li disprezza, disprezza Cristo e colui che ha mandato Cristo» (G. CERETI, *Commento al decreto sull'ecumenismo*, 72).

A questo proposito Paolo VI, nella splendida allocuzione di apertura del quarto periodo conciliare, tratteggia lo stile che deve trasparire dall'azione e dall'impegno di coloro che sono i Successori degli apostoli (PAOLO VI, Allocuzione, 14 settembre 1965).

comunione nell'unità: nella confessione di una sola fede, nella comune celebrazione del culto divino e nella fraterna concordia della famiglia di Dio²⁷.

Nella formulazione qui riportata si parla della «stessa fede», intesa come vincolo simbolico che diventa «una sola fede», «gli stessi sacramenti», intesi come vincolo liturgico che diventano la «comune celebrazione del culto divino», «la stessa struttura» intesa come vincolo giuridico che diventa la «fraterna concordia della famiglia di Dio»²⁸.

Gerarchia e laici hanno i loro compiti specifici: alla gerarchia, infatti, spetta l'insegnamento, la santificazione e il governo; ai fedeli, sotto l'azione dello Spirito Santo, spetta una pienezza di vita cristiana, nei suoi aspetti di confessione della fede, partecipazione al culto e fraterna concordia di vita²⁹.

Questi tre aspetti hanno una relazione diretta con Cristo sacerdote, re e profeta, in cui il fedele è inserito col sacramento del battesimo, acquistando la stessa dignità del Figlio di Dio³⁰.

2. La divisione tra i cristiani e la ricomposizione dell'unità

Il testo del Direttorio del 1993 prende in considerazione la Chiesa storica e afferma: «Fin dagli inizi della Chiesa avvennero scissioni. Successivamente si manifestarono dissensi più gravi e alcune Chiese in oriente non si trovarono più in comunione con la Sede di Roma e con la Chiesa d'Occidente. Più tardi, in Occidente, divisioni più profonde causarono il formarsi di altre comunità ecclesiali»³¹.

L'inizio del paragrafo, che riprende la formulazione del decreto *Unitatis redintegratio*, è un invito a cambiare mentalità nel modo di considerare le eresie e gli scismi.

²⁷ UR 2.

²⁸ Cfr. L. SARTORI, *L'unità dei cristiani*, 65.

²⁹ In LG 14 l'appartenenza alla Chiesa viene descritta non solo con tre termini che costituiscono altrettanti vincoli: fede, sacramenti, struttura gerarchica, ma anche con l'elemento della presenza dello Spirito di Cristo: «Sono pienamente incorporati nella società della Chiesa quelli che, avendo lo Spirito di Cristo, accettano integralmente la sua organizzazione e tutti i mezzi di salute in essa istituiti, e nel suo corpo visibile sono congiunti con Cristo, che la dirige mediante il Sommo Pontefice e i vescovi, dai vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del regime ecclesiastico e della comunione».

³⁰ Cfr. G. CERETI, *Commento al decreto*, 73.

³¹ DE93 18. Vogliamo ora riportare il testo di UR 3 per fare poi alcune considerazioni: «In questa Chiesa, una e unica sono sorte fino dai primissimi tempi alcune scissioni, condannate con gravi parole dall'Apostolo (1Cor 1, 11); ma nei secoli posteriori sono nate dissensioni più ampie e, comunità considerevoli si staccarono dalla piena comunione con la Chiesa cattolica, talora per colpa di uomini di entrambe le parti». Notiamo che il testo del DE93 non dice che le comunità si staccarono dalla Chiesa cattolica, ma che ci furono delle scissioni. Si deve notare che la prospettiva è cambiata e che il DE93 ha recepito le novità del cammino ecumenico che ha fatto evidenti progressi.

I fratelli cristiani separati non possono più essere chiamati con questo nome, se si considera che tali divisioni sono il frutto del peccato imputabile ad entrambe le parti, che tuttavia non ha mai potuto nuocere gravemente alla comunione in quanto non è mai stata distrutta³².

La comunione di cui si parla non è da considerare in maniera assoluta, infatti il testo parla di «piena comunione», che manca ai fratelli che vivono nelle comunità della Riforma protestante, come anche ai fratelli dell'ortodossia³³.

A proposito vale la pena richiamare quanto dice il decreto conciliare sull'ecumenismo, che così si esprime: «Quelli infatti che credono in Cristo ed hanno ricevuto validamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica». Il testo continua sottolineando le divergenze che esistono, ma senza trattare quelle che riguardano il piano della fede: «Sicuramente, le divergenze che in vari modi esistono tra loro e la Chiesa cattolica, sia nel campo della dottrina e talora anche della disciplina, sia circa la struttura della Chiesa, costituiscono non pochi impedimenti, e talora gravi, alla comunione ecclesiale»³⁴.

Di fatto viene ribadito il principio di una comunione già esistente, infatti non si dice che le divergenze si oppongono «alla comunione», bensì «alla piena comunione». Le divergenze si collocano sia sul piano ecclesiologico che su quello dottrinale, e non sono poche, ma diventano sempre più forti gli elementi di condivisione tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali³⁵ da una parte e dalla Chiesa cattolica e Comunità ecclesiali dall'altra³⁶.

A questo punto il testo del Direttorio del 1993 dà una svolta significativa a partire dal sacramento del battesimo che viene considerato, prima di tutto, come incorporazione a Cristo. In questo modo rimane pacifico il fatto che la Chiesa cattolica riconosce come valido il sacramento del battesimo amministrato ai fratelli cristiani non cattolici, che a pieno titolo vengono riconosciuti «quali fratelli nel Signore»³⁷.

³² Cfr. DE93 18 e UR 3.

³³ Cfr. L. SARTORI, «Il nuovo Direttorio Ecumenico 1993», 121.

³⁴ UR 3.

³⁵ Cfr. UR 14-18. Il termine *ortodosso* è generalmente usato per indicare le Chiese orientali che accettano le decisioni dei Concili di Efeso e di Calcedonia. Tuttavia, recentemente questo termine, per ragioni storiche, è stato riferito anche alle Chiese che non accettarono alcune formule dogmatiche dell'uno e dell'altro dei due concili citati (cfr. UR 13). Al fine di evitare ogni confusione il DE93 chiarifica che l'espressione generale *Chiese orientali* sarà usata per indicare tutte le Chiese delle diverse tradizioni orientali che non sono in piena comunione con la Chiesa di Roma. Per un prospetto storico-statistico sulle Chiese orientali, cfr. A. BRUNELLO, *Le Chiese Orientali e l'unione*.

³⁶ Cfr. UR 21-23.

³⁷ La fonte del nostro DE93 n. 18 è sempre il decreto, che dice: «Nondimeno, giustificati nel battesimo dalla fede, sono incorporati a Cristo, e perciò sono a ragione insigniti del nome di cristiani, e dai figli della Chiesa cattolica sono giustamente riconosciuti quali

Infatti si afferma ancora che «lo spirito di Cristo non si ricusa di servirsi di queste chiese come strumenti di salvezza»³⁸. Con una significativa progressione possiamo notare che il Direttorio del 1993 è sicuramente più cristocentrico sia del decreto *Unitatis redintegratio* che della costituzione dogmatica *Lumen gentium*.

Infatti, viene detto che, tra gli elementi o beni dai quali la Chiesa è edificata e trae la sua forza vitale, alcuni, anzi parecchi, di questi elementi possono trovarsi fuori dai confini visibili della Chiesa cattolica.

Già da qualche anno, l'interesse su questo tema ha coinvolto molti teologi e ha tenuto occupato anche il Consiglio Ecumenico delle Chiese, che ha dedicato un notevole spazio all'approfondimento dell'argomento, soprattutto dopo la dichiarazione di Toronto predisposta dal Comitato Centrale³⁹.

Nelle Chiese e Comunità ecclesiali separate agisce la grazia di Dio, comunicata attraverso gli strumenti della salvezza, ma l'efficacia dell'azione dipende in qualche modo dal fatto che sono collegate alla Chiesa cattolica la quale «possiede la pienezza della grazia e della verità»⁴⁰.

Il confronto non lascia dubbi: per quanto i fratelli separati godano di una certa unità, non godono della pienezza di unità che si ricava dai dati della Rivelazione: «Infatti, solo per mezzo della cattolica Chiesa di Cristo, che è il mezzo generale della salvezza, si può ottenere tutta la pienezza dei mezzi di salvezza».

Partendo dall'affermazione che la Chiesa cattolica è «il mezzo generale della salvezza» ci sembra importante confrontare questa affermazione con quanto insegna il Concilio nella costituzione *Lumen gentium*:

fratelli nel Signore» (UR 3g). È inoltre significativo notare che l'affermazione che i cristiani separati dalla Chiesa cattolica «sono incorporati a Cristo» non si trova nello schema del decreto conciliare presentato nella seconda sessione, infatti essa è stata aggiunta al testo definitivo. Per uno studio su questo problema anche in relazione all'enciclica *Mystici corporis*, cfr. G. BAUM, «La réalité ecclésiale».

³⁸ Cfr. DE93 18.

³⁹ Nella dichiarazione di Toronto (1950) del Comitato Centrale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, si legge testualmente: «Le Chiese membri del Consiglio Ecumenico riconoscono nelle altre Chiese degli elementi della vera Chiesa [...]. Nelle diverse Chiese viene generalmente insegnato che altre Chiese possiedono gli elementi della vera Chiesa, chiamati in certe confessioni *Vestigia Ecclesiae* o anche note della Chiesa. Questi elementi sono: la predicazione della Parola, l'insegnamento sulla base della Sacra Scrittura e l'amministrazione dei sacramenti. Questi elementi costituiscono più che una pallida ombra nella vita della vera Chiesa. Essi contengono una promessa reale e offrono la possibilità di una discussione franca e fraterna in vista della realizzazione di una completa unità [...]. Il movimento ecumenico si basa sulla convinzione che bisogna seguire queste tracce. Le Chiese non dovrebbero disistimarle come se fossero soltanto dei semplici elementi di verità, ma gioire vedendo in essi dei segni ricchi di speranza, che indirizzano verso la reale unità» (G. CERETI, *Commento al decreto*, 84-85).

⁴⁰ UR 3.

Basandosi sulla Sacra Scrittura e sulla tradizione, [il Concilio] insegna che questa Chiesa peregrinante è necessaria alla salvezza. Solo il Cristo, infatti, presente in mezzo a noi nel suo corpo che è la Chiesa, è il mediatore e la via della salvezza; ora egli stesso, inculcando espressamente la necessità della fede e del battesimo, ha insieme confermata la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano per il battesimo come per una porta. Perciò non possono salvarsi quegli uomini i quali, pur non ignorando che la Chiesa cattolica è stata fondata da Dio per mezzo di Gesù Cristo come necessaria, non vorranno entrare in essa e in essa perseverare⁴¹.

Prima del Concilio si parlava di un'assolutezza della presenza dei mezzi di salvezza solo nella Chiesa cattolica. Ora il Concilio parla di *pienezza* dei mezzi di salvezza, sottolineando che solo la Chiesa cattolica è pienamente Chiesa, mentre le altre Chiese mancano della pienezza.

Le molte difficoltà che sorgono dalle altre Chiese, soprattutto quelle nate dalla Riforma, primariamente sono di ordine teologico⁴².

⁴¹ LG 14.

⁴² Paolo VI, durante la visita a Ginevra, dell'11 giugno 1968, aveva affrontato il problema in un suo discorso per chiarire la questione sui mezzi di salvezza. Tuttavia, a tutt'oggi il problema rimane aperto e di difficile soluzione. Tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali separate da Roma l'argomento è meno spinoso, ma diventa spinosissimo tra la Chiesa cattolica e le Chiese e Comunità cristiane sorte dalla Riforma.

CAPITOLO IV

La Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica

Nel primo capitolo di questa seconda parte della nostra investigazione abbiamo preso in considerazione l'unità e unicità del progetto di Dio cercando di far emergere le storiche divisioni che la Chiesa ha conosciuto nel corso dei secoli.

In questo capitolo vogliamo affrontare il tema della sussistenza della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica, sottolineando però che la Chiesa di Cristo esiste, anche se in una forma imperfetta e in gradi diversi, anche nelle altre Chiese e Comunità ecclesiali.

Il Direttorio Ecumenico 1993 ne parla nell'ambito della trattazione della Chiesa come comunione e, in riferimento alla dottrina perenne della Chiesa, vengono messi in evidenza gli elementi per una corretta interpretazione del rapporto che esiste tra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica.

Al riguardo il direttorio afferma:

I cattolici conservano la ferma convinzione che l'unica Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica, «governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui». Essi confessano che la totalità della verità rivelata, dei sacramenti e del ministero, dati da Cristo per l'edificazione della sua Chiesa e per il compimento della missione che le è propria, si trova nella comunione cattolica della Chiesa¹.

A questo punto del lavoro, proprio a partire da quanto afferma espressamente il Direttorio, a noi pare necessario fare un'investigazione su questa formula, illustrandone il contenuto che aveva prima e durante il Concilio e mettendo in luce alcuni problemi connessi con il riconoscimento della

¹ DE93 17.

imperfetta comunione che le altre Chiese e Comunità ecclesiali hanno nei confronti della Chiesa di Cristo.

1. L'enunciazione della formula nel periodo preconciliare

Nell'ecclesiologia preconciliare non esistevano dubbi circa l'interpretazione dell'espressione «la Chiesa di Cristo è la Chiesa cattolica romana» (per romana qui si intende in comunione con Roma, includendo quindi anche le Chiese orientali unite alla Sede Apostolica). Tuttavia la presenza di fatti ed elementi nuovi dati dalle prime iniziative sorte in ambito protestante in ordine al movimento ecumenico e l'urgente necessità di un dialogo con i fratelli separati che nasceva dall'interno della realtà ecclesiale, hanno favorito un'evoluzione positiva in ordine alla presa di posizione dell'autorità della Chiesa².

La posizione della Chiesa, come abbiamo messo in evidenza anche nella prima parte della nostra trattazione, era di evidente chiusura verso i tentativi di dialogo e di collaborazione che nascevano. Basti ricordare il decreto del S. Ufficio dell'8 luglio 1927, che faceva esplicita proibizione ai cattolici di partecipare ad una conferenza ecumenica, ma soprattutto l'enciclica *Mortalium animos* di Pio XI, con la quale prendeva posizione in modo ufficiale sul movimento ecumenico così come fino a quel momento si era sviluppato, interrogandosi se fosse stato possibile che la verità rivelata da Dio potesse essere fatta oggetto di trattative³.

Anche Pio XII si mantenne su un atteggiamento fermo e sviluppò la teoria fondamentale contenuta nel documento magisteriale di Pio XI con la

² Cfr. PIO XI, *Amplissimum consessum*, p. 123. In questa allocuzione si notano notevoli sforzi per cercare, in qualche modo, di andare incontro ai cristiani separati: «Saremo grati a tutti i cattolici che si sforzeranno, seguendo l'impulso della grazia divina, di facilitare ai loro fratelli separati, chiunque siano, l'accesso alla vera fede eliminando i pregiudizi, presentando ai loro occhi la dottrina cattolica non falsata, e soprattutto facendo sì che in loro medesimi si possa riconoscere il segno dei discepoli di Cristo, cioè che in essi è presente l'amore».

³ Tutta la lettera enciclica ha come scopo quello di sottolineare le ragioni ecclesio-logiche secondo le quali la vera unità dei cattolici si realizzerà attraverso l'unica strada: quella del ritorno dei dissidenti alla vera Chiesa di Cristo, che coincide con la Chiesa cattolica romana. Riportiamo qui due passaggi importanti: «Ecclesiam vero suam instituit Christus dominus societatem perfectam, natura quidem externam obiectamque sensibus, quae humani generis reparandi opus, unius capitis ductu, per vivae vocis magisterium per quae sacramentorum, caelestis gratiae fontium, dispensationem, in futurum tempus persequeretur; quamobrem et regno et domui et ovili et gregi eam comparando similem affirmavit». Nel n. 16 si afferma: «Hoc, Venerabiles Fratres intellegitis quam nobis sit in votis, idque sciant cupimus filii Nostri, non modo quotquot sunt ex orbe catholico, sed etiam quotquot a nobis dissident: qui si humili prece caelestia lumina imploraverint, sane non est dubium quin unam Iesu Christi veram Ecclesiam sint agnitiuri eamque tandem ingressuri, perfecta nobiscum caritate coniuncti».

lettera enciclica *Mystici corporis*, che è senza dubbio il documento più significativo sulla dottrina dell'appartenenza alla Chiesa prima del Vaticano II.

Secondo l'insegnamento del magistero e secondo il linguaggio usato dall'autore, nel documento viene ribadito che il Corpo mistico di Cristo, la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica romana sono un'unica e medesima realtà. Non ci si poteva certo confondere, la dottrina era chiara: la Chiesa è la Chiesa cattolica romana, la quale è conscia di essere stata fondata come società visibile organizzata sotto il Vescovo di Roma da Cristo stesso, e, presentandosi come tale, è conscia di essere necessaria per la salvezza.

Chiedersi, ora, quali siano le condizioni per essere suoi membri, secondo la terminologia della *Mystici corporis*, è lo stesso che chiedersi quali siano le condizioni di appartenenza alla Chiesa cattolica romana, come società dei credenti visibilmente organizzata sotto il Vescovo di Roma⁴.

In seguito viene sottolineata l'idea che la Chiesa è composta da elementi visibili ed elementi invisibili e, come conseguenza, ne deriva che anche la persona che fa parte di questo corpo mistico avrà caratteristiche che appartengono alla sfera spirituale e caratteristiche che appartengono alla sfera sociale.

Anche con la *Humani generis* l'insegnamento magisteriale ribadisce che: «Corpus Christi Mysticum et Ecclesiam Catholicam romanam unum idemque esset»⁵.

In tutti questi documenti viene dichiarato solennemente che il Corpo mistico di Cristo, la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica romana sono un'unica e medesima realtà. Posto questo concetto l'autore dell'enciclica si lascia guidare da un principio basilare: quello che si richiede perché una persona sia membro di questa realtà (Corpo mistico – Chiesa di Cristo – Chiesa cattolica romana) deve corrispondere alla natura e all'unità del corpo di cui questa persona sarà membro.

Soffermandosi a parlare dei membri della Chiesa, il Papa nell'enciclica *Mystici corporis* afferma: «In Ecclesiae autem membris reapse ii soli

⁴ Per poter apprezzare nel suo vero senso e nella sua portata la dottrina contenuta nell'enciclica, dovremmo fare un'analisi dello sviluppo che la dottrina dell'appartenenza alla Chiesa ha avuto fino ad oggi. Così potremo capire di più anche il contenuto della enciclica. Per tale studio e approfondimento cfr. K. RAHNER, «L'appartenenza alla Chiesa».

⁵ «Nec desunt qui contendunt transubstantiationis doctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita emendandam esse ut realis Christi praesentia in SS. Eucharistia ad quendam symbolismum reducat, quatenus consecratae species, nonnisi signa efficacia sint spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico. Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostri Litteris exposita ac fontibus revelationis innixa, que quidem docet Corpus Christi Mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse. Aliqui necessitatem pertinenti ad veram Ecclesiam ut sempiterna attinatur salus, ad vanam formulam reducant» (PIO XII, *Humani generis*, p. 570-571).

adnumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a corporis compage semetipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt»⁶. E ancora a proposito di membri della Chiesa, nel n. 101 dell'enciclica il Papa dice che i non battezzati e gli acattolici «in scio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinantur»⁷.

Siccome la Chiesa è società visibile e realtà di grazia, i vincoli che uniscono alla Chiesa sono visibili e invisibili. Nel definire poi in che cosa consista la società visibile, di quale unità sia essa dotata, il Papa insegna che la società visibile è costituita dai vincoli della stessa fede, degli stessi sacramenti, della stessa autorità gerarchica⁸.

Tra le due lettere encicliche di Pio XII, il 5 giugno 1948, viene ribadita dal S. Ufficio, appellandosi alle norme del diritto canonico vigente⁹, la

⁶ PIO XII, *Mystici corporis*, n. 21.

⁷ Un importante contributo che approfondisce e chiarisce la fisionomia giuridica dei membri della Chiesa, così come sono presentati nell'enciclica *Mystici corporis*, è quello di F. COCCOPALMERIO, *La partecipazione degli acattolici*, 175-179. Nella sua investizione l'autore, facendo un commento alle singole parti dei testi citati, afferma: «*Reapse* significa *realiter, in re*, in contrapposizione a *in voto* di cui si parla al n. 101». Poi continua dicendo: «Per essere membri *in re simpliciter* bisogna avere tutte le condizioni, e precisamente insieme, altrimenti non si è membri *simpliciter*». Riportando le parole di Boisvert scrive: «Quantunque i non battezzati e i dissidenti in buona fede, a causa del voto, abbiano con la Chiesa una relazione reale e vitale, tuttavia rimangono fuori di essa. Pio XII parla qui di coloro che "ad aspectabilem non pertinent Catholicae Ecclesiae compagem" e che, per quanto a causa del voto e del desiderio ad "mysticum redemptoris Corpus ordinantur", tuttavia non appartengono alla Chiesa, e li esorta "ut ingrediantur catholicam communionem". Queste espressioni suppongono chiaramente che i non battezzati e i dissidenti si trovano fuori dei limiti della Chiesa, e infatti in nessun luogo vengono chiamati nell'enciclica membri della Chiesa e neppure membri in voto». Nelle considerazioni finali del paragrafo sul commento alla dottrina contenuta nell'enciclica, Coccopalmerio afferma quanto segue: «Innanzitutto è chiaro che l'insegnamento dell'enciclica scaturisce da un concetto di unità della Chiesa fondata sui tre ben noti requisiti, di cui fondamentale è il battesimo, ed essenziali sono la professione della fede cattolica, della fede, cioè, nelle verità rivelate, come sono proposte dal magistero della Chiesa, e la professione di unione con la Sede Romana. Questi sono i tre requisiti che è necessario possedere per poter appartenere alla Chiesa cattolica. È importantissimo precisare ancora che tali requisiti devono essere posseduti tutti e insieme. Chi non è dotato di tutti i tre requisiti non è assolutamente nella Chiesa: un battezzato che non crede in una verità definita è ugualmente fuori della Chiesa quanto una persona non battezzata. Infine, nel giudicare se una persona è o non è nella Chiesa si tiene conto della effettiva presenza dei requisiti necessari; non si considera il fatto che la eventuale mancanza di tali requisiti potrebbe essere non derivata da colpa. Se una persona non ha i requisiti non è nella Chiesa, abbia essa colpa o no della mancanza stessa. La buona fede di tanti acattolici non viene qui presa neppure in considerazione».

⁸ Cfr. PIO XII, *Mystici corporis*, n. 68-70.

⁹ Cfr. CIC del 1917, can. 1325 § 3.

proibizione di partecipare agli incontri del Consiglio Ecumenico delle Chiese, senza il permesso esplicito della Santa Sede¹⁰.

Questo provvedimento che poteva sembrare restrittivo e segnare un passo indietro, era tuttavia il segno della perfetta coerenza tra il principio ecclesiológico della *Mystici corporis*, che identificava Corpo di Cristo con Chiesa cattolica romana, e il comportamento pratico nei confronti del movimento ecumenico.

2. Discussione della formula nella fase preparatoria e formulazione del Vaticano II

Il Concilio, inaspettatamente annunciato dal Papa Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959, si caratterizza subito con uno spirito ecumenico. Fin dalla sua promulgazione, e poi nel suo svolgimento, è presente un'ansia di conciliazione e di comprensione verso i fratelli separati che mai in altri concili si era verificata¹¹.

Un altro aspetto di novità, che ha caratterizzato la celebrazione del Concilio, è dato dalla preferenza di esporre in maniera positiva la dottrina della fede, piuttosto che combattere le eresie, come era stato fondamentalmente per gli altri concili. Lo ha sottolineato Giovanni XXIII nel suo discorso di apertura:

Sempre la Chiesa si è opposta a questi errori; spesso li ha anche condannati con la massima severità. Ora tuttavia, la sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia piuttosto che della severità. Essa ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina, piuttosto che rinnovando condanne¹².

Il Papa aveva certamente sempre davanti agli occhi, come fine auspicato, l'unità della cristianità¹³. Con il Concilio egli voleva prima di tutto

¹⁰ «Cum compertum sit variis in locis, contra Sacrorum canonum praescripta et sine praevia S. Sedis venia, mixtos conventus acatholicorum cum catholicis habitos fuisse, in quibus de rebus fidei tractatum est, omnibus in memoriam revocatur ad normam canonis 1325 § 3 prohibitum esse quominus his conventibus intersint, sine praedicta venia, cum laici, tum clerici sive saeculares sive religiosi. Multo autem minus catholicis licitum est huiusmodi conventus convocare et instituire. Quapropter ordinarii urgeant, ut haec praescripta ad omnibus adamussim serventur. Quae quidem potiore iure observanda sunt cum agitur de conventibus, quos oecumenicos vocant, quibus catholici, sive laici, sive clerici, sine S. Sedis praevio consensu, nullo modo interesse possunt» (SUPREMA SACRA CONGREGAZIONE S. UFFIZIO, Monito, 5 giugno 1948).

¹¹ Cfr. A. BEA, *Ecumenismo nel Concilio*, 25.

¹² GIOVANNI XXIII, Allocuzione, 11 ottobre 1962. La stessa idea è espressa da Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam*, p. 628. L'enciclica può essere considerata come una interpretazione delle principali intenzioni del Concilio e in particolare della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*.

¹³ Cfr. A. BEA, *Ecumenismo nel Concilio*, 26-27. In queste due pagine il Cardinale riporta le dichiarazioni ecumeniche di Giovanni XXIII, fin dai primi atti del suo

rendere più credibile la Chiesa cattolica attraverso la riforma e la presa di coscienza della sua centralità rispetto alle altre confessioni cristiane e prepararla così all'unione; nel medesimo tempo, però egli esortava anche le comunità separate a cercare l'unità.

Dobbiamo ricordare che, nella fase preparatoria del Concilio, sono tre gli schemi che esprimono questa sollecitudine della Chiesa cattolica: lo schema sull'unità della Chiesa, lo schema sull'ecumenismo e l'undicesimo capitolo dello schema della costituzione dogmatica sulla Chiesa, sempre sull'ecumenismo. I tre schemi dovranno poi fondersi in uno, esprimendo il pensiero più volte manifestato dal Santo Padre, che cioè il ritorno dei fratelli separati è intimamente connesso con il rinnovamento interno della Chiesa¹⁴.

In questa fase del nostro lavoro, dedicato alla elaborazione dei principi cattolici fondamentali dell'ecumenismo, dobbiamo necessariamente prendere in considerazione la costituzione sulla Chiesa, proprio riguardo alla formula che stiamo studiando.

La Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* è senza dubbio il documento che ha segnato maggiormente il passo del rinnovamento, che ha già portato notevoli frutti e che certamente non smetterà di portarne nemmeno in futuro¹⁵.

Al riguardo la *Lumen gentium* recita così:

Questa è l'unica Chiesa di Cristo che nel simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica, e che il Salvatore nostro, dopo la sua resurrezione, diede da pascere a Pietro (cfr. Gv 21,17) affidandone a lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida (cfr. Mt 28,18 ecc.) e costituì per sempre colonna e sostegno della verità (cfr. 1Tm 3,15). 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,

pontificato, perché ritiene che siano di importanza decisiva per tutti i successivi sviluppi dell'ecumenismo.

¹⁴ Cfr. L. JÄGER, *Il decreto conciliare*, 17-66.

¹⁵ «Tra i rapporti vitali che la fede e la teologia hanno conosciuto in tutte le chiese bisogna annoverare pure il fatto che le diverse chiese confessionali, nel secolo XX, hanno iniziato insieme un nuovo cammino. Certamente, anche nei primi secoli le chiese confessionali intesero se stesse e la prima tradizione alla luce di un confronto con le altre confessioni. A quel tempo però il capire e l'interpretare erano un processo che tendeva soprattutto alla delimitazione, con toni prevalentemente polemici.

Il movimento ecumenico del secolo XX, invece, ha costretto tutte le chiese a riformulare la propria autocomprensione confessionale partendo da un rapporto, ora concepito in termini positivi, con le altre chiese. Una delle scelte più spettacolari in questo campo può essere considerata quella del Concilio Vaticano II, che non identifica più la Chiesa con la Chiesa cattolico-romana e riscontra elementi di autentica ecclesialità anche al di fuori della propria cerchia» (U. KÜHN, «L'impegno ecumenico della dogmatica», 217).

che, appartenendo propriamente per dono di Dio alla Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica¹⁶.

Prima di fare il commento di questa formulazione a cui è pervenuto il Concilio¹⁷, vedremo quali sono i passaggi fondamentali attraverso i quali i padri conciliari sono pervenuti alla decisione di modificare la formulazione ecclesiologica contenuta in questo paragrafo, che ha segnato un passo decisivo verso il riconoscimento di una realtà ecclesiale al di fuori del mondo cattolico¹⁸.

Nel primo schema *De Ecclesia*, presentato al Concilio dalla Commissione dottrinale presieduta dal Card. Ottaviani e della quale era segretario il P. Sebastiano Tromp, collaboratore principale nella stesura della *Mystici corporis*, veniva riproposta integralmente la dottrina precedente, rielaborata in forma diversa ma sostanzialmente senza alcuna novità: «La Chiesa cattolica romana è il corpo mistico di Cristo e solo quella che è cattolica romana ha il diritto di essere chiamata Chiesa»¹⁹.

La commissione teologica, il 27 ottobre 1960, approvò questo schema come base del futuro lavoro e costituì una sottocommissione incaricata di svilupparlo²⁰. Padre Tromp, come segretario della commissione teologica,

¹⁶ LG 8.

¹⁷ Numerosi commentatori sono intervenuti a proposito di questa formula. Per la nostra indagine cfr. A. SULLIVAN, «In che senso»; U. BETTI, «Chiesa di Cristo»; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 107-111; J. FEINER, «Commentary on the Decree», 69.

¹⁸ Cfr. F.A. SULLIVAN, «In che senso», 813.

¹⁹ «[Ecclesia societas est mysticum Christi corpus]. Cum autem S. Spiritus multa charismata Ecclesiae elargitur, quae correspondent indoli eius sociali et missioni eius divinae, in variis officiis et ministeriis, eo fine, ut qui iisdem donati sunt, tamquam Dei adiutores una secum in aedificationem corporis Christi operentur, falso Ecclesia societas et Mysticum Christi corpus haud binae res sunt, sed una tantum quae humano et divino se praefert aspectu; quae ergo ob analogiam non parvam Incarnati Verbi mysterio assimilatur». Parlando poi della Chiesa cattolica romana che è il *Mysticum Corpus Christi*, nello schema della commissione si insegna la seguente verità: «Docet igitur Sacra Synodus et sollemniter profitetur non esse nisi unicam veram Iesu Christi Ecclesiam, eam nempe quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam celebramus, quam Salvator sibi in cruce acquisivit sibi que tamquam corpus capiti et sponsam sponso coniunxit, quamque post resurrectionem suam S. Petro et successoribus, qui sunt Romani Pontifices, tradidit gubernandam; ideoque sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia» (AS IV/4, 15).

²⁰ Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 108. Come documenta l'autore dello studio, la commissione teologica, il 27 ottobre 1960, approvò un primo schema come base del futuro lavoro e costituì una sottocommissione incaricata di svilupparlo. La sottocommissione mutò solamente due parole ma di uno spessore dottrinale tale da cambiare la prospettiva generale: anziché dire che la Chiesa fondata da Cristo è la Chiesa cattolica, disse che questa *sussiste* nella Chiesa cattolica: «Haec igitur Ecclesia, vera omnium mater et magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata est Ecclesia catholica a romano pontifice et episcopis in eius communione directa, licet extra totalem compagi-

fu l'animatore dei lavori della sottocommissione. Il 26 novembre 1960 venne distribuita a ciascun membro una parte di lavoro, a Padre Witte fu affidata la parte riguardante il problema ecumenico.

Tra il dicembre 1960 ed il giugno 1962, i testi elaborati dai vari redattori furono discussi, prima nella sottocommissione e poi nelle riunioni plenarie della commissione teologica, per essere poi presentati alla commissione centrale²¹. Infatti nel novembre 1962 lo «Schema constitutionis dogmaticae de ecclesia» fu inviato ai Padri per essere discusso.

La commissione teologica non voleva elaborare un'esposizione completa sulla Chiesa, bensì voleva solamente affrontare i problemi più urgenti. Ma quale fu il criterio per la scelta dei problemi? La risposta a questa domanda ci permette di capire l'orientamento fondamentale che il testo definitivo avrebbe avuto²².

Ora ci soffermeremo a fare l'analisi dei primi due capitoli e del capitolo undicesimo sull'ecumenismo, così da capirne il suo indirizzo ecclesiologico.

Il primo capitolo, «De ecclesiae militantis natura», che tratta della natura della Chiesa militante, ebbe una redazione molto laboriosa. Alla fine ne emerse con un intento preciso: veniva formalmente riproposta l'intenzione di fondo della *Mystici corporis*, che consisteva nella identificazione tra il corpo mistico di Cristo in terra e la Chiesa cattolica romana, tra la chiesa della carità e la chiesa del diritto²³. In primo luogo, il testo, sottoposto alla commissione centrale, afferma che la natura della Chiesa è principalmente societaria e che tale dimensione è stata istituita così da Cristo mediante la costituzione della gerarchia²⁴.

nem eius elementa plura sanctificationis inveniri possint, quae ut res ecclesiae catholicae propriae ad unitatem catholicam impellunt». Il testo emendato risulta così composto: «Haec ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in ecclesia catholica, a successore Petri et episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona ecclesiae Christi propria ad unitatem catholicam impellunt». La sottocommissione eliminò dal testo l'espressione «compago totalis», che più faceva problema e non era accettata da molti padri conciliari.

²¹ Lo schema elaborato dalla commissione teologica è pubblicato in *AD*, II, III, 986-1115; II, IV, 621-746.

²² Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 110.

²³ Nella relazione alla commissione centrale il Card. Ottaviani, richiamando la *Mystici corporis* di Pio XII, dichiarò che i criteri della commissione teologica per la redazione dei primi due capitoli erano stati che «Cristo ha voluto la nostra salvezza attraverso l'unione della sua persona alla sua persona teandrica, ma Cristo ha voluto anche che su questa terra quella unione non avvenisse se non in un organismo sociale, che chiamò la sua Chiesa» e che «non vi è alcuna distinzione reale tra la Chiesa cattolica romana visibile e il corpo mistico di Cristo, che è la Chiesa» (*AD*, II, IV, 994-995).

²⁴ Il termine del disegno di salvezza, realizzato dal Padre mediante la morte redentrice di Cristo, è la costituzione di un popolo gradito a Dio: «Complacuit enim Patri non ut

Dall'idea di società - Chiesa nel capitolo si passa a parlare del corpo mistico: le due idee vengono tra loro collegate dall'affermazione che le figure bibliche con le quali si descrive la Chiesa, servono per sottolineare i due aspetti, quello mistico e quello sociale²⁵.

Tutto il capitolo viene costruito attorno ad un'affermazione finale che non esiste se non una sola Chiesa di Cristo, quella che egli affidò a Pietro e ai suoi successori, quindi solo la Chiesa cattolica romana ha diritto di chiamarsi Chiesa.

Contro questa impostazione piovvero numerose critiche che mettevano in risalto come la Chiesa, prima di essere comunità giuridica, è realtà di comunione. Dobbiamo anche aggiungere che le critiche fatte a questo primo schema non solo furono numerosissime, ma attaccarono direttamente le fondamenta dello stesso.

Il secondo capitolo, «De membris ecclesiae militantis eiusdemque necessitatae ad salutem», che tratta dei membri della Chiesa, si pone in continuità logica con il problema discusso precedentemente che tocca il rapporto tra chiesa visibile e corpo mistico.

Nella sottocommissione teologica si opponevano due tesi: la prima, che si richiamava alla dottrina della *Mystici corporis* e della *Humani generis*, secondo cui l'appartenenza alla Chiesa è una realtà univoca: o si è membri o non lo si è²⁶; l'altra secondo cui l'appartenenza alla Chiesa è una realtà complessa ed analoga, per la piena appartenenza, infatti, non bastano i vincoli di incorporazione sociale, ma occorre anche il possesso della vita di Cristo e del suo Spirito²⁷.

La ragione profonda della contrapposizione stava nell'apposta considerazione dell'elemento interno, in ordine alla definizione della Chiesa e alla comprensione della verità, affermata dalla *Mystici corporis*, che la Chiesa cattolica e il corpo mistico non sono due realtà che si ricoprono solo parzialmente, ma la loro estensione si identifica, cosicché non si può appartenere al corpo mistico senza appartenere alla compagine sociale della Chiesa.

Sotto la contrapposizione delle due tesi c'era anche una preoccupazione di tipo ecumenico, in particolare sul fatto di riconoscere o meno le comunità

redempti, quamvis habitudine connexionequae seclusa, coram se plane singuli sanctificandi consisterent, sed ut ex multitudine advocati, novum genus electum, regale sacerdotium, gentem sanctam, novum scilicet Israel constituerent» (AD, II IV, 986, n. 1). Dopo la discussione in commissione centrale, furono inseriti nel n. 1 l'inciso «maxime in novo et aeterno testamento» e la frase finale «novum scilicet Israel constituerent, sub uno capite Jesu Christo, cuius virtute omnes essent non solum redempti, sed in opere salutifero Christi perpetuando redemptores», che compaiono nel testo inviato ai Padri (AS I/4, 12).

²⁵ Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 114.

²⁶ Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 117.

²⁷ Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 118.

non cattoliche e su quale significato ecclesiale attribuire loro. Da una parte, coerentemente con la dottrina, si negava ad esse ogni rilevanza ecclesiale sul piano divino soteriologico e si tendeva a sottolineare gli aspetti di privazione del non cattolico; dall'altra parte si considerava che le comunioni non cattoliche fanno parte del sacramento ecclesiale che è proprio dell'unica Chiesa di Cristo.

Lo schema fu discusso durante una settimana, dall'1 al 7 dicembre 1962, e le critiche mosse dai padri conciliari furono molte. La critica, più volte ripetuta, riguarda l'identificazione tra il Corpo mistico e la Chiesa cattolica. Le critiche più accese vengono mosse dal Card. Lienard²⁸, da Mons. De Smedt²⁹ e dal Card. Bea che era a capo di una delle commissioni preparatorie del Concilio³⁰.

²⁸ Il Card. Lienard, dopo aver espresso la sua soddisfazione perché il primo capitolo del documento che sta per essere esaminato «incipiat Corpori Christi Mystico dicato», prosegue dando le ragioni del suo accordo: «Ecclesia enim quae fidei nostrae proponitur credenda non mere societas humana est, sed verum ac magnum mysterium». Egli poi prosegue dicendo che questo mistero, dato attraverso la rivelazione, è costituito da due elementi «invisibile unum, visibile aliud» così come, parlando del mistero di Cristo, affermiamo la duplicità della natura. Poi prosegue criticando nella sostanza la formulazione proposta nello schema dalla Commissione: «Summe vero cavendum est ne formulae modusve loquendi de Ecclesia, illud mysterium corrumpant, ne taliter, verbi gratia, enuntietur relatio Ecclesiae romanae ad Corpus Mysticum eorumque identitas, quasi Corpus Mysticum intra fines Ecclesiae romanae totaliter includetur. Est enim Ecclesia romana verum Christi corpus quin tamen illud exhauriat. Ad Corpus etenim Christi Mysticum pertinent quotquot iustificentur, cum nulla detur hominibus gratia, cumque nemo iustificetur quin Christo incorporetur. Ad Ecclesiam vero romanam non pertinent nisi qui baptismi sacramento rite suscepto, ei sunt aggregati, quique fidei communionisque vincula non abnuerunt. Corpus ergo Mysticum multo latius extenditur quam Ecclesia romana militans. Amplectitur etiam Ecclesiam in purgatorio dolentem et Ecclesiam in caelo triumphantem» (AS I/4, 126-127).

²⁹ Mons. De Smedt, all'inizio del suo intervento, pur registrando progressi nella riflessione teologica e constatando la recezione di molte novità in alcune parti dello schema proposto, tuttavia ritiene lo schema «in multis defectuosum est», perché: «haec conceptio Ecclesiae mihi videtur ex una parte deficiens in spiritu oecumenico, et ex alia parte aliena a modo quo doctrina». Secondo Mons. De Smedt, lo schema pecca di trionfalismo, clericalismo e giuridicismo e quindi alla fine chiede che sia emendato: «En tria puncta, inter alia, in hoc schemate emendanda, initio dixi hoc schema multa optima continere; et revera arbitror hoc schema a defectibus purgatum, materiam praebere splendidae constitutionis de Ecclesia; ideo opto ut a Concilio statuatur praesens schema remittendum esse ad commissionem ut emendetur» (AS I/4, 142-144).

³⁰ Il Card. A. Bea muove le sue critiche allo schema a partire dal fatto che non essendo stato possibile definire esplicitamente la questione sulla Chiesa nel Concilio Vaticano I, lo avrebbe dovuto fare il Concilio Vaticano II e aggiunge: «Haec quaestio urget eo magis, quod eadem etiam fratres christianos non catholicos, maxime protestantes, multum occupat, ita ut apud illos interdum de Ecclesia recenter quasi ex novo detecta sermo fiat». Questo compito del Concilio viene considerato dal Cardinale come qualcosa di molto gravoso e delicato, che impegna tutta la responsabilità dei padri conciliari perché potrebbe essere compromesso il bene della Chiesa e di tutta l'umanità (AS I/4, 228).

L'accoglienza dello schema fu assai fredda e ciò indusse i moderatori dell'assemblea a ritirarlo senza sottoporlo nemmeno a votazione.

Ne venne preparato un altro nella primavera del 1963, che incorporava molto materiale dell'altro, ma che si presentava con un approccio generale nuovo e un tono molto diverso dal precedente³¹. La novità più evidente era data dal fatto che, oltre ad affermare che la sola Chiesa di Cristo è la sola Chiesa cattolica romana, si aggiungeva: «molti elementi di santificazione si possono trovare al di fuori della sua intera struttura», elementi che *appartengono in proprio alla Chiesa di Cristo*³².

Tra il 1963 e il 1964 lo *schema De Ecclesia* fu revisionato e notevolmente cambiato e proprio all'interno della commissione venne sollevata la domanda sulla coerenza esistente nel sostenere, da una parte, l'identificazione della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica e l'ammettere, dall'altra, l'esistenza di aspetti ecclesiali al di fuori di essa.

Si giunse alla soluzione di cambiare il testo affermando non più che la Chiesa di Cristo «è» la Chiesa cattolica, ma che «*sussiste*» in essa³³.

La parola *subsistit*³⁴ fu introdotta nel testo con la seguente motivazione: «affinché l'espressione potesse accordarsi meglio con l'affermazione riguardante gli elementi ecclesiali che si trovano altrove»³⁵.

Il nuovo testo, elaborato dalla sottocommissione trovava i suoi antecedenti negli emendamenti e nei progetti, che avevano di mira l'unità sacramentale tra la comunità di grazia e la compagine dei mezzi di salvezza e, insieme, la distinzione tra le due³⁶.

³¹ Cfr. F.A. SULLIVAN, «In che senso», 812.

³² AS II/1, 219-220.

³³ «Quaedam verba mutantur: loco est I.21 dicitur Subsistit in, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt» (AS III/1, 177).

³⁴ «L'unico fatto che è assolutamente certo è che la decisione di non dire più "è", decisione ratificata dal voto del Concilio, è una decisione di non affermare più quella assoluta ed esclusiva identità fra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica che era stata sostenuta dagli schemata precedenti. Il fatto che molti elementi di santificazione e di verità (queste parole vennero aggiunte dalla commissione all'ultimo momento), vengano riconosciuti come ecclesiali nella loro natura, suggerisce, evidentemente, che lì ci deve essere qualche elemento di Chiesa. Non ci sarebbe stato alcun motivo di fare tale cambiamento se il nuovo termine "sussiste in" doveva essere capito nello stesso senso esclusivo già affermato dalla semplice particella copulativa "è"» (F.A. SULLIVAN, «In che senso», 813). Gioverà alla precisione del lavoro far notare all'autore qui citato che non si tratta tanto di particella copulativa, quanto piuttosto del verbo essere.

³⁵ AS III/1, 177.

³⁶ «Licet regnum dei tantum in coelis pertingat ad plenitudinem finalem suam, in ecclesia terrestri regnum Dei futurum nobis iam est propinquum in forma visibili. In terra ecclesia non est nisi regnum Dei in fieri. Ideo ecclesia ex una parte est fructus redemptionis applicandae universale, quo ad regno coeleste pervenimus. Ideoque ecclesia ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta verbo divino ut vivum instrumentum et signum salutis inservit, ita ecclesia ut

La sottocommissione, che riteneva di avere già sufficientemente chiarito la distinzione tra la chiesa come frutto e la chiesa come mezzo di salvezza, formulò con l'espressione «*subsistit in*» il rapporto tra il mistero della Chiesa di Cristo, che è al contempo visibile e invisibile e la società concreta in cui esso è presente, in modo da evitare la concreta identificazione tra i due e permettere che si riconosca una rilevanza ecclesiale, anche alle comunità non cattoliche³⁷.

Attenendosi al testo e al contesto, il significato principale del verbo *subsisto* è: fermarsi, stare fermo, persistere, restare, rimanere.

Questa decisione di non usare più «è» manifesta chiaramente la volontà dei padri conciliari di non affermare più l'assoluta identità tra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica.

L'insegnamento è chiaro: la Chiesa di Cristo non ha confini stabiliti entro la Chiesa cattolica romana, ma al contempo la Chiesa di Cristo sussiste pienamente nella Chiesa governata dal Successore di Pietro e dal collegio dei Vescovi in comunione con il Papa e non mai senza di lui³⁸.

La sussistenza della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica implica che quest'ultima non solo non perde nessuna delle sue proprietà che la identificano come una, santa, cattolica e apostolica³⁹, ma il n. 8 di *Lumen gentium*

medium salutis Spiritui Christi in exaedificando corpore operatur. Credit sacra synodus et sollemniter profiteatur unicam esse Iesu Christi ecclesiam, quam in symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam celebramus, quam salvator post resurrectionem suam Petro cum ceteris apostolis eorumque successoribus pascendam tradidit, et super illos in salutis sacramentum columnam et firmamentum veritatis erexit (1Tim 3,15). Hoc medium universale salutis invenitur in ecclesia catholica, a romano pontifice et episcopis in eius communione directa, licet extra totalem compaginem, eius elementa plura veritatis et sanctificationis inveniri possint, quae ut bona ecclesiae Christi propria ad unitatem catholicam impellunt» (AS II/1, 433-434).

³⁷ Anche in ordine al rapporto Pietro – apostoli fu fatta una modifica. Il testo proposto recitava così: «Ecclesia quam salvator post resurrectionem suam Petro et apostolis eorumque successoribus pascendam tradidit et super illos in salutis sacramentum, columnam et firmamentum veritatis erexit». Il testo fu emendato con il seguente risultato: «Ecclesia quam salvator noster post resurrectionem suam Petro pascendam tradidit, eique ac ceteris apostolis diffundendam et regendam commisit, et in perpetuum ut columnam et firmamentum veritatis erexit».

³⁸ «Il Vescovo legittimo, in quanto nella comunione gerarchica è membro del collegio, per diritto divino, immediatamente da Cristo è fatto partecipe della potestà piena e suprema di governare e di insegnare su tutta la Chiesa, di cui è depositario il Collegio dei Vescovi, in quanto in esso persevera il collegio degli Apostoli. Il Vescovo, quindi, non può esercitare tale potestà se non quando il Collegio è convocato dal suo Capo ad agire come tale (NEP 4; c. 337; 338; 341). Il Collegio con il suo capo, e mai senza di lui, svolge in questo modo nella Chiesa il ministero di rappresentarla e di governarla tutta intera, nell'unità della fede e della carità (LG 22b; 25; NEP 3; 4; c. 336)» (G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 267-268).

³⁹ In proposito cfr. F. MOBBS, «L'unica vera Chiesa». Anche il teologo Betti ha scritto recentemente a proposito di questa espressione della LG le seguenti considerazioni:

pone le premesse perché vengano evitati malintesi e opposti estremismi interpretativi soprattutto per ciò che riguarda il rapporto tra Chiesa e Regno di Dio⁴⁰.

Non mancano tentativi che hanno come fine, almeno a livello ideale, di separare la chiesa della carità dalla chiesa del diritto. Quello che il Concilio non accetta è la completa dissociazione di questi elementi: una chiesa ideale, di una bellezza indescrivibile che vaga nel nulla, opposta a una chiesa che ha un corpo ben compaginato, giuridicamente strutturato con leggi e sanzioni.

Il Concilio, non accettando questo dualismo, insegna a interpretare la Chiesa con la categoria del mistero.

Questi due elementi sono aspetti particolari di un'unica realtà. Alla luce del Concilio non si può appartenere al Corpo di Cristo senza essere membri della Chiesa o, al contrario, far parte della Chiesa senza essere membri del corpo di Cristo⁴¹.

3. Interpretazione critica della formula e problemi connessi

Proviamo ora a individuare alcuni problemi sui quali svilupperemo la nostra riflessione e ai quali cercheremo di dare una risposta.

«Per dare una valutazione del testo del n. 8 della *Lumen gentium*, due cose vanno considerate insieme. Da una parte che le chiese e le comunità ecclesiali separate da Roma sono strumenti di salvezza reali, anche se carenti. Dall'altra parte che la Chiesa cattolica è l'unica realizzazione completa della medesima Chiesa di Cristo. Questa considerazione congiunta ci consente di concludere che con il passaggio da "est" a "subsistit in", per indicare il rapporto tra Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica, non è stata operata nessuna riduzione a detrimento della Chiesa cattolica stessa. Non è tuttavia da pensare che la sostituzione di *est* con *subsistit in* non abbia un significato, tenuto conto che la motivazione di tale sostituzione è stata di non ignorare la rilevanza escatologica delle Chiese e comunità ecclesiali separate dalla Chiesa cattolica» (U. BETTI, «Chiesa di Cristo», 742).

⁴⁰ A proposito di questi malintesi Pozzo ha una pagina interessante nella quale cerca di chiarire il rapporto tra Chiesa cattolica e Regno di Dio. L'autore scrive così: «La *LG* intende evitare due malintesi. Il primo, che consiste nel pericolo di enfatizzare solo l'aspetto relativo a Cristo nella relazione Cristo - Chiesa, conducendo ad una teologia dell'identità, in cui la Chiesa si autocomprende come il Regno di Dio già perfettamente realizzato, dimenticando l'esigenza del suo rinnovamento e del suo cammino dinamico e sofferto verso la pienezza escatologica non ancora raggiunta. Il secondo, che si configura nel senso contrario, qualora, per evitare la caduta in strettoie soprannaturalistiche, si considera esclusivamente o prevalentemente la componente di infedeltà dei membri della Chiesa, e si estremizza lo stesso concetto di Chiesa, riducendolo obiettivamente a nozione di Popolo di Dio dell'Antico Testamento. In effetti l'insistenza da parte del Concilio sull'idea di Corpo di Cristo, applicata alla Chiesa, nel cap. I, pone le premesse perché la stessa nozione di popolo di Dio, che costituirà il titolo dell'intero cap. II, venga intesa cristologicamente, e quindi in senso qualitativamente unico rispetto alla concezione anticotestamentaria» (G. POZZO, *Lumen Gentium*, 51-55).

⁴¹ Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 107-112.

Prima di tutto ci chiederemo che cosa comporta per il concetto di Chiesa cattolica questo cambiamento da «è» a «*sussiste in*»; passeremo poi a vedere il significato di questo nuovo concetto in rapporto con le altre comunità cristiane; infine cercheremo di mettere in risalto qual è il suo significato per il nostro concetto di Chiesa universale⁴².

Per rispondere in maniera soddisfacente a questi problemi è ovvio che non possiamo basarci solamente sul n. 8 della *Lumen gentium* in cui ricorre la frase: «Ecclesia est unica, et his in terris adest in Ecclesia Catholica, licet extra eam inveniantur elementa ecclesialia». Dobbiamo considerare il pensiero del Concilio nella sua globalità, in particolare tenendo conto del decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* e cercando di spiegare gli interrogativi che precedentemente ci siamo posti. Che cosa significa la parola *sussiste*? Per comprendere il «*subsistit in*» possiamo ricorrere alla espressione «*adest in*»⁴³. Alcuni autori si sono sbizzarriti nell'interpretazione di questa parola e hanno versato fiumi di inchiostro soprattutto nel voler dare a questa espressione una valenza di tipo filosofico come *subsistentia*⁴⁴.

Tuttavia, la maggior parte dei commentatori rifiuta di interpretare l'espressione in senso puramente filosofico e specialistico⁴⁵.

Generalmente, quando mancano indicazioni precise sull'interpretazione di una parola, vale la regola generale che i termini usati nei documenti conciliari devono essere interpretati e capiti alla luce dell'uso comune del termine stesso⁴⁶.

Leggendo attentamente il paragrafo 8b di *Lumen gentium*, ci si può rendere conto che la Chiesa di Cristo che sussiste nella Chiesa cattolica non è una chiesa ideale, ma è la Chiesa che Gesù ha affidato a Pietro e agli altri apostoli con il compito di custodirla, propagarla e governarla.

Nel decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* troviamo altri passi che confermano questa interpretazione. Al riguardo viene detto: «quell'unità che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, noi crediamo sussistere senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica»⁴⁷.

Il decreto, ancora, parlando delle varie divisioni che nel tempo si sono verificate all'interno della Chiesa, dice: «Tra quelle nelle quali continuano

⁴² Cfr. F. A. SULLIVAN, «In che senso», 814.

⁴³ La commissione incaricata di fare la *relatio* fece un riassunto del paragrafo dove ricorre la frase che ci aiuta nella comprensione del *subsistit in*: «Ecclesia est unica, et his in terris adest in Ecclesia Catholica, licet extra eam inveniantur elementa ecclesialia».

⁴⁴ Cfr. G. BAUM, «The ecclesial Reality», 38. L'autore interpreta il *subsistit in* nel senso che la Chiesa di Cristo è «realizzata ed incorporata nella Chiesa cattolica», poi prosegue dicendo che «è la realizzazione della Chiesa di Cristo sulla terra».

⁴⁵ Una voce particolarmente autorevole che ha rifiutato pienamente una tale interpretazione è quella di J. WILLEBRANDS, «The ecumenical Movement», 219.

⁴⁶ Cfr. F. A. SULLIVAN, «In che senso», 815.

⁴⁷ UR 4c.

a sussistere in parte le tradizioni e le strutture cattoliche, occupa un posto speciale la Comunione anglicana»⁴⁸.

Quello che ora dobbiamo chiarire è il come, cioè in quale modo la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica?

La risposta a questo interrogativo la troviamo senza dubbio nel n. 2 del decreto sull'ecumenismo, che ci offre la descrizione dell'unità che Cristo ha donato alla sua Chiesa. Il progetto di Dio Padre ha come fine di radunare tutto il genere umano in un'unica grande famiglia rigenerata dalla missione redentrice del Figlio Gesù Cristo⁴⁹, dopo essere stato innalzato sulla croce, Gesù effonde lo Spirito Santo promesso per raccogliere nell'unità della fede, della speranza e della carità il popolo dei salvati⁵⁰. Infine, il paragrafo presenta il ministero di reggere, santificare e insegnare, che Cristo ha affidato agli apostoli e ai loro successori⁵¹.

⁴⁸ UR 13b.

⁴⁹ «In questo si è mostrato l'amore di Dio per noi, che l'unigenito Figlio di Dio è stato mandato dal Padre nel mondo affinché, fatto uomo, con la redenzione rigenerasse il genere umano e lo radunasse in un tutto. Ed egli, prima di offrirsi vittima immacolata sull'altare della croce, pregò il Padre per i credenti, dicendo: "Che tutti siano una cosa sola, come tu, o Padre sei in me ed io in te; anch'essi siano uno in noi, cosicché il mondo creda che tu mi hai mandato" (Gv 17,21), e istituì nella sua Chiesa il mirabile sacramento dell'eucarestia, dal quale l'unità della Chiesa è significata e attuata. Diede ai suoi discepoli il nuovo comandamento del mutuo amore e promise lo Spirito Consolatore, il quale restasse con loro per sempre, Signore e vivificatore» (UR 2a).

⁵⁰ «Innalzato poi sulla croce e glorificato, il Signore Gesù effuse lo Spirito promesso, per mezzo del quale chiamò e riunì nell'unità della fede, della speranza e della carità il popolo della nuova alleanza, che è la Chiesa, come insegna l'apostolo (Ef 4,4-5 e Gal 3,27-28). Lo Spirito Santo che abita nei credenti e riempie e regge tutta la Chiesa, produce questa meravigliosa comunione dei fedeli e li unisce tutti così intimamente in Cristo, da essere il principio dell'unità della Chiesa. Egli realizza la diversità di grazie e di ministeri, e arricchisce di funzioni diverse la Chiesa di Gesù Cristo (Ef 4,12)» (UR 2b).

⁵¹ «Per stabilire dovunque, fino alla fine dei secoli questa sua Chiesa santa, Cristo affidò al Collegio dei dodici l'ufficio di insegnare, governare, santificare. Tra di loro scelse Pietro, sopra il quale, dopo la sua confessione di fede, decise di edificare la sua Chiesa; a lui promise le chiavi del regno dei cieli e, dopo la sua professione di amore, affidò tutte le sue pecore perché le confermasse nella fede e le pascesse in perfetta unità, mentre egli rimaneva la pietra angolare e il pastore delle anime nostre in eterno.

Gesù Cristo vuole che il suo popolo, per mezzo della fedele predicazione del Vangelo, dell'amministrazione dei sacramenti e del governo amorevole da parte degli apostoli e dei loro successori, cioè i vescovi con a capo il successore di Pietro, sotto l'azione dello Spirito Santo, cresca e perfezioni la sua comunione nell'unità: nella confessione di una sola fede, nella comune celebrazione del culto divino e nella fraterna concordia della famiglia di Dio.

Così la Chiesa, unico gregge di Dio, quale segno elevato alla vista delle nazioni, mettendo a servizio di tutto il genere umano il vangelo della pace, compie nella speranza il suo pellegrinaggio verso la meta che è la patria celeste. Questo è il sacro ministero dell'unità della Chiesa, in Cristo e per mezzo di Cristo, mentre lo Spirito Santo opera la

Da una lettura attenta di questo numero possiamo notare che la Chiesa è considerata come una comunità visibilmente unita nella professione della stessa fede, nella celebrazione degli stessi sacramenti, nella fraterna concordia di un solo popolo di Dio.

Tuttavia il principio di tale unità non risiede nella Chiesa cattolica, ma in Cristo e nella sua missione redentrice, come recita la parte conclusiva del paragrafo del documento conciliare che stiamo considerando: «Questo è il sacro mistero dell'unità della Chiesa, in Cristo e per mezzo di Cristo, mentre lo Spirito Santo opera la varietà dei ministeri. Il supremo modello e principio di questo mistero è l'unità della Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio e Spirito Santo».

L'unità della Chiesa si mantiene e si realizza attraverso la proclamazione e l'ascolto della Parola, la celebrazione dei sacramenti e per l'esercizio del governo, dapprima affidato a Pietro e agli apostoli e poi continuato nel collegio dei Vescovi sotto la diretta autorità del Papa. Tale descrizione dell'unità della Chiesa, rende ancora più significativa l'affermazione che ricorre nello stesso decreto⁵² e che viene ripresa ed ulteriormente esplicitata nel Direttorio Ecumenico del 1993 di cui ci stiamo occupando nel nostro lavoro⁵³.

Le divisioni intercorse nella storia non hanno rotto completamente questa unità, che rimane imperfetta. Esiste una qualche forma di comunione che lega insieme i cristiani e le varie comunità, ma il Concilio ribadisce che l'unità, così come Cristo l'ha voluta, *sussiste* nella Chiesa cattolica e solo in essa.

Tuttavia la Chiesa sa che questi doni in lei presenti non si trovano nello stato della perfezione escatologica, in quanto l'unità della Chiesa deve continuare a crescere fino alla fine dei secoli.

La coscienza che la Chiesa ha di essere una comunità in cammino verso la perfezione viene esplicitata nel n. 48 di *Lumen gentium*, che sottolinea come la santità, pur essendo una realtà già presente, ha bisogno di essere continuamente sviluppata⁵⁴ perché possa raggiungere la pienezza della sua cattolicità⁵⁵.

varietà dei ministeri. Il supremo modello e principio di questo mistero è l'unità della Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio e Spirito Santo» (UR 2c).

⁵² Cfr. UR 4c.

⁵³ Cfr. DE93 11, 12 e 17.

⁵⁴ «La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria celeste, quando verrà il tempo in cui tutte le cose saranno rinnovate, e col genere umano anche tutto l'universo, il quale è intimamente congiunto con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, troverà nel Cristo la sua perfezione definitiva.

E invero il Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé; risorgendo dai morti immise negli apostoli il suo Spirito vivificatore, e per mezzo di lui costituì il suo corpo, che è la Chiesa, quale sacramento universale della salvezza; assiso alla destra del

La strada è lunga ma:

per questa via a poco a poco, superati gli ostacoli frapposti alla perfetta comunione ecclesiale, tutti i cristiani, nell'unica celebrazione dell'eucarestia, si troveranno riuniti in quella unità dell'unica Chiesa che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica, e speriamo che crescerà ogni giorno di più fino alla fine dei secoli⁵⁶.

Ma il Concilio prosegue dicendo: «è solo per mezzo della Chiesa cattolica che si può ottenere tutta la pienezza dei mezzi di salvezza»⁵⁷.

Con ciò non si vuole dire che tali mezzi di salvezza non siano presenti e utilizzati dalle altre Chiese e Comunità cristiane, ma viene sottolineata l'idea che, a questo riguardo, le Comunità cristiane abbiano delle carenze.

Ne consegue che è solo nella Chiesa cattolica che la Chiesa di Cristo sussiste con quella pienezza dei mezzi di salvezza che Cristo affidò al Collegio apostolico⁵⁸.

Se si vuole affermare che la Chiesa di Cristo sussiste anche nelle altre confessioni cristiane, bisognerà fare attenzione a usare la parola *sussiste*, perché andrà accompagnata da un avverbio che ne attenui il valore.

Prima di concludere la nostra riflessione sul come la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica, ci pare necessario fare un'altra osservazione importante: il Concilio intende dire che «la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica con un'integrità strutturale o istituzionale, tale per cui non le potrà mai venire a mancare un'autorità magisteriale capace di risolvere le questioni dogmatiche in maniera definitiva ed eventualmente infallibile»⁵⁹.

Dopo aver visto la prima questione sul significato del cambiamento per la Chiesa cattolica, vediamo ora qual è il significato del cambiamento da *è a sussiste in*⁶⁰, nei riguardi delle altre comunità cristiane.

Padre, opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e attraverso di essa congiungerli più strettamente a sé e renderli partecipi della sua vita gloriosa col nutrimento del proprio corpo e del proprio sangue.

Quindi la nuova condizione promessa e sperata è già incominciata con Cristo; l'invio dello Spirito Santo le ha dato il suo slancio, e per mezzo di lui essa continua nella Chiesa, nella quale sia dalla fede istruiti anche sul senso della nostra vita temporale, mentre portiamo a termine, nella speranza dei beni futuri, l'opera a noi affidata nel mondo dal Padre e attuiamo così la nostra salvezza» (LG 48a).

⁵⁵ Cfr. UR 4 e 10. In questi due paragrafi si riconosce che l'attuale situazione di divisione della cristianità impedisce il raggiungimento di tale pienezza.

⁵⁶ UR 4.

⁵⁷ UR 3e.

⁵⁸ Cfr. F.A. SULLIVAN, «In che senso», 817-818.

⁵⁹ F.A. SULLIVAN, «In che senso», 818.

⁶⁰ Quando si afferma che la Chiesa di Cristo è la Chiesa cattolica romana, non si lascia spazio per fraintendimenti o interpretazioni distorte. Commenti o sfumature

Come abbiamo visto, *Lumen gentium* n. 8 parla di *plura elementa* di verità e di santificazione presenti al di fuori della Chiesa cattolica. L'affermazione sembra subire qualche restrizione nella *Notificazione* dell'11 marzo 1985, che la Congregazione per la Dottrina della Fede ha dato riguardo ad un libro di L. Boff⁶¹, nella quale si afferma che fuori della Chiesa cattolica si possono trovare «solo degli elementi di verità». E allora ci si chiede come sia compatibile questa interpretazione con il riconoscimento che fuori della Chiesa cattolica esistono Chiese e Comunità ecclesiali⁶², affermazione questa che è stata interpretata esegeticamente da Paolo VI con la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*⁶³.

Al riguardo è chiaro quanto la costituzione dogmatica afferma, che, cioè, i cristiani che appartengono a queste Chiese e Comunità ecclesiali, inseriti in Cristo mediante il sacramento del battesimo, riconoscono e ricevono anche altri sacramenti nelle loro Chiese o Comunità ecclesiali⁶⁴.

Durante i lavori del Concilio si discusse molto su questo argomento⁶⁵ e, alla fine, la stragrande maggioranza dei padri condivise l'idea che anche le comunità cristiane non cattoliche ricoprono un ruolo salvifico, non solo perché hanno degli elementi ecclesiali, ma anche perché sono Chiese e Comunità ecclesiali in quanto tali, anche se a loro non si può applicare il carattere di sussistenza che riguarda solo la Chiesa cattolica⁶⁶.

teologiche vengono escluse dalla chiarezza e dalla definitività di una tale affermazione. Dicendo che la Chiesa di Cristo sussiste nella chiesa cattolica, rimane più ampia la possibilità di una evoluzione del pensiero ecclesiologico, così come si constata essere maggiore la sensibilità ecumenica.

⁶¹ Cfr. L. BOFF, *Chiesa, carisma potere*.

⁶² Cfr. F.A. SULLIVAN, «In che senso», 820.

⁶³ Cfr. PAOLO VI, *Mysterium Ecclesiae*, 24 giugno 1973.

⁶⁴ «La Chiesa sa di essere per più ragioni congiunta con coloro che, essendo battezzati, sono insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede o non conservano l'unità di comunione sotto il successore di Pietro. Ci sono infatti molti che hanno in onore la sacra scrittura come norma di fede e di vita, manifestano un sincero zelo religioso, credono amorosamente in Dio Padre onnipotente e in Cristo, Figlio di Dio e Salvatore, sono segnati dal battesimo, col 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 sacra eucarestia e coltivano la devozione alla Vergine Madre di Dio. A questo si aggiunge la comunione di preghiere e di altri benefici spirituali; anzi una certa vera unione dello Spirito Santo, poiché anche in loro egli opera con la sua virtù santificante per mezzo di doni e grazie e ha dato ad alcuni la forza di giungere fino allo spargimento del sangue. Così lo Spirito suscita in tutti i discepoli di Cristo desiderio e attività, affinché tutti, nel modo da Cristo stabilito, pacificamente si uniscano in un solo gregge sotto un solo Pastore. E per ottenere questo la madre Chiesa non cessa di pregare, sperare e operare, esortando i figli a purificarsi e rinnovarsi perché l'immagine di Cristo splenda più chiara sul volto della Chiesa» (LG 15).

⁶⁵ AS III/1, 204.

⁶⁶ L'analisi che Ugo Betti compie nel suo articolo è molto «diplomatica», in quanto sottolinea il valore delle comunità ecclesiali ma ribadisce anche la verità che la Chiesa

Al n. 3d di *Unitatis redintegratio* si afferma che queste ultime «non sono affatto spoglie di significato e di peso nel mistero della salvezza, poiché lo Spirito non ricusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza».

Alcuni vescovi criticarono fortemente la dimensione di realtà salvifica che le Chiese o Comunità cristiane andavano assumendo, e proposero un emendamento secondo il quale il testo doveva affermare che «in queste comunità si conservano dei mezzi di salvezza che lo Spirito Santo non ha ricusato di usare».

La risposta della commissione fu la seguente: «Laddove vengono usati dei validi strumenti di salvezza che, essendo azioni comunitarie, caratterizzano quelle comunità in quanto tali, è certo che lo Spirito Santo si serve di quelle comunità come di strumenti di salvezza»⁶⁷.

Le Chiese orientali sono guardate con speciale considerazione, anzi, sebbene non siano pienamente in comunione con la Chiesa di Roma, sono riconosciute come *Chiese particolari* in senso pienamente teologico e non soltanto convenzionale⁶⁸.

Le altre sono chiamate «comunità ecclesiali» e sono tenute distinte a causa del sacramento dell'eucarestia: non c'è la piena realtà della Chiesa se manca la pienezza della realtà dell'eucarestia⁶⁹.

cattolica porta con sé: «La piena realizzazione o sussistenza, nel senso ora spiegato, della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica non pregiudica affatto la dignità di doni divini degli elementi di santificazione e di verità presenti nelle Chiese e comunità ecclesiali separate da Roma. Essi però, per quanto possano in qualche caso realizzare una sussistenza anche originaria, non possono essere soggetto della sussistenza della Chiesa stessa, poiché, se così fosse, l'unica Chiesa di Cristo sarebbe una pluralità di chiese nella quale essa quale essa ugualmente sussiste. Inoltre quei doni divini per il fatto di essere presenti anche nelle chiese e comunità separate non rimangono diminuiti nella Chiesa cattolica; se così non fosse non sarebbero divini, poiché tutto ciò che è divino, anche condiviso, non si consuma» (U. BETTI, «Chiesa di Cristo», 743).

⁶⁷ AS III/7, 36.

⁶⁸ A questo proposito si veda UR 14-18 e la *Relatio*, che risponde a un'obiezione su un tale uso del termine *Chiese*. L'obiezione era così formulata: «Ecclesia non datur nisi una, nempe catholica; communitates non-catholicae proprio sensu nequeunt vocari Ecclesiae». La risposta fu: «Duplex expressio "Ecclesiae et communitates ecclesiales" seu seiunctae a Concilio approbata omnino legitime adhibetur. Una quidem est Ecclesia universalis, plures vero Ecclesiae locales et particulares. Solemne est in traditione Catholica communitates orientales seiunctas vocare ecclesias, locales sive particulares utique, et quidem sensu proprio. Concilii non est investigare et determinare quanam inter alias Communitates vocandae sint Ecclesiae sensu theologico» (AS III/7, 35).

⁶⁹ In UR 22c il Concilio non usa il termine *Chiese e comunità ecclesiali*, ma solo comunità ecclesiali, come soggetto della frase in cui rifiuta di riconoscere la presenza «della genuina ed integra sostanza del mistero eucaristico» in ragione «della mancanza del sacramento dell'ordine». La traduzione di *defectus* con «mancanza» ha suscitato qualche problema.

Usando il termine *ecclesiale*, il concilio riconosce apertamente che queste comunità hanno carattere di Chiesa a tutti gli effetti e quindi possiamo affermare che è presente in esse la Chiesa di Cristo⁷⁰. Tuttavia i cattolici, malgrado le loro colpe e la consapevolezza di non vivere in pienezza secondo i mezzi di grazia che hanno in pienezza ricevuto, devono essere consapevoli di confessare la totalità della verità rivelata⁷¹.

La nostra trattazione arriva ora a rispondere alla terza domanda che all'inizio ci siamo posti. Quale idea dobbiamo avere della Chiesa universale? Per vedere in quale rapporto sta la Chiesa di Cristo con le Chiese orientali vediamo il decreto conciliare sull'ecumenismo:

È pure noto a tutti con quanto amore i cristiani d'Oriente celebrino la sacra liturgia, specialmente quella eucaristica, fonte della vita della Chiesa e pegno della gloria futura; in essa i fedeli, uniti al vescovo, hanno accesso a Dio Padre per mezzo del Figlio, Verbo incarnato, morto e glorificato, nell'effusione

Il documento «Il ministero pastorale nella Chiesa» della Commissione congiunta Cattolica Romana – Evangelico luterana afferma: «Nella dottrina cattolica fino al concilio Vaticano II non ci sono state dichiarazioni ufficiali sulla validità o meno dei ministeri della Chiesa luterana. Tradizionalmente però si è optato per la loro non validità. Il concilio Vaticano II parla di un *defectus* nel sacramento dell'ordinazione praticato dalle chiese sorte dalla Riforma. Non ha però chiarito come ciò si applichi alle singole chiese e comunità ecclesiali in cui vi sono importanti divergenze. La sua intenzione era, non una presa di posizione definitiva, bensì mettere in rilievo dei punti di vista che possono e devono essere il fondamento e un incitamento per il dialogo ecumenico auspicato. Nei dialoghi instauratisi successivamente si pone con maggiore intensità la questione se per *defectus* si debba intendere una mancanza, senza però implicare un'assenza totale. In questo contesto un ruolo importante spetta all'esperienza ecumenica dell'azione dello Spirito santo nelle altre chiese e dei frutti spirituali del loro ministero. Inoltre, nuove concezioni della storia dell'esegesi, dei dogmi e della teologia prendono maggiore importanza, soprattutto il riconoscimento della molteplicità dei ministeri ecclesiali nel Nuovo testamento, nonché del loro rapporto con la realtà e con le situazioni storiche mutevoli. In questo contesto è anche degno di menzione il fatto che nella Chiesa cattolica si sono avuti casi di ordinazione di sacerdoti da parte di altri sacerdoti. Alla luce della discussione ecumenica postconciliare, così come appare nei capitoli precedenti, emerge la possibilità di parlare di un *defectus ordinis*, nel senso di una imperfezione nella pienezza della forma del ministero ecclesiastico. Il fatto che, secondo la concezione cattolica, l'inserimento della successione storica fa parte della pienezza del ministero episcopale non esclude che, sempre secondo la concezione cattolica, il ministero possa svolgere nelle chiese luterane funzioni essenziali del ministero che Cristo ha istituito per la sua Chiesa».

⁷⁰ Cfr. AS III/2, 335.

Nella *Relatio* viene spiegato che le Comunità ecclesiali sorte in occidente con la separazione, non sono semplicemente una somma o un insieme di individui cristiani, ma sono costituite da elementi ecclesiastici e sociali che hanno dal patrimonio comune con la Chiesa cattolica e che conferiscono ad esse un carattere veramente ecclesiale. In queste comunità, benché imperfettamente, è presente l'unica Chiesa di Cristo.

⁷¹ DE93 17.

dello Spirito Santo, ed entrano in comunione con la santissima Trinità, fatti partecipi della natura divina (2Pt 1,4). Perciò con la celebrazione dell'eucarestia del Signore in quelle singole Chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce, e con la concelebrazione si manifesta la comunione tra di esse⁷².

L'espressione «*Chiesa di Dio*» come potrebbe essere intesa? Si potrebbe dire, in altre parole, che la Chiesa universale abbraccia, in un qualche modo, anche le Comunità ecclesiali?

Se ci mettiamo nella prospettiva di comprendere la Chiesa universale come la comunione delle Chiese particolari «nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica»⁷³, e se accettiamo il fatto che i due termini *comunione* e *Chiese* possiedono gradi diversi di pienezza, possiamo certamente affermare la Chiesa universale come una grande comunione, nella quale i corpi a vari livelli sono Chiesa.

Rimane comunque sempre imprescindibile l'affermazione contenuta nella dichiarazione di Paolo VI *Mysterium Ecclesiae*, che insiste giustamente sul fatto che «non possiamo immaginare che la Chiesa di Cristo non sia niente di più che un insieme (diviso ma in possesso ancora di una certa unità) di Chiese e di comunità ecclesiali»⁷⁴.

La Chiesa, dunque, è molto di più che un insieme di realtà, tra di loro giustapposte o concatenate secondo una logica umana; la Chiesa è una comunione reale, affettiva ed effettiva di corpi che hanno tutti, anche se per diversi gradi di appartenenza, un vero carattere ecclesiale⁷⁵.

Tale considerazione non scalfisce minimamente la certezza dei cattolici che nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui⁷⁶, sussiste la vera Chiesa di Cristo, con tutte le proprietà e gli elementi che Cristo le ha donato: la totalità della verità rivelata, dei sacramenti e del ministero, dati da Cristo per l'edificazione della Chiesa stessa e per il compito della missione che le è propria⁷⁷.

⁷² UR 15a.

⁷³ LG 23a.

⁷⁴ PAOLO VI, *Mysterium Ecclesiae*, 14 giugno 1973, n. 2.

⁷⁵ Cfr. F.A. SULLIVAN, «In che senso», 823.

⁷⁶ Cfr. LG 8.

⁷⁷ Cfr. DE93 17; UR 1a e 3e; F.A. SULLIVAN, «In che senso», 824.

CAPITOLO V

La Chiesa come comunione

1. Significato di comunione

L'idea di comunione¹ offre una chiave globale in ogni tentativo di accostare il mistero della Chiesa. Molto opportunamente il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 ha avvertito che «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale dei documenti del Concilio»², così come il documento *Communiois notio*³ ribadisce per una corretta interpretazione, sia del pensiero del Concilio, sia del Sinodo del 1985.

Il concetto di comunione si fonda sulla Sacra Scrittura ed è sempre stato tenuto in grande considerazione sia nella Chiesa antica che nelle Chiese orientali fino ai nostri giorni, tanto da essere «molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del mistero della Chiesa e può certamente essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica»⁴.

¹ Su questo importante concetto nella ecclesiologia contemporanea cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*; J. HAMER, *L'eglise est une communion*; W. BERTRAMS, «Communio»; P.C. BORI, *Koinonia*; F. COCCOPALMERIO, «De communione ecclesiali»; B. GHERARDINI, *La Chiesa arca dell'alleanza*; M. ZUROWSKI, «Communio ecclesiasticam»; E. ANCILLI, ed., *La Chiesa è comunione*; W. KASPER, *Teologia e Chiesa*; J.-M. TILLARD, *Eglise d'Eglises*.

² SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI, *Exeunte coetu secundo*, 7 novembre 1985, 1800. Nel corso del lavoro faremo riferimento ad un'altra opera che contiene il testo del documento e il commento: W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio*.

³ CDF, *Communiois notio*, 28 maggio 1992. Scopo del documento è infatti «mettere in luce — sono le parole del Card. Ratzinger alla presentazione — il concetto corretto di *comunione*, nella linea del Concilio Vaticano II e nel Sinodo straordinario del Vescovi del 1985».

⁴ CDF, *Communiois notio*, 28 maggio 1992, 1.

Il Direttorio Ecumenico 1993, nell'ambito della trattazione della Chiesa e della sua unità nel piano di Dio, inserisce il concetto di *koinonia* – comunione⁵ e spiegandone il significato così si esprime:

La comunione nella quale i cristiani credono e sperano è, nella sua realtà più profonda, la loro unità con il Padre per Cristo nello Spirito Santo. Dopo la Pentecoste essa è donata e ricevuta nella Chiesa, comunione dei santi. Ha il suo pieno compimento nella gloria del cielo, ma si realizza già nella Chiesa sulla terra mentre cammina verso quella pienezza⁶.

In molti modi il Concilio⁷ ha messo in risalto questa idea ritenendola importante sul piano dottrinale, pastorale ed ecumenico.

Dando uno sguardo generale al Direttorio Ecumenico, emerge la seguente prospettiva: «Il movimento ecumenico vuole essere una risposta al dono della grazia di Dio, che chiama tutti i cristiani alla fede nel mistero della Chiesa, nel disegno di Dio che desidera condurre l'umanità alla salvezza e all'unità in Cristo per mezzo dello Spirito Santo»⁸.

Il Direttorio continua nell'affermare che «questa comunione si realizza concretamente nelle chiese particolari di cui ognuna è riunita attorno al proprio Vescovo»⁹. Citando poi il decreto conciliare *Christus Dominus* si dice che «la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica è veramente presente e operante» in ciascuna di esse¹⁰.

Ma quale è il significato, secondo lo spessore ecclesiologico, che questa complessa parola «comunione» porta con sé¹¹?

⁵ Cfr. DE93 12.

⁶ DE93 13.

⁷ Citiamo qui i testi più importanti del Vaticano II sulla Chiesa come comunione: LG 4-8, 13-15, 18, 21, 24-25; DV 10; GS 32; UR 2-4, 14-15, 17-19, 22; AG 1.

⁸ DE93 9.

⁹ DE 13.

¹⁰ Cfr. CD 11.

¹¹ «Comunione, trascrizione del latino *communio*, viene dal latino *communis* che deriva a sua volta sia da *cum moenus*, avere una difesa, un bastione comune, sia da *cum munus*, carica comune. L'idea primaria è di essere addetti allo stesso compito, allo stesso combattimento, ciascuno al suo posto. Ma la parola ha un senso ecclesiale che va al di là di questo valore etimologico. Essa ha tradotto il greco *Koinonia* che aveva già usi classici (così ad esempio nell'analisi dell'amicizia presso Aristotele), ma principalmente usi cristiani, presso S. Paolo in particolare. Nel senso più generale *Koinonia* significa la situazione di qualcuno che condivide qualche cosa con altri; fondamentalmente è la comunità che i credenti hanno con il Cristo; poi è la comunità dei beni cristiani: la fede, il corpo e il sangue di Cristo (1Cor 10,16), lo Spirito (2Cor 13,13); infine la comunità che in ragione di tutto ciò essi formano insieme: avendo parte o comunione con Dio, essi hanno parte e comunione gli uni con gli altri (cfr. 1Gv 1,3.6-7). La comunione è dunque la situazione di una vita cristiana piena. Essa stessa può essere soggettivamente più o meno intensa, perché comporta più di un elemento che si può avere in modo più o meno attivo ma è

Si tratta fondamentalmente della possibilità che l'uomo ha di entrare in comunione con Dio, attraverso la testimonianza di Gesù Cristo, nello Spirito Santo che illumina il soggetto riguardo alla verità. Infatti nella *Lumen gentium* la Chiesa viene definita: «in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» e continuando la riflessione già fatta nei precedenti concili, la Chiesa «intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la propria natura e la propria missione universale»¹².

Dianich ammonisce di non usare né il termine *comunione* né il termine *istituzione* come sinonimi di Chiesa, ma piuttosto affermare che «la Chiesa è fondata su una comunione, ha la forma di un'istituzione»¹³ e riprendendo un saggio del teologo toscano G. Colombo, ricorda che «l'unico predicato che può essere detto del soggetto Chiesa e allo stesso tempo può prenderne il posto in una proposizione è l'espressione popolo di Dio»¹⁴.

La definizione della Chiesa come *popolo di Dio*, contenuta nella costituzione *Lumen gentium*, prende luce dal fatto che la comunione è fatta di aspetti visibili e invisibili¹⁵, esplicitando i quali si spiega il concetto di sacramentalità¹⁶.

per sé indivisibile. Si è in comunione o non lo si è. Per questo nel linguaggio dei cristiani si usano le parole *Koinonein*, *communicare*, in modo assoluto. *Communicantes*, diciamo nel canone della messa romana» (Y. CONGAR, «Proprietà essenziali della Chiesa», 492).

¹² LG 1. Vogliamo anche riportare qui altri testi che richiamano la stessa idea. «Congiunti dunque con Cristo nella Chiesa e contrassegnati dallo Spirito Santo, che è il pegno della nostra eredità, con verità siamo chiamati Figli di Dio e lo siamo veramente, ma non siamo ancora apparsi con Cristo nella gloria, nella quale saremo simili a Dio perché lo vedremo quale è» (LG 48b).

In riferimento ai sacramenti la costituzione sulla liturgia afferma: «Le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, che è sacramento dell'unità, cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei Vescovi. Perciò tali azioni appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; ma i singoli membri vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della partecipazione effettiva» (SC 6).

Un altro passo che deve essere ricordato a proposito della realtà di comunione esistente tra Dio e gli uomini lo si trova nel decreto sull'attività missionaria della Chiesa: «Inviata per mandato divino alle genti per essere sacramento universale di salvezza, la Chiesa, rispondendo a un tempo alle esigenze più profonde della sua cattolicità ed all'ordine specifico del suo fondatore, si sforza di portare l'annuncio del vangelo a tutti gli uomini» (AG 1).

Ed infine: «Tutto ciò che di bene il popolo di Dio può offrire all'umana famiglia, nel tempo del suo pellegrinaggio terreno, scaturisce dal fatto che la Chiesa è l'universale sacramento di salvezza» (GS 45a).

¹³ S. DIANICH, *Ecclesiologia Questioni*, 120.

¹⁴ S. DIANICH, *Ecclesiologia Questioni*, 120.

¹⁵ È quanto faceva notare ancora prima del Concilio il teologo Congar, il quale affermava quanto segue: «l'Eglise - visible, l'Eglise - institution, c'est le ministère de la foi et des sacrements de la foi, par lesquels les hommes s'incorporent au Christ et réalisent le Corps mystique qui est l'Eglise en sa substance intérieure. Nous tenons ici

Al riguardo, l'idea della Chiesa come comunione costituisce un principio guida che riesce ad illuminare in maniera singolare il discorso costruito e sintetizzato nella costituzione *Lumen gentium*¹⁷. Insegna dunque il Concilio: «Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra la sua Chiesa Santa, comunità di fede, di speranza e di carità, come un organismo visibile; la sostiene incessantemente, e per essa diffonde su tutti la verità e la grazia»¹⁸. In tal modo viene affermata la fondamentale presenza sostenitrice di Cristo nella Chiesa, attuata e compiuta mediante la missione insostituibile dello Spirito Santo; la Chiesa così partecipa del primo e più grande di tutti i misteri, quello trinitario¹⁹.

Il documento *Communio notio* precisa quanto segue:

La comunione ecclesiale è allo stesso tempo visibile e invisibile. Nella sua realtà invisibile essa è comunione di ogni uomo con il Padre per Cristo nello Spirito Santo, e con gli altri uomini compartecipi della natura divina (2Pt 1,4), nella passione di Cristo (2Cor 1,7), nella stessa fede (Ef 4,13), nello stesso Spirito (Fil 2,1). Nella Chiesa sulla terra, tra questa comunione invisibile e la comunione visibile nella dottrina degli Apostoli, nei sacramenti e nell'ordine gerarchico, vi è un intimo rapporto. In questi divini doni, realtà ben visibili, Cristo in vario modo esercita nella storia la sua *funzione* profetica, sacerdotale e regale per la salvezza degli uomini (LG 25-27). Questo rapporto tra gli elementi invisibili e gli elementi visibili della comunione ecclesiale è costitutivo della Chiesa come sacramento di salvezza²⁰.

Il teologo Hamer nel suo famoso studio sulla Chiesa come comunione afferma che una definizione completa della Chiesa deve tener conto dei seguenti elementi:

une détermination nouvelle, qui nous permet de définir l'Église, non pas seulement en cette réalité spirituelle qui existait avant l'Incarnation et durera après la Parousie, mais en sa condition terrestre de société fondée par le Christ: *Ecclesia constituitur per fidem et fidei sacramenta*» (Y. CONGAR, *Esquisses*, 85).

¹⁶ Hamer, nella sua famosa opera, riprendendo Semmelroth afferma: «Quaggiù, la Chiesa è il sacramento di Gesù Cristo, come Cristo nella sua santa umanità, è il sacramento di Dio». La nozione di sacramento usata da Semmelroth è quella che il Concilio di Trento attinge da S. Agostino: «Forma visibile della grazia invisibile». Il Nuovo Testamento ci mostra l'umanità di Cristo come Epifania sacramentale non soltanto della seconda persona della Trinità, ma di Dio stesso. È in questa umanità che la grazia di Dio si è manifestata nel modo più perfetto. Si può dunque considerare Cristo nella sua umanità come il *sacramento primordiale*, titolo che si applica egualmente, in un senso derivato e secondario, alla Chiesa come corpo di Cristo» (J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 89-90).

¹⁷ Cfr. P.A. BONNET, «Comunione ecclesiale e sinodalità», 94. Per un approccio più dettagliato, anche se parzialmente diverso, dello stesso passo conciliare, si veda ID., «Diritto e potere».

¹⁸ LG 8.

¹⁹ Cfr. LG 4b.

²⁰ CDF, *Communio notio*, 28 maggio 1992, n. 4.

- la Chiesa è nello stesso tempo in continuità con il popolo di Dio dell'antica economia e in rottura con esso (abbandono della componente etnica; rapporto sacramentale al Cristo risorto e glorioso);
- la Chiesa è in movimento verso la piena manifestazione del Regno di Dio, che è per essa un punto di arrivo e un'attrattiva interiore;
- la Chiesa è insieme una realtà interiore (influsso di Cristo e dello Spirito) e una società empirica²¹;

La comunione nella Chiesa²² secondo l'insegnamento del Concilio e da quanto si ricava dal Direttorio Ecumenico del 1993, ha la sua fonte nella Trinità²³ e ha una duplice dimensione: la dimensione umana è stata assunta a *segno* della sua partecipazione alla dimensione divina²⁴. È comunione in senso verticale con Dio²⁵ e orizzontale tra gli uomini: mentre la seconda è una realtà che sta sotto gli occhi di tutti e si serve degli strumenti dell'esperienza umana e storica, la prima è spirituale e invisibile e, essendo tale, può essere soggetta solo a Dio che opera invisibilmente nel cuore delle persone²⁶.

Un'esatta distinzione viene fatta da *Communio* *notio*:

Il concetto di comunione sta nel cuore dell'autocoscienza della Chiesa²⁷ in quanto mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini, iniziata dalla fede (1Gv 1,3), ed orientata alla pienezza escatologica nella Chiesa celeste, per quanto già incoativamente una realtà nella Chiesa sulla terra²⁸. Affinché il concetto di *comunione*, che non è univoco, possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesiologia, dev'essere inteso all'interno dell'insegnamento biblico e della tradizione patristica, nelle quali la comunione implica sempre una duplice dimensione: *verticale* (comunione con Dio) ed *orizzontale* (comunione tra gli uomini)²⁹.

²¹ J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 93.

²² Gli usi della parola *Chiesa* sono vari e numerosi. Il teologo non si interessa tanto dei vari usi del vocabolo, quanto del suo significato. Ora questo è permanente e unico. Quando viene usato nel senso proprio, il vocabolo *Chiesa* non deve essere preso ogni volta in tutta la sua comprensione, con l'insieme delle caratteristiche che costituiscono la sua definizione. Il teologo deve prestare attenzione perché *Chiesa* può indicare e di fatto indica non solamente la società visibile dei credenti, ma anche il clero o il corpo episcopale o i dicasteri romani raccolti attorno al Romano Pontefice. Certo che ognuno di questi usi è legittimo e autentico, ma nessuno di essi esaurisce la comprensione del concetto perché la Chiesa è più ricca di ognuno dei succitati contenuti.

²³ Cfr. LG 4b; DE93 13.

²⁴ Cfr. LG 1.

²⁵ Cfr. G. GHIRLANDA, «Chiesa universale», 839-840; W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, 288.

²⁶ Cfr. S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, 91.

²⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione, 16 settembre 1987.

²⁸ Cfr. LG 48.

²⁹ CDF, *Communio* *notio*, 28 maggio 1992, n. 3.

Nella sua dimensione orizzontale, la comunione ecclesiale, si realizza attraverso strumenti storici e visibili: infatti ogni comunicazione tra gli uomini è necessariamente mediata da segni visibili ed esterni.

Quello che lo spirito umano crede, non si può comunicare all'altro se non per mezzo di segni, gesti e parole. Ma, dato lo stretto rapporto che esiste tra le due dimensioni della comunione, risulta evidente che anche nella comunione con Dio l'uomo si esprime attraverso segni esteriori³⁰.

Se da una parte, come abbiamo già detto la trinità è la fonte della comunione, dall'altra possiamo affermare con il Direttorio del 1993 che «dopo la Pentecoste essa è donata e ricevuta nella Chiesa comunione dei Santi»³¹.

Infatti, coloro che sono chiamati da Dio a vivere nella speranza e nella carità, animati dalla stessa fede, in un rapporto di vicendevole servizio, nell'insegnamento comune e nei sacramenti, sotto la guida dei loro Pastori³², sono partecipi della comunione che costituisce la Chiesa di Dio³³.

A questo proposito così afferma il decreto sull'ecumenismo: «Lo Spirito Santo che abita nei credenti e riempie e regge tutta la Chiesa, produce questa meravigliosa comunione dei fedeli e li unisce tutti così intimamente in Cristo da essere il principio dell'unità della Chiesa»³⁴.

È da questa comunione con il Cristo – capo, in virtù della quale i fedeli sono fatti partecipi della divina natura, che fluisce la comunione fra tutte le membra della Chiesa³⁵ corpo di Cristo e sposa di Cristo³⁶ e tra tutte le Chiese, anche se allo stato attuale è ancora imperfetta³⁷.

³⁰ Cfr. S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, 91.

³¹ DE93 13.

³² Cfr. LG 14.

³³ Cfr. DE93 13, CDF, *Communione notio*, 28 maggio 1992, n. 5; W. KASPER, *Il futuro*, 29.

³⁴ Cfr. UR 2b.

³⁵ «Si ricordino tutti i fedeli, che tanto meglio promuoveranno, anzi vivranno in pratica l'unione dei cristiani, quanto più si studieranno di condurre una vita più conforme al Vangelo. Quanto infatti più stretta sarà la loro comunione col Padre, col Verbo e con lo Spirito Santo, tanto più intima e facile potranno rendere la fraternità reciproca» (UR 7c).

«Partecipando realmente del corpo del Signore nella frazione del pane eucaristico, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi [...]. Così noi tutti diventiamo membri di quel corpo e siamo membri gli uni degli altri [...]. Come tutte le membra del corpo umano, anche se numerose non formano che un solo corpo così i fedeli in Cristo» (LG 7b).

«E poiché mediante il loro [dei sacerdoti] ministero (incentrato essenzialmente sull'eucarestia, la quale dà alla Chiesa la sua perfezione) essi entrano in comunione con Cristo capo ed a questa comunione conducono le anime, non possono non avvertire quanto ancora manchi alla pienezza del suo Corpo e quanto quindi si debba compiere perché esso cresca sempre più» (AG 39a).

³⁶ Cfr. G. GRASSO, *Contributo per uno studio*, Bologna 1967. Questo contributo illustra i motivi per cui si può usare l'espressione «sposa di Cristo» in riferimento alla

2. La comunione nella Chiesa universale e nelle Chiese particolari

Il Direttorio Ecumenico del 1993 afferma che «la comunione si realizza concretamente nelle Chiese particolari, ognuna delle quali è riunita attorno al proprio Vescovo»³⁸. Infatti, proprio perché in ciascuna Chiesa particolare «è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, una Santa, cattolica e apostolica», tale comunione per sua stessa natura è universale³⁹.

Cerchiamo ora di spiegare questo rapporto di comunione tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, così come il Concilio e più recentemente il Direttorio lo esplicano.

La *Communio notio* nel secondo capitolo, dedicato a Chiesa universale e Chiese particolari, afferma:

La Chiesa di Cristo che nel Simbolo confessiamo una, santa, cattolica e apostolica, è la Chiesa universale, vale a dire l'universale comunità dei discepoli del Signore, che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi. Tra queste molteplici espressioni particolari della presenza salvifica dell'unica Chiesa di Cristo, fin dall'epoca apostolica si trovano quelle che in se stesse sono Chiese, perché, pur essendo particolari, in esse si fa presente la Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali⁴⁰.

Per questo l'unica e universale Chiesa è presente in tutte le Chiese particolari, che sono le diocesi, con a capo i Vescovi ai quali è affidata la loro cura pastorale⁴¹, che devono esercitare in comunione e sotto l'autorità del Sommo Pontefice⁴², nel rispetto e nel riconoscimento dei diritti che legittimamente competono ai patriarchi e alle altre autorità gerarchiche⁴³.

Chiesa. Dobbiamo dire però che questa immagine è caduta in disuso forse a causa delle notevoli difficoltà di inquadrare sistematicamente la portata della «Chiesa sposa».

³⁷ CDF, *Communio notio*, 28 maggio 1992, n. 17 afferma chiaramente che «nelle Chiese e comunità cristiane non cattoliche esistono infatti molti elementi della Chiesa di Cristo che permettono di riconoscere con gioia e speranza una certa comunione sebbene non perfetta» (cfr. UR 3 § 1 e 22; LG 13 § 4).

³⁸ DE93 13.

³⁹ Cfr. DE93 13.

⁴⁰ CDF, *Communio notio*, 28 maggio 1992, n. 7. Per un approfondimento, cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Unité e diversité dans l'Eglise*.

⁴¹ «La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali del Vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da questi radunata nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e della eucarestia, costituisca una Chiesa particolare nella quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11a).

⁴² «I singoli Vescovi, ai quali è affidata la cura di una Chiesa particolare, sotto l'autorità del Sommo Pontefice, pascono nel nome del Signore come pastori propri, ordinari ed immediati, le loro pecorelle ed esercitano a loro vantaggio l'ufficio di insegnare, di santificare e di reggere» (CD 11b).

⁴³ Cfr. OE, 7-11.

I Vescovi devono esercitare il loro compito di pastori non solamente tra coloro che già vivono una certa comunione con la Chiesa⁴⁴, ma anche tra coloro che, pur non avendo perso lo Spirito di Cristo perché battezzati, hanno bisogno di ravvivare la loro comunione con Dio in quanto si è indebolita e ottenebrata⁴⁵.

Le Chiese particolari sono formate a immagine della Chiesa universale in modo tale che la Chiesa cattolica che possiede la proprietà dell'unità esiste in e attraverso le Chiese particolari⁴⁶.

Durante il Concilio, nei dibattiti sul tema della collegialità, si avvertì che non era possibile ridurre il tema della collegialità alle relazioni fra i membri e il loro capo, ma era necessario sviluppare la riflessione sul versante delle relazioni esistenti tra i membri del collegio⁴⁷. Infatti l'unione collegiale si esprime specialmente attraverso le mutue relazioni dei singoli vescovi⁴⁸, i quali insieme formano un collegio che insieme con il suo capo e mai senza di lui, succede al Collegio degli Apostoli⁴⁹.

La Chiesa perciò, guardandosi da riduzioni ecclesiologiche⁵⁰, vivendo e potenziando la comunione tra le Chiese particolari non perde il suo carattere di unità e si rafforza nel vincolo della carità. Per questo il Direttorio del 1993, intuendo la necessità di questo rapporto di mutue relazioni dichiara:

⁴⁴ «Ogni Chiesa particolare, unita in se stessa e nella comunione della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, è mandata in nome di Cristo e per la potenza dello Spirito a portare il Vangelo del Regno ad un sempre maggior numero di persone, offrendo loro la comunione con Dio» (DE93 15).

⁴⁵ «I vescovi devono svolgere il loro ufficio apostolico come testimoni di Cristo al cospetto di tutti gli uomini, interessandosi non solo di coloro che già seguono il Principe dei pastori, ma dedicandosi anche, con tutta l'anima, a coloro che in qualsiasi maniera si sono allontanati dalla via della verità, oppure ignorano ancora il Vangelo di Cristo e la sua misericordia salvifica; così agiranno fino a quando tutti cammineranno in ogni bontà giustizia e verità» (CD 11c).

⁴⁶ Cfr. LG 23; W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio*, 30.

⁴⁷ Sul tema della collegialità cfr. G. MAZZONI, *La collegialità episcopale*.

⁴⁸ Cfr. LG 23, che considera l'argomento in quattro punti dottrinali: nel collegio il vescovo rappresenta l'unità della sua comunità particolare; il vescovo realizza il suo servizio per il bene della Chiesa attraverso forme molteplici; il vescovo pasce il suo gregge soprattutto attraverso la propagazione della fede e mediante l'opera missionaria; i gruppi di Chiese, soprattutto i patriarcati storici, esprimono la realtà dell'unica e indivisa Chiesa di Cristo.

⁴⁹ Cfr. DE93 14.

⁵⁰ CDF, *Communio notio*, 28 maggio 1992, nella seconda parte del n. 8, afferma quanto segue: «Come la stessa storia dimostra, quando una Chiesa particolare ha cercato di raggiungere una propria autosufficienza indebolendo la sua reale comunione con la Chiesa universale e con il suo centro vitale e visibile, è venuta meno anche la sua unità interna e, inoltre, si è vista in pericolo di perdere la propria libertà di fronte alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento».

«Così i vescovi garantiscono che le Chiese di cui sono i ministri continuano l'unica Chiesa di Cristo, fondata sulla fede e sul ministero degli Apostoli»⁵¹.

Ogni Chiesa particolare è a tutti gli effetti Chiesa di Cristo, perché ha al suo interno tutti gli elementi necessari che la rendono tale, ma in modo speciale perché l'eucarestia che essa celebra rende presente Cristo⁵².

La base comunionale che sussiste tra le Chiese ingloba necessariamente le relazioni tra i Vescovi e a sua volta la collegialità sarebbe mera organizzazione se non fosse fondata sul principio comunionale, sul quale poggia ogni tipo di rapporto all'interno della Chiesa⁵³.

La Chiesa quindi, essendo strutturata in tal modo, non può essere governata né da un parlamento democratico, né da un'oligarchia aristocratica e nemmeno può essere considerata alla stregua di una monarchia assoluta con a capo un sovrano, bensì è affidata ai vescovi che, nelle loro Chiese particolari, esercitano la sollecitudine per tutte le Chiese⁵⁴.

L'esercizio di pascere i fedeli da parte dei Pastori si attualizza nel coordinare, soprattutto in campo ecumenico, tutte quelle energie spirituali e i doni che i fedeli esprimono singolarmente e nelle varie associazioni a cui appartengono, in vista della edificazione della Chiesa⁵⁵.

Il Direttorio del 1993 ricorda ancora che, essendo la comunione un dono di Dio da accogliere con gratitudine, i vescovi hanno il compito di favorire e salvaguardare la diversità che nelle loro Chiese particolari si manifesta come una dimensione della cattolicità della Chiesa⁵⁶.

⁵¹ DE93 14.

⁵² Cfr. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 64.

⁵³ Così Ratzinger spiega la profondità di questo dato dottrinale. Poiché la Chiesa si edifica al suo interno come un organismo di chiese particolari, che sono unite nel loro comunicare con la Parola e con l'eucarestia, è possibile comprendere che «la necessità delle chiese particolari come forme vitali fondamentali della vita ecclesiale dev'essere vista come presupposto di base e come uno scopo della costituzione della Chiesa; questa vitalità propria delle Chiese particolari dev'essere certamente tale da non chiudersi in se stessa, ma da essere in se stessa *cattolica*, e quindi aperta alla totalità di tutte le sue manifestazioni vitali» (J. RATZINGER, *Chiesa ecumenismo e politica*, 58).

⁵⁴ LG 35 rinvia all'enciclica *Fidei donum* di Pio XII, il quale afferma: «Se è vero che il Vescovo è pastore solo di quella parte del gregge che gli è affidata, egli, in quanto successore degli apostoli in virtù dell'istituzione e del precetto divino, è solidariamente responsabile insieme agli altri vescovi dell'ufficio apostolico della Chiesa [Apostolici muneris Ecclesiae una cum ceteris episcopis sponsor], secondo le parole di Cristo ai suoi apostoli "Come il Padre ha mandato me, così io mando voi" (Gv 20, 21). Questa missione che abbraccia "tutti i popoli fino alla fine del mondo" non è soppressa con la scomparsa degli apostoli da questa vita temporale, ma continua invece nei vescovi che restano in comunione con il Vicario di Cristo» (PIO XII, *Fidei donum*, 237).

⁵⁵ Cfr. DE93 14.

⁵⁶ Cfr. DE93 16.

Cercheremo ora di sviluppare questo rapporto tra l'unità e la diversità che il Direttorio del 1993 opportunamente e intelligentemente mette in risalto.

L'universalità della Chiesa, da una parte, comporta la più solida unità e, dall'altra, una pluralità e una diversificazione, che non ostacolano l'unità, ma le conferiscono invece il carattere di "comunione"»⁵⁷.

La comunione spirituale⁵⁸, così chiamata perché opera dello Spirito Santo, è da considerarsi come la fonte e la scaturigine dell'unione e della coesione esistente nella comunità cristiana, il cui principio e fondamento è lo stesso Spirito Santo⁵⁹, che suscita nella comunità diversi doni gerarchici e carismatici, i quali diventano altrettanti ministeri o servizi da esercitare per il bene di tutta la Chiesa. Tra i membri del popolo di Dio, che formano il popolo messianico⁶⁰, esiste un'autentica e fondamentale uguaglianza che riguarda la dignità e l'azione. Tutti credono in un solo Dio e in uno e unico mediatore Gesù Cristo, in un solo Spirito, così hanno un solo battesimo e una sola Eucaristia, con cui sono significate ed edificate l'unità e l'unicità della Chiesa.

L'uguaglianza nella Chiesa non è mai uniformità, ma ci richiama al principio teologico dell'ineguaglianza o della varietà e pluriformità nell'unità: la varietà dei carismi dà origine a differenti condizioni giuridiche tra i membri della Chiesa e ad una pluralità di relazioni giuridiche tra di essi⁶¹.

I fedeli, rivestiti della dignità sacerdotale, profetica e regale, partecipano al triplice *munus* di Cristo secondo la loro condizione giuridica e la missione che sono chiamati a svolgere nella Chiesa⁶².

La ricchezza e varietà di doni e carismi⁶³ presenti nella Chiesa possono però dare origine a tensioni che rischiano di mettere in forse la comunione⁶⁴,

⁵⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione, 27 novembre 1989.

⁵⁸ L'espressione «*comunione spirituale*» non si trova nel Concilio Vaticano II. Anche i padri del Vaticano I non avrebbero accolto facilmente questa espressione nel timore di non fare ecclesiologia ma «*spiritualità*».

⁵⁹ Cfr. LG 13a; PC 13a; DV 10a; AA 18a.

⁶⁰ Cfr. LG 9b; W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio*, 30.

⁶¹ Cfr. G. GHIRLANDA, «De variis ordinibus».

⁶² Tutto ciò è consacrato dalla liturgia. Nel Pontificale romano, il prefazio della consacrazione del crisma riconosce al cristiano la triplice dignità di re, sacerdote e profeta: «Conferma dunque questo crisma, tua creatura, in sacramento di vita e di perfetta salvezza per coloro che avrai rinnovato nel battesimo, nell'abluzione spirituale [...], in modo che, secondo il mistero del tuo disegno prestabilito, compresi della *dignità regale, sacerdotale e profetica*, essi siano rivestiti della veste del loro ufficio incorruttibile» (J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 113).

⁶³ Cfr. LG 12b; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 161; D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa*.

⁶⁴ *NEP*, voluta da Paolo VI per specificare alcune questioni ecclesiologiche. In riferimento all'argomento che stiamo trattando, al n. 2 si legge: «È evidente che questa comunione è stata applicata nella vita della Chiesa secondo le circostanze dei tempi, prima di essere, per così dire, codificata dal diritto. Perciò è detto espressamente che è richiesta la

che tuttavia rimane salda perché custodita dai vescovi, i quali hanno il compito di esercitare nella Chiesa il loro ministero di unità e di comunione⁶⁵.

Nella prospettiva della ecclesiologia di comunione, nonostante le tensioni, per l'azione dello Spirito Santo che dà organicità alla comunione ecclesiale, i cristiani, pur nella loro diversità, approfondiscono l'unità⁶⁶.

A partire dall'ecclesiologia di comunione, consapevole di fare uno squisito servizio di carità, la Chiesa cattolica ha assunto in pienezza la sua responsabilità in ordine al dialogo ecumenico, soprattutto a partire da quelle realtà che ci accomunano ai fratelli cristiani separati⁶⁷.

comunione gerarchica col capo della Chiesa e con le membra. *Comunione* è un concetto tenuto in grande onore nella Chiesa antica (ed anche oggi specialmente in Oriente). Per essa non si intende un certo *vago sentimento*, ma una realtà organica, che richiede una forma giuridica e che è allo stesso tempo animata dalla carità».

⁶⁵ Cfr. DE93 16.

⁶⁶ Per un ulteriore approfondimento del tema della comunione cfr. G. GRASSO, «Comunione». In questo contributo l'autore, interrogandosi sui vantaggi che offre una lettura del mistero della Chiesa in chiave comunionale, offre valide risposte. Innanzitutto la possibilità di collegare strettamente, e in chiave di riflessione sul mistero, non apologetica, il mistero della Chiesa a quello di Cristo e a quello trinitario. La Chiesa è evento di comunione in Cristo e con Cristo tra gli uomini della terra che trovano in Lui l'unità perduta: è evento di comunione con e per Cristo con la Trinità.

⁶⁷ «Con coloro che, battezzati, sono sì insigniti del nome cristiano ma non professano la fede integrale, o non conservano l'unità della comunione sotto il successore di Pietro, la Chiesa sa di essere per più ragioni unita. Nelle Chiese e comunità cristiane non cattoliche, esistono infatti molti elementi della Chiesa di Cristo che permettono di riconoscere con gioia e speranza una certa comunione, sebbene non perfetta» (CDF, *Communiois notio*, 28 maggio 1992, n. 17).

the various groups which comprise the human family. It is a common knowledge that the human family is composed of many different groups, each with its own characteristics and its own history. The human family is a complex and diverse entity, and it is the duty of the human family to recognize and respect the differences between its members. The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole.

The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole. The human family is a complex and diverse entity, and it is the duty of the human family to recognize and respect the differences between its members. The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole. The human family is a complex and diverse entity, and it is the duty of the human family to recognize and respect the differences between its members. The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole.

The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole. The human family is a complex and diverse entity, and it is the duty of the human family to recognize and respect the differences between its members. The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole.

The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole. The human family is a complex and diverse entity, and it is the duty of the human family to recognize and respect the differences between its members. The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole.

The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole. The human family is a complex and diverse entity, and it is the duty of the human family to recognize and respect the differences between its members. The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole.

The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole. The human family is a complex and diverse entity, and it is the duty of the human family to recognize and respect the differences between its members. The human family is a family of many families, and it is the duty of each family to contribute to the well-being of the whole.

CONCLUSIONE

L'analisi sin qui fatta, riguarda i principi dell'ecumenismo così come il Direttorio 1993 li ha recepiti dal Concilio e li ha espressi. Tutto deve essere letto nella prospettiva di una evoluzione, che effettivamente ha impegnato la Chiesa ad uno dei livelli più alti del suo Magistero: quello conciliare.

Infatti, non dobbiamo dimenticare che lo schema del decreto discusso nel secondo periodo conciliare rimaneva nell'idea che la Chiesa cattolica parlava di ecumenismo a partire da se stessa, considerata come centro.

Questa concezione venne a confronto con quella propugnata e portata avanti dalle Chiese raggruppate nel Consiglio Ecumenico delle Chiese e difesa da alcuni pochi ecumenisti cattolici. Se la prima idea era caratterizzata dall'idea del «ritorno», la seconda risulta essere caratterizzata da uno spirito ecumenico più sbilanciato sul «dialogo». Nel Concilio prevalse questa seconda, in quanto mai nel decreto si fa riferimento al concetto di «ritorno».

Dal punto di vista dottrinale ciò significava che si doveva abbandonare l'idea di un ecumenismo «cattolico», distinto da quello promosso dalle altre chiese cristiane. Veniva così abbandonato l'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica, secondo cui esistevano due movimenti ecumenici totalmente diversi: quello della Chiesa cattolica che aveva come fine il ritorno dei fratelli separati, e quello delle altre chiese, che tendeva al recupero dell'unità mediante l'integrazione reciproca. Abbiamo così la presenza di un unico ecumenismo che ha però diversi punti di partenza perché diverse sono le basi storiche e dottrinali delle varie Chiese.

Sono passati più di trent'anni dalla pubblicazione del decreto conciliare *Unitatis redintegratio* e il direttorio ecumenico 1993 denota una vasta e promettente recezione dei *Principi cattolici dell'ecumenismo*, elaborati e proposti nel magistero del Concilio Vaticano II.

Questa osservazione viene avvalorata dal fatto che l'iter di questo Direttorio 1993, a differenza di quanto era accaduto per il Direttorio Ecumenico 1967/1970, circoscritto a pochi specialisti, è stato preceduto da una vasta

consultazione di base, attingendo così alle numerose esperienze, maturate nelle Chiese particolari in questi anni postconciliari.

L'esperienza vissuta, sebbene scarsamente coinvolgente il popolo di Dio sotto tanti punti di vista, è entrata come ricchezza e patrimonio per tutta la Chiesa cattolica e come base per nuove esperienze che arricchiranno in un prossimo futuro il cammino dell'unità, nonché come forza capace di generare nuovi apporti utili per le Chiese particolari e locali.

Colpisce soprattutto il capitolo primo, esaminato in questa seconda parte del nostro lavoro, intitolato «La ricerca dell'unità dei cristiani», che, come abbiamo ricordato nell'introduzione, è di nuova stesura e riprende le grandi affermazioni del Concilio in materia ecumenica, senza sconti, anzi sviluppandole e riorganizzandole.

Vogliamo ora riprendere queste grandi affermazioni cercando di sottolinearne le caratteristiche di sviluppo e di evoluzione.

Partiamo dall'affermazione contenuta nel Direttorio 1993 al n. 17 che riprende *Lumen gentium* n. 8. «I cattolici conservano la ferma convinzione che l'unica Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica "governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui"». E ancora, nel n. 18, citando il decreto *Unitatis redintegratio* n. 4, si dice: «"Quell'unità [...] crediamo sussistere, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica, e speriamo che crescerà ogni giorno sempre più fino alla fine dei secoli"». Si tratta di un'affermazione che, secondo il giudizio di molti teologi, segna il passo più decisivo di tutto il Concilio.

La seconda osservazione che vogliamo fare è in merito alla constatazione che il Direttorio 1993 fa circa le divisioni, i dissensi e le contrapposizioni ancora in atto tra i cristiani che sono in aperta opposizione «alla volontà unificante dello Spirito Santo», sono il segno dell'indebolimento «della forza dell'amore» e dell'insensatezza del peccato degli uomini. «Tuttavia, per quanto la colpevolezza umana abbia potuto nuocere gravemente alla comunione, questa non è mai stata distrutta [...] la pienezza dell'unità della Chiesa di Cristo, si è conservata nella Chiesa cattolica, mentre altre Chiese e Comunità ecclesiali, pur non essendo in comunione con la Chiesa cattolica, in realtà mantengono con essa una certa comunione»⁶⁸.

Per evidenziare il progresso di questa prossima osservazione, prenderemo spunto dalla citazione del decreto *Unitatis redintegratio* n. 3:

Tra gli elementi o beni, dal complesso dei quali la stessa Chiesa è edificata e vivificata, alcuni, anzi parecchi e segnalati possono trovarsi fuori dai confini della Chiesa cattolica: la parola di Dio scritta, la vita della grazia, la fede, la speranza e la carità, e altri doni interiori dello Spirito Santo [...] tutte queste

⁶⁸ DE93 18, citando UR 3; 79b; 104a; 104b, 129.

cose, le quali provengono da Cristo e a lui conducono, appartengono a buon diritto all'unica Chiesa di Cristo.

Questa affermazione, che si prospetta già più evoluta sul piano del riconoscimento dei suddetti elementi rispetto a quella che si trova nella costituzione *Lumen gentium* n. 8 per la visione cristocentrica, viene ripresa più volte e messa vicino all'altra, sempre del n. 3 del decreto *Unitatis redintegratio* a proposito di «Chiese e Comunità separate», che «nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso» perché «lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza»⁶⁹.

La quarta osservazione che abbiamo posto in luce nel procedere del lavoro riguarda il principio della «gerarchia delle verità» espresso nel decreto *Unitatis redintegratio* n. 11, che, da parte di qualche teologo viene ritenuto il passo più decisivo del Concilio Vaticano II. Questo principio viene richiamato più volte⁷⁰ e messo accanto a quello della necessaria «distinzione tra le verità di fede e i loro modi di espressione»⁷¹.

Inoltre, pur essendo espresso in modo quasi trasversale, ma con particolare riferimento in alcuni numeri del direttorio, emerge con decisione il principio ecumenico che da ecclesiocentrico si fa missionario. La Chiesa che si appella alla sua missione vuole porsi a confronto con il mondo e il mondo diventa il suo orizzonte e quindi anche l'orizzonte dell'ecumenismo.

La nuova prospettiva della Chiesa circa il suo carattere di riscoperta missionarietà è particolarmente messo in evidenza dal direttorio 1993 nel paragrafo «La collaborazione ecumenica nell'attività missionaria»⁷².

Infine vogliamo richiamare il carattere di speranza e di apertura all'azione incessante dello Spirito Santo, quando il Direttorio del 1993 ai n. 16 e 17 dice:

Nonostante queste tensioni (nella comunione) lo Spirito continua ad agire nella Chiesa chiamando i cristiani, nella loro diversità, ad una sempre più profonda unità [...] certo i cattolici sono consapevoli di non aver vissuto e di non vivere personalmente in pienezza dei mezzi di grazia di cui la Chiesa è dotata.

La prospettiva che emerge da queste considerazioni non è quella del ripiegamento su se stessi ma si tratta di acquisire la consapevolezza di sapersi in cammino verso la pienezza vera che è quella escatologica⁷³.

Rimangono certo dei problemi aperti. Si pensi al riconoscimento di «ecclesialità» dato alle altre chiese; viene spontaneo chiedersi: quali conseguenze se ne possono trarre? È vero che il concilio prima e il direttorio poi

⁶⁹ DE93 18; 25; 61b; 104a; 104b; 148.

⁷⁰ DE93 61a; 75; 176; 181.

⁷¹ DE93 61e; 74; 181.

⁷² DE93 205-209; 5; 22; 78.

⁷³ DE93 13; 17; 19.

insegnano a distinguere tra «Chiese» e «comunità ecclesiali»; ma non è stato definito chiaramente quali comunità meritino veramente il nome di Chiesa. Si pensi, ancora, al principio della gerarchia delle verità e a quello della distinzione tra sostanza e rivestimento culturale. Come possiamo applicarli in concreto? Si pensi all'impegno dato ai teologi di realizzare una teologia non più polemica con gli altri cristiani, cercando di portare sul piano della complementarità ciò che ieri appariva contraddittorio in modo insanabile. Tutto ciò domanda prudenza, ma anche coraggio profetico, capacità di agire non dentro la spinta di atteggiamenti emotivi ma nella fede e alla luce di una riflessione teologica seria.

PARTE TERZA

PRINCIPI OPERATIVI: IL DIRETTORIO SVILUPPO DEL CONCILIO

PARTI TERZA

IL DIRETTORIO VALENTE DEL CONSIGLIO PRINCIPI OPERATIVE

INTRODUZIONE

Nella prima parte del nostro lavoro abbiamo visto come la Chiesa cattolica, da un atteggiamento di diffidenza e circospezione che spesso escludeva la possibilità del dialogo come mezzo per andare incontro agli altri cristiani, è passata, negli ultimi decenni, ad un atteggiamento di maggiore apertura che ha dato notevoli frutti.

Nella seconda parte abbiamo visto come *Lumen gentium* e *Unitatis redintegratio* costituiscono la base dottrinale da cui si possono enucleare i principi sui quali si fonda il lavoro ecumenico che la Chiesa cattolica promuove attraverso le persone e i mezzi. All'interno di questa enucleazione abbiamo cercato di evidenziare come il progresso fatto nel campo della riflessione ecclesiologica ha portato notevoli vantaggi al cammino ecumenico. Infatti ora non si parla più di principi dell'ecumenismo cattolico, ma di principi cattolici riguardo all'ecumenismo¹. La Chiesa riconosce che l'ecumenismo è uno e anch'essa partecipa all'unico movimento per l'unità di tutti i cristiani².

In questa terza parte del lavoro vogliamo analizzare gli aspetti strutturali e disciplinari dell'attività ecumenica che è penetrata nella vita concreta della Chiesa. Lo faremo suddividendo la materia in quattro capitoli, così come il Direttorio del 1993 ce la propone: organismi operativi e strumenti pastorali

¹ «Mentre lo schema presentato alla seconda sessione portava come titolo del primo capitolo Principi dell'ecumenismo cattolico, il titolo del testo definitivo suona *Principi cattolici dell'ecumenismo*. Si tratta, nel testo latino, dell'aggiunta di una sola lettera, ma questa aggiunta, fatta per suggerimento di alcuni padri conciliari e degli stessi osservatori, ha una grande importanza, in quanto mette subito in risalto che la Chiesa cattolica riconosce l'esistenza di un ecumenismo unico, indiviso e comune, nel seno del quale ciascuna comunità cristiana si propone di collaborare con le altre per servire al disegno di grazia di Dio circa l'unità della Chiesa, senza per questo dover rinnegare la propria dottrina» (G. CERETI, *Commento al decreto sull'ecumenismo*, 57). Sullo stesso argomento cfr. L. JÄGER, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo*, 38-39.

² Cfr. UR 1.

del dialogo ecumenico, formazione all'azione ecumenica, campi operativi, collaborazione ecumenica.

A partire da uno sguardo relativo al periodo conciliare e post-conciliare ci soffermeremo a fare un lavoro di analisi più dettagliato circa le parti del Direttorio Ecumenico 1993 in cui si trattano questi argomenti, cercando di coglierne le novità disciplinari e strutturali rispetto alla situazione precedente globalmente intesa e in particolare rispetto al Direttorio del 1967-1970. Ogni capitolo verrà suddiviso in due parti: nella prima si metterà a fuoco la situazione prima del Direttorio del 1993, nella seconda si prenderà in considerazione il materiale contenuto nel Direttorio del 1993.

CAPITOLO VI

Organismi operativi

Per riuscire a cogliere i progressi che sono stati fatti nel Direttorio del 1993 circa gli organismi operativi in campo ecumenico, è necessario dare uno sguardo allo stato generale precedente. Lo facciamo a partire dal Concilio Vaticano II, e in un secondo momento, considerando analiticamente il Direttorio del 1967, fisseremo la nostra attenzione sul Direttorio del 1993, che tratta delle persone e delle strutture impegnate a promuovere l'ecumenismo a tutti i livelli e delle norme che regolano la loro attività³. In questo modo emergeranno i vari progressi e la migliore organizzazione dell'azione ecumenica interna alla Chiesa cattolica e nei confronti delle altre Chiese e Comunità cristiane, soprattutto per la creazione di nuove strutture che hanno contribuito a far crescere nella Chiesa una mentalità ecumenica più aperta.

1. Prima del Direttorio del 1993

Il secondo capitolo del Direttorio del 1993 tratta dell'organizzazione del servizio dell'unità dei cristiani nella Chiesa cattolica⁴.

Nel decreto sull'ecumenismo si legge: «Questo Santo Concilio nota con gioia che la partecipazione dei fedeli nell'azione ecumenica cresce ogni giorno e la raccomanda ai Vescovi d'ogni parte della terra, perché sia promossa con sollecitudine e sia con prudenza da loro diretta»⁵. L'auspicio del Concilio ha avuto una feconda realizzazione. Infatti, dopo le direttive di applicazione emanate dal Segretariato per l'Unità dei Cristiani, subito sono

³ Cfr. E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio ecumenico», 78.

⁴ Per il materiale del capitolo cfr. DE93 37-53.

⁵ UR 4.

state costituite le commissioni ecumeniche delle Conferenze episcopali nei vari paesi e quindi le commissioni o segretariati diocesani per l'ecumenismo⁶.

Per quanto riguarda queste strutture, il Direttorio del 1967 ne parlava al primo capitolo chiamandole con i nomi di commissione diocesana e commissione territoriale. Vedremo ora qual è l'entità di questi organismi, cercando anche di cogliere il tipo di azione ecumenica che il documento di applicazione ha inteso proporre attraverso di essi.

1.1 *La commissione diocesana*

Partiamo dalle parole con le quali si esprime il Direttorio del 1967 in riferimento a questo organismo⁷: «Sembra assai opportuno che, per più diocesi prese insieme, o, se le circostanze lo consigliano, in ogni diocesi, si istituisca un consiglio, o una commissione o un segretariato che, autorizzato dalla Conferenza Episcopale o dall'Ordinario del luogo, si dedichi a promuovere l'attività ecumenica»⁸.

L'indicazione che viene data non corrisponde tanto al principio di democratizzazione della Chiesa a cui deve far seguito un decentramento amministrativo, ma la ragione, che è più profonda, è ispirata all'ecclesiologia di comunione, chiave di lettura per l'interpretazione della riflessione sulla Chiesa condotta dal Concilio⁹.

Occorre infatti rifarsi proprio al Concilio e precisamente alla Costituzione dogmatica *Lumen gentium* per cogliere l'importanza che viene data alla Chiesa locale. Nel paragrafo riguardante la funzione di santificare dei Vescovi si legge: «In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere e disperse, è presente Cristo, per virtù del quale si costituisce la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica»¹⁰. Il progresso rispetto alla teologia preconciliare è alquanto evidente: da una idea di Chiesa prevalentemente piramidale si passa ad una concezione di Chiesa nella quale il principio di unità nella comunione resta il Pontefice Romano, ma dove ogni Vescovo, che nella sua Chiesa è apostolo, lega la sua diocesi ad ogni altra Chiesa locale per la celebrazione dell'unica eucarestia, per la predicazione dell'unica Parola rivelata e per l'esercizio dell'unico ministero¹¹.

⁶ Cfr. E.F. FORTINO, «Dall'*Unitatis Redintegratio*», 263.

⁷ Cfr. T. STRANSKY, «Direttorio Ecumenico (1967-1970)».

⁸ DE67 3.

⁹ A proposito del modello Chiesa mistero di comunione cfr. A. ANTON, «Ecclesiologia postconciliare», 369-373.

¹⁰ LG 26.

¹¹ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 21-22.

L'idea di comunione organica, che soggiace all'indicazione pastorale circa la costituzione delle commissioni diocesane per la promozione dell'ecumenismo, viene ulteriormente sostenuta da un testo del decreto conciliare *Unitatis redintegratio* che, pur avendo una valenza giuridico-disciplinare, non manca di richiamare l'attenzione dei cristiani sulla nuova prospettiva ecclesiologicala comunionale. Il testo dice così: «Circa il modo concreto di agire, avuto riguardo a tutte le circostanze di tempo, di luogo, di persone, decida prudentemente l'Autorità episcopale del luogo, se non sia altrimenti stabilito dalla Conferenza episcopale a norma degli statuti o dalla Santa Sede»¹².

Si noti come direttamente viene chiamata in causa l'autorità del Vescovo e solo indirettamente si fa riferimento all'autorità della Conferenza Episcopale e a quella della Santa Sede.

In altri termini, la Chiesa locale non può e non deve venir meno alle sue responsabilità in ordine alle attività ecumeniche e nemmeno deve svincolarsi dall'autorità e dalle direttive che vengono dalla Santa Sede e dalle Conferenze episcopali, che offrono servizio e aiuto alle Chiese locali¹³.

Infatti il Direttorio Ecumenico del 1967 non è altro che un esempio concreto di questo servizio alla comunione di cui si occupano costantemente i dicasteri e gli organismi della Santa Sede¹⁴.

¹² UR 8. Questo testo si riferisce alla preghiera in comune. Così è stato commentato: «La preghiera per l'unità dei cristiani è detta l'anima di tutto il movimento ecumenico. Il testo precedente, che trattava della *communicatio in sacris*, è stato aspramente criticato, specie dai Padri orientali. Essi chiedevano che fosse lasciata aperta la possibilità di un'ampia *communicatio* con gli ortodossi. In Oriente, così dicevano, non sussiste nessun pericolo di indifferentismo; il rifiuto della *communicatio* sarebbe quindi sentito come un grave scandalo. Lo schema nomina due principi generali per la *communicatio in sacris* e affida la loro applicazione pratica alla legislazione futura e alla prudenza pastorale dei Vescovi. I due principi sono i seguenti. 1) La *communicatio in sacris* simboleggia l'unità della Chiesa. In questa prospettiva la *communicatio* non può aver luogo in molti casi, perché non esiste una sufficiente unità. 2) La *communicatio in sacris* significa una partecipazione comune ai mezzi della grazia. In questo senso la *communicatio* è possibile in alcuni casi. Qui sarebbe il caso di ricordare che gli ortodossi hanno conservato sia la successione apostolica dei Vescovi sia la liturgia eucaristica valida, come è detto esplicitamente nella prima parte del terzo capitolo» (L. JÄGER, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo*, 44-45).

¹³ Bisognerà aspettare la pubblicazione del CIC nel 1983 per avere una legge più chiara in ordine alla precisazione circa le direttive da dare al movimento ecumenico. Il can. 755 § 1 del CIC della Chiesa latina si esprimerà così: «Spetta in primo luogo a tutto il Collegio dei Vescovi e alla Sede Apostolica sostenere e dirigere presso i cattolici, il movimento ecumenico, il cui fine è il ristabilimento dell'unità tra tutti i cristiani, che la Chiesa è tenuta a promuovere per volontà di Cristo».

¹⁴ «Il Direttorio è l'eco della circolazione interagente di questa esperienza divenuta norma verificata della sua potenzialità di orientamento. In questa logica, la chiesa locale inserisce la sua esperienza ecumenica, vivendo nella cattolicità del rapporto comunionale di tutta la Chiesa.

Il Direttorio del 1967, dunque, stabilisce che ogni Chiesa si faccia carico dell'azione ecumenica attraverso una commissione diocesana o un segretariato sulla base delle situazioni locali. Come soluzione alternativa, deve esserci almeno un «delegato del Vescovo»¹⁵.

Siamo solo agli inizi di un lavoro di coscientizzazione delle Chiese locali che richiede un'attenta vigilanza e una notevole responsabilità, di cui la commissione diocesana dovrà farsi carico in un modo speciale.

I compiti della commissione diocesana dovranno esprimersi su due fronti: all'interno della Chiesa cattolica e verso i «fratelli separati»¹⁶. Per quanto riguarda l'interno della Chiesa cattolica il Direttorio del 1967 assegna alla commissione diocesana i seguenti impegni: tradurre nella realtà le decisioni del Concilio Ecumenico Vaticano II, relative all'ecumenismo, tenuto conto delle circostanze di luogo e di persone¹⁷; promuovere l'ecumenismo spirituale, soprattutto in ordine alla preghiera pubblica e privata per l'unità di tutti i cristiani¹⁸; stimolare gli ecclesiastici e i laici affinché attraverso una istruzione e formazione maturino un autentico spirito ecumenico¹⁹; mantenere relazioni con la Commissione ecumenica territoriale e adattare le direttive alle condizioni locali della diocesi; inoltre mandare informazioni utili al Segretariato per l'Unità dei Cristiani²⁰. Dall'altra parte ci sono i compiti che il Direttorio del 1967 assegna alla commissione diocesana e che riguardano il rapporto con gli altri cristiani: coscientizzare la comunità cristiana affinché vengano promossi rapporti di reciproca amicizia, carità e collaborazione con i cristiani non in piena comunione²¹; avviare e promuovere una comune testimonianza di fede e di mutua collaborazione, in grado di coinvolgere i cristiani delle diverse confessioni nell'evangelizzazione e nella promozione

Ed altrettanto: l'istanza più alta dell'autorità della Chiesa diviene, da principio, intuizione, storia ed esperienza nei tempi e nei luoghi sempre differenziati. È, dunque, in questa prospettiva che il Direttorio prevede i centri operativi dell'ecumenismo: a Roma, il Segretariato per la promozione dell'ecumenismo nella Chiesa cattolica; in ogni nazione, la commissione ecumenica nazionale responsabile del suo territorio; in ogni diocesi la commissione o segretariato diocesano, responsabile per la Chiesa locale» (G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 23).

¹⁵ DE67 3.

¹⁶ «Questi organismi sono diventati i centri di propulsione per la divulgazione dello spirito ecumenico all'interno della Chiesa cattolica. Essi hanno progressivamente portato la dimensione ecumenica nella stessa programmazione pastorale ai diversi livelli della vita della Chiesa e hanno messo in contatto i cattolici con gli altri cristiani presenti nel territorio» (E.F. FORTINO, «Dall'Unitatis Redintegratio», 263).

¹⁷ Cfr. DE67 6a.

¹⁸ Cfr. DE67 6b.

¹⁹ Cfr. DE67 6g; UR 10.

²⁰ Cfr. DE67 6h.

²¹ Cfr. DE67 6c.

umana²²; instaurare e curare il dialogo sulle verità fondamentali e specifiche di ogni confessione cristiana per alimentare una conoscenza reciproca sui contenuti e uno scambio sulle ragioni della fede, in forza delle quali si affermano le dottrine che la esprimono²³.

1.2 *La commissione territoriale*

La funzione di questo organismo²⁴ si può cogliere nel doppio passaggio che porta la domanda ecumenica della Chiesa universale alla Chiesa locale e viceversa. In questa prospettiva le commissioni fanno da cinghia di trasmissione affinché l'esperienza ecumenica circoli in tutti i livelli del tessuto della comunità ecclesiale. Ed è questo il senso dell'affermazione: «curare le relazioni della gerarchia di ciascun territorio con la Sede Apostolica»²⁵.

L'ambito d'azione di tali commissioni è quello sempre aperto della cattolicità della Chiesa, mediato dal contesto storico del territorio delle Chiese locali²⁶.

Tra le sue funzioni, questa commissione include quelle indicate e specificate per la commissione diocesana. Inoltre, come dice il Direttorio, deve far eseguire le norme impartite dalla Sede Apostolica, dare consigli ai singoli Vescovi per la costituzione delle commissioni diocesane, provvedere aiuti spirituali e materiali per favorire iniziative ecumeniche, stabilire consultazioni con i Consigli ecumenici delle Chiese e Comunità separate, nominare i periti che faranno parte della stessa commissione territoriale, istituire speciali sottocommissioni per le questioni ecumeniche con gli Orientali²⁷.

²² Cfr. DE67 6e; UR 12, AG 15.

²³ Cfr. DE67 6d, 6f; UR 9.

UR 11 fa una precisazione che risulta essere inedita nella prassi catechistica e teologica della tradizione cattolica. Riportiamo qui di seguito la parte del testo che ci interessa: «Nel dialogo ecumenico i teologi cattolici, fedeli alla dottrina della Chiesa, nell'investigare con i fratelli separati i divini misteri devono procedere con amore della verità con carità e umiltà. Nel mettere a confronto le dottrine si ricordino che esiste un ordine o *gerarchia* nelle verità della dottrina cattolica, in ragione del loro rapporto differente col fondamento della fede cristiana. Così si preparerà la via nella quale per mezzo di questa fraterna emulazione, tutti saranno spinti verso una più profonda cognizione e più chiara manifestazione delle insondabili ricchezze di Cristo».

²⁴ Cfr. DE67 7-8.

²⁵ DE67 8g.

²⁶ A questo proposito Pattaro afferma: «La comunionalità esprime, infatti, la cattolicità quale fraternità delle Chiese sorelle. Si vuole dire che le chiese locali sono chiamate a condividere tra di loro il ministero missionario, comune a ciascuna e a tutte. Il che significa che la storia nella quale esse si muovono deve da loro essere condivisa. Una storia che non si esaurisce nello spazio geografico del territorio di ciascuna, ma si dilata oltre, perché in esso arriva, provenendo da uno spazio più ampio e da problemi che sono comuni ad altri» (G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 30).

²⁷ Cfr. DE67 8.

2. Il Direttorio del 1993

In questa parte del lavoro vengono prese in considerazione le persone e le strutture attraverso le quali si promuove il dialogo ecumenico a tutti i livelli e anche le norme che devono regolare la loro attività²⁸. In larga parte viene ripreso quanto prescritto nel precedente Direttorio per ciò che riguarda le commissioni ecumeniche diocesane e le commissioni delle Conferenze episcopali, ma ampliando notevolmente e indicando nuove aree e strutture che hanno il compito di promuovere l'ecumenismo²⁹.

In particolare il capitolo, oltre alle commissioni sopra menzionate, tratta degli organismi sopranazionali variamente configurati, i quali assicurano e favoriscono la collaborazione e l'assistenza tra le Conferenze episcopali, degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica, delle organizzazioni dei fedeli cattolici a livello di territorio o più in generale a livello internazionale coinvolte in varie problematiche come il rinnovamento spirituale, l'azione a favore della pace, l'educazione, lo sviluppo sociale e l'aiuto economico. Il capitolo si conclude³⁰ con un'esposizione circa le competenze e i compiti che spettano al Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, sottolineando la necessità di tenere informato questo organismo sulle importanti iniziative prese a vari livelli della vita della Chiesa.

A questo proposito nel Direttorio del 1993 si legge quanto segue: «Il mutuo scambio di informazioni e di consigli giova alle attività ecumeniche a livello internazionale come agli altri livelli della vita della Chiesa. Tutto ciò che facilita una crescita dell'armonia e di un coerente impegno ecumenico, rafforza anche la comunione all'interno della Chiesa cattolica»³¹.

Svilupperemo la materia di questo secondo capitolo del Direttorio del 1993 in due parti: una riguardante gli organismi operativi a livello di Chiese particolari, l'altra riguardante gli organismi operativi a livello di Chiesa universale.

²⁸ Cfr. E.I. CASSIDY, « Il nuovo "Direttorio ecumenico" », 13.

²⁹ Cfr. E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio ecumenico», 78.

³⁰ Mons. Fortino, che ha curato l'estensione del Direttorio, in un suo articolo riguardante il capitolo che stiamo trattando, afferma: «Questo capitolo che per sua natura enumera le strutture di formazione dello spirito e dell'azione ecumenica nella Chiesa cattolica, manifesta come oggi per la Chiesa cattolica sia una priorità pastorale da tenere presente, secondo modalità appropriate, nell'intera Chiesa cattolica e in ciascuna Chiesa locale. Una delle funzioni principali della commissione ecumenica locale è quella di far presente la dimensione ecumenica nel piano pastorale della Chiesa locale» (E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio ecumenico», 78).

³¹ DE93 54.

2.1 *Organismi operativi a livello di Chiese particolari (n. 37-52)*

La Chiesa cattolica, al fine di promuovere l'unità dei cristiani, si è progressivamente organizzata con strutture e soggetti propri, che troviamo descritti in questo secondo capitolo.

L'impianto generale del Direttorio del 1993, infatti, si fonda sul presupposto che sia necessaria una maturazione ecumenica d'insieme³², una esigenza penetrata nei due codici di diritto canonico, tanto in quello latino quanto in quello orientale³³.

Questa maturazione richiede il superamento dell'idea, ancora molto diffusa, che l'ecumenismo sia un settore importante nella vita della Chiesa, ma da relegare agli addetti ai lavori e quindi non intrinsecamente inscritto nel cammino di rinnovamento postconciliare a cui tutta la Chiesa è chiamata³⁴.

Inoltre, la maturazione di cui stiamo parlando richiede una continua integrazione tra le strutture locali e quelle internazionali, nelle forme chiaramente prospettate dal nostro documento. L'integrazione si esplicherà sempre di più se si renderà sempre più evidente il legame e il rapporto che esiste tra la Chiesa universale, le Chiese particolari e la chiesa locale³⁵.

A livello locale, l'ecumenismo ha molte possibilità di esprimersi attraverso una creatività che connota il movimento ecumenico nel suo insieme³⁶.

Il documento del Segretariato per l'Unità dei Cristiani *Collaborazione ecumenica sul piano regionale, nazionale e locale*, sottolineando fortemente l'importanza delle chiese locali e il loro rapporto in riferimento al movimento ecumenico, al n. 1113 afferma quanto segue:

Spetta alle chiese locali non solo dirigere il lavoro ecumenico sul piano locale e assumerne la responsabilità in comunione con la sede apostolica, ma nelle

³² Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 30.

³³ Cfr. E.F. FORTINO, «Dall'*Unitatis Redintegratio*», 264. L'orientamento sintetizzato in questi canoni (nel *CIC* can. 755 e nel *CCEO* can. 902-904) è esplicitato nei diversi capitoli dei codici.

³⁴ «Dunque, l'ecumenismo del DE 1993, ecumenismo aggiornato, è innanzitutto ecumenismo di base, in tutte le prospettive di azione ecumenica che esso si propone di suggerire, sprigionare, spronare e orientare» (E. BARDELLA, «Due recenti documenti», 23). Il *DE93* n. 22 così si esprime: «Coloro che sono battezzati nel nome di Cristo sono, per ciò stesso, chiamati ad impegnarsi nella ricerca dell'unità [...] vivere il proprio battesimo significa essere coinvolti nella missione di Cristo, la quale consiste appunto nel raccogliere tutto nell'unità».

³⁵ Cfr. G. GHIRLANDA, «Chiesa universale», 848-853.

³⁶ Questo orientamento è stato proposto dal SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975. Il documento afferma al n. 1112 quanto segue: «L'ecumenismo a livello locale è un elemento fondamentale della situazione ecumenica nel suo insieme. Non è una cosa secondaria o puramente derivata. L'ecumenismo sul piano locale risponde a bisogni e situazioni specifiche e dispone di proprie risorse. Vi è una parte di iniziativa che gli è propria e la sua funzione è più originale che la semplice applicazione su scala ristretta delle direttive ecumeniche destinate al mondo intero».

chiese locali vengono pure celebrati e costantemente rinnovati i misteri della comunione ecclesiale (il battesimo, la fede in Cristo, la proclamazione del vangelo, ecc.) che costituiscono la base della collaborazione ecumenica. A servizio di questa collaborazione operano numerosi organismi, alcuni dei quali verranno menzionati in seguito. Occorre pure tener presente che attualmente un gran numero di cristiani preferiscono lavorare sul piano locale in gruppi informali, di natura più spontanea, piuttosto che in gruppi formali o istituzionali.

L'importanza dell'ecumenismo locale trae origine dalla rilevante funzione delle chiese locali nella Chiesa cattolica posta in evidenza dal Concilio Vaticano II³⁷.

Anche il decreto *Unitatis Redintegratio* affida la ricerca ecumenica «ai vescovi di ogni parte della terra, perché sia promossa con sollecitudine e sia con prudenza da loro diretta»³⁸. Ma se è vero che la delicatezza del lavoro ecumenico richiede una vigilanza attenta da parte dei pastori della Chiesa, è pure vero che, come ribadisce il decreto sull'ecumenismo, «la cura di ristabilire l'unione riguarda tutta la Chiesa, sia i fedeli che i pastori e ognuno secondo la propria capacità, tanto nella vita cristiana di ogni giorno, quanto negli studi teologici e storici»³⁹.

Al fine di far crescere i fedeli cattolici in questa maturazione ecumenica e di assicurare questa interazione tra chiese locali e Chiesa universale in ordine alla promozione dell'unità dei cristiani⁴⁰, a livello locale il Direttorio prevede le strutture qui di seguito descritte.

2.1.1 Il delegato diocesano per l'ecumenismo

Questa figura, che nel Direttorio del 1967 era considerata come *suppletiva* della Commissione diocesana, assume una configurazione determinata che potremmo sintetizzare in questo modo: il delegato diocesano collabora strettamente come consigliere del Vescovo e facilita la condivisione di esperienze, di iniziative ecumeniche tra i Pastori e le organizzazioni diocesane; nell'ambito delle attività diocesane si preoccupa di inserire nel progetto pastorale e nel programma di attuazione la dimensione ecumenica; rappresenta la comunità cattolica presso le altre Chiese o Comunità ecclesiali; si tiene costantemente in contatto con i delegati delle altre diocesi⁴¹.

³⁷ Cfr. CD 11.

³⁸ UR 4.

³⁹ UR 5.

⁴⁰ Prima di procedere bisogna fare una premessa generale. Il movimento ecumenico è in parte distinto, per base teologica, per mezzi usati e per scopo, tanto dal dialogo con gli Ebrei quanto dal dialogo interreligioso. In questo senso il decreto conciliare è esplicito: «A questo movimento per l'unità, chiamato ecumenico, partecipano quelli che invocano la Trinità e professano la fede in Gesù Cristo, Signore e Salvatore» (UR 1).

⁴¹ Cfr. DE93 41.

La figura particolare del delegato diocesano per l'ecumenismo è prevista anche quando in una diocesi esiste già, come prevedeva il precedente Direttorio, la commissione ecumenica.

L'introduzione di questa figura, che non compare nel Direttorio del 1967, permette una maggiore efficacia di intervento e snellisce alcune procedure che la commissione rischiava di rallentare. La commissione infatti è formata da varie persone e il valore dei suoi interventi è tale dal momento in cui vengono approvati, deliberati e resi esecutivi da tutti i membri, ma non sempre questo è possibile. Invece il delegato, essendo una sola persona che agisce, con facoltà di delega, più facilmente può rendere presente la preoccupazione ecumenica nelle scelte pastorali della chiesa locale, senza provocare rallentamenti o inutili complicazioni.

In riferimento alla qualità di queste persone che vengono scelte dal Vescovo come delegati, il Direttorio del 1993 avverte immediatamente: «si dovrà aver cura che coloro ai quali verranno affidate queste responsabilità ecumeniche abbiano un'adequata conoscenza dei principi cattolici dell'ecumenismo e siano seriamente preparati per il loro compito»⁴².

2.1.2 La commissione o il segretariato ecumenico di una diocesi

Per commissione ecumenica non si intende una commissione formata dai rappresentanti delle varie confessioni cristiane, bensì una commissione cattolica, che indirizza il suo lavoro ai cattolici, favorendo l'ecumenismo di base⁴³.

L'affermazione è motivata dal fatto che, essendo il Direttorio un decreto generale di applicazione delle norme date nel *CIC* e nel *CCEO*, si indirizza ai cattolici e quindi alle attività direttamente ecumeniche o connesse con il movimento ecumenico⁴⁴. Quindi il compito della commissione diocesana, come organismo interamente cattolico, è quello di promuovere il movimento ecumenico nelle diocesi.

Il Direttorio del 1993, presentando la finalità dell'organismo, si esprime così:

⁴² *DE93* 40.

⁴³ «A commissioni ecumeniche (diocesane, dei Sinodi delle Chiese orientali cattoliche, delle Conferenze episcopali) e relativo episcopato in "attento e continuo discernimento" (n. 30; 55) il compito specifico di promuovere l'ecumenismo di base, mediante aggiornate analisi delle situazioni, nella varietà delle concrete specificità locali (n. 31-34) e in sintonia con le direttive generali e le attività ecumeniche a livello di dialogo internazionale» (E. BARDELLA, «Due recenti documenti», 23-24).

⁴⁴ «Il *DE93* si situa nell'ambito dei *decreti generali esecutivi*, quindi per sé non può né restringere, né ampliare la norma canonica. "I decreti generali esecutivi, anche se pubblicati nei direttori o in documenti di altro nome, non derogano dalle leggi e le loro disposizioni che sono contrarie alle leggi sono prive di ogni vigore" (*CIC*, can. 33 § 1)» (E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio ecumenico», 83).

La commissione o il segretariato sia rappresentativo dell'intera diocesi e in linea di massima, comprenda membri del clero, dei religiosi, delle religiose e del laicato, con varie competenze, e specialmente persone che abbiano una specifica competenza ecumenica. È auspicabile che rappresentanti del consiglio presbiterale, del consiglio pastorale e dei seminari diocesani o regionali siano annoverati tra i membri della commissione o del segretariato⁴⁵.

Questo organismo, qualunque sia il nome con cui viene chiamato, ha funzioni *ad intra* e *ad extra* della Chiesa cattolica ed è auspicabile che abbia una larga rappresentanza in tutte le componenti ecclesiali.

Concretamente nella diocesi ha il compito di tradurre in pratica le decisioni del Vescovo sull'ecumenismo, come pure i documenti emanati dalla Santa Sede⁴⁶, di favorire l'ecumenismo spirituale⁴⁷, di promuovere la formazione ecumenica per il clero e per i laici⁴⁸, di collaborare con tutti gli altri organismi diocesani specialmente con i consigli presbiterale e pastorale⁴⁹, di incoraggiare i parroci affinché propongano iniziative ecumeniche in tutte le parrocchie soggette alla loro cura, preoccupandosi di rimanere in stretto rapporto con la diocesi⁵⁰, di mantenere rapporti con la commissione ecumenica della conferenza episcopale e di trasmettere notizie ed esperienze significative al Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani⁵¹.

La commissione inoltre, come abbiamo già accennato, ha il compito di mantenere vive le relazioni con i cristiani delle altre confessioni presenti in diocesi, che devono essere improntate ad uno stile di carità e di rispetto della diversità. In molte situazioni il dialogo della carità non solo ha preceduto il dialogo teologico, ma ne ha reso possibile lo sviluppo su basi solide⁵².

Coltivando, come stile di approccio, il dialogo della carità, la stessa commissione è chiamata a fare proposte concrete per includere la dimensione ecumenica nell'ambito dell'annuncio della fede cattolica: sul piano missionario⁵³, sul piano della catechesi⁵⁴ e su quello delle questioni culturali e sociali.

Lo scopo generale che fa da sfondo a queste relazioni più approfondite, indicate dalla commissione, è identificabile nella testimonianza comune che

⁴⁵ DE93 43.

⁴⁶ Cfr. DE93 44a.

⁴⁷ Cfr. DE93 44c; UR 2.

⁴⁸ Cfr. DE93 44d.

⁴⁹ Cfr. DE93 44h.

⁵⁰ Cfr. DE93 45.

⁵¹ Cfr. DE93 44b.

⁵² Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 35.

⁵³ A questo proposito è utile fare riferimento alla lettera enciclica GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, n. 55, circa la permanente validità del mandato missionario.

⁵⁴ Cfr. E.F. FORTINO, «Dimensione ecumenica», 193-208.

tutti i cristiani potranno rendere al mondo circa gli elementi della fede cristiana che li accomuna.

In modo specifico l'organismo preso in considerazione: può proporre e guidare conversazioni e consultazioni con i cristiani entrando con loro in dialogo diretto⁵⁵; proporre al Vescovo scambi di osservatori in occasione di importanti avvenimenti⁵⁶; promuovere la collaborazione con gli altri cristiani in diversi ambiti del vivere quotidiano come la cultura, l'arte, la morale, il vivere sociale⁵⁷.

Questa attività della chiesa locale, intrecciata con le iniziative degli organismi centrali della Santa Sede, favoriranno nel corso del tempo il progresso del cammino ecumenico e la crescita della comunione tra i cristiani⁵⁸.

2.1.3 Commissione ecumenica dei Sinodi delle Chiese orientali cattoliche e delle Conferenze episcopali

Il Direttorio del 1967 parlava di una commissione territoriale formata da Vescovi e assistita da esperti che doveva essere espressione della sollecitudine, in campo ecumenico, di ogni Conferenza Episcopale.

Parlando della Conferenza episcopale di ciascuna nazione o, se sarà opportuno, di più nazioni insieme, secondo i propri statuti, il testo del Direttorio del 1993 pone una nota che recita così: «Ciò che in questo Direttorio si stabilisce circa le Conferenze Episcopali vale pure, *servatis de iure servandis*, anche per i Sinodi Patriarcali e per quelli Arcivescovili Maggiori delle Chiese Cattoliche Orientali». Quindi, pur non essendo completamente esplicitato nel testo, resta chiaro il riferimento all'impegno ecumenico da parte delle Chiese orientali cattoliche.

Il Direttorio del 1993 illustrando le finalità di tale commissione afferma:

Ogni Sinodo delle Chiese orientali cattoliche e ogni Conferenza episcopale, secondo le procedure loro proprie, costituiranno una commissione episcopale per l'ecumenismo, assistita da esperti, uomini e donne, scelti tra il clero, tra

⁵⁵ Cfr. DE93 44f.

⁵⁶ Cfr. DE93 44i; 44g.

⁵⁷ Cfr. DE93 44h.

⁵⁸ Fissando l'attenzione su questi organismi presenti sul territorio, Giovanni Paolo II scrive così nell'enciclica *Ut unum sint*: «L'impegno per il dialogo ecumenico, così come esso si è palesato sin dai tempi del Concilio, lungi dall'essere prerogativa della Sede Apostolica, incombe anche alle singole Chiese locali o particolari. Speciali commissioni per la promozione dello spirito e dell'azione ecumenica sono state istituite dalle Conferenze Episcopali e dai Sinodi delle Chiese orientali cattoliche. Analoghe ed opportune strutture operano a livello delle singole diocesi. Tali iniziative attestano il coinvolgimento concreto e generale della Chiesa cattolica nell'applicare gli orientamenti conciliari sull'ecumenismo: è questo un aspetto essenziale del movimento ecumenico» (GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, 25 maggio 1995, n. 31).

religiosi e religiose e tra laici. Per quanto è possibile, tale commissione sarà affiancata da una segreteria permanente⁵⁹.

Richiedendo che sia costituita una commissione episcopale, il Direttorio specifica che tipo di commissione vuole, non una commissione qualsiasi, ma un organismo formato da Vescovi e quindi tale da avere una rilevante autorità morale nell'esercizio delle sue funzioni⁶⁰.

Se si verificasse il caso di Conferenze episcopali con un ristretto numero di vescovi, così da rendere quasi impossibile la creazione di una commissione, la quale potrebbe coincidere con la stessa conferenza episcopale, in tale caso il Direttorio del 1993 suggerisce che sia nominato un vescovo che diventi responsabile degli impegni ecumenici.

Le funzioni di questa commissione sono sostanzialmente simili a quelle della commissione diocesana, con la specificazione di altri compiti che, per la natura delle cose, si collocano ad un più alto livello di responsabilità.

Come già detto, questi compiti sono orientati al lavoro interno della Chiesa cattolica e alle relazioni con gli altri cristiani. Per quanto riguarda le iniziative interne, il Direttorio del 1993 prevede quanto segue: mettere in pratica le norme e le istruzioni della Santa Sede in materia ecumenica⁶¹; collaborare con le altre commissioni episcopali per attivare progetti in ordine all'inserimento della dimensione ecumenica nelle attività pastorali della Chiesa⁶²; offrire il proprio aiuto ai vescovi per la creazione delle commissioni ecumeniche diocesane e per la coordinazione di incontri formativi⁶³; collaborare con le strutture ecumeniche promosse dagli istituti religiosi⁶⁴; informare i vescovi del lavoro che si va facendo e mantenere rapporti con le commissioni ecumeniche di altre conferenze e con il Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani⁶⁵.

Ma i compiti della commissione episcopale si estendono necessariamente alle relazioni con gli altri cristiani⁶⁶. Vedremo ora, al riguardo, le indicazioni concrete del Direttorio del 1993: promuovere la collaborazione con gli altri cristiani⁶⁷; avviare consultazioni e dialoghi con le altre Chiese e Comunità ecclesiali presenti sul territorio⁶⁸; designare esperti con il mandato ufficiale

⁵⁹ DE93 46.

⁶⁰ Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 36.

⁶¹ Cfr. DE93 47a.

⁶² Cfr. DE93 47c.

⁶³ Cfr. DE93 47d.

⁶⁴ Cfr. DE93 47g.

⁶⁵ Cfr. DE93 47i; 47j.

⁶⁶ Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 37.

⁶⁷ Cfr. DE93 47d.

⁶⁸ Cfr. DE93 47e.

della Chiesa perché partecipino a consultazioni e dialoghi con le altre Chiese e Comunità ecclesiali⁶⁹; organizzare scambi di osservatori e di inviati speciali in occasione di avvenimenti importanti per la propria o per le altre Chiese⁷⁰.

2.1.4 Strutture ecumeniche in altri contesti ecclesiali

Un'altra novità introdotta dal Direttorio Ecumenico del 1993 è la valorizzazione del contributo ecumenico che organismi sopranazionali, variamente configurati, offriranno a sostegno delle Conferenze episcopali⁷¹.

Viene sottolineata la necessità del loro coinvolgimento, senza dare norme concrete e questo a causa della natura diversificata di questi organismi. Per questo il Direttorio afferma: «l'estensione e la forma delle loro attività siano determinate dagli statuti e regolamenti di ciascuno di tali organismi e in base alle concrete possibilità del territorio»⁷².

L'individuazione di strutture e di attività ecumeniche in riferimento a questi organismi rimane, dunque, un problema aperto legato non solo alla evoluzione di queste realtà, ma anche alla crescita globale della sensibilità ecumenica nella Chiesa⁷³.

2.1.5 Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica

Una sezione completamente nuova viene dedicata agli istituti di vita consacrata e alle società di vita apostolica⁷⁴.

Nella crescita dei cristiani verso l'unità, infatti, c'è stato un notevole coinvolgimento delle comunità religiose. Tra ecumenismo e vita religiosa ci fu un'influenza reciproca: le comunità religiose furono attratte dall'ecumenismo e, dal canto suo, la ricerca dell'unità fece sorgere comunità religiose nuove⁷⁵. Tuttavia in nessun documento prodotto dalla Santa Sede sulla vita religiosa si fa menzione esplicita, prima d'ora, dell'importanza del contributo che possono dare i consacrati e le consacrate nel far progredire, attraverso la conversione e il rinnovamento di vita, il cammino verso l'unità⁷⁶.

⁶⁹ Cfr. DE93 47f.

⁷⁰ Cfr. DE93 47h.

⁷¹ Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 39. Per fare solo un esempio di questi organismi sopranazionali, basti menzionare il CELAM.

⁷² DE93 48.

⁷³ Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 40.

⁷⁴ E.F. FORTINO, «I soggetti», 37.

⁷⁵ Cfr. S. SPINSANTI, *Una sfida*, 11.

⁷⁶ Cfr. S. SPINSANTI, *Una sfida*, 48. L'autore prende una posizione piuttosto critica nei confronti della vita religiosa soprattutto femminile e si augura che la tendenza di autocomprensione del passato come *stato di perfezione*, all'interno di una Chiesa che si concepiva prevalentemente come *società perfetta*, abbia a mutarsi, dopo il Concilio, in una realtà più dinamica e aperta. L'autore, inoltre, richiamando UR 7, dice anche che alla

Il Direttorio del 1993 è il primo documento della Santa Sede a dedicare tutto un paragrafo al ruolo che hanno i religiosi e le religiose nel favorire l'ideale e l'azione ecumenica. Sarà nell'esortazione apostolica post-sinodale sulla vita consacrata che se ne parlerà in forma più estesa⁷⁷.

Due motivazioni hanno determinato la scelta di inserire nel Direttorio del 1993 questa parte: l'appello rivolto a tutti i cristiani a collaborare per l'unità della Chiesa e la constatazione delle molteplici attività di animazione e formative che con grande impegno questi istituti realizzano⁷⁸.

Come gli altri organismi che abbiamo prima menzionato, anche queste organizzazioni e comunità che di fatto esistono nella Chiesa, con i loro statuti e regolamenti approvati dall'autorità, indirizzeranno la loro preoccupazione ecumenica in due direzioni: all'interno della Chiesa cattolica e contemporaneamente nei rapporti con gli altri cristiani.

Per ciò che concerne le attività interne alla Chiesa cattolica, questa parte del Direttorio, che ha come fonte il decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*⁷⁹, traccia il profilo dell'ecumenismo spirituale affermando che i religiosi possono «favorire la consapevolezza dell'importanza ecumenica delle loro particolari forme di vita, poiché la conversione del cuore, la santità personale, la preghiera pubblica e privata, e il servizio disinteressato alla Chiesa e al mondo sono il cuore del movimento ecumenico»⁸⁰. E ancora si aggiunge che gli istituti religiosi possono «aiutare a far comprendere la dimensione ecumenica della vocazione di tutti i cristiani alla santità della vita, offrendo occasioni per far progredire la formazione spirituale, la contemplazione, l'adorazione e la lode di Dio, il servizio del prossimo»⁸¹.

In secondo luogo, il Direttorio, ricordando le molteplici iniziative educative gestite da tali istituti e società, a livello di scuola materna, media inferiore, media superiore, fino a vere e proprie facoltà universitarie, richiede che nel dare indirizzi si tenga presente l'attività ecumenica, da proporre secondo i principi enunciati all'interno del Direttorio stesso⁸².

dimensione sociale – comunitaria della continua riforma della Chiesa peregrinante corrisponde, a livello individuale, il rinnovamento personale dei singoli credenti.

⁷⁷ «La condivisione della *lectio divina* nella ricerca della verità, la partecipazione alla preghiera comune, nella quale il Signore garantisce la sua presenza, il dialogo dell'amicizia e della carità che fa sentire come è bello che i fratelli vivano insieme, la cordiale ospitalità praticata verso i fratelli e le sorelle delle diverse confessioni cristiane, la mutua conoscenza e lo scambio dei doni, la collaborazione in iniziative comuni di servizio e di testimonianza, sono altrettante forme del dialogo ecumenico» (GIOVANNI PAOLO II, *Vita Consacrata*, 25 marzo 1996, n. 101).

⁷⁸ Cfr. DE93 50.

⁷⁹ Cfr. UR 5-8.

⁸⁰ DE93 50a.

⁸¹ DE93 50b.

⁸² Cfr. DE93 50e.

Si raccomanda, inoltre, di costruire con gli altri cristiani un rapporto di fratellanza e di vicinanza. Quest'obiettivo può essere raggiunto attraverso le seguenti iniziative: organizzare incontri di preghiera, di riflessione con cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali, così da approfondire la conoscenza delle varie tradizioni spirituali cristiane⁸³; mantenere rapporti con monasteri o comunità cenobitiche di altre comunioni cristiane per un fecondo scambio di esperienze di vita religiosa e per una più vera conoscenza reciproca⁸⁴; allargare la collaborazione tra i cristiani ai diversi campi del vivere⁸⁵.

Al riguardo viene auspicata una collaborazione, sempre più crescente, nel campo della missione e lo si fa riportando un brano conciliare riguardante l'azione missionaria:

Per quanto lo permettono le condizioni religiose, va promossa un'azione ecumenica tale che i cattolici, esclusa ogni forma sia di indifferentismo e di confusionismo, sia di sconsiderata concorrenza, attraverso una comune, per quanto è possibile, professione di fede in Dio e in Gesù Cristo di fronte alle genti, attraverso la cooperazione nel campo tecnico e sociale come in quello religioso e culturale, collaborino fraternamente con i fratelli separati, secondo le norme del decreto sull'ecumenismo. Collaborino soprattutto per la causa di Cristo, loro comune Signore: il suo Nome li unisca!⁸⁶

In questa direzione, constatando la ricca e variegata attività missionaria che gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica promuovono in seno alla Chiesa, non solo per il primo annuncio, ma anche per il consolidamento della vita delle numerose chiese locali, è certo che possono dare alla formazione e all'azione ecumenica un contributo di grande valore.

Il Direttorio del 1993 precisa ancora: «nel compiere tali attività osserveranno le norme che il Vescovo diocesano, i Sinodi delle Chiese orientali cattoliche o le Conferenze episcopali avranno stabilite per l'opera ecumenica, considerata come un elemento della loro cooperazione all'insieme dell'apostolato in un determinato territorio»⁸⁷.

Il lavoro che faranno le congregazioni religiose e le società di vita apostolica non andrà sicuramente a scapito dell'identità di queste realtà, che rimarranno fedeli ai propri carismi e alle proprie costituzioni e manterranno intatta la loro configurazione ecclesiale e giuridica⁸⁸.

⁸³ Cfr. *DE*93 50c.

⁸⁴ Cfr. *DE*93 50d.

⁸⁵ Cfr. *DE*93 50f.

⁸⁶ *AG* 15.

⁸⁷ *DE*93 50g.

⁸⁸ Cfr. *DE*93 50.

2.1.6 Organizzazioni di fedeli

Tra gli organismi chiamati a promuovere l'ecumenismo, il Direttorio del 1993 fa esplicito riferimento alle organizzazioni di fedeli e afferma:

Le organizzazioni dei fedeli cattolici di un territorio particolare o di una nazione, e anche le organizzazioni internazionali che si propongono come fine il rinnovamento spirituale, l'azione per la pace e la giustizia sociale, l'educazione a vari livelli, l'aiuto economico a paesi e istituzioni, svilupperanno gli aspetti ecumenici delle proprie attività⁸⁹.

Per fare alcuni esempi, possiamo citare tra le suddette organizzazioni di fedeli l'*Azione Cattolica*, *Pax Christi* e possiamo anche aggiungere i movimenti che animano la vita ecclesiale e della quale fanno parte a pieno titolo, come *Comunione e Liberazione*, *Rinnovamento nello Spirito* e tanti ancora, che non stiamo a elencare. Sia gli uni che gli altri possono offrire grandi occasioni, strumenti e contributi, tanto per la formazione dello spirito ecumenico quanto per l'esercizio concreto dell'impegno ecumenico⁹⁰. Il Direttorio invita tutte queste organizzazioni di fedeli a sviluppare gli aspetti ecumenici delle loro attività.

Nell'ambito del coinvolgimento che riguarda tutta la Chiesa e in riferimento alla complessità della situazione, il Direttorio del 1993 afferma: «Vanno incoraggiate anche le iniziative dei fedeli nel campo dell'ecumenismo. È però indispensabile un attento e continuo discernimento che compete a coloro che hanno la responsabilità ultima della dottrina e della disciplina della Chiesa»⁹¹.

Nello svolgimento delle loro attività ecumeniche, le organizzazioni di fedeli dovranno tenersi in contatto con le commissioni diocesane e con le commissioni episcopali e, quando le circostanze lo richiedono, non si sottrarranno ad un dovuto rapporto di informazione e di scambio con il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani⁹².

2.2 Organismi operativi a livello di Chiesa universale

2.2.1 Il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (n. 53-54)

Dopo aver visto quali sono le strutture che il Direttorio del 1993 propone per il dialogo ecumenico a livello di Chiese particolari, ci soffermeremo ora a vedere più da vicino le attività del Pontificio Consiglio per la Promozione

⁸⁹ DE93 52.

⁹⁰ Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 40.

⁹¹ DE93 30.

⁹² Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 40.

dell'Unità dei Cristiani, il quale opera ad un livello più generale, cioè a livello di Chiesa universale.

Per quanto riguarda la storia di questo organismo, rimandiamo alla prima parte del nostro lavoro, dove, nell'ambito dell'inquadramento storico del Direttorio del 1993, si parla dell'istituzione di questo importante organismo e del suo pieno inserimento all'interno della Curia romana⁹³.

Come abbiamo detto nell'introduzione generale, le funzioni del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, sono confermate e descritte nella Costituzione Apostolica *Pastor bonus* sulla Curia romana, entrata in vigore il 1 marzo 1989. Non a caso si è detto prima «confermate», perché le funzioni di questo dicastero restano sostanzialmente tali dal Concilio Vaticano II in poi.

Si tratta di uno specifico dicastero che in quanto tale fa parte della Curia romana, ma ha la sua struttura, la sua specifica funzione, le sue competenze e, come ogni altro Dicastero, coadiuva il Papa nell'esercizio della sua funzione di Pastore della Chiesa universale.

Il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani assolve il suo compito istituzionale esplicando le sue attività in due campi determinati: presenza all'interno della Chiesa cattolica per promuovere lo spirito e l'azione ecumenica e promozione di fraterne relazioni, di dialogo teologico, della preghiera comune e della pratica cooperazione con le altre Chiese e Comunità ecclesiali⁹⁴.

Il dicastero rende presente all'interno della Curia romana la preoccupazione ecumenica. Si rende necessaria, perciò, un'attenzione complessiva, dato che la ricerca dell'unità non è limitata ad un solo aspetto ma coinvolge vari aspetti della vita della Chiesa, secondo la prospettiva dell'*Unitatis Redintegratio*⁹⁵.

La costituzione *Pastor bonus* prevede quanto segue: «Gli aspetti che sono di competenza di più dicasteri saranno esaminati congiuntamente dai dicasteri interessati». E ancora si dice: «Quando sia necessario, saranno costituite opportunamente commissioni interdicasteriali permanenti, per trattare degli affari che richiedono una reciproca consultazione»⁹⁶. Osservando la prassi della Curia romana, possiamo notare come questa attività è sempre più

⁹³ Per un ulteriore approfondimento dell'argomento cfr. J. KOMONCHAK, «Il Segretariato per l'Unità dei Cristiani». In questo articolo, l'autore espone gli elementi che formano il suddetto organismo che, come abbiamo ricordato nella trattazione della parte storica, muta nome. Gli elementi studiati sono: i membri, le competenze e gli argomenti, il metodo e i testi del Segretariato per l'Unità dei Cristiani.

⁹⁴ Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 44.

⁹⁵ E.F. FORTINO, «I soggetti», 45.

⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, art. 21 § 1 e § 2.

frequente. Inoltre si può constatare che diversi prefetti e presidenti di altri dicasteri sono membri permanenti del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, così come il presidente del suddetto dicastero è membro di altre Congregazioni. Il lavoro di scambio e di consultazione avviene anche per la promulgazione di documenti e direttori, secondo quanto richiede anche la costituzione sulla riforma della Curia romana: «I documenti generali che sono preparati da un solo dicastero, siano comunicati agli altri dicasteri interessati, affinché il testo possa essere perfezionato con gli emendamenti eventualmente suggeriti e, confrontati i punti di vista, si proceda concordemente anche all'esecuzione dei medesimi»⁹⁷.

La costituzione prescrive inoltre un'altra attività molto importante che riguarda i presidenti dei vari dicasteri: «Per mandato del Sommo Pontefice, i cardinali che presiedono ai dicasteri si riuniscano più volte all'anno per esaminare le questioni di maggiore importanza, per coordinare i lavori e perché possano scambiarsi notizie e prendere decisioni»⁹⁸. Il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani è stato autorizzato, per decisione di Giovanni Paolo II, a organizzare degli incontri regolari dei segretari dei diversi dicasteri sotto forma di «Commissione di coordinamento delle attività ecumeniche nella Curia Romana»⁹⁹. La pluriennale esperienza ha mostrato l'utilità e l'opportunità di una tale iniziativa di reciproca informazione e di pratico coordinamento.

Un altro compito che il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani assolve all'interno della Chiesa cattolica è l'aiuto nella promozione dell'ecumenismo nelle Chiese particolari.

Come abbiamo visto, il Direttorio del 1993 prevede la creazione di commissioni diocesane che devono essere costituite sotto l'autorità dell'Ordinario del luogo. Il Pontificio Consiglio si è impegnato molto affinché queste commissioni venissero effettivamente create e perché il dettato del Direttorio non venisse disatteso¹⁰⁰.

Per incrementarne l'attività e per favorire lo scambio di idee e il confronto dei progetti, il Segretariato per l'Unità dei Cristiani ha convocato a Roma numerose riunioni dei presidenti e dei segretari delle Commissioni ecumeni-

⁹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, art. 17.

⁹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, art. 22.

⁹⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Regolamento generale della Curia Romana*, 7 marzo 1992. «Il Regolamento che entrerà in vigore il 7 giugno 1992, è preceduto da un'introduzione del Segretario di Stato, Cardinale Angelo Sodano, il quale osserva che le nuove prescrizioni tendono a rendere il servizio della Curia Romana sempre più adeguato alle finalità di collaborazione con il Santo Padre, nella sua qualità di Pastore della Chiesa universale» (*L'attività della Santa Sede nel 1992*).

¹⁰⁰ Cfr. E. F. FORTINO, «I soggetti», 50.

che nazionali¹⁰¹. La frequenza di questi incontri ha favorito l'avvicinarsi e il contatto regolare tra i centri che particolarmente si interessano della promozione della preghiera per l'unità dei cristiani. Per favorire sempre di più questa iniziativa tanto nella Chiesa cattolica quanto nelle altre Chiese e Comunità ecclesiali, il Segretariato per l'Unità dei Cristiani e la Commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio Ecumenico della Chiese nel 1966 hanno deciso di preparare insieme il testo della settimana di preghiere che ogni anno viene proposto. Infatti, dal 1968 la «Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani» viene celebrata dai cristiani delle diverse confessioni sulla base di un unico tema e di un testo comune¹⁰².

L'iniziativa di elaborare i testi per la Settimana di preghiera offre al Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani la possibilità di un contatto regolare annuale, attraverso il quale è possibile sollecitare l'impegno ecumenico dei cattolici ed è inoltre possibile avere una indicazione abbastanza orientativa della situazione ecumenica nel mondo.

Fino ad ora abbiamo visto l'azione del Pontificio Consiglio nel suo rapporto all'interno della Chiesa cattolica. Ci rimane ora da vedere l'altro impegno prioritario, che è quello di promuovere il contatto con le altre Chiese e Comunità ecclesiali. Anzitutto vedremo che cosa dispone in proposito la costituzione *Pastor Bonus*:

Sottoposte preventivamente le questioni al Sommo Pontefice, cura le relazioni con i fratelli delle Chiese e delle Comunità ecclesiali, che non hanno ancora piena comunione con la Chiesa cattolica, e soprattutto promuove il dialogo e i colloqui per favorire l'unità con esse, avvalendosi della collaborazione di esperti ben preparati nella dottrina teologica. Designa gli osservatori cattolici per i convegni tra i cristiani e invita gli osservatori delle altre Chiese e Comunità ecclesiali ai convegni cattolici, tutte le volte che ciò apparirà opportuno¹⁰³.

Sin dalla sua istituzione il Segretariato per l'Unità dei Cristiani ha studiato come prendere contatto con gli altri cristiani, trovando vie e modalità di invito alle altre Chiese e Comunità ecclesiali affinché fossero presenti al Vaticano II.

La prassi dell'invito a osservatori e dell'invio di osservatori diventa reciproca e ha contribuito al superamento di molti pregiudizi alimentati dalla scarsa conoscenza. Il comune desiderio di comunione e il nuovo atteggiamento di reciproco rispetto sono sicuramente i frutti più evidenti del lavoro che pazientemente ha visto impegnati i vari osservatori.

¹⁰¹ Queste riunioni sono state tenute negli anni 1967, 1972, 1979, 1985. Nel mese di maggio del 1993 è stata convocata una riunione su due temi di confronto: attività delle commissioni ecumeniche locali, formazione ecumenica nei seminari e nelle facoltà teologiche.

¹⁰² Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 50.

¹⁰³ GIOVANNI PAOLO II, *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, art. 136 § 3.

Il contatto diretto instaurato con le diverse Chiese e Comunità ecclesiali e con le maggiori organizzazioni ecumeniche per trattare la questione degli osservatori al Concilio ha permesso al Segretariato per l'Unità dei Cristiani di coltivare con esse più intense relazioni di fraternità ecclesiale¹⁰⁴ che ebbero manifestazioni diversificate in quel più ampio movimento, denominato «dialogo della carità»¹⁰⁵.

L'allora Segretariato per l'Unità dei Cristiani favorì questi contatti senza privilegiare nessuno e li intensificò tanto con le Chiese ortodosse, con le Antiche Chiese d'Oriente, quanto con le Comunità ecclesiali sorte in seguito alla Riforma.

Coscienti che la piena unità esige l'accordo comune sulla fede, i membri del Segretariato prima e del Pontificio Consiglio poi hanno organizzato conversazioni per far avanzare il dialogo dottrinale, soprattutto sulle questioni più spinose e controverse. A mano a mano che si creavano le condizioni, sono state costituite le commissioni miste di contatto o di dialogo che ora vogliamo prendere in considerazione.

a) *Gruppo Misto di Lavoro fra la Chiesa cattolica e il Consiglio Ecumenico delle Chiese*

Il nuovo atteggiamento assunto dalla Chiesa cattolica di fronte al problema ecumenico crea una situazione nuova anche per il movimento ecumenico nel suo insieme. Infatti, se prima il Consiglio Ecumenico delle Chiese aveva avuto il monopolio quasi esclusivo delle attività ecumeniche, ora esso si trova di fronte un altro soggetto¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Per il momento non esiste una storia della presenza degli osservatori al Concilio. Qualora si decidesse di scriverla, sarebbe certamente un'impresa ardua. Se infatti esiste una storia pubblica, documentabile sulla base dei vari interventi, degli incontri ufficiali, degli scritti, esiste pure una storia più difficile da documentare perché intessuta di incontri interpersonali, che pure ha inciso profondamente sul Concilio e sui rapporti interconfessionali.

¹⁰⁵ L'espressione qui riportata è sorta nel contesto delle relazioni con le Chiese ortodosse e in particolare con il Patriarcato Ecumenico. Il volume che raccoglie i testi scambiati fra Roma e Costantinopoli fra gli anni 1958-1970 ha per titolo *Tomos Agapis*. Nella conferenza stampa del 25 gennaio 1972, in cui è stato presentato il volume, il rappresentante ortodosso, il Metropolita Damaskinos di Svizzera, ebbe a dare la seguente spiegazione: «Il volume è una parte di un'opera, di una iniziativa. Ha voluto indicare che è la carità che è stata l'ispiratrice della ripresa dei contatti tra la Chiesa di Roma e il Patriarcato ecumenico. Nello stesso tempo significa che questa storia della carità ritrovata non è che una porzione, un tomo, una tappa dell'azione dello Spirito Santo che guida le Chiese al ristabilimento della piena comunione». Oggi possiamo dire che questo spirito si è generalmente esteso nei rapporti tra i cristiani e ha ispirato nuove relazioni più purificate dai pregiudizi e dalle avversità.

¹⁰⁶ Cfr. A. MAFFEIS, «Chiesa cattolica», 59.

Nel 1965, prima della chiusura del Concilio, viene costituito il *Gruppo misto di lavoro tra Chiesa Cattolica Romana e Consiglio Ecumenico delle Chiese*, che continua oggi a svolgere la sua funzione di collaborazione e di ponte tra la Chiesa cattolica e quel Consiglio, esaminando le possibilità di dialogo e di collaborazione¹⁰⁷. Esso, dovendo limitarsi a esaminare i problemi comuni e comunicare i risultati alle autorità competenti, non ha alcun potere deliberativo¹⁰⁸.

Dalla sua nascita il lavoro del Gruppo Misto si è svolto a due livelli: una rassegna periodica di tutte le aree di collaborazione tra CEC e Chiesa cattolica per mettere in luce i problemi e dare orientamenti per il futuro sviluppo, nonché la promozione di studi su temi specifici quali cattolicità e apostolicità; un secondo campo su cui si sono sviluppate le relazioni tra CEC e Chiesa cattolica è quello sociale¹⁰⁹.

Ma la collaborazione tra Chiesa cattolica e CEC si è sviluppata in modo intenso anche sul versante del lavoro teologico. Dal 1968 (Assemblea di Upsala) la Chiesa cattolica entra a far parte a pieno titolo, con l'inserimento di dodici membri cattolici, della Commissione «Fede e Costituzione», che dopo la creazione del CEC aveva cessato di esistere come movimento autonomo per diventare una commissione all'interno del nuovo organismo¹¹⁰.

Nello sviluppo delle relazioni tra Chiesa cattolica e CEC¹¹¹ c'è un punto di vista privilegiato, che consente di cogliere i problemi che si pongono nella traduzione istituzionale dei principi su cui si basa l'azione ecumenica della Chiesa cattolica: la discussione circa la possibilità di affiliazione della Chiesa cattolica al CEC. L'ipotesi era stata avanzata dal P. Roberto Tucci all'Assemblea generale del CEC tenuta ad Upsala nel 1968¹¹², ma Paolo VI, in occasione della sua visita al Centro ecumenico di Ginevra, pur riconoscendo i progressi fatti, affermava che non erano ancora maturi i tempi per una partecipazione cattolica al CEC¹¹³.

¹⁰⁷ Cfr. A. MAFFEIS, «Chiesa cattolica», 60.

¹⁰⁸ Cfr. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Primo rapporto*, n. 676; ID., *Secondo rapporto*; ID., *Terzo rapporto*; ID., *Quarto rapporto*; ID., *Quinto rapporto*; ID., *Sesto rapporto*. Sul lavoro del Gruppo Misto e sulle prospettive future per la collaborazione tra CEC e Chiesa cattolica cfr. K. RAISER, «Beyond collaboration».

¹⁰⁹ Cfr. A. MAFFEIS, «Chiesa cattolica», 60.

¹¹⁰ Cfr. A. MAFFEIS, «Chiesa cattolica», 61.

¹¹¹ Cfr. A. MAFFEIS, «Chiesa cattolica», 62.

¹¹² Cfr. R. TUCCI, «Movimento ecumenico», 318-320.

¹¹³ «A motivo di questa crescente cooperazione in sì numerosi campi di comune interesse, si pone talvolta il problema: la Chiesa cattolica deve diventare membro del Consiglio Ecumenico? Cosa potremmo Noi, in questo momento, rispondere a questo problema? In tutta fraterna franchezza, noi non riteniamo che la questione della partecipazione della Chiesa cattolica al Consiglio Ecumenico sia matura a tal punto che lei si possa o si debba

b) *Dialogo con le Chiese d'Oriente*

Il Segretariato per l'Unità dei Cristiani ha promosso relazioni tanto con le Chiese ortodosse di tradizione bizantina che con le Antiche Chiese d'Oriente o pre-calcedonesi. In questo lavoro sono state allacciate relazioni con le singole Chiese che ha portato in una seconda fase del dialogo a creare una sola commissione mista tra la Chiesa cattolica e tutte le Chiese ortodosse di origine bizantina.

Nel 1987 S.S. Dimitrios I fece visita al Santo Padre Giovanni Paolo II e nella dichiarazione comune affermarono quanto segue:

I documenti accettati dalla Commissione mista costituiscono degli importanti punti di riferimento per la continuazione del dialogo. Infatti essi cercano di esprimere ciò che la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa possono già professare insieme quale fede comune sul mistero della Chiesa e il vincolo fra la fede e i sacramenti. Ciascuna delle nostre Chiese, avendo ricevuto e celebrando gli stessi sacramenti, comprende meglio che, quando l'unità della fede è assicurata, una certa diversità di espressioni, spesso complementari, e di usi propri, non costituisce un ostacolo a questa unità di fede, ma è piuttosto un arricchimento per la vita della Chiesa e per la conoscenza, sempre imperfetta, del mistero rivelato¹¹⁴.

Il Segretariato per l'Unità dei Cristiani ha attivato relazioni con le Antiche Chiese d'Oriente, che attualmente sono quattro: Armena, Sira (Patriarcato di Antiochia e Sira dell'India), Copta, Etiopica. Queste Chiese non hanno un collegamento organico tra di loro, per cui si sono mantenute relazioni bilaterali con ciascuna di esse. Con tutte si sono stretti rapporti di fraternità, con il Patriarca Siro e il Patriarca Copto si sono fatte importanti dichiarazioni comuni¹¹⁵.

Con la Chiesa Copta e la Chiesa Sira dell'India il dialogo teologico è sostenuto attraverso commissioni miste che si sono costituite dopo la visita

dare una risposta positiva. La questione rimane ancora nel campo delle ipotesi. Essa comporta gravi implicazioni teologiche e pastorali; esige di conseguenza studi approfonditi, ed impegna in un cammino approfondito che l'onestà obbliga a riconoscere che potrebbe essere lungo e difficile» (PAOLO VI, Discorso, 10 giugno 1969).

¹¹⁴ GIOVANNI PAOLO II - DIMITRIOS I, Dichiarazione comune, 7 dicembre 1987.

¹¹⁵ L'11 novembre 1994 è stata posta la firma su una Dichiarazione comune cristologica tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira dell'Oriente, potendo così risolvere, una volta per tutte, le divisioni teologiche intervenute nel primo millennio. Nell'udienza generale del 25 gennaio 1995, giorno conclusivo della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, il Santo Padre ha commentato con queste parole la firma della dichiarazione: «come non ricordare che di recente ho potuto firmare una dichiarazione cristologica col Patriarca della Chiesa assira d'Oriente Mar Dinkha IV, nella quale confessiamo insieme la fede comune in Gesù Cristo, Verbo di Dio fatto Uomo, vero Dio e vero Uomo? Con tale dichiarazione si è risolta una controversia con quella Chiesa che durava da oltre 1500 anni. Si è avuta così la conferma che, mediante il dialogo, malgrado le distanze di tempi e di culture, è possibile chiarire i malintesi e i pregiudizi» (GIOVANNI PAOLO II, Discorso, 25 gennaio 1995).

dei Patriarchi a Roma¹¹⁶. Recentemente Giovanni Paolo II ha incontrato a Roma S.S. Karekin I Sarkissian, Patriarca Supremo di tutti gli Armeni e nell'ambito del dialogo ecumenico con le Chiese d'Oriente, il 13 dicembre 1996 hanno firmato una dichiarazione comune¹¹⁷.

c) *Dialogo con le Chiese e Comunità ecclesiali d'occidente*

Oltre che con le Chiese d'Oriente, il dialogo è stato avviato e approfondito anche con le Chiese e Comunità ecclesiali di occidente sorte dalla riforma protestante e con la confessione anglicana. Queste Chiese molto spesso hanno con la Chiesa cattolica un contenzioso aperto di carattere storico-teologico. Tenuto conto di questa realtà, si è reso necessario considerare con ciascuna confessione possibilità di specifici dialoghi bilaterali¹¹⁸. Certamente questi contatti e i dialoghi bilaterali in fase di realizzazione hanno notevolmente contribuito a creare una nuova situazione e una rinnovata coscienza comune tra i cristiani¹¹⁹.

Ciascun dialogo ha prodotto dei documenti che raccolgono i punti di convergenza raggiunti e individuano le piste da seguire per il progresso del dialogo e per il superamento delle notevoli difficoltà che ancora esistono.

Da ultimo, vogliamo fare una osservazione conclusiva. Tutta l'azione del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani è da collocare nella prospettiva del can. 755 § 1 del *CIC*, che riassume la dottrina del Vaticano II e fa tesoro dell'esperienza fatta nel periodo precedente.

Come esprime sinteticamente il canone, la funzione di questo dicastero della Santa Sede è quella di *fovere et dirigere* il cammino di tutti i cristiani verso l'*Unitatis Redintegratio*, che è motivata dalla stessa *voluntas Christi* e che obbliga non qualche categoria speciale ma globalmente la *Ecclesia*. Non per altro, dunque, il Santo Padre ha posto l'ecumenismo come una «priorità nella pastorale della Chiesa» e del suo ministero apostolico¹²⁰.

¹¹⁶ Una relazione su questi dialoghi si trova nel rapporto alla sessione plenaria del PCPUC del 1991, cfr. *Service d'Information*, 78 (1991) 156-159.

¹¹⁷ Per il testo della Dichiarazione comune e la cronaca dell'incontro, cfr. *L'Osservatore Romano* 13-14 dicembre 1996.

¹¹⁸ Il Segretariato per l'Unità dei Cristiani ha promosso questi contatti e ha potuto organizzare fino ad ora i seguenti dialoghi, tutti ancora in corso, con: la Comunione Anglicana (1966); la Federazione Luterana Mondiale (1967); l'Alleanza Riformata Mondiale (1970); il Consiglio Mondiale Metodista (1967); i Movimenti Pentecostali (1972); i Discepoli di Cristo (1977); l'Alleanza Mondiale Battista (1984).

¹¹⁹ «I dialoghi bilaterali sembrano essere sembra essere una forma di impegno ecumenico particolarmente congeniale alla Chiesa cattolica che, con la sua intensa attività in questo settore, ha contribuito ad attribuire una maggiore importanza come soggetti dell'azione ecumenica anche alle Federazioni confessionali e alle Comunioni cristiane mondiali» (A. MAFFFEIS, «Chiesa cattolica», 66).

¹²⁰ Cfr. E. F. FORTINO, «I soggetti», 55.

CAPITOLO VII

Formazione all'azione ecumenica

La formazione all'ecumenismo è sempre stata considerata un compito importante, tramite il quale i cristiani e le Chiese si sono incontrati per lavorare insieme in vista del conseguimento dell'unità che le comunità cristiane possono raggiungere attraverso un rinnovamento interno e nei rapporti con il mondo¹. Le divisioni si possono superare a condizione che sia in atto tra i cristiani e le loro Chiese un discorso di formazione aperta ad ogni livello: teologico, confessionale, storico, culturale e, per quanto sia possibile, anche a livello normativo².

Mentre prima degli anni cinquanta si pensava che la formazione ecumenica si realizzasse soltanto attraverso specifici incontri ecumenici (dibattiti, questionari, conferenze, ecc.), a partire dalla metà degli anni cinquanta, è maturata una crescente consapevolezza di quanto la formazione all'ecumenismo costituisca un compito fondamentale e debba avere un programma specifico all'interno di ogni Chiesa e del movimento ecumenico stesso³.

Una dichiarazione del comitato centrale del CEC del 1957 descriveva la formazione ecumenica come un fattore che:

rafforzava la comprensione, l'impegno e la partecipazione consapevole nei confronti del processo ecumenico nel suo insieme. La prospettiva dell'unica

¹ Cfr. U. BECKER, «Formazione all'ecumenismo», 557.

² U. BECKER, «Formazione all'ecumenismo», 557.

³ «La Chiesa cattolica ha dato particolare importanza alla formazione ecumenica nel duplice scopo di evitare facilonerie, approssimazioni e confusioni, quel fenomeno racchiuso nel rischio del relativismo ecclesiologico; e di converso promuovere un ecumenismo teologicamente fondato e orientato a un modello di unità che corrisponde alle esigenze evangeliche e alla grande tradizione della Chiesa» (E.F. FORTINO, «Dall'*Unitatis Redintegratio*», 264).

Chiesa missionaria coinvolta in un processo di rinnovamento, una volta interiorizzata dai cristiani si traduce da parte loro in un impegno ecumenico, cioè nella partecipazione ad un'azione volta a consentire alle Chiese di essere più autenticamente Chiesa⁴.

Nella Chiesa cattolica, coloro che erano più sensibili al cammino ecumenico sentivano l'urgenza e la necessità di una rinnovata impostazione formativa, in modo tale che l'ecumenismo avrebbe potuto entrare, non come ospite sopportato ma come un membro della famiglia, nei programmi di formazione teologica, cristiana e religiosa. In altri termini si tratta di passare da un approccio pedagogico dove c'è qualcosa da insegnare, ad un'altra prospettiva che consiste nell'imparare insieme con qualcuno.

Per descrivere con maggiore precisione il compito della formazione all'ecumenismo, distingueremo tre elementi: l'elemento ecclesiological⁵, che fa sorgere la domanda su come i cristiani di varie Chiese possano progredire verso l'unità; l'elemento missionario, che richiede una consapevolezza globale e un nuovo modo di concepire la relazione tra l'annuncio del vangelo e la promozione dell'uomo⁶; il terzo è l'elemento socio-etico, che, collegando l'unità dei cristiani con il rinnovamento del mondo, sottolinea l'importanza dell'impegno per i valori della giustizia, della pace, della solidarietà e della salvaguardia del creato.

1. Prima del Direttorio del 1993

1.1 *Principi generali sulla formazione all'ecumenismo*

Il decreto conciliare sull'ecumenismo⁷ ha lasciato al Direttorio Ecumenico del 1967-1970 di disciplinare la materia riguardante la formazione ecumenica nella Chiesa cattolica nell'insegnamento superiore. Partendo dalla constatazione⁸ che è lo Spirito Santo che agisce nell'odierno movimento

⁴ Cfr. U. BECKER, «Formazione all'ecumenismo», 557.

⁵ Cfr. G. WAINWRIGHT, «Chiesa».

⁶ Per un approfondimento del tema dell'evangelizzazione e della missione nel rapporto con l'ecumenismo, cfr. E. CASTRO, «Evangelizzazione»; K. A. DAVID, «Missione».

⁷ Riportiamo qui in nota il testo di UR 10: «L'insegnamento della sacra teologia e delle altre discipline, specialmente storiche, deve essere impartito anche sotto l'aspetto ecumenico, perché abbia sempre meglio a corrispondere alla verità dei fatti. È molto importante che i futuri pastori e i sacerdoti, conoscano bene la teologia accuratamente elaborata in questo modo, e non in maniera polemica, soprattutto per quanto riguarda le relazioni dei fratelli separati con la Chiesa cattolica. È infatti dalla formazione dei sacerdoti che dipende soprattutto l'istituzione e la formazione spirituale dei fedeli e dei religiosi. Anche i cattolici che attendono alle opere missionarie in terre in cui lavorano altri cristiani devono riconoscere, specialmente oggi, le questioni e i frutti che nel loro apostolato nascono dall'ecumenismo».

⁸ Cfr. DE70 64.

ecumenico, si afferma che tutte le genti sono chiamate a formare un solo popolo, nella professione dell'unica fede e nella celebrazione di un solo mistero eucaristico. Lo spirito ecumenico che deve animare i cristiani cattolici ha nel decreto *Unitatis redintegratio*⁹ la sua magna carta e l'esposizione dei necessari principi¹⁰.

Toccherà in modo speciale ai vescovi e alle Conferenze episcopali, coadiuvati dai superiori dei religiosi, delle religiose e dai rettori e amministratori degli istituti, far sì che tali principi vengano adattati alle esigenze della diversità dei vari centri di educazione superiore¹¹.

Il Direttorio, dunque, dà facoltà ai vescovi di prendere nuove iniziative secondo le circostanze e richiama loro il dovere di applicare i principi generali previsti dal magistero del Concilio.

Gli estensori del documento entrano poi nel vivo della trattazione con il primo capitolo intitolato «Principi generali e sussidi sulla formazione all'ecumenismo». Dopo un paragrafo introduttivo, il Direttorio del 1970 indica alcune condizioni seguendo le quali si può giungere ad una formazione ecumenica adeguata.

La prima condizione consiste in «una conoscenza della fede, della spiritualità, della vita e della dottrina della Chiesa cattolica»¹², che implica il non facile superamento della tradizione teologica post-tridentina, la quale, insegnando con chiarezza di tipo scolastico, prospettava una ecclesiologia eminentemente ierarcologica¹³, mentre il Concilio afferma che la Chiesa è complessa e sfumata oltre che misterica e ineffabile.

Conoscere la Chiesa a partire dal fondamento che la anima, significa prendere coscienza della sua vera natura, sforzarsi, per quanto sia possibile, di intuire qualcosa della sua immagine reale, che solo Dio conosce secondo la sua vera natura. Al riguardo il Direttorio del 1970 auspica a chi assume compiti di guida nell'ecumenismo, perché egli sia «partecipe al dialogo ecumenico con maggiore perspicacia e frutto»¹⁴.

⁹ Per un approfondimento del commento a UR 10, che costituisce la fonte del Direttorio del 1970 in riferimento alla formazione ecumenica, cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia*, 239-247; L. SARTORI, *L'unità dei cristiani*, 87-88.

¹⁰ Il decreto UR ci ricorda che l'ecumenismo non è un movimento ecclesiale che inizia e finisce in se stesso. L'ecumenico è un movimento interecclesiale e intraecclesiale, nel senso che, mentre apre ogni comunità ecclesiale alle altre, apre pure ciascuna comunità al proprio interno perché è improntato alla conversione. (cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 95).

¹¹ Cfr. DE70 65.

¹² DE70 68.

¹³ L'espressione è precisata dal Padre Congar. Per uno studio approfondito della sua ecclesiologia cfr. J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar*.

¹⁴ Cfr. DE70 68.

La seconda condizione viene richiesta a «maestri e alunni» per «farli orientare attentamente a quel rinnovamento interno della stessa Chiesa cattolica, che è di grande aiuto a promuovere l'unità dei cristiani».

Il rinnovamento di cui si parla ha avuto i suoi prodromi nello sviluppo dei movimenti liturgico, patristico, biblico ed ecumenico, attraverso i quali lo Spirito di Dio ha sospinto la sua Chiesa fino alla celebrazione del Concilio.

In questo processo di rinnovamento la Chiesa, interrogandosi sulle ragioni della sua esistenza e del suo rapporto con il mondo, riscoprendosi maggiormente come realtà comunionale, seppure con tante fragilità¹⁵, ha messo in evidenza, come mai prima d'ora, il primato della presenza e dell'azione dello Spirito Santo, che in un passato non molto remoto era stato offuscato da un'idea prevalentemente giuridica¹⁶.

La terza condizione, rivolgendosi sempre agli stessi soggetti, fa esplicita richiesta di «prendere coscienza di quanto nella loro vita o nella vita della Chiesa costituisce causa di impedimento o ritardo al progresso dell'unità».

Il Direttorio del 1970 fa due riferimenti al decreto sull'ecumenismo. Il primo è quello circa la necessità di una continua riforma della Chiesa¹⁷, tematizzata con forza nel XVI secolo con l'espressione *Ecclesia reformatæ est semper reformanda*¹⁸; il secondo riferimento riguarda il perdono che sempre deve essere accordato ai fratelli delle altre Chiese che sono stati da noi offesi¹⁹. Al riguardo non si deve temere di perdere la propria identità confessionale, perché sempre inadeguata davanti a Dio e sempre bisognosa di conversione e riforma.

La quarta condizione richiede a «maestri e alunni» l'acquisizione di una conoscenza più ampia e profonda delle altre Chiese o Comunità ecclesiali. Il testo del Direttorio del 1970 esprime questa necessità per due ragioni: «Perché sappiano capire meglio ed apprezzare con giudizio più esatto i fattori che uniscono i cristiani e, nello stesso tempo, gli elementi che li mantengono separati»²⁰. La conoscenza autentica suppone che si lasci cadere ogni pregiudizio e che si acquisisca una visione critica che punti al massimo

¹⁵ Cfr. J.-M. TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 45-58. L'autore afferma: «è singolare il fatto che i grandi documenti della Scrittura sulla *koinonia* ecclesiale (nel senso globale del termine) siano in un modo o in un altro, condizionati da situazioni di tensione, forse anche da conflitti, capaci di portare a delle scissioni».

¹⁶ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 104.

¹⁷ Cfr. UR 6.

¹⁸ Cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, 204-213. Mettendo l'accento sul concetto di «continua riforma», l'autore afferma che deve essere interpretato alla luce della logica della conversione. I cristiani devono fare riferimento alla *fidelitas* e alla *voluntas Christi circum ecclesiam* che comporta una *examinatio* da condurre nella fede.

¹⁹ Cfr. UR 7.

²⁰ DE70 68.

dell'obiettività. Una conoscenza di tal sorta permette di poter «riconoscere e stimare i valori veramente cristiani promananti dal comune patrimonio, che si trovano presso i fratelli da noi separati»²¹. Questo non significa non prendere coscienza delle differenze, per alcuni aspetti ancora consistenti, che separano i cristiani tra di loro.

La quinta condizione, che pure ha carattere vincolante, è che l'impegno intellettuale volto a favorire l'unità dei cristiani non diventi accademico, ma al contrario la scienza deve essere di stimolo ad un'azione più efficace. Infatti l'ecumenismo è un fatto esistenziale nella vita della Chiesa e non un settore specialistico della sua dottrina e della sua disciplina. Il che lascia chiaramente intravedere che negli istituti superiori l'insegnamento deve essere condotto nel contesto attivo dell'esperienza ecumenica.

Passeremo ora a vedere quali sono i sussidi che il Direttorio del 1970 indica per raggiungere le finalità che abbiamo appena illustrato e che abbiamo messo sotto il nome di condizioni.

Il Direttorio del 1970 si chiede in quale misura nelle università è possibile fare posto alla problematica ecumenica senza sminuirne le esigenze proprie²².

Dal punto di vista della fisionomia dobbiamo dire che l'università può presentarsi in varie forme²³. Il Direttorio prende in considerazione innanzitutto il caso delle università confessionali chiamandole atenei cattolici.

Prima di tutto viene preso in considerazione il dipartimento delle discipline filosofiche, le quali, nel quadro della filosofia tomistica e della Scolastica, sono in grado di sostenere una valida conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio. Accostata a questo quadro generale viene considerata l'importanza dello studio delle filosofie moderne, che favorisce la comprensione delle teologie non cattoliche occidentali e, quindi, protestanti.

Senza fare riduzionismi alla verità che la Chiesa cattolica crede e che deve essere compresa dai cattolici nella sua totalità, insieme con il decreto sull'ecumenismo dobbiamo affermare che «il modo di annunciare la dottrina non deve essere assolutamente confuso con lo stesso deposito della fede»²⁴. Ciò significa che lo studio della *filosofia perenne* costituisce per la Chiesa uno dei modi che la tradizione cattolica ritiene privilegiato ed eminente per esprimere la teologia cattolica, ma non l'unico, perché, se la teologia deve essere ecumenica, non si vede come possa assolutizzare un modello filosofico-culturale. Per lo più, non si deve come conciliare questo con uno dei temi

²¹ UR 4.

²² Cfr. DE70 69.

²³ «Sotto forma confessionale esplicita, sotto forma non confessionale con incorporata la facoltà di teologia o un dipartimento di scienze religiose, sotto forma non confessionale senza nessuna presenza istituzionale di discipline attinenti al cristianesimo» (G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 109).

²⁴ UR 6.

portanti della *Gaudium et spes*, in cui si esprime la volontà della Chiesa di parlare all'uomo con il linguaggio con cui parla l'uomo²⁵.

Nella considerazione dell'insegnamento della storia viene fatta la stessa raccomandazione. Dice il Direttorio del 1970: «Siano riveduti i metodi e i modi di insegnare la storia così che, trattandosi della società cristiana, siano prese in dovuta considerazione le diverse comunità cristiane, tenendo presente tutta la loro vita [...] sia svolta con equità la trattazione di avvenimenti e persone che rientrano nella storia dei vari dissidi, e non si trascurino i numerosi tentativi compiuti per ristabilire l'unità e attuare il rinnovamento della Chiesa»²⁶.

Il resto del paragrafo traccia, in maniera esemplificativa, una serie di ipotesi di lavoro, come occasione di seria promozione ecumenica nell'ambito dell'università. A queste ipotesi, soggiace la convinzione della Chiesa che dove i cristiani si incontrano è sempre in atto, almeno di fatto, un'esperienza ecumenica. Vengono indicati convegni, colloqui o giornate di studio, preghiere per l'unità dei cristiani, spazio all'ecumenismo sui giornali e sulle riviste universitarie, testimonianze concrete di solidarietà e di carità²⁷.

Il capitolo sui principi e sussidi circa la formazione ecumenica si chiude con un richiamo agli assistenti spirituali universitari, affinché alle reciproche relazioni tra le persone venga dato, per quanto è possibile, un carattere ecumenico.

Analizzeremo ora il secondo capitolo del Direttorio del 1970, che tratta il tema della dimensione ecumenica nell'ambito della formazione religiosa e teologica²⁸.

1.2 Dimensione ecumenica della formazione religiosa e teologica

Ciò che viene asserito sulla formazione spirituale²⁹ va rapportato con i capitoli terzo e quarto del Direttorio del 1967, in modo particolare quando tratta il tema dell'ecumenismo spirituale. Viene ribadito, ancora una volta, che l'ecumenismo è un movimento che viene dallo Spirito Santo che suscita il rinnovamento della mente e la conversione del cuore³⁰. Il Direttorio costruisce queste argomentazioni attorno alle note della *cattolicità*³¹ e *apostolicità*³²

²⁵ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 110.

²⁶ DE70 69a.

²⁷ Cfr. DE70 69b, 69c, 69d, 69e.

²⁸ Cfr. DE70 70-75.

²⁹ Cfr. DE70 70.

³⁰ Cfr. UR 7.

³¹ Sulla nota della cattolicità cfr. B. GHERARDINI, *La Chiesa arca dell'alleanza*, 183-190. S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, 132-156.

³² Per approfondire la nota della apostolicità cfr. B. GHERARDINI, *La Chiesa arca dell'alleanza*, 191-202, S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, 157-175.

della Chiesa che verranno messe in evidenza se i cattolici alimenteranno la loro vita spirituale con i tesori che scoprono nelle altre Chiese e Comunità ecclesiali. L'apostolicità risiede in pienezza nella Chiesa cattolica e deve essere interpretata nel senso di *piena apostolicità* rispetto alla Chiesa ortodossa e come *vera apostolicità* nei confronti delle Chiese uscite dalla Riforma³³.

Le note della cattolicità e dell'apostolicità richiamate nel Direttorio del 1970 sono realtà che mediano il Vangelo, che, essendo una fonte inesauribile, nessuno riuscirà mai ad esprimere in pienezza. Soltanto Cristo ha saputo esprimere in pienezza l'unità come mirabile sintesi di tutta la sua vita, il che significa che ogni esperienza ecclesiale, secondo la sua specificità, porta con sé una ricchezza differenziata e variata. Questo spiega come una spiritualità ecumenica convince e orienta verso l'unità e quindi verso l'incontro, non per una predisposizione di apertura sociale verso gli altri, dove si esprime il dono di Dio e la forza liberante del Vangelo. Lì, infatti, Cristo ha dato appuntamento alla sua Chiesa.

Puntando a favorire esperienze arricchenti, il Direttorio del 1970 conclude il paragrafo sulla formazione spirituale dicendo: «sono perciò da incoraggiare una certa forma di preghiera in comune e una certa partecipazione al culto pubblico, applicando le norme sancite dalla competente autorità»³⁴.

Quanto abbiamo detto circa la «dimensione spirituale» dell'ecumenismo ci fa dire che non esiste momento nella vita cristiana che non debba esserne ispirato e informato³⁵. Anche la ricerca e le discipline teologiche, pur corrispondendo al metodo e all'organizzazione propri, vengono coinvolte dal movimento di conversione che l'ecumenismo ha creato. Dire che «l'insegnamento della teologia deve essere fatto anche sotto l'aspetto ecumenico»³⁶, significa sottoscrivere un impegno di non compromissione con una teologia che sia di parte³⁷. Una teologia, quindi, sempre dialogica, che è chiamata a mettere tra gli elementi di fondo del suo procedere l'istanza ecumenica³⁸.

³³ «In pienezza rispetto alla Apostolicità della Chiesa Ortodossa, la quale, pur condividendo con la Chiesa di Roma l'episcopato di origine apostolica, non riconosce l'autorità di Pietro, come fondamento di unità del Collegio dei dodici e, quindi, del Papa come suo Vicario all'interno del corpo episcopale. Con vera apostolicità rispetto alle Chiese della Riforma, per le quali l'Apostolicità non passa attraverso la continuità del Ministero, ma attraverso la fedeltà, non mediata dal sacerdozio, al contenuto della predicazione normativa degli Apostoli» (G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 116-117). L'autore poi continua la sua esposizione portando affermazioni per spiegare il perché si può fare tale affermazione (cfr. p. 117-118).

³⁴ DE 70 70.

³⁵ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 120.

³⁶ UR 10.

³⁷ Cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, 240.

³⁸ Cfr. L. ANTINUCCI, *Ecumenismo*, 62.

Il Direttorio del 1970 spiega poi in che senso si deve concepire la dimensione ecumenica nelle discipline teologiche in genere. Il principio da tenere in considerazione è che la teologia sarà in grado di rendere conto del mistero cristiano solo se esso verrà colto in tutti i livelli in cui si manifesta.

Tre sono, quindi, le attenzioni a cui la teologia è chiamata per essere ecumenicamente impegnata³⁹: la Parola di Dio nel momento dello studio esegetico; la Parola celebrata nella liturgia; la Parola di Dio vissuta nella linea della lunga Tradizione della Chiesa e delle sue forme concrete. Infatti, come afferma il Direttorio del 1970, l'ecumenismo deve abbracciare questi aspetti: gli elementi del patrimonio cristiano sul piano della santità e della verità che si trovano in tutte le Chiese e Comunità cristiane⁴⁰; la ricchezza della dottrina e il tesoro di spiritualità propri di ciascuna comunione cristiana⁴¹; i temi di dissenso e di discordia in materia di fede per evidenziare con chiarezza i punti di contraddizione⁴².

Ci soffermeremo a fare alcune considerazioni sul terzo aspetto che abbiamo qui sopra indicato. Si chiede alla teologia di fare da osservatorio circa le differenze confessionali e di ricercarne le cause, che non sono tanto di natura politica o sociale, ma quanto proprio di natura teologica. Questa visitaione si articola in una triplice prospettiva. La prima avverte che le divergenze «devono incoraggiare ad investigare più profondamente la Parola di Dio», nella consapevolezza che essa genera unità tra i credenti che la credono e la accolgono. In questo senso, il dialogo ecumenico non è basato su verità astratte, asettiche e astruse dalla realtà, ma sulla persona stessa di Gesù Cristo e sull'incontro con lui. La seconda avverte che la situazione di divisione chiede l'onestà di mettere in evidenza le contraddizioni che si presentano nell'annuncio della verità. Mettere in evidenza le contraddizioni aiuta a dialogare con le carte scoperte e onestamente, nella fedeltà alla verità che si professa e nel rispetto delle prerogative altrui. La terza avverte che le contraddizioni sono reali e non apparenti. Ciò impegna la teologia ad una revisione critica della verità professata e del fondamento della fede come sua espressione. L'esperienza ecumenica ha insegnato in questi ultimi

³⁹ «Sta qui la bellezza e sta qui il rischio dell'atto ermeneutico che è stato chiamato memoria pericolosa o vivente: la bellezza consiste nella gioia di chi ha udito contemplato e toccato il Verbo della vita, pur se attraverso le mediazioni che è stato chiamato a interpretare e che lo Spirito gli ha dato di attraversare fino alla nutriente realtà; il rischio sta nella possibilità, sempre incombente, di catturare la parola, di assolutizzare la propria mediazione, di oggettivizzare quello che trascende ogni riduzione ad oggetto. È per questo che la memoria critica deve essere permanentemente critica verso se stessa» (B. FORTE, *La teologia come compagnia*, 178).

⁴⁰ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 122.

⁴¹ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 123.

⁴² Cfr. DE70 72.

decenni che molti aspetti legati alle controversie ecumeniche sono risultati marginali rispetto alle verità di fede professate. Il che significa che questo lavoro di revisione critica, se viene condotto insieme con il criterio dell'ammonezione reciproca, assume una funzione di purificazione della fede di ciascuno e di tutti⁴³.

Entrando a specificare la dimensione ecumenica delle singole discipline teologiche⁴⁴, vengono richiamati due obblighi. Il primo è dato dall'esigenza che ogni disciplina teologica sia in grado, nel metodo e nelle finalità, di rapportare il contenuto «al mistero dell'unità della Chiesa». Allora, se così deve essere, bisogna mettere in risalto il mistero, che cioè la Chiesa in quanto tale appartiene a Dio, viene da lui ed è riconducibile al suo disegno. E, ancora, ricondurre al mistero dell'unità della Chiesa vuol dire mettere in evidenza come questo mistero obbliga la Chiesa alla sua logica, così che ogni suo momento, missionario, liturgico, di servizio, sia compreso ed interpretato all'interno della stessa logica, superando la tentazione di isolare i singoli trattati teologici⁴⁵.

Il secondo obbligo, collocando il singolo trattato teologico entro l'intera tradizione cristiana, circostanzia il come e il perché di questo stare della parte rispetto all'insieme. Infatti lo studio della Sacra Scrittura deve impegnarsi nella conoscenza di questa tradizione, perché la scrittura è la fonte della fede e della sua normatività presso tutti i cristiani. Lo studio della Tradizione, a partire dalla «Tradizione apostolica», diviene studio delle «tradizioni» nella testimonianza registrata dai Padri dell'Oriente e dell'Occidente, perché la teologia non dice nulla di nuovo in maniera esclusiva ma diventa approfondimento del tempo patristico. Lo studio della liturgia, che è il luogo dove la Chiesa manifesta in maniera speciale il significato della fede per la quale e nella quale crede. Lo studio della teologia dogmatica e morale, come momenti della sistematizzazione concettuale della verità creduta e del progetto etico circa la vita cristiana. Lo studio della storia della Chiesa, con particolare attenzione ai problemi dell'unità della Chiesa e quindi alle vicende dei tempi e alle cause che hanno portato alla separazione. Lo studio del diritto canonico, perché si chiarisca ciò che è di diritto divino e ciò che è di diritto ecclesiastico; in altre parole perché risulti chiaro ciò che è storico e mutevole, da ciò che è perenne. Lo studio della teologia pastorale e missionaria, perché ci sia un arricchimento nella conoscenza delle esperienze pastorali delle altre confessioni cristiane. Lo studio, infine, della sociologia, «nella quale è da porsi speciale attenzione alla condizione comune di tutti i cristiani circa le esigenze del mondo moderno».

⁴³ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 124-125.

⁴⁴ Cfr. DE70 73.

⁴⁵ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 127.

Il Direttorio del 1970, dopo aver indicato la specificità della dimensione ecumenica di ogni singola disciplina teologica, pone la condizione per un'autentica mentalità ecumenica in teologia. Così recita il testo:

L'azione ecumenica «non può essere se non pienamente e sinceramente cattolica, cioè fedele alla verità che abbiamo ricevuta dagli apostoli e dai padri, e consona alla fede che la Chiesa cattolica ha sempre professato». Sempre quindi sia rispettato l'ordine organico, ossia la «gerarchia» nelle verità della dottrina cattolica, le quali, sebbene esigano tutte il dovuto assenso di fede, nondimeno non occupano tutte un posto uguale e principale, quasi centrale, nel mistero rivelato in Gesù Cristo; poiché diverso è il loro nesso con il fondamento della fede cristiana⁴⁶.

La teologia che sorregge l'azione ecumenica deve essere pienamente e sinceramente cattolica, fedele alla verità ricevuta dagli Apostoli e dai padri e che la Chiesa cattolica ha sempre professato. Il criterio ermeneutico della gerarchia delle verità di cui si parla ci ricorda che le verità del cristianesimo non possono essere allineate nell'orizzonte piatto di una successione, in quanto non tutte occupano lo stesso posto⁴⁷. Bisogna considerare, quindi, la diversa articolazione tra i dogmi fondamentali e quelli derivati, che sono un'esplicitazione dei primi⁴⁸.

L'ultimo paragrafo del secondo capitolo del Direttorio del 1970 tratta dell'ecumenismo come disciplina speciale, intesa come specifico insegnamento teologico. Facciamo ora alcune considerazioni per capire la *mens* del legislatore in riferimento alle indicazioni date. Quasi tutti i titoli del nostro paragrafo sono dedicati quasi per intero alla pratica ecumenica⁴⁹, il che fa capire che la teologia ecumenica dovrà essere tale a partire dall'esperienza ecclesiale. La teologia dovrà avere un'attitudine e una metodologia storica, nel senso che dovrà penetrare la conoscenza dei fatti come lo richiede la

⁴⁶ DE70 74. Cfr. UR 11.

⁴⁷ «Il criterio ermeneutico della gerarchia delle verità comporta il non dare uguale importanza a ciò che veicola il centro della rivelazione, a ciò che è esplicitamente contestuale e culturale di essa, oppure è solo enfaticizzazione dogmatica di un aspetto personale di essa» (L. ANTINUCCI, *Ecumenismo*, 64).

⁴⁸ Il teologo Culmann sottolinea che il consenso ecumenico dovrebbe riguardare solo il primo livello del nucleo della fede, mentre gli altri dovrebbero riguardare solo il pluralismo carismatico della tradizione cristiana: «L'adozione di una scala di valori è in grado di attenuare la virulenza delle controversie nei riguardi delle divergenze sui dogmi, che in base a questa gradazione, non si trovano a livello di vertice. A titolo di esempio: i dogmi concernenti il Cristo occupano un posto superiore a quelli riguardanti la Vergine Maria, senza che questi ultimi perdano il loro valore di verità e la loro autorità dogmatica per il cattolicesimo» (O. CULMANN, *L'unità attraverso la diversità*, 32).

⁴⁹ Cfr. DE70 75d-i.

vivente tradizione della Chiesa e interpretarli come segni dell'azione dello Spirito di Dio in essa⁵⁰.

Osserviamo ancora la particolare attenzione che viene riservata nel paragrafo alle «istituzioni» ecumeniche attraverso le quali le Chiese si mantengono in contatto reciproco. Sono validi strumenti di lavoro che non vanno declassati ad un ruolo burocratico, perché ogni rappresentanza ecumenica si muove in quanto ha alle spalle un mandato. Tra gli strumenti che vengono richiamati per favorire le relazioni del movimento ecumenico viene menzionato in modo speciale il Consiglio Ecumenico delle Chiese, che raduna al proprio interno quasi tutte le famiglie cristiane non cattoliche e promuove dialoghi teologici interconfessionali per crescere in questa conoscenza di Dio «attraverso il dialogo con gli altri» in vista dell'unità di tutti i cristiani.

1.3 Norme particolari sulla formazione ecumenica

Il terzo capitolo del Direttorio del 1970, dopo aver fatto alcune considerazioni sul valore ecumenicamente formativo del dialogo interconfessionale⁵¹, passa a definire, in successione, una serie di impegni nei confronti di quanti hanno responsabilità diretta nel dialogo e nella pastorale ecumenica⁵²; di quanti sono impegnati nella vita pastorale della Chiesa⁵³; infine, di quanti hanno ricevuto un incarico di guida (superiori e professori), negli istituti di formazione teologica⁵⁴.

Andiamo con ordine.

Il Direttorio del 1970 ritiene che lo spazio educativo gestito dai seminari, dalle facoltà teologiche e dagli altri istituti di formazione superiore è spazio privilegiato, perché l'esperienza del dialogo ecumenico può essere vissuta concretamente, oltre che apprezzata come valore e metodo nello stesso processo educativo⁵⁵. Ed è proprio sul dialogo ecumenico che vengono fatte alcune sottolineature. Si precisa che si dà vero dialogo con persona compi-

⁵⁰ Cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, 255. L'autore afferma che il Vaticano II, come emerge in LG 1-4, ha fatto una scelta che ingloba vari aspetti teologici: quella della *storia della salvezza*.

⁵¹ Cfr. DE70 76.

⁵² Cfr. DE70 77.

⁵³ Cfr. DE70 78.

⁵⁴ Cfr. DE70 79.

⁵⁵ Cfr. J. VERCRUYSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, 121-123. Attraverso una breve carrellata, l'autore parla dei vari modi attraverso i quali i cristiani, nel corso dei secoli, hanno dialogato. Innanzitutto con la *controversia*, poi con il *metodo comparativo*, in seguito, accentuandosi il confronto, è nata la necessità di una *ermeneutica di comunione*. Di fronte alla pluralità e diversità delle tradizioni e delle teologie, sorse il *metodo contestuale* che, tuttavia, cedette ben presto il passo al *dialogo*, parola - chiave per indicare il colloquio tra le persone e strumento per eccellenza del movimento ecumenico.

te e responsabili, con capacità critica e una buona consapevolezza della propria identità. Per questo il Direttorio del 1970 constata che fuori dal coinvolgimento personale «il dialogo scende a livello di mero colloquio, privo di vero impegno tra le due parti».

Inoltre il dialogo ha una forza dialettica e perciò anche ermeneutica, nel senso che ogni protagonista è una provocazione all'impegno autentico nel vivere l'incontro come carità⁵⁶. Il dialogo, così concretizzato, produce due cose: una conoscenza più completa della propria fede e un maggiore radicarsi del proprio io nella fede professata.

L'altra avvertenza⁵⁷ ribadisce che il dialogo deve impegnare i protagonisti in una maggiore fedeltà al vangelo e in una autentica professione della religione cristiana, condizioni necessarie per rimanere nella verità e nella carità, che costituiscono l'anima del dialogo⁵⁸. Tale consapevolezza chiede, di conseguenza, che il dialogo sia uno spazio dove all'altro sia dato di comunicare interamente se stesso. Infine, un ultimo richiamo viene espresso con la certezza che il dialogo ecumenico non è mai un fatto privato o che si possa privatizzare, anche se il protagonista è un'istituzione, che rimane pur sempre rappresentativa della Chiesa che l'ha deputata per questo servizio.

Il paragrafo del quale ora parliamo tratta dell'ecumenismo teologico in ordine al corredo spirituale che deve avere chi lavora in questo ambito. È richiesta infatti una preparazione agli «esperti» ai quali sono affidati una serie di compiti. Essere «esperti» non richiede l'appartenenza ad una categoria particolare, ma «esperto» in ecumenismo può essere ogni cristiano che abbia una preparazione specifica competente. Il Direttorio del 1970 indica sei compiti che caratterizzano il servizio – ministero di questi esperti. Il primo riguarda la formazione della coscienza ecumenica e la conseguente responsabilità dell'intera comunità ecclesiale. Il «perito» ha il dovere di aiutare il vescovo e il suo presbiterio nel compito di guide spirituali della comunità locale, perché l'ecumenismo non è un bene privato⁵⁹. Il secondo riguarda il compito di guida delle «commissioni di ecumenismo». Chi dirige questi organismi deve avere una competenza ecumenica specifica, deve ricevere dal Vescovo, oppure dalla Commissione Episcopale, il mandato di promuovere la formazione e l'azione ecumenica rispettivamente nella comunità diocesana o nella Regione Ecclesiastica. Il terzo concerne l'iniziativa di

⁵⁶ Martin Buber ha insegnato che, esistenzialmente, l'uomo prende coscienza del proprio io quando un *tu* appare nell'orizzonte della coscienza rimanendo in attesa. In modo che solo il *noi* dell'incontro permette che l'*io* e il *tu* si staglino, reciprocamente, nella loro identità.

⁵⁷ Cfr. DE70 76c.

⁵⁸ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 139.

⁵⁹ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 141.

avviare contatti e relazioni con le altre Comunità cristiane. Il quarto compito riguarda l'insegnamento. L'esperto deve curare la formazione dottrinale e teologica dei futuri sacerdoti nelle discipline ecumeniche. Ma non solo, il compito della formazione si estende anche agli altri istituti di formazione. Si vigili però, che tale insegnamento non venga affidato ad un qualsiasi docente di teologia, ma ad uno che ne abbia la competenza.

Il quinto compito riguarda la responsabilità di progettare, nella forma e nel contenuto, le attività ecumeniche nelle scuole confessionali. Può esserci il pericolo che l'identità cristiana della scuola diventi un fattore di separazione e di autosufficienza. Il sesto compito impegna nella formazione ecumenica dei missionari. La missione è un campo complesso per quanto riguarda l'azione ecumenica, perché l'annuncio della fede chiede che si costituiscano in seguito comunità cristiane. E su questo aspetto la testimonianza spesso può essere interpretata come proselitismo. Presso i credenti di altre religioni lo scandalo consiste in questo: pur predicando lo stesso vangelo si constata la divisione delle Chiese.

Nel paragrafo poi si passa ad indicare tre settori di conoscenza nei quali l'esperto deve possedere una specifica competenza. L'esperto, innanzitutto, deve avere una formazione generale adeguata, che gli permetterà un ulteriore perfezionamento degli studi in una specializzazione accademica non necessariamente con taglio ecumenico⁶⁰. Questa conoscenza va integrata con quanto riguarda la realtà ecumenica, sia a livello critico-riflessivo che a livello esperienziale. L'esperto si costruirà così un giudizio critico che terrà continuamente desto attraverso una continua informazione con strumenti adeguati⁶¹. Inoltre viene annotato che tale conoscenza in situazione è certamente favorita dall'opportunità di confrontarla e verificarla nell'incontro con esperti dell'altra tradizione cristiana.

Gli altri destinatari a cui si rivolge il Direttorio del 1970 sono le persone impegnate nel ministero pastorale: presbiteri, religiosi e laici. Nella Chiesa, infatti, nessuno può sottrarsi al mandato ecumenico, perché è lo Spirito Santo che nella Chiesa anima la vocazione all'unità. La consapevolezza ecumenica deve entrare nell'ambito della progettazione pastorale di ogni diocesi e comunità religiosa e per questo i Vescovi e i Superiori Maggiori degli ordini religiosi dovranno avere una particolare cura, inserendo questo aspetto nella formazione pastorale del clero e nell'aggiornamento della formazione permanente congeniale all'educazione ecumenica.

⁶⁰ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 143.

⁶¹ «Oltre alla conoscenza che potranno acquisire mediante la lettura e lo studio delle fonti, si raccomanda loro vivamente di impegnarsi secondo le possibilità negli incontri ecumenici, come può avvenire attraverso congressi, conferenze, centri e istituti di studi ecumenici, ecc.» (DE70 77c).

Il Direttorio del 1970 suggerisce tre possibilità: dare un insegnamento che informi sullo stato attuale del movimento ecumenico; nel rispetto delle situazioni e delle persone, offrire la possibilità di incontrare il ministro di un'altra Chiesa o Comunità ecclesiale; con il permesso del vescovo, partecipare a convegni insieme a ministri di altre Chiese, per una reciproca conoscenza e per orientare la soluzione di problemi pastorali⁶².

Il terzo destinatario a cui si rivolge il Direttorio del 1970 sono i responsabili della formazione spirituale e dottrinale. All'inizio del paragrafo si afferma: «I principi generali enumerati nel capitolo secondo devono plasmare, reggere e stimolare la formazione di tutti quelli che sono destinati a insegnare teologia e le discipline con questa connesse per renderli bene istruiti e preparati al ruolo di educatori dei giovani sacerdoti, dei seminaristi, dei religiosi, dei laici»⁶³. Dopo aver dato le indicazioni, il Direttorio del 1970 suggerisce cinque interventi in riferimento all'organizzazione del piano di studi: collocare l'insegnamento della teologia ecumenica nella fase iniziale dello studio teologico; appassionare gli studenti a tale interesse creando anche esercitazioni seminariali; scegliere con oculatezza il materiale pedagogico da utilizzare; dotare di una biblioteca adeguata alla conoscenza e allo studio dell'ecumenismo.

2. Il Direttorio del 1993

Il futuro del movimento ecumenico dipende, in gran parte, dall'importanza che viene data al settore della formazione⁶⁴. Il terzo capitolo del Direttorio del 1993 si occupa per l'appunto delle motivazioni, delle finalità e del metodo, con riferimento alle diverse categorie di persone da formare sia dal punto di vista dottrinale che pratico⁶⁵.

Il teologo Luigi Sartori esalta il valore del terzo capitolo del Direttorio e afferma: «In particolare va segnalato il fatto che i fondamentali e più decisivi principi e criteri che guiderebbero la Chiesa cattolica ad un ecumenismo veramente aperto e innovativo, non li troviamo esplicitati nel primo capitolo, che fonda l'impegno ecumenico della Chiesa in quanto tale, bensì soltanto nel terzo capitolo, là dove il testo si rivolge ai fedeli trattando della loro formazione ecumenica»⁶⁶.

Già nel precedente Direttorio del 1970 si è parlato con accentuazioni marcate circa l'importanza di questo impegno, purtroppo però, almeno fino

⁶² Cfr. *DE70* 78.

⁶³ *DE70* 79.

⁶⁴ Cfr. E.I. CASSIDY, «Il nuovo "Direttorio ecumenico"», 14.

⁶⁵ Cfr. E. BARDELLA, «Due recenti documenti», 18.

⁶⁶ L. SARTORI, «Il nuovo Direttorio Ecumenico 1993», 120-121.

a questi ultimi anni, la formazione non è ancora stata presa in considerazione da tutte le Chiese⁶⁷.

Il Direttorio del 1993, all'inizio della trattazione del suddetto capitolo, dichiara che il compito di ristabilire l'unità dei cristiani è affidato a tutta la Chiesa, ai fedeli come ai pastori, ad ognuno secondo le sue capacità, in modo tale che l'unità di tutti in Cristo sarà il risultato di una crescita comune e di una comune maturazione⁶⁸. Per essere veramente efficace, in tale opera si richiede «una pedagogia che sia adattata alle concrete situazioni di vita delle persone e dei gruppi e che rispetti l'esigenza di progressività in uno sforzo di rinnovamento continuo e di cambiamento di atteggiamento»⁶⁹.

Per la formazione di tutti gli operatori pastorali⁷⁰ vengono dati criteri orientativi di fondo: la conoscenza della Sacra Scrittura e una discreta formazione dottrinale; la conoscenza della storia delle divisioni e delle iniziative per il superamento di esse; l'utilizzo dei risultati già raggiunti messi a disposizione dai dialoghi teologici e dagli studi scientifici per evitare il pericolo di interpretazioni soggettive; l'approfondimento delle relazioni con tutti i cristiani; il metodo deve tenere conto della progressività e della gradualità nelle varie fasi della formazione⁷¹.

2.1 *Formazione di tutti i fedeli (n. 58-69)*

A questo punto, il Direttorio del 1993 si riferisce alla formazione di tutti i fedeli⁷² e in proposito dichiara che «nella vita dei fedeli, permeata dallo

⁶⁷ Cfr. H. BANSE, «Il Direttorio Ecumenico», 71. L'autore, nella sua presa di posizione critica, si chiede a che cosa serva il riconoscimento dell'azione ecumenica da parte dei vescovi, se ciò non vale per i cristiani alla base nella loro maggioranza. Rimarcando che la sottolineatura sulla necessità della formazione ecumenica costituisce il punto più importante del documento, anche perché la Chiesa cattolica supera di gran lunga tutte le altre Chiese.

⁶⁸ Cfr. UR 5.

⁶⁹ DE93 56.

⁷⁰ «Trattando della formazione all'ecumenismo nella Chiesa cattolica, occorre fare riferimento ad un altro aspetto che ha attinenza con il tema ma che è presentato nell'ultimo capitolo, nel paragrafo su "la collaborazione negli istituti di insegnamento superiore". Vi si afferma: "Vi sono molte occasioni di collaborazione ecumenica e di testimonianza comune nello studio scientifico della teologia e delle discipline affini. Una tale collaborazione è proficua per la ricerca teologica. Essa accresce le qualità dell'insegnamento teologico, aiutando i professori ad accordare all'aspetto ecumenico delle questioni teologiche l'attenzione richiesta, nella Chiesa cattolica, dal decreto conciliare *Unitatis redintegratio*. Essa facilita la formazione ecumenica degli operatori pastorali" (DE93 191). Vi si presenta quindi la possibilità e le norme che regolano l'invito a insegnanti di diverse confessioni per tenere corsi negli istituti cattolici e viceversa» (E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio ecumenico», 79).

⁷¹ Cfr. DE93 57.

⁷² Cfr. E.I. CASSIDY, «Il nuovo Direttorio ecumenico», 15.

Spirito di Cristo, il dono per il quale Cristo ha pregato prima della sua passione, la grazia dell'unità, è di capitale importanza»⁷³.

Il capitolo passa poi a parlare dei mezzi di formazione: l'ascolto e lo studio della Parola di Dio⁷⁴; la predicazione⁷⁵; la catechesi per insegnare la dottrina e per iniziare all'intera vita cristiana⁷⁶; la liturgia come sorgente

⁷³ DE93 58.

⁷⁴ Cfr. DV 21. La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione afferma che la Chiesa cattolica ha sempre considerato *le divine scritture*, unitamente alla tradizione, *come la regola suprema della propria fede*. Esse sono considerate *la sorgente pura e perenne della vita spirituale e il cibo dell'anima*.

⁷⁵ Vogliamo ora, fare qualche accenno al can. 759 del CIC del 1983, che affronta il tema del ruolo dei laici nella Chiesa, in generale, e la loro singolare partecipazione all'opera dell'evangelizzazione. Il can. 759 recita così: «I fedeli laici, in forza del battesimo e della confermazione, con la parola e con l'esempio della vita cristiana sono testimoni dell'annuncio evangelico; possono essere anche chiamati a cooperare con il Vescovo e con i presbiteri nell'annuncio del ministero della parola». Vari documenti del magistero in tempi recenti hanno sottolineato questo ruolo, in particolare LG 33-38; AA 1-4; AG 41; PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, 70; GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988. Il can. 759 riduce a norma giuridica gran parte di questa dottrina. La Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli il 19 ottobre 1975 emanò un documento dal titolo *La fonction évangélisatrice*, sulla funzione evangelizzatrice delle donne dedite esclusivamente alla missione. Il 17 maggio 1970 lo stesso dicastero aveva emanato il documento *Notre temps*, sull'azione missionaria dei laici. L'attuale normativa si può riassumere nel seguente modo:

- i fedeli laici, uomini e donne, sono testimoni dell'annuncio evangelico non solo come dovere, ma anche come diritto fondamentale;
- l'affermazione è corroborata dalla considerazione che il fondamento di tale dovere - diritto o di tale qualifica è sacramentale, cioè si possiede in forza del battesimo (can. 849), della confermazione (can. 879);
- tale testimonianza deve essere espressa in due direzioni: con la parola e con l'esempio della vita cristiana;
- questo compete ai laici sempre, tuttavia esiste la possibilità che essi siano assunti a prestare una cooperazione più immediata con i vescovi e con i presbiteri nel ministero della parola (da notare che non si tratta di predicazione in senso stretto);
- non è un diritto ma una possibilità che sia i presbiteri sia soprattutto il vescovo al quale spetta di scrutare i carismi dei fedeli, non possono non prendere in considerazione ed esaminare con zelo e con buona coscienza;
- nel caso in cui vengano incaricati di questa cooperazione, i laici hanno il dovere e il diritto di acquistare la necessaria preparazione dottrinale (cfr. can. 229 § 1; can. 766).

⁷⁶ Cfr. DE93 61. Questo insegnamento può contribuire anche a formare ad un autentico comportamento ecumenico, come è indicato nell'esortazione apostolica di GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, 16 ottobre 1979, n. 32-33, secondo queste linee direttive: chiarezza, carità e fermezza nell'esporre tutta la dottrina, rispettando la gerarchia delle verità, parlando delle altre chiese e comunità ecclesiali si tenga conto degli elementi di grande valore che si trovano fuori dai confini della Chiesa cattolica; la catechesi è veramente ecumenica quando suscita il desiderio dell'unità e ne ispira sforzi sinceri; la catechesi è ecumenica quando prepara i giovani e i fanciulli a vivere a contatto con gli altri cristiani facendo crescere la propria fede e rispettando quella degli altri.

prima e indispensabile per attingere uno spirito cristiano⁷⁷; la vita spirituale e il suo rinnovamento⁷⁸; la collaborazione a iniziative caritative, sociali e per la difesa dei diritti umani e della pace⁷⁹.

Dopo aver indicato i mezzi per attuare la formazione ecumenica, il Direttorio passa ad elencare, commentandoli, gli ambiti più adatti alla formazione⁸⁰: «Sono i luoghi in cui si sviluppano gradualmente la maturità umana e cristiana, il senso della socialità e la comunione. Per questo la famiglia, la parrocchia, la scuola, i gruppi, le associazioni e i movimenti ecclesiali hanno una grande importanza»⁸¹.

La famiglia, *Chiesa domestica*⁸², deve diventare sempre di più una comunità che si rafforza al suo interno e che rimane aperta non solo nei confronti della Chiesa, ma anche verso la società umana, disposta al dialogo e all'impegno sociale. Le famiglie sorte da matrimoni misti hanno il dovere, insieme con tutte le altre, di aiutare nel superamento dei pregiudizi e di crescere in tutte le esigenze insite nel comune battesimo e nel dinamismo della grazia divina⁸³.

La parrocchia, come chiesa locale⁸⁴ radunata attorno all'eucarestia, deve essere il luogo della testimonianza ecumenica, con l'impegno costante di coltivare lo spirito ecumenico⁸⁵ e nel superamento di chiusure e particolarismi che allontanano dalla strada della verità e dell'amore⁸⁶.

L'altro ambiente che viene preso in considerazione dal Direttorio del 1993 è quello della scuola di ogni ordine e grado, che deve dare, secondo la propria peculiarità, una dimensione ecumenica all'insegnamento impartito⁸⁷. Da ultimo si parla dei gruppi, delle associazioni e dei movimenti ecclesiali di cui si è arricchita la vita della Chiesa nel corso di questo ultimo periodo. I membri di questi gruppi, ricercando sia l'unità cattolica attraverso il dialogo tra i diversi movimenti, sia una comunione più vasta con le altre Chiese e

⁷⁷ Cfr. DE93 62, SC 2 e 14.

⁷⁸ Cfr. DE93 63; UR 8. Nel decreto conciliare si afferma che la conversione del cuore e la santità della vita, sostenute dalla preghiera personale e comunitaria, si devono ritenere come l'anima di tutto il movimento ecumenico.

⁷⁹ Cfr. DE93 64.

⁸⁰ Cfr. E.I. CASSIDY, «Il nuovo Direttorio Ecumenico», 15.

⁸¹ DE93 65.

⁸² Cfr. LG 11.

⁸³ Cfr. DE93 66.

⁸⁴ Un problema ancora aperto è quello di sapere se per il Concilio anche la *parrocchia* è *chiesa locale* e, se lo è, a quale titolo. Per l'approfondimento di questa tematica, cfr. R. TONONI, «La parrocchia»; G. CANOBBIO, «Teologia della Chiesa locale»; J.-M. TILLARD, *L'Eglise locale*.

⁸⁵ Cfr. H. BANSE, «Il Direttorio ecumenico», 71.

⁸⁶ Cfr. DE93 67.

⁸⁷ Cfr. DE93 68.

Comunità ecclesiali, devono fondare i loro sforzi su una solida formazione e sulla prudenza cristiana⁸⁸.

La seconda parte del capitolo dedicato alla formazione tratta dei soggetti che sono impegnati in un lavoro pastorale: ministri ordinati, ministri e collaboratori che non hanno ricevuto l'ordine sacro⁸⁹.

2.2 *Formazione degli operatori pastorali (n. 70-86)*

2.2.1 Ministri ordinati

Circa la formazione dei ministri ordinati, viene fatta un'affermazione che connota in maniera veramente nuova la prassi⁹⁰. A tal proposito nel Direttorio del 1993 si legge: «In questa prospettiva il candidato al ministero deve coltivare pienamente le qualità umane che rendono una persona accetta agli altri e credibile, vigilante sul proprio linguaggio e sulle proprie capacità di dialogo, per acquisire un'attitudine pienamente ecumenica»⁹¹. Il capitolo poi dedica una parte della materia alla formazione dottrinale dei ministri ordinati, parlando a proposito dell'inserimento della dimensione ecumenica nei programmi di studio delle facoltà teologiche. Ciò risente di una grande apertura quando si parla a proposito della legittima diversità della teologia⁹², e quando afferma che ci possono essere diverse formulazioni teologiche che vanno viste in maniera complementare anziché in un'ottica di contraddizione⁹³.

Sempre in merito alla formazione dottrinale, nel Direttorio del 1993 si dice: «gli studenti devono imparare a distinguere tra le verità rivelate — le quali esigono tutte il medesimo assenso di fede —, il modo con cui vengono enunziate e le dottrine teologiche»⁹⁴. Per rafforzare quanto detto, viene portato a sostegno quanto affermato dalla dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*:

Sebbene le verità che la Chiesa con le sue formule dogmatiche intende effettivamente insegnare, si distinguono dalle mutevoli concezioni di una determinata epoca e possano essere espresse anche senza di esse, può darsi tuttavia che quelle stesse verità del sacro Magistero siano enunciate con termini che risentono di tali concezioni. Ciò premesso, si deve dire che le formule dogmatiche del Magistero della Chiesa fin dall'inizio furono adatte a comunicare la verità rivelata e che restano per sempre adatte a comunicarla a chi le comprende rettamente⁹⁵.

⁸⁸ Cfr. DE93 69.

⁸⁹ Cfr. E.I. CASSIDY, «Il nuovo Direttorio Ecumenico», 15.

⁹⁰ Cfr. H. BANSE, «Il Direttorio Ecumenico», 71.

⁹¹ DE93 70.

⁹² Cfr. DE93 74.

⁹³ Cfr. H. BANSE, «Il Direttorio Ecumenico», 71.

⁹⁴ DE93 74.

⁹⁵ PAOLO VI, *Mysterium Ecclesiae*, 24 giugno 1973, p. 402-404.

Gli studenti, dunque, dovranno imparare a distinguere tra il deposito della fede, cioè le verità contenute nella nostra dottrina, e il modo in cui tali verità sono formulate.

Il Direttorio del 1993 si sofferma poi a sottolineare quali sono gli aspetti che caratterizzano la dimensione ecumenica delle discipline teologiche in generale: gli elementi del patrimonio comune tra le Chiese e Comunità ecclesiali; le ricchezze di liturgia e di spiritualità; i punti che, in materia di fede e di morale sono causa di disaccordo⁹⁶. In particolare, l'approccio ecumenico deve portare a considerare il legame esistente tra la singola disciplina e il mistero dell'unità della Chiesa. L'importanza di questo studio comparato tra le ricchezze delle tradizioni cristiane dell'Oriente e dell'Occidente va esteso a tutte le materie: per lo studio della Sacra Scrittura e della Tradizione apostolica contenuta nei Padri della Chiesa, per la liturgia, per la teologia dogmatica e morale, per la storia della Chiesa, per il diritto canonico, per gli studi sociologici e per la formazione pastorale e missionaria⁹⁷. Anche se tutta la formazione teologica dev'essere permeata della dimensione ecumenica, viene fatto obbligo, preferibilmente all'inizio del ciclo degli studi, proporre un corso di ecumenismo che abbia una determinata fisionomia e che, oltre al rispetto di determinate linee generali, porti lo studente a chiarire bene le nozioni di cattolicità, di unità organica e visibile della Chiesa, di ecumenismo secondo la loro origine storica e il significato attuale⁹⁸. Viene richiamata la necessità di inserire tutto questo nel piano di studi, invitando conferenzieri ed esperti delle altre tradizioni nel contesto degli accordi di collaborazione tra le istituzioni cattoliche e i centri che dipendono dalle altre Chiese e Comunità ecclesiali⁹⁹.

Oltre alla formazione dottrinale, il Direttorio del 1993 richiama l'importanza di proposte concrete di esperienze ecumeniche. Al riguardo è opportuno organizzare incontri e colloqui con gli altri cristiani, sempre nel rispetto delle disposizioni date dalla Chiesa cattolica tanto a livello universale quanto a livello particolare, anche se è quasi impossibile stabilire regole uniformi, data la grande diversità degli istituti di formazione¹⁰⁰.

2.2.2 Ministri e collaboratori non ordinati

Il Direttorio del 1993 prosegue nell'affermare che anche per i ministri e collaboratori non ordinati si richiede una formazione dottrinale adeguata,

⁹⁶ Cfr. *DE93* 76.

⁹⁷ Cfr. *DE93* 78.

⁹⁸ Cfr. *DE93* 79.

⁹⁹ Cfr. *DE93* 80.81.

¹⁰⁰ Cfr. *DE93* 82.

insieme alla proposta di esperienze ecumeniche per tradurre in pratica ciò che si studia. I soggetti di cui si parla sono in particolare i catechisti, gli insegnanti, gli animatori laici, per la formazione dei quali, nelle diocesi sono stati istituiti gli istituti di scienze religiose, gli istituti di pastorale e altri centri di formazione e di aggiornamento¹⁰¹. Gli altri soggetti chiamati in causa dal Direttorio del 1993 per una formazione ecumenica sono coloro che vivono la vita consacrata nei monasteri, negli istituti di vita consacrata, nelle società di vita apostolica. La loro formazione, fin dal tempo del noviziato, deve comprendere la dimensione ecumenica, che sarà tenuta in considerazione anche durante le tappe successive¹⁰².

2.3 Formazione specializzata (n. 87-90)

Il terzo capitolo del Direttorio del 1993, inoltre, tratta della formazione specializzata, che, investendo molto sull'importanza del dialogo, fa riferimento a quei centri specializzati che tanta influenza hanno sulla formazione delle persone: le università ecclesiastiche, le università cattoliche e gli istituti ecumenici specializzati.

Se da un lato non v'è alcun dubbio circa la grande importanza del dialogo come strumento per far progredire l'unità dei cristiani, dall'altro è indispensabile che tutti abbiano una preparazione pedagogica per l'utilizzo di questo mezzo così delicato. Per questo è necessario che si rispettino determinate esigenze: un impegno personale e sincero, la ricerca di vie e di mezzi nuovi per stabilire reciproche relazioni, la consapevolezza che il dialogo ecumenico non è qualcosa di privato, una consapevolezza nel coinvolgere e ascoltare membri di altre Chiese e Comunità ecclesiali, il rispetto della coscienza e della convinzione personale di chiunque esponga aspetti riguardanti la fede o la dottrina di un'altra Chiesa, il riconoscimento del fatto che non tutti si avvalgono della stessa preparazione¹⁰³.

Nella formazione al dialogo giocano un ruolo importante le facoltà ecclesiastiche. Il Direttorio del 1993, facendo riferimento alla costituzione apostolica *Sapientia christiana*, auspica che fin dal primo ciclo della facoltà di teologia si studi la teologia fondamentale, con riferimento anche alle questioni connesse con l'ecumenismo, e questo lo si faccia attraverso l'istituzione di corsi di specializzazione¹⁰⁴. Non solo le facoltà ecclesiastiche, ma anche le università cattoliche hanno un ruolo molto importante nel dare una

¹⁰¹ Cfr. DE93 83.

¹⁰² Cfr. DE93 84-86.

¹⁰³ Cfr. DE93 87.

¹⁰⁴ Cfr. DE93 88. Il Direttorio rimanda al n. 79 per l'integrazione di elementi che dovranno essere trattati nei corsi di specializzazione.

solida formazione ecumenica. Al riguardo vengono indicate misure appropriate che esse possono adottare. Ne indichiamo alcune a titolo di esempio: quando è possibile, occorre dare una dimensione ecumenica ai metodi di ricerca e d'insegnamento; si organizzino colloqui, giornate di studio, conferenze e incontri; nei periodici e nelle riviste universitarie si dia spazio per la cronaca degli avvenimenti che riguardano l'ecumenismo; si raccomandino rapporti cordiali tra gli studenti cattolici e gli altri studenti cristiani; si dia rilievo alla preghiera per l'unità, alla testimonianza comune. Un richiamo speciale, infine, viene fatto per i cappellani e gli assistenti spirituali degli studenti, i quali avranno particolarmente a cuore di adempiere i loro doveri in uno spirito ecumenico, organizzando adeguate iniziative, suggerite anche direttamente dal Direttorio stesso¹⁰⁵.

Per svolgere il suo ruolo ecumenico, la Chiesa cattolica ha bisogno di un buon numero di esperti in questa materia: ministri ordinati, religiosi, laici. La preparazione di questi esperti richiede la presenza di istituti specializzati che siano dotati di un'adeguata documentazione sull'ecumenismo e di un corpo docente capace e ben preparato e che favoriscano in tutti i modi la ricerca ecumenica. Ben formati, gli esperti:

potranno fornire di personale il movimento ecumenico nella Chiesa cattolica, come membri o dirigenti degli organismi responsabili diocesani, nazionali o internazionali, come professori di corsi di ecumenismo in istituti o centri ecclesiastici, oppure come animatori di un autentico spirito ecumenico e dell'attività ecumenica nel loro ambiente¹⁰⁶.

2.4 *Formazione permanente (n. 91)*

Il terzo capitolo del Direttorio del 1993 tratta infine della formazione permanente¹⁰⁷.

Infatti, «la formazione dottrinale e l'apprendimento non si limitano al periodo di formazione, ma esigono dai ministri ordinati e dagli operatori pastorali un aggiornamento permanente, che tenga conto della continua evoluzione registrata dal movimento ecumenico»¹⁰⁸. Per questo motivo, il Direttorio del 1993 suggerisce l'attuazione di programmi di aggiornamento del clero che comportano conferenze, ritiri spirituali, giornate di riflessione e di studio. La formazione permanente dovrebbe far sì che «i sacerdoti, i religiosi, i diaconi ed i laici siano sistematicamente informati sullo stato attuale del movimento ecumenico, in modo tale che essi possano introdurre il punto

¹⁰⁵ Cfr. DE93 89.

¹⁰⁶ DE93 90c.

¹⁰⁷ Cfr. E.I. CASSIDY, «Il nuovo Direttorio Ecumenico», 16.

¹⁰⁸ DE93 91.

di vista ecumenico nella predicazione, nella catechesi, nella preghiera e nella vita cristiana in generale»¹⁰⁹. Viene suggerita anche la possibilità di organizzare incontri interconfessionali che avrebbero lo scopo di migliorare le relazioni reciproche e di cercare insieme la soluzione a problemi pastorali comuni¹¹⁰. Le facoltà di teologia, gli istituti di scienze religiose come anche i seminari ed altri istituti specializzati possono contribuire alla formazione ecumenica permanente. L'uso dei mezzi di comunicazione sociale, sia della Chiesa che dello stato, favorirà grandemente la diffusione delle informazioni e della sensibilità ecumenica.

Anticipando, poi, quanto verrà detto nel capitolo successivo in maniera più completa¹¹¹, il Direttorio auspica che si faccia largo uso delle diverse forme di incontri spirituali, per approfondire sia gli elementi di spiritualità comuni che quelli specifici, poiché «questi incontri offrono l'occasione di riflettere sull'unità e di pregare per la riconciliazione di tutti i cristiani», tenendo conto del fatto che «la partecipazione a tali incontri, di membri di diverse Chiese e Comunità ecclesiali può giovare alla reciproca comprensione e alla crescita della comunione spirituale»¹¹².

¹⁰⁹ Cfr. DE93 91a.

¹¹⁰ Cfr. E.I. CASSIDY, «Il nuovo Direttorio Ecumenico», 16.

¹¹¹ E.I. CASSIDY, «Il nuovo Direttorio Ecumenico», 17.

¹¹² DE93 91e.

CAPITOLO VIII

Campi operativi

In questo capitolo, nel quale vogliamo affrontare la situazione circa i campi operativi prima del Direttorio del 1993 e registrare i cambiamenti avuti in seguito alla pubblicazione del Direttorio del 1993, emergerà in forma più evidente lo sforzo costante della Chiesa cattolica di tradurre, quanto prima, in concrete disposizioni giuridiche i provvedimenti adottati dal Vaticano II.

Nella parte di studio antecedente il Direttorio del 1993, analizzeremo aspetti e problemi della comunione tra i cristiani, in riferimento al sacramento del battesimo, alla comunicazione nelle cose spirituali, agli elementi di comunione nella celebrazione del matrimonio. Naturalmente questa analisi verrà fatta considerando i documenti pubblicati in proposito.

Nella seconda parte di questo capitolo, approfondendo la conoscenza del Direttorio del 1993, faremo emergere le novità apportate dal documento del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani che adegua la materia alla nuova normativa canonica e favorisce l'incontro con i fratelli separati. Saranno soprattutto le questioni sui matrimoni misti e circa la *communio in sacris* che metteranno in risalto come lo spirito ecumenico sia penetrato nella vita concreta della Chiesa dal tempo del Concilio fino ad oggi.

1. Prima del Direttorio del 1993

1.1 Il battesimo

Nella seconda parte del nostro lavoro, trattando dei principi dottrinali del concilio, fondanti l'attività ecumenica della Chiesa cattolica, che poi verranno ripresi e sviluppati dal Direttorio del 1993, citando e commentando

il n. 15 della costituzione *Lumen gentium*, emergeva chiaramente che il battesimo è considerato il primo elemento di comunione tra tutti i cristiani¹.

In sintonia con quanto detto nella costituzione, il decreto sull'ecumenismo aggiunge: «Il battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità, che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati. Tuttavia il battesimo, di per sé, è soltanto l'inizio e l'esordio, che tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo»².

Questo punto fondamentale presente nelle dichiarazioni conciliari, se da una parte consente in forma legittima di avviare tra i cristiani attività di collaborazione nel campo dell'evangelizzazione³, dall'altra si pone il problema di individuare la qualificazione giuridica di tale vincolo.

Gli orientamenti al riguardo sono diversi, ma l'indagine si innesta nell'indagine suscitata dal can. 87 del *Codex Iuris Canonici* del 1917. Questa disposizione, che affermava: «Baptismatae homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinent, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura» e che si riferiva anche alla definizione adottata dal Concilio, crea qualche problema interpretativo che vogliamo affrontare prima di passare a vedere le disposizioni conciliari.

La dottrina tradizionale, attingendo al concetto di capacità giuridica elaborata dagli ordinamenti giuridici civili, rileva che, sia nell'ordinamento canonico, come in quello laico, il concetto di capacità giuridica coincide con il concetto di personalità giuridica, intesa nel senso di personalità giuridica in atteggiamento ricettivo (*ius capiendi*); la personalità è l'attitudine a diventare soggetto di diritti e di doveri secondo il riconoscimento della legge⁴.

Da ciò si dovrebbe tirare una conclusione coerente, che cioè secondo il can. 87 la capacità giuridica, nell'ordinamento canonico, si acquista con il battesimo e, quindi, tutti coloro che non sono battezzati non sono

¹ Il testo recita così: «La Chiesa sa di essere per più ragioni congiunta con coloro che, essendo battezzati, sono insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede o non conservano l'unità della comunione sotto il successore di Pietro», e vengono aggiunte, a conferma, le argomentazioni di Leone XIII (cfr. LEONE XIII, *Praeclara gratulationis*, 707).

² UR 22, verso la fine, aggiunge: «Bisogna quindi che la dottrina circa la cena del Signore e gli altri sacramenti, il culto e i ministeri della Chiesa costituiscano oggetto del dialogo». Per un commento cfr. A. MAFFEIS, «Il ministero ordinato nella Chiesa», 254-255.

³ Nel decreto AG, sull'attività missionaria della Chiesa, al n. 6, dopo aver specificato l'utilità dell'attività missionaria, si legge: «Così, essendo le missioni necessarie, tutti i battezzati sono chiamati a radunarsi in un solo gregge e a rendere, così uniti, testimonianza a Cristo, loro Signore, di fronte alle genti. Essi, se ancora non possono testimoniare pienamente una sola fede devono almeno essere animati da reciproca stima e amore».

⁴ Cfr. P. FEDELE, «Capacità canonica», 163.

«persone»⁵. Rimane però da stabilire se nella previsione di questo canone venga compreso anche chi ha ricevuto il battesimo in una Chiesa acattolica.

In opposizione a questa teoria, un'altra dottrina afferma che «ogni uomo ha la condizione di persona fisica nell'ordinamento canonico» e il can. 87 «non parla della capacità di acquisire qualsiasi diritto o dovere nell'ordinamento canonico, ma della titolarità di tutti i diritti e doveri che sono propri della condizione di cristiano»⁶.

Ci sono alcuni autori che si pongono in una posizione, per così dire, intermedia tra la prima e la seconda di quelle che abbiamo espresso. Si tratta della posizione secondo la quale il battesimo non sia l'unico elemento di soggezione al diritto canonico, perché è vero che il battesimo incorpora alla Chiesa, ma è la libera accettazione, da parte del battezzato, degli elementi carismatici e giuridici di una Chiesa che fa diventare sudditi⁷. Il battesimo, quindi, andrebbe considerato un elemento ontologico-giuridico e la libera accettazione come elemento psicologico-giuridico. In ciò consisterebbe la novità portata dal Concilio: con il riconoscimento delle confessioni cristiane come realtà ecclesiali, anche se in forma imperfetta, il battesimo è diventato l'elemento ontologico di appartenenza alla Chiesa di Cristo, e il cristiano che aderisce ad una comunità ne diventa membro⁸.

I cristiani separati, quindi, a partire da questa concezione, sarebbero soggetti alle norme di istituzione divina nonché a quelle che riguardano l'amministrazione dei sacramenti, a condizione che ogni comunità abbia saputo conservare integro il patrimonio affidato da Cristo alla Chiesa. Per le disposizioni di diritto positivo, invece, vigerebbe il principio della sudditanza a meno che

⁵ Per l'approfondimento di questa interpretazione cfr. F. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, 95-100; M. PETRONCELLI, *Diritto canonico*, 107; A. GOMEZ DE AYALA, *Gli infedeli*.

⁶ P. LOMBARDIA, «Struttura dell'ordinamento canonico», 165. All'affermazione che abbiamo riportato nel corpo del testo l'autore aggiunge che «coerentemente con questi principi, ogni uomo si vede riconosciuto dall'ordinamento canonico il diritto ad essere istruito nella dottrina della fede e a ricevere il battesimo, così l'immunità da coercizione per quanto riguarda la sua incorporazione alla Chiesa, proveniente dalla sua dignità di persona umana». Inoltre, sempre in base al suddetto principio, sarebbero stati previsti particolari diritti e doveri per i catecumeni.

⁷ Cfr. J. ARIAS, «Bases doctrinales», 91-106. L'autore completa il suo pensiero in proposito affermando che il cristiano che in buona fede aderisce alla sua comunità ne è membro e ne diventa suddito, altrimenti non si potrebbe parlare di mezzi di salvezza in quella comunità. Affermare di essere membri e al contempo sudditi di una comunità significa sottolineare due aspetti della medesima realtà. Come membri si partecipa al bene comune, come sudditi si è destinatari della normativa che porta a realizzare il bene comune.

⁸ Cfr. F. HÜBLER, «Riflessi dell'ecumenismo», 125.

non si presentino situazioni che hanno elementi di estraneità rispetto a ciascun sistema giuridico⁹.

Per non dilungarci troppo su questo problema, riteniamo che non sia esatta la posizione secondo la quale il *Codex Iuris Canonici* del 1917 opererebbe una distinzione tra diritti spettanti agli uomini *uti singuli* (come tali) e *uti universi* (per il fatto di essere battezzati), perché tale distinzione, se fosse così rilevante, dovrebbe essere necessariamente messa in evidenza da qualche altro canone, ma ciò non viene fatto. Tuttavia ci sembra sia stato messo in risalto un aspetto positivo, che peraltro viene affermato nel Concilio Vaticano II, e cioè che esiste un patrimonio comune di mezzi di salvezza tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali, pur affermando che la Chiesa cattolica è la genuina espressione della Chiesa istituita da Cristo¹⁰.

Il can. 87 del *Codex Iuris Canonici* 1917 fa sicuramente riferimento all'acquisizione di uno *status* dell'individuo quando afferma che, con il battesimo si diventa persona nella Chiesa di Cristo, con il pieno godimento di diritti e doveri che da tale incorporazione scaturiscono.

Su questo punto vale la pena ricordare, quasi a conferma di quanto andiamo dicendo, che Pio XII nella *Mystici corporis*, affermava che «non ogni delitto commesso, per quanto grave (come lo scisma, l'eresia, l'apostasia), è tale che, di sua natura, separi l'uomo dal corpo della Chiesa»¹¹, affermazione che viene ripresa dal Concilio quando parla di comunione imperfetta tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali. A questo punto, ciò che è importante osservare è che il can. 87 è stato illuminato dalla riflessione del Concilio. Prima, infatti, aveva un significato assolutamente negativo, in quanto stabiliva la soggezione alla Chiesa dei cristiani separati senza concedere loro una funzione attiva ma solo passiva¹². Oggi,

⁹ Questa teoria era già stata prospettata (cfr. M. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*), quando questo autore afferma di notare la tendenza a considerare «sottratti al potere coattivo della Chiesa non solo tutti i non battezzati, ma anche, i battezzati nati nella dissidenza e che vivono in buona fede» (p. 155). Il fondamento di questa teoria è il can. 1251, che sottolinea «ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur», quindi, «mostra di considerare rilevante il principio della libertà della fede non soltanto nei confronti di chi non è mai appartenuto alla Chiesa, ma anche di chi si trovi da essa separato» (p. 157).

¹⁰ Cfr. F. HÜBLER, «Riflessi dell'ecumenismo nella normativa», 126.

¹¹ PIO XII, *Mystici corporis*, n. 1.

¹² Ci pare importante notare, però, che già nelle disposizioni del *CIC* del 1917 la posizione di coloro che nascono in una comunità separata dalla Chiesa cattolica e quella di chi si pone deliberatamente in situazione di eresia o scisma, siano tenute distinte (in relazione al battesimo si veda il can. 751 del *CIC* del 1917). I pochi diritti che venivano riconosciuti agli acattolici erano comunque considerati eccezioni.

invece, dopo l'affermazione che la società costituita da organi gerarchici e il Corpo Mistico di Cristo formano una sola complessa realtà e che «al di fuori del suo organismo visibile» si trovano «parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica»¹³, il can. 87 acquista un significato più completo.

La nuova luce gettata dal Concilio sul disposto del can. 87 ci permette di sottolineare da una parte che il battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità e dall'altra ci dà la possibilità di individuare tutti i gradi di comunione con i cristiani separati. In riferimento al primo punto il decreto *Unitatis redintegratio* afferma che «coloro che credono in Cristo e hanno ricevuto validamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica»¹⁴, quindi è dato per certo che esiste un legame concreto alla comunità visibile, che non è piena comunione ma non è nemmeno qualcosa di completamente astratto e dunque ha un qualche valore giuridico. Il battesimo, quando è validamente amministrato e opportunamente ricevuto, unisce a Cristo e alla sua Chiesa. Ora, già nel *Codex Iuris Canonici* si trovano precise disposizioni circa l'amministrazione di questo sacramento, che potrebbero tranquillamente essere qualificate come norme di collegamento, poste dalla Chiesa per integrare le disposizioni del *Codex Iuris Canonici* relative al battesimo.

Vogliamo ora soffermarci a riflettere sulle disposizioni che ci vengono date nel Direttorio Ecumenico del 1967, a proposito del sacramento del battesimo.

1.1.1 Il sacramento del battesimo nel Direttorio del 1967

Vogliamo formulare la prima considerazione a partire dal titolo del secondo capitolo del Direttorio del 1967, che è così formulato: «validità del battesimo amministrato dai ministri delle Chiese e delle Comunità ecclesiali separate». Il linguaggio qui usato viene dal Concilio e dal dibattito che lo ha preceduto circa il problema della identità delle Chiese e Comunità ecclesiali che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica¹⁵.

Il Vaticano II, dopo aver affermato che la Chiesa cattolica è vera Chiesa di Cristo in maniera assertiva¹⁶, ma non esclusiva, riconosce che la caratteristica dell'ecclesialità è posseduta, anche se in una forma imperfetta, dalle altre «famiglie cristiane». Per tutte le altre Chiese e Comunità ecclesiali la Chiesa cattolica afferma: «Lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della

¹³ LG 8.

¹⁴ UR 3.

¹⁵ A questo proposito si confronti tutto il capitolo III del decreto UR.

¹⁶ La Chiesa lo dice di sé, ma non lo nega per le altre Chiese e Comunità ecclesiali.

grazia e della verità, che è stato affidato alla Chiesa Cattolica». E immediatamente prima dichiara e conferma che «non poche azioni sacre della religione compiute dai fratelli da noi separati possono senza dubbio produrre realmente la vita della grazia e si devono dire atte ad aprire l'ingresso nella comunione della salvezza»¹⁷. Da questa affermazione ne deriva subito una conseguenza che il decreto non ricusa di mettere davanti all'attenzione dei cristiani: «È necessario che i cattolici con gioia riconoscano e stimino i valori veramente cristiani promananti dal comune patrimonio, che si trovano presso i fratelli da noi separati»¹⁸.

Uno dei frutti più evidenti della presenza dello Spirito nelle altre Chiese e Comunità ecclesiali è la realtà della santità¹⁹ di fratelli e sorelle protestanti e ortodossi, di cui parla il Papa Giovanni Paolo II nella lettera enciclica *Ut unum sint* sull'impegno ecumenico e nella lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* circa la preparazione del grande Giubileo dell'anno duemila.

Nella lettera enciclica, riprendendo l'idea già espressa in altri suoi documenti, dopo aver esortato tutti al «dialogo della conversione», che in ogni comunità cristiana è fondamento di autentiche relazioni fraterne, scrive:

Ho parlato della volontà del Padre, dello spazio spirituale in cui ogni comunità ascolta l'appello ad un superamento degli ostacoli all'unità. Ebbene, tutte le comunità cristiane sanno che una tale esigenza, un tale superamento per mezzo della forza che dà lo Spirito, non sono fuori della loro portata. Tutte, infatti, hanno dei martiri della fede cristiana²⁰. Malgrado il dramma della divisione, questi fratelli hanno conservato in se stessi un attaccamento a Cristo e al Padre suo tanto radicale e assoluto da poter arrivare fino all'effusione del sangue [...]. In una visione teocentrica, noi cristiani già abbiamo un *martirologio* comune. Esso comprende anche i martiri del nostro secolo, più numerosi di quanto non si pensi, e mostra come, ad un livello profondo, Dio mantenga fra i battezzati la comunione nell'esigenza suprema della fede, manifestata col sacrificio della vita²¹.

Dopo questo richiamo al «martirologio comune», vogliamo fare una seconda considerazione che risponde al perché il battesimo costituisce il tema essenziale del Direttorio del 1967. A partire dall'interpretazione del testo di S. Paolo (Rom 6,3), si giunge ad una logica conclusione: non si dà Chiesa senza battesimo e non si dà battesimo senza Chiesa. La correlazione è suggerita e confermata dal decreto sull'ecumenismo, quando afferma: «il

¹⁷ UR 3.

¹⁸ UR 4.

¹⁹ Cfr. PAOLO VI, Discorso, 2 agosto 1969.

²⁰ Cfr. PAOLO VI, Omelia, 18 ottobre 1964.

²¹ GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994, p. 37; cfr. ID., *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 93.

battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità, che vige tra tutti quelli che, per mezzo di esso, sono stati rigenerati»²².

Il battesimo costituisce dunque il fondamento della certezza della «comunità» che lega tra loro le varie confessioni cristiane²³.

Ora, il Direttorio del 1967 introduce la questione della validità del battesimo:

Per questo la sua dignità e il modo di conferirlo sono argomenti di somma importanza per tutti i discepoli di Cristo. Tuttavia la giusta stima di questo sacramento e il vicendevole riconoscimento del battesimo amministrato nelle varie comunità sono talvolta impediti per causa di un fondato dubbio circa il battesimo conferito in un certo e determinato caso²⁴.

Come si può vedere, il Direttorio del 1967 non entra nelle questioni teologiche inerenti il battesimo e nemmeno parla di verifica, ma porta il problema su un piano eminentemente pratico e che, nel caso in cui si è di fronte ad un «fondato dubbio», non è la regola ma l'eccezione²⁵.

Il Direttorio del 1967, sempre a proposito della questione riguardante il dubbio circa la validità del battesimo, pone il problema sulla realtà della «materia e forma» del sacramento e sulla «fede e intenzione» del ministro che celebra il sacramento²⁶. Quanto alla prima ci si deve chiedere se il battesimo è stato conferito con l'uso dell'acqua e con la formula d'invocazione della Santissima Trinità. Controllando sul rituale liturgico usato dalla Comunità ecclesiale in cui il fedele è stato battezzato si può avere la risposta al quesito, a meno che il ministro non abbia rispettato le norme della propria Comunità. Per questo il testo del Direttorio dice che la questione deve essere risolta «con la collaborazione» della Comunità interessata.

Quanto alla seconda questione, è più difficile dare una risposta, perché bisogna tenere conto dell'impossibilità oggettiva di verificare la fede

²² UR 22.

²³ In questa prospettiva vanno letti i paragrafi 9, 10 e la prima parte del paragrafo 11 del Direttorio ecumenico del 1967. Nel paragrafo 9 si legge: «La prassi della Chiesa su questo argomento è basata su due principi: che il battesimo è necessario alla salvezza, e che può essere conferito una sola volta». Il paragrafo 10, invece, riporta alcune citazioni conciliari che sostengono e motivano l'affermazione precedente (LG 14 e 15, UR 3 e 4).

²⁴ DE67 11.

²⁵ «Il problema di questa verifica si pone non per precisare, verificando, l'attendibilità del battesimo celebrato nelle Comunità cristiane provenienti dalla Riforma, ma lì dove un protestante chiedesse di entrare nella Comunità cattolica. La precisazione in un certo qual modo sorprende, perché del battesimo si può e si deve parlare a prescindere dal caso in questione. Per parlare, cioè, del battesimo, si deve, appunto, parlare del battesimo per se stesso, al di là, quindi, della situazione in cui poi, può venirsi a trovare il battezzato. Il che lascia supporre che, pur con riferimento alla fede e alle esigenze ecclesiologiche che essa comanda, la questione viene qui posta in maniera prevalentemente pastorale» (G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 36).

²⁶ Cfr. DE67 13.

insufficiente o la mancanza di intenzione del ministro. Tra l'altro, secondo la tradizione della Chiesa cattolica, viene ritenuto valido anche un battesimo amministrato da un non credente, purché egli lo conferisca con l'intenzione di fare ciò che fanno i cristiani.

Ritornando sul «dubbio fondato» circa la validità o meno del battesimo, il Direttorio dispone che «il ministro dia le opportune spiegazioni tanto sulle ragioni per le quali il battesimo in questo caso viene conferito sotto condizione, tanto sul significato del battesimo da conferire sotto condizione» e aggiunge «lo amministri in forma privata»²⁷.

La ragione di tali indicazioni è legata alla certezza che il battesimo è necessario alla salvezza e che esso non è un atto privato, ma è l'atto che, nello Spirito Santo, fa entrare il battezzato nella comunità ecclesiale.

Come possiamo vedere, il Direttorio del 1967, come applicazione del decreto del Concilio, ci chiarisce alcune cose, ma tra le Chiese restano ancora molte questioni che dovranno essere affrontate sul piano della teologia e su quello della prassi²⁸. In proposito il Direttorio dice: «bisogna che vengano messe bene in evidenza la pienezza del segno sacramentale e la realtà significata come emerge dal nuovo testamento, perché un accordo tra le varie Chiese sul mutuo riconoscimento del battesimo sia reso più facile»²⁹.

Quello che allora era un'indicazione possiamo dire che oggi nell'insieme è una realtà concretizzata. Il documento della commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio Ecumenico delle Chiese, approvato a Lima nel gennaio del 1982 con testi sul Battesimo, sull'Eucarestia, sul Ministero, ci testimonia la volontà di riconciliazione che effettivamente esiste tra le Chiese³⁰.

1.2 *La comunicazione nelle cose spirituali con i fratelli separati*

Fondamento della comunicazione nelle cose spirituali è il decreto *Unitatis redintegratio* n. 8. I padri conciliari, dopo aver sottolineato che per mezzo

²⁷ DE67 15.

²⁸ Cfr. DE67 16.

²⁹ DE67 17.

³⁰ Cfr. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CEC, «Baptism, Eucharist and Ministry». Pattaro, nel suo studio già altre volte citato, fa una sintesi del contenuto e dice: «Nella dichiarazione si afferma che le Chiese sono concordi che il battesimo sia ordinariamente amministrato da un ministro ordinato, con l'acqua e nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. È inoltre convinzione comune, che una completa liturgia del battesimo debba mettere in evidenza l'invocazione dello Spirito Santo, la rinuncia a tutto quanto si oppone a Cristo e la conferma della fedeltà a Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo, la dichiarazione che il battezzato è diventato figlio di Dio e testimone del Vangelo. Elementi, questi, idonei a mettere in evidenza che il Battesimo è dono di Dio, è salvezza partecipata, è atto che immette nella continuità della grazia del Signore» (G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 40).

del battesimo si è incorporati a Cristo e insigniti del nome di cristiani affermano quanto segue:

Tra gli elementi o beni dal complesso dei quali la stessa Chiesa è edificata e vivificata, alcuni, anzi, parecchi ed eccellenti, possono trovarsi fuori dei confini visibili della Chiesa Cattolica: 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. Anche non poche azioni sacre della religione cristiana vengono compiute dai fratelli da noi separati, e queste in vari modi, secondo la diversa condizione di ciascuna Chiesa o comunità, possono senza dubbio produrre realmente la vita della grazia, e si devono dire atte ad aprire accesso alla comunione della salvezza³¹.

Il Direttorio Ecumenico del 1967, nato appunto per applicare le indicazioni conciliari, afferma che, per accelerare il processo di unità tra i cristiani, non basta esercitare la carità ma ci vuole una certa *communicatio in spiritualibus*, cioè è auspicabile partecipare insieme a quei beni spirituali che sono comuni³².

Volendo tener conto delle possibilità di comunione nelle cose sacre, dobbiamo fare una distinzione a seconda che essa avvenga con i fratelli separati d'Oriente o d'Occidente. Nel decreto sull'ecumenismo troviamo un'affermazione che evidenzia come le Chiese orientali, «quantunque separate, hanno veri sacramenti, e soprattutto in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucarestia, che li uniscono ancora a noi con strettissimi vincoli, una certa *communicatio in sacris*, presentandosi opportune circostanze e con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, non solo è possibile ma anche consigliabile»³³.

A partire da ciò, ai fedeli delle Chiese orientali è consentito «il libero accesso ai confessori cattolici, quando non ci siano confessori della loro Chiesa, e lo facciano spontaneamente»³⁴. Alle stesse condizioni, secondo il

³¹ UR 3.

³² Cfr. DE 67 29, 30, 31. In questi paragrafi del Direttorio si parla di comunicazione delle cose spirituali che si attua attraverso preghiere fatte in comune, la celebrazione dei sacramenti in comune, l'uso degli edifici di culto, qualsiasi culto liturgico che si tenga «secondo i libri, le prescrizioni o le prescrizioni di una qualsiasi Chiesa o comunità» o siano celebrati «in virtù del suo ufficio, da un ministro o da un delegato di una di queste chiese o comunità. Nessuno di questi possibili momenti di comunione deve essere trascurato, anche se dovrà essere considerato sulla base del grado di comunione proprie di ogni Chiesa o comunità. Al riguardo cfr. W. BERTRAMS, «De gradibus communionis», 295.

³³ UR 15. Prospetta la stessa idea anche il decreto conciliare sulle Chiese Orientali OE nei numeri dal 24 al 29.

³⁴ DE 67 46.

principio della reciprocità³⁵, che si fonda a sua volta sull'idea della Chiesa comunione, anche un fedele cattolico può rivolgersi ai ministri delle Chiese orientali.

Ancora, «è lecito ammettere per giusto motivo un fedele orientale come padrino assieme col padrino cattolico (o con la madrina cattolica) nel battesimo di un bambino o di un adulto cattolico, purché si abbia provveduto alla educazione cattolica del battezzato, e consti l'idoneità del padrino»³⁶.

Invece, per ciò che riguarda l'eucarestia e l'unzione degli infermi si richiede un accordo preventivo tra le autorità locali cattoliche e orientali separate, sulla convenienza. Di fatto, pur essendoci qualche giusta precauzione in più, la comunicazione tra i cristiani, soprattutto circa l'eucarestia, rimane possibile, anzi auspicabile, specialmente quando, in particolari circostanze, il fedele resterebbe privo dei frutti spirituali di tali sacramenti³⁷.

Vediamo ora di capire come il Direttorio del 1967 regola la disciplina in questa materia tanto delicata.

Nella parte riguardante la comunicazione nelle cose sacre con i fratelli orientali separati, il Direttorio vuole mettere in risalto gli stretti vincoli che esistono tra le due Chiese. La Chiesa cattolica sente il dovere di esprimere la certezza che con la Chiesa ortodossa c'è una «stretta comunione in materia di fede» e ciò appunto a causa dello stesso «fondamento ecclesologico e sacramentale» sul quale essa crede di essere edificata³⁸.

Ora l'attenzione viene fermata sul mistero eucaristico, «con la celebrazione del quale, in queste singole chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce»³⁹. Non si tratta, quindi, di un qualche cosa in più che riguarda chi è interessato all'ecumenismo, ma tutti i cristiani devono avere tale consapevolezza, in modo che la stessa fede e lo stesso amore con cui essi adorano l'eucarestia diventi pari fede e pari amore per l'eucarestia celebrata nelle Chiese orientali.

³⁵ «La reciprocità di cui qui si parla, circostanziata come *legittima*, fa riferimento alla *comunione* che definisce il legame tra le comunità ecclesiali, al di là delle divisioni che ancora le separano. *Legittima* è, infatti, quella *reciprocità* che esprime la comunione, che, sul fondamento del battesimo, unisce le famiglie cristiane tra di loro. Essa sta, quindi, ad indicare che i *beni* comuni possono e devono essere condivisi. Ciò non a ragione delle decisioni delle competenti autorità delle Chiese, ma a causa, appunto, dei *beni comuni* che sollecitano le Chiese ad uscire dal disagio e dal timore, facendo confidenza alla forza trainante della loro ricchezza di grazia. Ricchezza che trascina le Chiese le une verso le altre, divenendo esse unico soggetto, seppur per altri versi non ancora possibile, dei *beni comuni*» (G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 61-62).

³⁶ DE67 48.

³⁷ Cfr. F. HÜBLER, «Riflessi dell'ecumenismo», 135.

³⁸ Cfr. DE67 40.

³⁹ DE67 40.

In altri termini, l'eucarestia suscita un movimento omogeneo, fondato in Cristo e condotto dallo Spirito Santo, che porta la Chiesa cattolica alla Chiesa ortodossa, trascinando in questo movimento tutta se stessa e non solo alcuni⁴⁰.

La disciplina è quindi ispirata alla comunionalità, che dottrinalmente è fondata sul Concilio, ma dal Direttorio del 1967 viene ripresa, rendendola più ampia e particolareggiata. Prima di passare a vedere la normativa, vogliamo indicare quali sono le condizioni che il Direttorio del 1967 pone e che rendono possibile la «comunicazione nelle cose sacre»: la consultazione tra le loro autorità, la reciprocità, l'assenza di ogni forma di proselitismo, la giusta causa.

Circa i sacramenti del battesimo e della confessione abbiamo già riferito in precedenza. Ora vedremo le altre indicazioni concrete che ci vengono offerte dal Direttorio del 1967. Una prima indicazione riguarda i cattolici che si accostano all'eucarestia e alla confessione presso la Chiesa orientale, i quali devono «adattarsi per quanto è possibile alla disciplina orientale» e ciò «per non causare meraviglia o sospetto tra i fratelli separati»⁴¹. Una seconda indicazione, oltre a confermare la validità della Confessione che il cattolico pratica presso un ministro della Chiesa orientale, conferma pure che la Messa partecipata nei giorni in cui si deve assolvere al precetto festivo, ha validità anche se partecipata in una Chiesa ortodossa⁴². Un'altra indicazione, ricorda che il cattolico e l'ortodosso possono fungere da lettore nella liturgia, anche nella liturgia eucaristica⁴³. Le ultime indicazioni riguardano l'accoglienza dei ministri delle due Chiese durante le cerimonie che non comportano la comunicazione nei sacramenti e la possibilità che hanno i ministri della Chiesa ortodossa di incontrare i loro fedeli presenti negli istituti cattolici per dare loro assistenza e istruzione⁴⁴.

Ritorniamo ancora sulla possibilità della comunicazione con i fratelli Orientali separati, circa il sacramento dell'eucarestia. Qualche anno dopo la pubblicazione del Direttorio del 1967, il Segretariato per l'Unità dei Cristiani, il 1° giugno 1972, ha emanato una *Istruzione sui casi particolari di ammissione*

⁴⁰ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 74-75.

⁴¹ Cfr. DE67 45 e 51.

⁴² «L'eucarestia è il luogo privilegiato della comunione ecclesiale. Il precetto, infatti, non è un atto burocratico, anche se spesso viene assolto, almeno di fatto, come tale. Esso è il richiamo sulla qualità comunitaria e corale della Messa e la festa scelta e comandata viene privilegiata come "giorno del Signore", come "giorno pasquale". Precetto, quindi, da intendersi non come obbligo che viene dalla legge ecclesiastica, ma come consapevolezza della comunionalità eucaristica che fa vivere la comunità ecclesiale e, quindi, precetto che la richiama» (G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 79).

⁴³ Cfr. DE67 50.

⁴⁴ Cfr. DE67 51, 53 e 54.

di altri cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa Cattolica, che ha lo scopo di aggiornare la normativa contenuta nel Direttorio del 1967.

Dopo la pubblicazione della suddetta istruzione, tuttavia, sono state date varie interpretazioni, di cui alcune non in sintonia con il dettato del documento. Il Segretariato per l'Unità dei Cristiani, allora, per evitare che si propaghino interpretazioni inesatte, il 17 ottobre 1973 ha pubblicato una Nota per la retta interpretazione della precedente istruzione. In questa Nota vengono spiegati i principi fondamentali dell'Istruzione che sono i seguenti:

- esiste un legame indissolubile tra il mistero della Chiesa e il mistero dell'eucarestia o tra la comunione ecclesiale e la comunione eucaristica, per cui celebrazione dell'eucarestia significa pienezza della professione della fede e della comunione ecclesiale;
- l'eucarestia è, per i battezzati, un nutrimento spirituale che incorpora più profondamente a Cristo, quindi questo sacramento non si può ricevere senza la piena comunione.

Tuttavia sono possibili delle eccezioni, di competenza dell'Ordinario del luogo, per i casi in cui si ritiene necessario, per la vita cristiana, dare la possibilità di beneficiare di questo nutrimento dell'anima anche senza la perfetta comunione. Tali eccezioni, però, sono possibili quando, circa questo sacramento, ci sia una fede conforme a quella della Chiesa. Pertanto ciò potrà avvenire più facilmente con i cristiani orientali, ma sempre si dovrà decidere caso per caso e tenendo presente il criterio della reciprocità che «si pone unicamente nel contesto di quelle chiese che hanno conservato la sostanza dell'eucarestia, il sacramento dell'ordine e la successione apostolica. Di conseguenza il fedele cattolico non può chiedere l'eucarestia se non a un ministro che abbia validamente ricevuto il sacramento dell'ordine»⁴⁵.

Passiamo ora a esaminare come la comunicazione nelle cose sacre viene vissuta nei confronti degli altri fratelli separati. Il Direttorio Ecumenico del 1967 in proposito afferma:

La celebrazione dei sacramenti è un'azione della Comunità celebrante fatta nella stessa comunità, di cui tale celebrazione significa l'unità nella fede, nel

⁴⁵ Cfr. DE67 55. Inoltre, al sacramento dell'eucarestia è strettamente collegato il sacramento dell'ordine per cui «anche il sacramento dell'ordine, conferito presso le Chiese orientali, riceve particolare considerazione: così si raccomanda di dare il giusto posto e il dovuto rispetto al ministro orientale che presenzi, insieme a quello cattolico, a cerimonie religiose, come, pure, possono essere messi a sua disposizione, ove manchino quelli propri del culto, i locali cattolici per cerimonie religiose o riti funebri. Ancora, gli stessi possono prestare ogni assistenza spirituale e sacramentale ai loro fedeli presso gli istituti cattolici, col consenso dell'Ordinario del luogo, e assistere i propri fedeli degenti in ospedali, o altre istituzioni consimili, retti da cattolici» (F. HÜBLER, «Riflessi dell'ecumenismo» 135-136).

culto e nella vita, pertanto quando manca questa unità di fede circa i sacramenti, la partecipazione dei fedeli separati con i cattolici, specie ai sacramenti dell'eucarestia, penitenza e unzione degli infermi è proibita⁴⁶.

Pare abbastanza evidente che non è possibile stabilire tale comunicazione con la stessa intensità con la quale esiste con la Chiesa ortodossa, perché gli altri fratelli separati, oltre ai motivi sopra menzionati, non hanno conservato la continuità nella successione apostolica.

Tuttavia, per motivi sufficienti, la Chiesa può permettere che venga amnesso ai sacramenti qualche fratello separato⁴⁷. Abbiamo così alcune disposizioni concrete, coerenti con quanto detto fino ad ora: l'ufficio di padrino non può essere concesso ad un membro di una Comunità separata, a meno che non si affianchi ad un padrino o madrina cattolico; la partecipazione all'eucarestia di un fratello separato è esclusa ma, per un desiderio di maggiore conoscenza o perché ospite o negli incontri ecumenici, può partecipare attivamente alla liturgia; esclusa la celebrazione dei sacramenti, i ministri dei culti acattolici, per assistere i propri fedeli, possono beneficiare delle agevolazioni che già abbiamo considerato nella *communicatio in sacris* con gli Orientali e, sempre con il consenso dell'Ordinario del luogo, può essere ad essi concesso di usare dei locali, cimiteri o anche chiese cattoliche.

In riferimento a quest'ultimo punto, poi, l'11 giugno 1976 è stato promulgato un decreto sulla celebrazione pubblica della S. Messa, nella Chiesa cattolica, per gli altri cristiani defunti. Il testo parte da una premessa importante quanto le disposizioni che seguono, in cui si afferma che, salva restando la possibilità di celebrare Messe di suffragio private, è sembrato opportuno concedere la possibilità di celebrare, in determinati casi, anche messe pubbliche. Questa disposizione viene data nonostante che il can. 1241 del *Codex Iuris Canonici* del 1917 stabilisca che non vengano celebrate Messe per coloro che sono deceduti e non sono in piena comunione con la Chiesa

⁴⁶ DE67 55.

⁴⁷ In DE67 55 si aggiunge: «Tale permesso si può concedere in pericolo di morte, o per necessità urgente (durante una persecuzione, in carcere), se il Fratello separato non può recarsi da un ministro della sua Chiesa e se spontaneamente richiede i sacramenti a un sacerdote cattolico, purché manifesti una fede conforme a quella della Chiesa circa questi sacramenti e inoltre sia ben disposto. In altri casi di simile urgente necessità, decida l'Ordinario del luogo o la Conferenza episcopale. Il fedele cattolico, in simili circostanze, non può chiedere questi sacramenti se non a un ministro che abbia validamente ricevuto il sacramento dell'Ordine». Tali disposizioni, manifestano un carattere restrittivo nei confronti della prospettiva ecumenica conciliare, in quanto già nel *CIC* del 1917, al can. 2261, si ammetteva che, in casi eccezionali, i Sacramenti e i sacramentali potessero essere impartiti anche da uno scomunicato. Qui l'accento viene essenzialmente posto sulla libertà dei fratelli separati nell'esercizio del culto e per evitare confusione, in materia di fede, per i cattolici.

cattolica. Secondo queste disposizioni due sono le condizioni che ci danno la possibilità di derogare da questo canone: deve essere sentito l'Ordinario del luogo e deve esserci un'esplicita richiesta da parte degli interessati. In questo caso, verificandosi contemporaneamente le due condizioni, si potrà celebrare la Messa, purché non si dica il nome del defunto nella preghiera eucaristica, cosa che presuppone la piena comunione, e sempre che, per la *communicatio in sacris*, vengano rispettate completamente le disposizioni prese dal Concilio e dalla Santa Sede⁴⁸.

Ora, concludendo questo argomento e facendo una valutazione su queste disposizioni circa la *communicatio in sacris*, molto più che nelle disposizioni riguardanti il battesimo, i fratelli separati vengono presi in considerazione in una prospettiva maggiormente comunitaria, cioè guardando di più alle Comunità a cui questi cristiani appartengono. Il diverso grado di comunione si basa sulla diversità degli elementi in comune.

1.3 *Elementi di comunione nella celebrazione del sacramento del matrimonio*

Sempre nell'ambito di una visitazione della situazione prima della pubblicazione del Direttorio del 1993, vogliamo ora analizzare la materia dei matrimoni misti che, prima del Concilio, era regolata esclusivamente dal *Codex Iuris Canonici* del 1917, ma che, a causa del mutare delle situazioni, andava urgentemente rinnovata⁴⁹.

La pubblicazione di documenti successivi al Concilio costituiranno altrettante tappe attraverso le quali avanza il processo di revisione dei matrimoni misti⁵⁰. Il primo gesto, compiuto da Paolo VI, verso una flessibilità maggiore

⁴⁸ Cfr. OE 26-29; UR 8; DE67 40-42 e 55-56.

⁴⁹ «Questo fatto si fece particolarmente sensibile quando nel 1959 Giovanni XXIII, nell'annunziare il futuro Concilio, indicava come scopo specifico dell'assemblea conciliare il promuovere l'unità dei cristiani. Da quel momento il problema dei matrimoni misti divenne per gli acattolici e per molti cattolici il banco di prova della sincerità della Chiesa Cattolica nel promuovere l'ecumenismo» (U. NAVARRETE, «Matrimoni misti», 265).

⁵⁰ Ci sembra opportuno mettere in evidenza i documenti fondamentali della nostra indagine iniziando dalle disposizioni del CIC del 1917. Le troviamo nel capitolo III nella parte relativa al matrimonio, tra gli impedimenti impedienti, nei can. 1026; 1063; 1099, § 1 n. 2; 1102; 1109; 2319; 2375. Dal codice poi passeremo ai testi emanati al riguardo dal Concilio Vaticano II in poi. OE 18; CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Crescens matrimonium*, 22 febbraio 1967 (con questo decreto si sono date disposizioni per i matrimoni tra cattolici e orientali battezzati non cattolici); CDF, *Matrimonii sacramentum*, 18 marzo 1966 (tale istruzione contiene le disposizioni emanate, a titolo sperimentale, da Paolo VI per venire incontro alle necessità dei cristiani che celebrano matrimoni misti, in attesa della pubblicazione del nuovo codice di diritto canonico); PAOLO VI, *Matrimonia mixta*, 31 marzo 1970 (con questo Motu proprio si è provveduto a disciplinare la materia con decorrenza dal 1 ottobre 1970, disciplina rimasta in vigore fino alla

della disciplina fu il Motu proprio *Pastorale munus* del 30 novembre 1963, fino al Motu proprio *Matrimonia mixta* del 31 marzo 1970, che sancisce la disciplina che verrà in seguito codificata nel Codice del 1983. In generale, la Chiesa cattolica ha sempre scoraggiato i cosiddetti «matrimoni misti»⁵¹, e al riguardo la legislazione canonica del 1917 poneva degli impedimenti alla celebrazione di questo matrimonio. Il can. 1060 del *Codex* parla dell'impedimento proibente di «mista religione», il quale vige tra cattolico e acattolico battezzato; il can. 1070 presenta l'altro impedimento dirimente per «disparità di culto», che vige tra cattolico e non battezzato.

La dispensa a questi due impedimenti non si concedeva, a meno che si verificassero le condizioni di giusta e grave causa e di un allontanamento del pericolo di danneggiare l'integrità della fede del coniuge cattolico⁵². Tale pericolo, riprovato dal Codice del 1917, viene preso in considerazione anche dalla normativa adottata dopo il Concilio⁵³.

pubblicazione del *CIC* del 1983. Il *CIC* promulgato nel 1983, infatti, raccoglie quasi alla lettera questa legislazione nei can. 1086, 1118 e 1124-1129).

⁵¹ Navarrete in un suo studio vuole mettere in guardia soprattutto sulle difficoltà che riguardano la comunione di vita nel matrimonio misto, e afferma: «La sollecitazione pastorale della Chiesa riguardo ai matrimoni misti non si basa tanto sul pericolo di violazione della legge divina, quanto sulle gravi difficoltà intrinseche che comportano di per sé, *ceteris paribus*, i matrimoni misti per il raggiungimento pieno delle altissime finalità del matrimonio cristiano, sia quanto ai coniugi, sia quanto alla prole, sia anche quanto alla comunità ecclesiale e, in molti aspetti anche, a quella politica» (U. NAVARRETE, «Matrimoni misti», 279). Altri autori, invece, pongono l'accento in modo speciale sul danno, in termini di fede che nel matrimonio misto, potrebbe essere arrecato alla parte cattolica.

⁵² Cfr. U. NAVARRETE, «Matrimoni misti», 265.

⁵³ Cfr. il testo del can. 1060 del *CIC* del 1917, che afferma: «Severissime Ecclesia ubique prohibet, ne matrimonium inearat inter duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero sectae haereticae seu schismaticae adscripta; quod si adsit perversionis periculum coniugis catholici et prolis, congium ipsa etiam lege divina vetatur». La terminologia usata dal *CIC* di sette eretiche e scismatiche, per i culti acattolici, con il Concilio è stata abbandonata per il riconoscimento della presenza di elementi autentici di chiesa anche nelle altre chiese e comunità ecclesiali. L'istruzione post-conciliare *Matrimonii sacramentum* afferma: «Si tenga sempre presente il criterio che è necessario allontanare dal coniuge cattolico il pericolo per la sua fede e che si deve diligentemente provvedere all'educazione cattolica della prole». Anche nel M. p. *Matrimonia mixta*, pur attenuando il modo severo di esprimersi rispetto al *CIC* del 1917, nel preambolo si legge: «Pertanto i fedeli debbono essere esattamente informati che la Chiesa, anche in casi particolari allenta un po' il vincolo della disciplina ecclesiastica, non può mai però sopprimere l'obbligo della parte cattolica, il quale viene imposto, secondo le varie circostanze, per legge divina, cioè in forza dello stesso piano salvifico stabilito da Cristo. I fedeli dunque debbono essere avvertiti che è preciso dovere del coniuge cattolico conservare la propria fede, per cui non gli sarà mai lecito esporsi al pericolo prossimo di perderla. Inoltre nei matrimoni misti la parte cattolica ha l'obbligo, non solo di perseverare nella fede, ma anche di provvedere, in quanto è possibile, perché la prole sia battezzata e sia educata nella stessa sua fede e possa ricevere tutti i mezzi per l'eterna salvezza».

La riforma della disciplina circa i matrimoni misti ha avuto una differenziazione, stante la diversità dei gradi di comunione tra la Chiesa cattolica da una parte e la Chiesa ortodossa e le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma dall'altra.

Vedremo ora quali sono le linee maestre attraverso le quali si snoda la riforma legislativa. Nella fase preparatoria del Concilio, l'argomento dei matrimoni misti era stato trattato in due schemi, in quello della Commissione dei sacramenti e in quello delle Chiese orientali. Ma la Commissione centrale di Coordinamento dispose che tale argomento venisse trattato da un'apposita commissione mista, composta dal Segretariato per l'Unità dei Cristiani, dalla Commissione *De doctrina fidei et morum* e dalla Commissione *De Sacramentis*⁵⁴.

Il Concilio, nonostante l'attualità e l'urgenza dell'argomento, non emanò nessun documento sui matrimoni misti. Anzi, riguardo ai matrimoni misti dei cattolici latini non fece alcun cambiamento normativo. Invece, il decreto *Orientalium Ecclesiarum*, approvato il 21 novembre del 1964, disponeva che nei matrimoni misti fra Orientali la forma canonica non obbligasse più *ad validitatem* ma solo *ad liceitatem*⁵⁵.

Poiché nella riduzione delle materie da trattare fu cancellata la materia sacramentale, la materia riguardante gli aspetti giuridici del matrimonio fu raccolta in un *votum de Matrimonii Sacramento*, che l'assemblea conciliare discusse tra il 19 e il 20 ottobre 1964⁵⁶.

Le indicazioni emerse nell'aula conciliare, vennero tenute in considerazione da Paolo VI, che nel discorso al Sacro Collegio del 24 giugno 1965, dopo aver accennato ad alcuni problemi di quel momento della vita della Chiesa, faceva riferimento a una questione importante che riguardava le sue

che la Chiesa Cattolica mette a disposizione dei suoi figli». Per un ulteriore approfondimento dell'analisi, cfr. F. HÜBLER, «Riflessi dell'ecumenismo», 141-142.

⁵⁴ Per una esauriente informazione cfr. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, II, 33.121.217; IV, 491-500.

⁵⁵ *OE* 18 afferma: «Quando i cattolici orientali contraggono matrimonio con acattolici orientali battezzati, il santo Concilio, per prevenire i matrimoni invalidi e nell'interesse della stabilità del matrimonio e della pace domestica, stabilisce che per questi matrimoni la forma canonica della celebrazione è obbligatoria soltanto per la liceità. Per la validità basta la presenza del sacro ministro, salvi restando gli altri punti da osservarsi secondo il diritto». Questa legge verrà estesa anche ai matrimoni fra cattolici latini e acattolici orientali con il decreto della CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Crescens matrimonium*, 22 febbraio 1967, e sarà definitivamente accolta nel *CIC* del 1983 (can. 1127 §1).

⁵⁶ Cfr. U. NAVARRETE, «Matrimoni misti», 272. L'autore nel suo studio sintetizza il pensiero dei Padri conciliari circa i matrimoni misti, in alcuni enunciati. Questi *desiderata* dei Padri costituiranno le linee maestre della riforma legislativa sui matrimoni che Paolo VI porterà a compimento e che il *CIC* promulgato nel 1983 accoglierà, quasi senza modifiche.

«vigili cure», cioè «la disciplina canonica dei matrimoni misti»⁵⁷. Il primo passo verso la riforma lo segna l'istruzione *Matrimonii sacramentum*⁵⁸, ma il testo è redatto con uno stile alquanto esitante, pieno di clausole cautelative, che non accoglievano tutte le proposte fatte dai Padri conciliari.

Con il M. p. *Apostolica sollicitudo* del 15 settembre 1965 Paolo VI istituisce il Sinodo dei Vescovi e nell'ottobre successivo, quando il Papa indice la prima assemblea, tra i titoli all'ordine del giorno ne colloca uno riguardante i matrimoni misti: *Quaestiones quaedam de matrimoniis mixtis*⁵⁹.

Per l'occasione fu distribuito uno strumento di lavoro che i Padri Sinodali dovevano consegnare con le loro osservazioni sul tema. Il risultato di questa consultazione fu affidato da Paolo VI ad una speciale commissione che consegnò al Papa le conclusioni del lavoro in ordine alla promulgazione della legislazione definitiva sui matrimoni misti.

Il 31 marzo 1970 Paolo VI, dopo aver seguito con scrupolosità il risultato della consultazione sinodale, modificando non poche disposizioni dell'istruzione *Matrimonii sacramentum*, pubblica il M. p. *Matrimonia mixta*, che presenta una legislazione decisa, formulata con uno stile limpido e chiaro. Facciamo ora alcune osservazioni al testo del documento: viene sancita la terminologia «matrimoni misti», che si applica sia ai matrimoni fra un cattolico e un non-cattolico battezzato, sia a quelli tra un cattolico e un non-battezzato; restano gli impedimenti di mista religione e di disparità di culto; viene lasciata alle Conferenze episcopali la facoltà di determinare le modalità per la prestazione delle cauzioni; quanto alla forma canonica, pur restando l'obbligo *ad validitatem*, si concede agli Ordinari del luogo la facoltà di dispensare *si graves difficultates obstant*, fermo restando il decreto *Crescens matrimonium*; riguardo alla cura pastorale, mentre si riafferma la proibizione che il sacerdote cattolico celebri il matrimonio insieme al ministro acattolico, si esorta a che gli Ordinari e i parroci svolgano una speciale azione pastorale per aiutare le famiglie sorte da matrimoni misti.

La pubblicazione dei testi di cui abbiamo fino ad ora parlato riguardo all'aggiornamento della disciplina sui matrimoni misti ha suscitato vari commenti, tra i quali alcuni favorevoli altri sfavorevoli⁶⁰.

⁵⁷ PAOLO VI, Discorso, 24 giugno 1965.

⁵⁸ Per un commento all'istruzione, cfr. U. NAVARRETE, «Annotationes canonicae».

⁵⁹ Il titolo proposto all'Assemblea sinodale da Paolo VI conteneva alcune domande sulle seguenti questioni: terminologia, cauzioni, impedimenti, forma canonica, forma liturgica, cura pastorale. Per eventuali approfondimenti dei singoli punti, con i risultati delle votazioni, cfr. U. NAVARRETE, «Matrimonia mixta in Synodo Episcoporum». Per una informazione veramente esauriente cfr. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi*, 325-338.

⁶⁰ Cfr. P. FELICI - J. WILLEBRANDS, «Conferenza stampa»; P. PICOZZA, «Osservazioni» (in questo studio l'autore rileva che il documento è poco rispondente allo spirito ecumenico).

Il *Codex Iuris Canonici* del 1983 raccoglie quasi alla lettera questa legislazione, anche se dobbiamo rilevare due cambiamenti che sono una conseguenza dell'applicazione dei principi generali adottati dal legislatore nel nuovo diritto matrimoniale. Il primo cambiamento riguarda la soppressione della categoria degli impedimenti proibenti, l'altro dipende dalla rilevanza giuridica che il *Codex* concede all'abbandono della Chiesa con atto formale⁶¹.

Faremo ora un'ultima osservazione a partire dalle proposte fatte dai Padri durante il Concilio. Il *votum* «affinché, salve le esigenze del diritto divino, le leggi canoniche provvedano più opportunamente alle condizioni delle persone, secondo la mente del decreto sull'ecumenismo e la dichiarazione sulla libertà religiosa», esprimeva il desiderio «che si separino le leggi circa i matrimoni di una parte cattolica con una parte battezzata non cattolica da quelli di una parte cattolica con una parte non battezzata». Anche nell'introduzione del documento *Argumenta de quibus disceptabitur in primo generali coetu Synodi Episcoporum* si insiste nella distinzione fra queste due specie di matrimonio misto, la quale deve stare alla base della riforma della disciplina. Tuttavia, per quanto riguarda la legislazione, sia nel M. p. *Matrimonia mixta*, sia nel *Codex Iuris Canonici* del 1983, l'unica differenza che si riscontra è l'impedimento dirimente di disparità di culto che concerne i matrimoni misti fra un cattolico fedele alla Chiesa e un non battezzato⁶².

2. Il Direttorio del 1993

Analizzando con attenzione il quarto capitolo del Direttorio Ecumenico, che tratta della «comunione di vita e di attività spirituale tra i battezzati», si percepisce con particolare evidenza come, dal tempo del Concilio Vaticano II ad oggi, lo spirito ecumenico sia penetrato nella vita concreta della

conciliare perché non tiene conto del criterio della reciprocità); G. PEYROT, ««Relazione sui matrimoni misti»» (sulla valutazione da parte dei valdesi del Motu proprio come battuta d'arresto ed espressione di *rigorismo giuridico*); C. FEGHALI, «A propos du mariage»; (in questo articolo l'autore, dopo aver analizzato il problema dei matrimoni misti in prospettiva storica, riconosce la necessità per la Chiesa di disciplinare, secondo i principi fondamentali della sua dottrina, anche i vincoli tra cattolici e fedeli di altre confessioni cristiane); M. PETRONCELLI, «Presupposti dei matrimoni misti»; COMMISSIONE DEL SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE, *I matrimoni interconfessionali*, 5-6 (il Sinodo, prendendo in esame il problema dei matrimoni interconfessionali a un decennio circa dall'entrata in vigore del proprio regolamento e del M. p. *Matrimonia mixta*, constata che «la normativa cattolica e la sua applicazione [...] mantengono tuttora un carattere di inaccettabile giuridismo» e ha avvertito la necessità di precisare che «non è possibile che da parte delle nostre chiese si risponda con altrettante durezza legalistiche»).

⁶¹ Per un'ulteriore chiarificazione delle due conseguenze che nel testo abbiamo quasi solamente enunciato, cfr. U. NAVARRETE, «Matrimoni misti», 274-275.

⁶² Cfr. U. NAVARRETE, «Matrimoni misti», 275-276.

Chiesa, soprattutto in riferimento a materie tanto delicate come la *communicatio in sacris* e i matrimoni misti⁶³. Soprattutto circa la comunicazione nelle cose spirituali, il Concilio aveva assunto un atteggiamento positivo, ma rimaneva piuttosto a livello di principi generali⁶⁴.

Nel corso del tempo, con diversi interventi della Santa Sede, sono state apportate le necessarie precisazioni per l'applicazione pratica, fino alla normativa che il Direttorio contiene.

Il capitolo presenta la comunione esistente con i cristiani non cattolici, sulla base del vincolo sacramentale del battesimo⁶⁵. Tale sacramento è ampiamente considerato nel documento poiché grazie al battesimo i cristiani condividono una reale comunione, sebbene essa non sia ancora perfetta⁶⁶.

Seguono poi principi e norme sulla compartecipazione alla preghiera e ad altre attività spirituali, ivi compresa, in casi particolari, quella dei beni sacramentali⁶⁷. Anche se nella sostanza il capitolo riprende quanto diceva il Direttorio del 1967, qui la materia è più organicamente strutturata e la normativa, rimasta incompleta, viene aggiornata e completata con l'aggiunta di una sezione sui matrimoni misti che non erano stati affrontati nel precedente Direttorio⁶⁸. Tale sezione «non si prefigge di trattare in modo esaustivo tutte le questioni pastorali e canoniche connesse»⁶⁹.

Il sottosegretario del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, Monsignor Fortino, nella riunione con i delegati per l'ecumenismo, ha tenuto una relazione nella quale ha descritto la storia, il metodo, i contenuti e i principi di base del nuovo Direttorio Ecumenico. Nella parte riguardante il capitolo che stiamo trattando afferma: «Questo capitolo per sé esprime nel modo più profondo la qualità dello stato delle relazioni instaurate

⁶³ Cfr. E.F. FORTINO, «Dall'Unitatis Redintegratio», 266.

⁶⁴ Cfr. UR 8, OE 27, che riportiamo qui di seguito e che costituisce il parallelo del decreto sull'ecumenismo. Il decreto sulle Chiese orientali cattoliche afferma: «Agli orientali, che in buona fede si trovano separati dalla Chiesa cattolica, si possono conferire, se spontaneamente li chiedono e siano ben disposti, i sacramenti della penitenza, dell'eucarestia e dell'unzione degli infermi, anzi, anche ai cattolici è lecito chiedere questi sacramenti, ogniquale volta la necessità o una vera spirituale utilità a ciò persuada, e l'accesso ad un sacerdote cattolico riesca fisicamente o moralmente impossibile».

⁶⁵ Cfr. E. BARDELLA, «Due recenti documenti», 18.

⁶⁶ Cfr. E.I. CASSIDY, «Il nuovo Direttorio ecumenico», 9-28. Il Cardinale Prefetto del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani è l'autore di questo articolo, che contiene il testo della prolusione tenuta all'istituto di Studi Ecumenici *San Bernardino* (Venezia) il 4 novembre 1993. In quest'occasione viene presentato il nuovo Direttorio Ecumenico, che sostituisce il precedente e che segna un passo in avanti nel cammino dell'ecumenismo.

⁶⁷ Cfr. E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio ecumenico», 79.

⁶⁸ E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio ecumenico», 79.

⁶⁹ DE93 123.

tra la Chiesa Cattolica e gli altri cristiani in quanto tratta dei rapporti spirituali e sacramentali, che sono in sé strettamente legati alla manifestazione della piena unità»⁷⁰. Ma il grado di comunione tra i battezzati non può essere collocato sullo stesso piano per tutti i cristiani, infatti è diversificato e da questo grado di comunione dipendono anche possibilità e limiti della comunicazione nelle cose sacre. Il Direttorio del 1993, attento alle diversità, presenta una positiva considerazione della situazione: «I cristiani possono essere incoraggiati a condividere delle attività e delle risorse spirituali, cioè a condividere questo patrimonio spirituale che possiedono in comune, in modo e a un grado appropriati al loro stato attuale di divisione»⁷¹.

Prima di passare ad analizzare la normativa del capitolo, vediamo che i cristiani vengono incoraggiati a pregare insieme, a partecipare al culto liturgico in senso stretto e all'uso comune di luoghi e di oggetti necessari alla celebrazione del culto. In questo contesto, che ancor meno degli altri può essere lasciato alla libera iniziativa delle singole comunità cristiane ma richiede un progetto comune d'azione⁷², il Direttorio enuncia due principi della massima importanza:

Nonostante le serie difficoltà che impediscono la piena comunione ecclesiale, è chiaro che tutti coloro che per il battesimo sono incorporati a Cristo condividono molti elementi della vita cristiana. Esiste, pertanto, tra i cristiani una reale comunione, che, sebbene imperfetta, può essere espressa in molti modi, ivi compresa la condivisione della preghiera e del culto liturgico⁷³.

Il secondo principio costituisce una conseguenza del primo. Infatti, poiché la comunione che esiste tra i cristiani non è completa a motivo di differenze di fede e di modi di pensare, una piena condivisione dei beni spirituali non è possibile⁷⁴.

⁷⁰ Cfr. E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio Ecumenico», 79.

⁷¹ DE93 102.

⁷² Ci pare opportuno accennare ad una presa di posizione per alcuni aspetti critica nei confronti delle novità portate dal Direttorio, ma che ci aiuta a riflettere sull'importanza di una normativa chiara che non lasci eccessivi spazi alla carismaticità della partecipazione dei cattolici al movimento ecumenico. Sartori dice: «Le altre Chiese riconoscono, comunque, che la Chiesa di Roma, proprio per il valore che essa attribuisce al *momento legge*, riesce forse più facilmente ad assicurare il cammino della *totalità* dei suoi membri [...]». Ma quel che più importa è che essa garantisce la condivisione di tutte le sue componenti, dalle comunità di base del popolo di Dio ai teologi, ai centri di formazione anche accademica, ai pastori. E ciò non è cosa di poco conto. Gli entusiasmi possono affievolirsi; ma quando un progetto diventa anche *istituzionale* e si iscrive nelle stesse strutture della Chiesa, allora si può già parlare di una garanzia di permanenza e di universalità, per un coinvolgimento di tutto e di tutti, sia pure a livelli non immediatamente ottimali» (L. SARTORI, «Il nuovo Direttorio Ecumenico», 378).

⁷³ DE93 104a.

⁷⁴ Cfr. DE93 104 c.

Dopo aver fatto alcune indispensabili note generali al capitolo vediamo come è strutturato e qual è la nuova legislazione in materia ecumenica, soprattutto in riferimento ai sacramenti.

2.1 *Il sacramento del battesimo (n. 92-101)*

Dopo aver affermato il principio che il battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità per mezzo del quale una persona è veramente incorporata a Cristo e alla sua Chiesa e partecipa al mistero della sua morte e risurrezione, implica la conversione e la fede, viene detto che per conferire il primo dei sacramenti si deve usare l'acqua, accompagnata dalla formula trinitaria⁷⁵. Viene raccomandato che si svolgano tra le autorità cattoliche e quelle delle altre Chiese e Comunità ecclesiali dei dialoghi con dichiarazioni comuni, per il riconoscimento del sacramento del battesimo⁷⁶. Il problema persistente è tuttavia la differenza fondamentale tra coloro che praticano il battesimo dei credenti, cioè di persone capaci di pronunciare esse stesse la confessione di fede, e coloro che battezzano persone di qualunque età, anche i bambini⁷⁷.

Per arrivare a forme di accordo comune tra le Chiese, il Direttorio afferma espressamente che bisognerà tenere fissi i seguenti punti: il battesimo per immersione o per infusione dovrà essere accompagnato dalla formula trinitaria per essere valido; la fede insufficiente del ministro, pur costituendo qualche problema, tuttavia non ha mai reso invalido il battesimo; se si sollevassero dubbi sull'uso dell'acqua e sul modo di adoperarla, il rispetto per il sacramento e la deferenza verso le Comunità ecclesiali implicate richiedono che sia condotta una seria indagine sulla pratica della Comunità in questione, prima di qualsiasi giudizio sulla validità del battesimo in essa amministrato⁷⁸.

Il Direttorio del 1993, inoltre, pur sottolineando che con il battesimo una persona viene incorporata a Cristo e alla sua Chiesa, dice che «non si può negare che questa incorporazione avviene in una determinata comunità» e quindi il battesimo non può, in nessun caso, essere conferito da due ministri appartenenti a Chiese o a Comunità ecclesiali diverse. Per ragioni pastorali, l'Ordinario del luogo può tuttavia permettere che il ministro di una Chiesa o Comunità ecclesiale partecipi alla celebrazione liturgia⁷⁹.

⁷⁵ Cfr. DE93 92 e 93; UR 21.

⁷⁶ COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CEC, «Baptism, Eucharist and Ministry». Il documento di Lima è stato fatto oggetto di approfondimento ecumenico nell'ambito della Chiesa cattolica, cfr. SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE, *La credibilità ecumenica*.

⁷⁷ Per un approfondimento di questa problematica cfr. E. PASCHETTO, «Il battesimo dei credenti».

⁷⁸ Cfr. DE93 95.

⁷⁹ Cfr. DE93 97.

Circa la figura del padrino⁸⁰ si afferma, come norma generale, che il padrino deve essere membro della Comunità ecclesiale nella quale viene celebrato il battesimo⁸¹. In seguito, tuttavia, vengono fatte due distinzioni. Nella prima si afferma che, basandosi sul battesimo comune, un battezzato che appartiene ad un'altra Comunità ecclesiale, può essere ammesso come *testimone* del battesimo⁸² ma soltanto insieme con un padrino cattolico⁸³. L'altra specificazione riguarda l'ammissione, per un motivo valido, di un fedele che appartiene alla Chiesa ortodossa con ruolo di padrino congiuntamente ad un padrino (o madrina) cattolico, a due condizioni: l'idoneità del padrino e l'educazione del battezzato⁸⁴. Verso la fine della trattazione sul sacramento del battesimo, viene posto il caso di una persona che, per motivi di coscienza, decide di entrare nella piena comunione cattolica. In simili casi, l'autorità cattolica può avvertire la necessità di indagare per sapere se il battesimo ricevuto sia stato ricevuto validamente. Il Direttorio raccomanda che, nel compiere tali accertamenti, si tenga conto delle seguenti raccomandazioni: il battesimo conferito nelle Chiese orientali è certamente valido; per i cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali, prima di passare in esame la materia e la forma circa la validità, si veda se non ci siano stati accordi previ in base ai quali sia stato amministrato il sacramento in esame; se, nel caso precedente, è stata rilasciata «un'attestazione ecclesiastica ufficiale, non c'è motivo di dubitare della validità a meno che non ci sia un fondato dubbio; se il fondato dubbio persiste, dopo aver spiegato al candidato le ragioni del gesto, l'interessato venga battezzato sotto condizione»⁸⁵.

⁸⁰ Cfr. DE93 98.

⁸¹ In riferimento alla normativa del codice sopra enunciata, riscontriamo una presa di posizione critica: «Quanto viene detto al capitolo IV "Comunione di vita e di attività spirituale tra i battezzati", è in molti passi importante e serve alla chiarezza. Malgrado ciò resta incomprensibile, non solo per i protestanti, il fatto che una persona battezzata che appartiene a un'altra comunità ecclesiale può diventare solo *testimone di battesimo* ma non padrino / madrina. A questo punto diventa evidente che il *Documento di Lima* su *Battesimo Eucarestia e Ministero* (BEM) del 1982 non è stato debitamente valutato e recepito dalla Chiesa Cattolica» (H. BANSE, «Il Direttorio Ecumenico», 72).

⁸² Cfr. DE93 98a.

⁸³ Cfr. CIC, can. 874 § 2. In base alla precisazione contenuta negli *Acta Commissionis (Communicationes* 5, 1983, 182), l'espressione *communitas ecclesialis* non include le Chiese orientali che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica («Notatur insuper Ecclesias Orientales Orthodoxas in schemate sub nomine communitatis ecclesialis non venire»).

⁸⁴ Cfr. DE93 98b.

⁸⁵ DE93 99-101.

2.2 *Condivisione di attività e di risorse spirituali (n. 102-142)*

Abbiamo precedentemente considerato come sulla base dell'unico battesimo si costruisce la comunione ecclesiale, ma dobbiamo ugualmente considerare che, se da una parte il battesimo è il vincolo sacramentale dell'unità che vige tra i battezzati, dall'altra non è che l'inizio di un processo che tende ad un completamento e cioè tende alla piena inserzione nella comunità cristiana attraverso l'integra professione di fede e la partecipazione piena alla comunione eucaristica⁸⁶. La comunicazione nelle cose sacre, anche se parziale, oltre che corrispondere ai bisogni spirituali immediati dei cristiani che vedono maggiormente colmate le distanze con i fratelli separati, rafforza e accresce i vincoli della comunione ecclesiale.

L'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II ha fatto una sintesi degli interventi della Santa Sede volti a far progredire il cammino ecumenico nelle forme concrete della sua applicazione, affermando quanto segue:

È motivo di gioia ricordare che i ministri cattolici possano, in determinati casi particolari, amministrare i sacramenti dell'Eucarestia, della Penitenza e della Unzione degli infermi ad altri cristiani che non sono in piena comunione con la Chiesa Cattolica, ma che desiderano ardentemente riceverli, li domandano liberamente e manifestano la fede che la Chiesa cattolica confessa in questi sacramenti. Reciprocamente, in determinati casi e per particolari circostanze, anche i cattolici possono fare ricorso per gli stessi sacramenti ai ministri di quelle Chiese in cui sono validi. Le condizioni per tale reciproca accoglienza sono stabilite in norme e la loro osservanza si impone per la promozione ecumenica⁸⁷.

Il Papa, con questa sintesi, si riferisce al can. 844 del *CIC* per la Chiesa latina e al can. 671 del codice dei *CCEO*⁸⁸ e in particolare al capitolo quarto del Direttorio del 1993, di cui ci stiamo occupando.

Il Direttorio del 1993, all'inizio della seconda parte del capitolo quarto, enuncia alcuni principi che regolano la condivisione spirituale tra i cristiani: viene ripetuto che la comunione è fondata sul battesimo, anche se è ancora imperfetta; la Chiesa cattolica è dotata di tutta la verità rivelata e possiede tutti i mezzi di salvezza, ma anche le Chiese e Comunità ecclesiali non mancano di significato e di valore nel mistero della salvezza poiché lo Spirito di Cristo agisce anche in esse; da questo secondo principio ne deriva

⁸⁶ Cfr. E.F. FORTINO, «Dall'*Unitatis Redintegratio*», 267.

⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, n. 46.

⁸⁸ Cfr. D. SALACHAS, «L'ecumenismo nello schema», 224-225. L'autore, mettendo a confronto le normative dei due codici sulla *communicatio in spiritualibus* e sulla *communicatio in sacris*, sottolinea che entrambe sono ispirate dal principio secondo cui tale comunicazione manifesta l'unità della Chiesa e assicura la partecipazione ai mezzi della grazia. Principio che vale in modo particolare per l'ammissione alla comunione eucaristica, in quanto esiste uno stretto rapporto tra la comunione ecclesiale e la comunione eucaristica.

un terzo, che è la reale comunione nella vita dello Spirito e il carattere di incompletezza di tale comunione; bisogna rispettare le norme stabilite per l'esercizio della comunione; non è permesso concelebrazioni con i ministri di altre Chiese e Comunità ecclesiali⁸⁹.

Dopo aver dato i principi che dovranno regolare la condivisione spirituale e invitato cattolici e acattolici a dar prova di rispetto reciproco delle diverse discipline liturgiche e sacramentali⁹⁰, il Direttorio si sofferma a dare indicazioni circa la preghiera in comune e la condivisione della liturgia non sacramentale. La preghiera in comune, soprattutto quella che ha per oggetto la ricomposizione dell'unità dei cristiani, viene incoraggiata e raccomandata, meglio se preparata di comune accordo con l'apporto dei rappresentanti di tutte le Chiese e Comunità ecclesiali interessate⁹¹. «Preparando celebrazioni tra cattolici e membri di una Chiesa Orientale, è necessario considerare attentamente la disciplina liturgica propria di ciascuna delle Chiese»⁹².

Dopo aver parlato della liturgia in comune, il Direttorio affronta l'aspetto della condivisione della liturgia non sacramentale e dà la definizione di culto liturgico:

Per culto liturgico si intende il culto celebrato secondo i libri, le norme e le consuetudini di una Chiesa o comunità ecclesiale e presieduto da un ministro di tale Chiesa o comunità. Questo culto liturgico può avere carattere non sacramentale oppure può consistere nella celebrazione di uno o più sacramenti cristiani⁹³.

⁸⁹ Cfr. DE93 104. L'ultimo punto del n. 104 del Direttorio ecumenico esplicita chiaramente la proibizione della concelebrazione eucaristica per i ministri cattolici con ministri di altre Chiese e comunità ecclesiali, ma c'è una presa di posizione piuttosto critica al riguardo. Vediamo prima che cosa scrive il Direttorio: «Poiché la concelebrazione eucaristica è una manifestazione visibile della piena comunione di fede, di culto e di vita comune della Chiesa Cattolica, espressa dai ministri di questa Chiesa, non è permesso concelebrazioni con ministri di altre Chiese o comunità ecclesiali». Holger Banse, afferma: «Anche questa affermazione è difficile da comprendere per un cristiano luterano / protestante. Non voglio sapere quanta discordia ci sarebbe stata durante l'ultima cena di Gesù (Giuda avrebbe tradito poco dopo il suo Signore, Pietro l'avrebbe rinnegato e tutti gli altri sarebbero fuggiti dalla croce poiché incapaci di sopportare la sua morte) se Gesù non avesse fondato l'unità con grande pazienza, amore e misericordia» (H. BANSE, «Il Direttorio Ecumenico», 73).

⁹⁰ Cfr. DE93 107.

⁹¹ Cfr. DE93 108-111c.

⁹² DE93 111 rimanda al n. 115 e dichiara: «Dato che la celebrazione dell'Eucarestia nel giorno del Signore è il fondamento e il centro di tutto l'anno liturgico, i cattolici, fatto salvo il diritto delle Chiese Orientali, hanno l'obbligo di partecipare alla messa la domenica e nei giorni di precetto. Per questo motivo si sconsiglia di organizzare servizi ecumenici la domenica e si ricorda che, anche quando dei cattolici partecipano a servizi ecumenici e a servizi di altre chiese e comunità ecclesiali, nei giorni suddetti rimane l'obbligo di partecipare alla messa».

⁹³ DE93 116.

Qui si tratta del culto liturgico non sacramentale: preghiera del mattino e della sera, veglie straordinarie, celebrazioni liturgiche con inni e salmi, riti di benedizioni ordinariamente impartite, esequie⁹⁴.

Ma se da una parte il Direttorio del 1993 incoraggia i cattolici a partecipare, in determinate occasioni, al culto liturgico non sacramentale, dall'altra, per quanto riguarda la condivisione della vita sacramentale delle altre Chiese e Comunità, in special modo l'eucarestia, prima di poter considerare la normativa bisogna distinguere i diversi gradi di comunione che sussistono e con le Chiese orientali e con le Chiese e Comunità ecclesiali della Riforma.

Tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali che hanno piena comunione con essa esiste, in materia di fede, una comunione molto stretta; attraverso la celebrazione dell'eucarestia del Signore, in queste singole Chiese cresce ed è edificata la Chiesa di Dio; secondo la concezione della Chiesa cattolica ciò costituisce la base ecclesiologica e sacramentale che permette e incoraggia una certa condivisione con queste Chiese⁹⁵. Per una necessità o esigenza, purché sia evitato il pericolo di indifferentismo o di errore, è lecito ad ogni cattolico, che è fisicamente o moralmente impedito di accedere ad un ministro cattolico, «ricevere i sacramenti della penitenza, dell'eucarestia e dell'unzione degli infermi da parte di un ministro di una Chiesa orientale»⁹⁶. In questo caso, i cattolici abbiano cura di non suscitare scandalo o diffidenza tra i cristiani orientali e rispettino le diverse usanze riguardo alla frequenza della comunione, alla confessione prima della comunione e al digiuno eucaristico. D'altro canto, «i ministri cattolici possono amministrare lecitamente i sacramenti della penitenza, dell'eucarestia e dell'unzione degli infermi ai membri delle Chiese Orientali qualora questi li richiedano spontaneamente e abbiano le dovute disposizioni»⁹⁷.

I cristiani orientali possono fare da testimoni a un matrimonio in una Chiesa cattolica; allo stesso modo una persona appartenente alla Chiesa cattolica può fare da testimone a un matrimonio celebrato, secondo le norme, in una Chiesa orientale⁹⁸.

La situazione non è la stessa per altre Chiese e Comunità ecclesiali, perché il grado di comunione è diverso. Infatti, quello che la Chiesa cattolica

⁹⁴ La normativa per le esequie, vista la notevole valenza pastorale, dovrà essere valutata con particolare cura. Dice il testo del Direttorio: «A prudente giudizio dell'Ordinario del luogo, il rito della Chiesa Cattolica per le esequie può essere concesso a membri di una Chiesa o di una comunità ecclesiale non cattolica, a condizione che ciò non sia contrario alla loro volontà, che il loro ministro ne sia impedito e che non vi si oppongano le disposizioni generali del diritto» (DE93 120).

⁹⁵ Cfr. UR 14, DE93 122.

⁹⁶ Cfr. DE93 123.

⁹⁷ DE93 125.

⁹⁸ Cfr. DE93 128.

afferma nei confronti delle Chiese orientali non lo può affermare a riguardo del sacerdozio e dell'eucarestia, perché non esiste un'unità di fede sufficiente che possa permettere una condivisione sacramentale, all'infuori di occasioni speciali e circostanziate⁹⁹. Pertanto la Chiesa cattolica, in linea di principio, «ammette alla comunione eucaristica e ai sacramenti della penitenza e della unzione degli infermi esclusivamente coloro che condividono la sua unicità di fede, di culto e di vita ecclesiale»¹⁰⁰.

In caso di pericolo di morte, i ministri cattolici possono amministrare i sacramenti dell'eucarestia, della penitenza e dell'unzione degli infermi ai cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali, alle seguenti condizioni: impossibilità della persona ad accedere ad un ministro della sua Chiesa o Comunità ecclesiale; la richiesta per ricevere il sacramento deve essere fatta spontaneamente; l'interessato deve manifestare la fede cattolica circa il sacramento chiesto e comunque abbia le dovute disposizioni¹⁰¹.

In altri casi, il giudizio deve essere dato dal Vescovo diocesano, tenendo conto delle norme che possono essere state date dalla Conferenza Episcopale o dai Sinodi delle Chiese orientali¹⁰².

Dopo aver affrontato le normative date dal Direttorio del 1993 in riferimento alla preghiera in comune, alla condivisione della liturgia sacramentale e non sacramentale, vedremo ora quali sono le disposizioni in merito alla condivisione di altre risorse per la vita e l'attività spirituale. Si tratta soprattutto di mezzi concreti o di strutture che i cattolici possono condividere con i fratelli separati: uso di una chiesa o di un edificio cattolico, interventi educativi nelle scuole e istituzioni cattoliche con studenti che appartengono ad altre Chiese o Comunità ecclesiali; eventuali progetti comuni per la costruzione di chiese o di edifici; assistenza religiosa negli ospedali, nelle case di riposo e in altre istituzioni analoghe¹⁰³. Questi sono altrettanti momenti che possono vedere impegnate le Chiese e le Comunità ecclesiali in un comune sforzo di progettazione, di assistenza spirituale per il bene di tutti i cristiani.

2.3 *I matrimoni misti (n. 143-160)*

In questo quarto capitolo, il Direttorio del 1993 si riferisce anche ai matrimoni misti, ma il testo specifica subito in che senso deve essere intesa la problematica. «L'espressione matrimonio misto si riferisce ad ogni matri-

⁹⁹ Cfr. E.I. CASSIDY, «Il nuovo Direttorio ecumenico», 21.

¹⁰⁰ DE93 129.

¹⁰¹ Cfr. DE93 131; CIC, can. 844 § 4 e CCEO, can. 671 §4.

¹⁰² Cfr. DE93 130.

¹⁰³ Cfr. DE93 137-142.

monio fra una parte cattolica e una parte cristiana battezzata che non è in piena comunione con la Chiesa Cattolica»¹⁰⁴.

La questione dei matrimoni misti è cruciale sul fronte della problematica ecumenica, perché coinvolge diverse dimensioni ecclesiali: teologia, disciplina, educazione della prole, vita pratica familiare, partecipazione liturgica.

Dato che il matrimonio tende ad una perfetta unione tra le persone e ad una condivisione completa della vita, si devono incoraggiare piuttosto i matrimoni tra persone che appartengono alla stessa Comunità ecclesiale¹⁰⁵.

Di fatto però si registra un costante aumento numerico di tali matrimoni, che costituiscono una sfida che il movimento ecumenico è sollecitato a raccogliere¹⁰⁶, perché nonostante le loro particolari difficoltà:

presentano numerosi elementi che è bene valorizzare e sviluppare, sia per il loro intrinseco valore, sia per l'apporto che possono dare al movimento ecumenico. Ciò è particolarmente vero quando ambedue i coniugi sono fedeli ai loro impegni religiosi. Il comune battesimo e il dinamismo della grazia forniscono agli sposi, in questi matrimoni, la base e la motivazione per esprimere la loro unità nella sfera dei valori morali e spirituali¹⁰⁷.

Il Direttorio insiste sulla necessità di una adeguata preparazione di coloro che si apprestano a celebrare tali matrimoni e, dove possibile, si creino contatti con il ministro dell'altra Chiesa o Comunità ecclesiale, al fine di conservare i valori presenti e sostenere la famiglia che è nata dall'unione di due persone che hanno in comune i sacramenti del battesimo e del matrimonio¹⁰⁸.

Concretamente la normativa del Direttorio si esprime in questi termini:

Quando per «una causa giusta e ragionevole», viene richiesto il permesso per contrarre un matrimonio misto, le due parti dovranno essere istruite sui fini e sulle proprietà essenziali del matrimonio, che non devono essere escluse da nessuno dei due contraenti. Inoltre, si chiederà alla parte cattolica, secondo la forma stabilita dal diritto particolare delle chiese orientali cattoliche o dalla Conferenza episcopale, di dichiararsi pronta ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede e di promettere sinceramente di fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica¹⁰⁹.

La normativa, inoltre, tenendo conto del fatto che esiste un più stretto grado di comunione tra la Chiesa cattolica e la Chiesa orientale, suggerisce di prestare particolare attenzione alla formazione degli sposi e dei figli nati

¹⁰⁴ DE93 143.

¹⁰⁵ Cfr. DE93 144.

¹⁰⁶ Cfr. E.I. CASSIDY, «Il nuovo Direttorio Ecumenico», 21.

¹⁰⁷ Cfr. DE93 148; GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 78.

¹⁰⁸ Cfr. DE93 146, 147, 148.

¹⁰⁹ DE93 150.

dai matrimoni misti, in modo tale che sempre di più si tenga presente quello che unisce a livello spirituale, sacramentale e canonico¹¹⁰.

Per la celebrazione di un matrimonio misto si tengano presenti tutte le disposizioni seguenti: il ministro deve essere validamente ordinato e deve rispettare tutte le norme per la celebrazione del rito religioso¹¹¹; l'Ordinario della parte cattolica, per particolari motivi, può dispensare dall'osservanza della forma canonica, anche se da entrambe le parti vanno chiarite alcune implicanze che derivano da tale dispensa¹¹². Infatti, la forma canonica per i matrimoni tra cattolici e ortodossi è richiesta *ad liceitatem* e non per la validità.

Il capitolo comporta infine due numeri dedicati alla partecipazione alla eucarestia, non soltanto al momento della celebrazione del matrimonio misto, ma anche in seguito. Il Direttorio afferma chiaramente che:

sebbene gli sposi di un matrimonio misto abbiano in comune i sacramenti del battesimo e del matrimonio, la condivisione dell'eucarestia, non può essere che eccezionale e, in ogni caso, vanno osservate le disposizioni indicate qui sopra, riguardanti l'ammissione di un cristiano non cattolico alla comunione eucaristica, e così pure quelle che si riferiscono alla partecipazione di un cattolico alla comunione eucaristica di un'altra Chiesa¹¹³.

Come si può vedere, questa normativa prende in considerazione che tra le Chiese e Comunità ecclesiali non esiste una comunione piena ma parziale, tiene conto delle esigenze di un corretto e positivo ecumenismo, sviluppatosi grazie anche ai numerosi dialoghi teologici¹¹⁴ e in particolare del rispetto della libertà religiosa, arrivando anche in vari luoghi a programmare insieme una pastorale delle famiglie sorte da matrimoni misti¹¹⁵.

Concludendo possiamo riassumere lo spirito di questo capitolo con le parole stesse di Monsignor Fortino:

Il Direttorio ecumenico, rimanendo nell'ambito della norma canonica, presenta tutte le possibilità fondate di *communicatio in sacris*, cosa che indica la positiva e costruttiva attenzione nei confronti degli altri cristiani e della loro realtà cristiana ed ecclesiale. In tutta la normativa vi sono tre attenzioni:

¹¹⁰ Cfr. DE93 152.

¹¹¹ Cfr. DE93 153.

¹¹² Cfr. DE93 154-158.

¹¹³ DE93 160.

¹¹⁴ Il Cardinale Cassidy, nella prolusione pronunciata il 13 novembre 1995, alla Plenaria del PCPUC, nell'ambito delle considerazioni fatte a margine della pubblicazione del Direttorio ecumenico, afferma che lo stesso «prende in considerazione il progresso dei dialoghi teologici nel trattare i vari aspetti pastorali, quali la *communicatio in sacris* o la questione dei *matrimoni misti*, e soprattutto del capitolo dedicato alla collaborazione pratica. Senza i dialoghi teologici sarebbe stato difficile disporre dell'attuale versione aggiornata del *Direttorio Ecumenico*».

¹¹⁵ Cfr. E.F. FORTINO, «Dall'Unitatis Redintegratio», 268.

a) al proprio *fondamento teologico* che se da una parte permette una certa *communicatio in sacris*, dall'altra impedisce la *intercomunione indiscriminata* a causa delle divergenze permanenti. Questa attenzione che si ha per la base teologica, è fondamentale per l'intero Direttorio ecumenico;

b) alle altre *Chiese e comunità ecclesiali*, con la cura di evitare ogni strumentalizzazione proselitistica nell'ammissione di altri cristiani nei sacramenti della Chiesa Cattolica, ma anche permettendo agli stessi cattolici di fare ricorso nei casi possibili a ministri di altre Chiese (DE 123 e 132);

c) ai *singoli fedeli e al loro bene spirituale*, tenendo presenti le loro necessità e ciò tanto per la *communicatio in sacris* quanto per la questione di matrimoni misti. Di questo ultimo caso, non si tacciono le difficoltà, ma si presentano anche le positive possibilità di vita, autenticamente cristiana che possono far scaturire¹¹⁶.

¹¹⁶ E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio ecumenico», 80.

CAPITOLO IX

Collaborazione ecumenica

La crescita nella comunione del dialogo tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali ha dato un grande impulso alla collaborazione tra i diversi cristiani, che dal Concilio in poi è cresciuta notevolmente, soprattutto a livello di base¹.

I limiti posti alla cooperazione concreta sono dati soprattutto dalle divergenze dottrinali ancora esistenti tra le Chiese e sulle quali si sta lavorando nei vari dialoghi teologici nei quali la Chiesa è impegnata attraverso il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani.

La possibilità e la pratica della collaborazione ecumenica a livello locale mostrano che il movimento ecumenico è fatto di cose concrete ma anche di cose molto complesse². L'impegno di concreta cooperazione coinvolge infatti le esigenze dell'accordo dottrinale e nello stesso tempo l'applicazione nella vita concreta dei cristiani della fede comune³.

L'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II, del 25 maggio 1995 ma pubblicata il 30 maggio, ha felicemente messo in risalto il progresso fatto nell'ambito della collaborazione con queste parole:

La vita sociale e culturale offre ampi spazi di collaborazione ecumenica. Sempre più spesso i cristiani si ritrovano insieme per difendere la dignità

¹ Cfr. J. VERCRUYSSSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, 88.

² La dimensione locale dell'impegno ecumenico è stata affermata dall'assemblea generale del CEC a Nuova Delhi nel 1961. Spiegando l'importanza dell'impegno locale diceva: «In ciascun posto [...] essere uno in Cristo significa così che si deve ritrovare l'unità tra i cristiani in ogni scuola nella quale studiano, in ogni fabbrica o ufficio dove lavorano e in ciascuna congregazione dove celebrano il culto, come fra le congregazioni» (C. BOYER – D. BELLUCCI, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, I, 305).

³ Cfr. E.F. FORTINO, «Dall'*Unitatis redintegratio*», 275.

umana, per promuovere il bene della pace, l'applicazione sociale del Vangelo, per rendere presente lo spirito cristiano nelle scienze e nelle arti. Essi si ritrovano sempre più insieme quando si tratta di venire incontro ai bisogni e alle miserie del nostro tempo: la fame, la calamità, l'ingiustizia sociale⁴.

1. Prima del Direttorio del 1993

Prima del Direttorio del 1993, il capitolo della collaborazione ecumenica viene trattato in modo speciale in tre documenti ecclesiali, che vogliamo prendere in considerazione in questo sviluppo del nostro lavoro.

Prima di tutto si parla di collaborazione nel decreto conciliare *Unitatis redintegratio*, anche se qui si trovano meglio indicati i fondamenti ideali che regolano tale attività concreta.

Il secondo documento che giuridicamente si colloca nell'ambito dei decreti generali esecutivi è il Direttorio del 1970, che presenta l'aspetto della collaborazione individuando alcune forme concrete sulle quali essa viene esercitata. L'intenzione del Segretariato dell'Unità dei Cristiani era quella di dare seguito al Direttorio con un documento che avesse lo stesso valore giuridico, in realtà il 22 febbraio 1972 venne pubblicato uno strumento di studio e di orientamento che giuridicamente non può essere collocato sullo stesso piano del Direttorio. Pur essendo stato accolto bene dagli altri cristiani e soprattutto da quelli della Riforma, tuttavia per i cattolici non ha lo stesso valore del Direttorio come strumento applicativo dei principi generali sull'ecumenismo.

Sarà appunto questo il terzo documento che prenderemo in esame, soffermandoci un po' più a lungo sul suo contenuto che verrà in seguito, inserito nel Direttorio del 1993.

1.1 La collaborazione ecumenica nell'*Unitatis redintegratio*

Vogliamo ora vedere la situazione circa la collaborazione ecumenica a partire dal decreto *Unitatis redintegratio*, che tratta l'argomento in due punti diversi. Vediamo che cosa dice in proposito il testo del decreto conciliare:

Infatti con questo dialogo tutti acquistano una conoscenza più vera e una più giusta stima della dottrina e della vita di entrambe le comunioni, e inoltre quelle comunioni conseguono una più ampia collaborazione in qualsiasi dove richiesto da ogni coscienza cristiana per il bene comune e, nel modo come è permesso, si radunino per pregare insieme⁵.

Come si può notare, nel testo del decreto si accenna ai due frutti del dialogo ecumenico: conoscenza, stima reciproca e collaborazione⁶.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, n. 74.

⁵ UR 4.

⁶ Cfr. G. CERETI, *Commento al decreto sull'ecumenismo*, 95.

Ma prima di passare a parlare dei frutti e in particolare del frutto della collaborazione, vogliamo dire qualcosa a proposito del dialogo inteso come metodo della teologia ecumenica⁷.

Le separazioni e le divisioni dei cristiani, verificatesi nei secoli scorsi, non hanno mai impedito ai cristiani di parlarsi, ma il modo di parlarsi era segnato dalla contrapposizione, dalla polemica, dalla difesa delle proprie posizioni.

Con la nascita del movimento ecumenico⁸ si è andati alla ricerca di metodi più adatti a migliorare il confronto e la comprensione reciproca. In una prima fase si usò il «metodo comparativo», che lasciava tutti nelle medesime posizioni perché ancora notevole era la sottolineatura delle divergenze. Le esigenze del dialogo portarono a sottolineare, non tanto le reali divergenze, quanto l'unità fondamentale in Cristo. Accanto a questo grande filone di riflessione, è cresciuto il «metodo contestuale», che cerca di tener conto dei vari aspetti senza negare la diversità oggettiva⁹.

Soprattutto dal Vaticano II in poi il dialogo è divenuto non solo la parola chiave per indicare il colloquio tra le persone e le religioni, ma è lo strumento per eccellenza del movimento ecumenico.

Lo stesso Paolo VI reputò così importante il dialogo, da dedicare a questo argomento tutto il terzo capitolo della sua prima lettera enciclica *Ecclesiam suam*¹⁰. Ancora circa l'importanza del dialogo, in un documento di lavoro del Segretariato per l'Unità dei Cristiani del 1970 si legge:

Considerato nella sua generalità il dialogo esiste, tra persone o tra gruppi, quando ogni partecipante ascolta e risponde al tempo stesso, cerca di comprendere e di farsi comprendere, interroga e si lascia interrogare, si mette a disposizione e accoglie gli altri, a proposito di una situazione, di una ricerca, di un'azione, allo scopo di avanzare insieme verso una più grande comunione di vita, di vedute, di realizzazioni¹¹.

Il dialogo ecumenico, sia esso teologico o meno, ha il suo fondamento nell'ecclesiologia di comunione ed è reso possibile dallo Spirito Santo, che rende abile il credente a varcare i confini della propria comunità: «I cristiani

⁷ Cfr. J. VERCROYSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, 121-123.

⁸ Cfr. J. GROOTAERS, «Flussi e riflussi», 579. Il paragrafo dell'articolo titola *Il movimento ecumenico: un disordine promettente* ed è usato perché il più adatto a tradurre l'atmosfera particolare che regnava negli anni 1962-1963, un'atmosfera fatta contemporaneamente dalla gioia degli incontri ecumenici e da una profusione d'iniziative in differenti direzioni e a tutti i livelli. L'autore nel comporre il titolo si è ispirato al *promising chaos*, espressione attraverso la quale il Vescovo anglicano Oliver S. Tomkins, presidente della Conferenza mondiale di Montréal (estate 1963), aveva tentato di riassumere quell'incontro. Cfr. L. VISCHER, «Il movimento ecumenico e la Chiesa cattolica», 681.

⁹ Cfr. J. VERCROYSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, 122.

¹⁰ PAOLO VI, *Ecclesiam suam*. Tutto il terzo capitolo dell'enciclica tratta il tema del dialogo e alla fine in particolare del dialogo con i fratelli separati.

¹¹ SUC, *Riflessioni e suggerimenti*, 15 agosto 1970, 2701.

sono in grado di comunicarsi a vicenda le ricchezze che lo Spirito Santo sviluppa in loro. Questa comunione di beni spirituali è la prima base su cui appoggia il dialogo ecumenico»¹².

Abbiamo fatto qualche accenno al dialogo, ma dobbiamo analizzare più da vicino che cosa il decreto del Concilio intende quando parla di «una più ampia collaborazione» da attuare in tutti i campi e in tutti quei compiti «che sono richiesti da ogni coscienza cristiana per il bene comune»¹³.

È chiaro che qui si fa riferimento al cosiddetto ecumenismo orizzontale, che ha come fine il servizio all'uomo e al mondo, senza tuttavia dimenticare che la Chiesa lo riconosce come appello di Cristo, suscitato dalla potenza dello Spirito in vista dell'unità¹⁴. Questo tipo di collaborazione tocca tutti i campi dell'agire umano, soprattutto là dove maggiore è il bisogno concreto. Il testo, senza fare elenchi particolari, fa riferimento ai tanti momenti nei quali ci si può trovare in situazioni di emergenza e nei quali si può sperimentare la concreta e fattiva collaborazione tra i cristiani che, non solo parlano di fraternità, ma la esprimono nelle opere della carità fraterna.

Il testo del decreto conciliare aggiunge anche nello stesso paragrafo: «se talora si può, convengono a pregare insieme»¹⁵. Come si può vedere, la collaborazione ecumenica affonda le sue radici anche nella preghiera comune, che non è solo il pregare con le stesse intenzioni, in ambienti diversi, ma si tratta della preghiera fatta nello stesso luogo, che può essere realizzata nel rispetto delle norme di ogni Chiesa o Comunità cristiana.

Il tema della collaborazione viene affrontato in un altro paragrafo di *Unitatis redintegratio*, che ha per titolo «La cooperazione con i fratelli separati». In un passaggio di questo paragrafo si legge: «Siccome in questi tempi si stabilisce su vasta scala la cooperazione nel campo sociale, tutti gli uomini senza esclusione sono chiamati a questa comune opera, ma a maggior ragione quelli che credono in Dio, e più ancora tutti i cristiani, essendo essi insigniti del nome di Cristo»¹⁶.

I cristiani, secondo il Concilio, devono unirsi anche nel servizio all'uomo, rendendo testimonianza della comune speranza che è in loro, come dono di Cristo che si è fatto servo di tutti¹⁷.

¹² SUC, *Riflessioni e suggerimenti*, 15 agosto 1970, 2708.

¹³ UR 4.

¹⁴ Cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, 183.

¹⁵ «Con le ultime affermazioni del paragrafo si giunge veramente all'essenza dell'ecumenismo. Esso infatti consiste proprio nel ricercare insieme quale sia la volontà di Cristo circa la Chiesa, interrogando la rivelazione, in modo da adeguarsi fedelmente a questa volontà» (G. CERETI, *Commento al decreto sull'ecumenismo*, 96).

¹⁶ UR 12.

¹⁷ Per quanto riguarda il campo della cooperazione comune, si può leggere il testo, prodotto nel 1981, GRUPPO MISTO TRA CHIESA CATTOLICA E CEC, *Dialogo teologico*.

Pare superfluo dire che i settori della cooperazione sono molti e vasti. Si consideri la difesa della persona umana, la promozione della pace e della giustizia, la vittoria sulla fame e sulle altre miserie umane, l'impegno per lo sviluppo delle arti, della cultura e del bene comune.

L'ultimo capoverso del paragrafo che chiude anche il secondo capitolo di *Unitatis redintegratio* dice: «da questa cooperazione, i credenti in Cristo possono facilmente imparare, come gli uni possano meglio conoscere e maggiormente stimare gli altri, e come si appiani la via verso l'unità dei cristiani»¹⁸. Come si può desumere, il capitolo secondo non è meramente pratico, ma fornisce ulteriori e profondi principi teologici, che costituiscono nuovi passi avanti nel cammino ecumenico.

Emerge da queste pagine del Concilio una concezione meno oggettivistica della verità, che ha fatto fare alla Chiesa cattolica grandi passi verso la riscoperta di un nuovo stile di vita, così da dare più spazio alla storia e alle vicende delle Chiese e Comunità cristiane¹⁹.

1.2 La collaborazione ecumenica nel Direttorio del 1970

Passiamo ora a vedere come il tema della collaborazione è trattato in un altro importante documento che segna un nuovo passo nel rinnovamento ecclesiale e nel cammino ecumenico, cioè nel Direttorio Ecumenico 1970.

Nell'ultimo capitolo del Direttorio, infatti, si tratta il tema della collaborazione tra gli Istituti di formazione superiore e della collaborazione tra il personale, soprattutto alunni e docenti, di questi Istituti.

Il principio generale che regge la suddetta normativa viene così enunciato:

Alla luce dei principi ricordati sopra e tenendo conto delle condizioni variabili da luogo a luogo, la collaborazione tra gli istituti di insegnamento superiore e i rapporti, a differenti livelli, tra i docenti e gli alunni delle varie Chiese o comunità, sono utilissimi non solo allo stesso movimento ecumenico in generale, ma anche in particolare all'educazione ecumenica dei professori e degli uditori²⁰.

Si noti che il principio lascia spazio ad una certa discrezionalità dei superiori, che non riguarda tanto le buone intenzioni, ma le modalità concrete di spazio, di tempo, di persone e di circostanze²¹.

Il capitolo tratta in due sezioni distinte i diversi livelli di collaborazione e la modalità della forma nei suoi contorni giuridici ed operativi. La prima considera gli Istituti o «centri» ecumenici, sia confessionali che interconfessionali, per coloro che hanno già terminato la formazione teologica generale.

¹⁸ UR 12.

¹⁹ Cfr. L. SARTORI, *L'unità dei cristiani*, 92.

²⁰ DE 70 80.

²¹ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 151.

La seconda considera gli stessi argomenti, ma avendo davanti le comunità studentesche che non hanno ancora terminato la formazione.

Il testo del Direttorio del 1970, a conclusione, affronta il problema della collaborazione dei cattolici nei «dipartimenti di disciplina religiosa» negli Istituti superiori non confessionali e aconfessionali.

Due sono le motivazioni che portano a chiedere, agli Istituti di cui si parla, una collaborazione interconfessionale. La prima è data dal fatto che essa è «utilissima allo stesso movimento ecumenico»; la seconda è data dal fatto che è utilissima all'educazione ecumenica dei professori e degli alunni.

L'uso della parola «utilissima», sta ad indicare che non siamo sul terreno delle probabilità, ma su quello della certezza. A tutti coloro che collaborano in questo campo si richiede il massimo dell'attenzione e della responsabilità, perché si collocano su un piano ecclesiale che è emergente e significativo ai fini della ricerca dell'unità visibile della Chiesa.

Tale convinzione viene corredata dal Direttorio con due motivazioni:

Favorisce una conoscenza più completa della teologia, con speciale riguardo alle discipline annesse all'esegesi e una conoscenza delle altre discipline previste dal programma dell'insegnamento superiore; inoltre favorisce la possibilità di venire incontro alla facoltà accademica stessa con l'uso in comune di libri e biblioteche, con un maggior numero di insegnanti dotati di preparazione qualificata, con la soppressione di certi corsi inutili o duplicati, sempre nell'ambito delle disposizioni date più avanti²².

Il doppio rilievo che il Direttorio del 1970 propone, oltre al tipo di collaborazione messo in evidenza, fa capire che la dinamica di una istituzione capace di tale logica diventa uno spazio singolare, perché capace di una reciprocità ecumenica sempre agibile al suo interno²³.

Il Direttorio del 1970 passa a considerare il livello di collaborazione ecumenica riferito a coloro che sono in possesso di gradi accademici e che hanno ultimato la formazione teologica generale. I paragrafi 87-89 trattano in successione dell'importanza di costituire, secondo una determinata fisionomia istituzionale, particolari istituti con specifica finalità ecumenica.

Viene precisato che è la finalità che li qualifica e non tanto la forma, che può variare a seconda dei luoghi, delle persone e delle necessità. La finalità è data dal fatto che, comunque sia la loro attività ecumenica, devono «tener presente il problema ecumenico nella sua integrità e totalità di aspetti»²⁴.

²² DE70 81.

²³ DE70 82.

²⁴ Cfr. DE70 85.

La ragione va trovata nel fatto che, al di là dei tratti tecnici che competono agli specialisti, l'ecumenismo è una realtà che informa e avvolge tutto il mistero cristiano²⁵.

Questi istituti di cui parla il Direttorio devono promuovere, al livello loro proprio, lo scopo primo e ultimo dell'attività ecumenica, che è l'unità della Chiesa, rifuggendo da ogni posizione di isolamento e mettendo in risalto la valenza ecclesiologica del movimento ecumenico.

Il Direttorio individua quattro spazi emergenti che coprono, per accentuazione diversa e specializzazione differenziata, l'intera area della teologia interessata all'ecumenismo. Questi spazi sono così distinti: centri di ricerca che trattano a fondo questioni teologiche su un dato argomento; istituti teologici in cui gli studenti già formati nelle nozioni di base possono dedicarsi alla teologia ecumenica con corsi speciali; associazioni per lo studio comune di questioni teologiche o pastorali tra i ministri delle diverse Chiese e Comunità; federazioni di università o altri istituti per l'uso in comune di mezzi ecumenici²⁶.

Il Direttorio poi individua alcune situazioni nelle quali sembra guadagnare un'ulteriore giustificazione l'esistenza di questi Istituti e indica tre spazi nei quali può esplicitarsi l'azione degli stessi: uno spazio missionario, uno spazio socio-culturale, uno spazio interecclesiale.

È evidente che questi Istituti non possono arroccarsi in una posizione di isolamento più che di servizio. Essi devono diventare fonte di servizio soprattutto sostenendo il rinnovamento teologico della Chiesa²⁷.

Devono, perciò, sapersi muovere con disinvoltura e creare rapporti con altri istituti e altre associazioni impegnati nell'insegnamento teologico, senza, tuttavia, perdere la propria fisionomia giuridica e istituzionale²⁸.

Dopo aver considerato il livello di collaborazione ecumenica riferito a coloro che sono già in possesso di gradi accademici, il Direttorio passa a considerare, sempre nell'ambito della collaborazione ecumenica, coloro che non hanno ancora ultimato la loro formazione teologica generale²⁹.

Questa seconda sezione si interessa del rapporto tra le istituzioni ecumeniche, quando in esse gli studenti sono ancora in fase di formazione. Chi ha la responsabilità della loro formazione deve tener presente che questi studenti non hanno ancora completato i loro studi e quindi le proposte di collaborazione ecumenica vanno fatte con una conseguente prudenza pedagogica³⁰.

²⁵ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 155.

²⁶ Cfr. DE70 86.

²⁷ Cfr. DE70 88.

²⁸ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 156.

²⁹ Cfr. DE70 89-92.

³⁰ DE70 riprende al n. 79, contestualizzandole meglio, le indicazioni già dato nel n. 76.

A questo punto il Direttorio del 1970 si chiede quali devono essere le condizioni da rispettare affinché gli incontri istituzionali tra gli alunni degli studentati cattolici di teologia e gli altri, a pari livello, risultino utili ed ecumenicamente significativi. Ne vengono indicate tre e, anche se non sono le uniche, queste sono sicuramente le fondamentali: la chiarezza della propria fede³¹, la convinzione circa gli intenti dell'ecumenismo, la coscienza circa la necessità del dialogo ecumenico. In riferimento a quest'ultima condizione bisogna ribadire che quando si parla di dialogo ecumenico si intende primariamente un incontro – confronto con Cristo e con la sua Parola rivelata.

Su questo filo corrono i diversi rapporti di collaborazione tra «i seminari cattolici, le case di formazione dei religiosi» e «gli altri istituti cristiani dello stesso genere»³².

Nell'insieme di questi suggerimenti, il Direttorio del 1970 ritiene di dover spiegare due cose: una circa la fisionomia degli Istituti cattolici, che, pur impegnati nella collaborazione, non deve mutare in alcun modo «l'indole naturale dell'istituto cattolico con il suo diritto di formare i propri alunni e di insegnare la dottrina cattolica»; l'altra riguarda il criterio con cui si avviano gli studenti cattolici alla frequenza dei corsi presso gli Istituti teologici di altra confessione.

A questo ultimo proposito viene data una normativa per gli studenti e una per le discipline³³.

Alla fine della trattazione di questo documento, importante per definire i campi di collaborazione ecumenica, pensiamo di fare buona cosa nel riportare una parte dell'ultimo paragrafo che richiama il significato dato alla competenza ecumenica. In tal senso il Direttorio³⁴ afferma:

³¹ «Nel senso, appunto, che la fede non è apolide o solo soggettiva. Essa è la fede della Chiesa, ricevuta dal suo interno e nella mediazione della sua tradizione testimoniante. Una fede, quindi, coerente con il credo confessato nella e dalla Chiesa. Fede, si permetta la ripetizione, mai privata od individuale. Secondo, perciò, il movimento battesimale che dà sempre la qualifica attraverso i gesti liturgici del tradere e del rendere. Ricevuto, appunto, nella e con la comunità per condividerla con essa e con essa testimoniarla davanti agli uomini e al loro servizio» (G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 157).

³² Cfr. DE70 90.

³³ Cfr. G. PATTARO, *Per una pastorale dell'ecumenismo*, 159. Per gli studenti oltre a considerare la loro maturità spirituale e psicologica, si chiede che la scelta dei corsi risponda a due condizioni: innanzi tutto che i corsi siano di valido aiuto per la formazione integrale degli alunni, inoltre che sia provata la qualità scientifica ed ecumenica dell'insegnante. Viene specificato «buona reputazione pubblica» e cioè sostenuta, oltre che da una buona preparazione accademica, anche da una buona preparazione ecumenica.

³⁴ Dobbiamo tener presente la necessità di ribadire questo concetto della competenza ecumenica, perché il CIC del 1983, che avrà un canone apposito su questo tema, non è ancora uscito. Il CIC che regola l'attività ecumenica è quello del 1917 e sappiamo bene con quali ristrettezze.

Spetta alle conferenze episcopali, con l'aiuto di persone competenti e di mezzi adatti, giudicare quale parte in tali iniziative sia lecito che i seminaristi abbiano. Nell'esaminare con diligenza il problema, rivolgano particolare cura alla retta e dovuta formazione dei seminaristi e anche agli altri alunni, sia dal lato intellettuale che spirituale, sotto la guida dell'autorità cattolica; in modo analogo siano solleciti dell'attiva partecipazione dei professori cattolici negli stessi programmi di formazione; e infine pongano attenzione perché sia salvaguardata in pieno e con fermezza, la libertà di magistero della Chiesa, capace di determinare l'autenticità di dottrina e di tradizione cattolica³⁵.

Il Direttorio del 1970, tuttavia, non affrontava in modo sistematico il fatto della collaborazione e cooperazione ecumenica con le altre Chiese cristiane.

Sarà il Direttorio del 1993 che metterà effettivamente ordine in questo ambito.

1.3 *La collaborazione ecumenica nel documento del 1975*

Il 22 febbraio 1975 viene pubblicato un documento che, come dicevamo all'inizio, non è normativo ma è un documento di studio e di orientamento destinato in prima istanza ai vescovi della Chiesa cattolica³⁶.

Un piccolo gruppo di lavoro composto da consultori e da membri del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, già nel 1971, preparò un primo progetto che fu inviato, insieme ad altri documenti preparatori dell'assemblea plenaria, a tutti i membri della medesima e a un certo numero di consultori.

Durante la plenaria del febbraio 1972, il progetto fu studiato e, pur avendo ricevuto un generale assenso, fu oggetto di numerose modifiche. Frattanto, in seguito ad un comune accordo tra la Chiesa cattolica e il Consiglio Ecumenico delle Chiese, sotto la direzione del gruppo misto di lavoro, era stato portato avanti uno studio su forme di collaborazione ecumenica a livello nazionale, regionale e locale³⁷.

Tra la fine del 1972 e l'inizio del 1973 un gruppo ristretto si è occupato di nuovo del progetto e, servendosi della nuova documentazione prodotta e attenendosi alle direttive della plenaria del 1972, preparò la nuova versione che venne presentata alla plenaria del 1973. Vennero fatti diversi emendamenti che, uniti ai suggerimenti della Congregazione per la Dottrina della Fede,

³⁵ DE70 93.

³⁶ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1096-1198.

³⁷ Da questo studio ne erano scaturiti altri due, «uno concernente i fatti, a cura del Rev. Victor Hayward, membro del Segretariato per le relazioni con i consigli cristiani del Consiglio ecumenico delle Chiese, e del Rev. Basil Meeking, del nostro Segretariato per l'unione; l'altro elaborato da un gruppo ristretto riunitosi su richiesta del gruppo misto di lavoro e composto da persone nominate dalla Chiesa cattolica e dal Consiglio ecumenico delle chiese» (SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1098).

diedero vita al testo finale. Circa la natura del documento, nell'introduzione dello stesso si legge quanto segue:

Non è un insieme di direttive o prescrizioni munite d'autorità, nel senso giuridico della parola. È piuttosto un documento che intende offrire informazioni capaci di aiutare i Vescovi a decidere, in una situazione determinata, circa la forma che deve essere data alla collaborazione ecumenica sul piano locale. D'altra parte il documento intende fornire più che una semplice informazione: esso propone orientamenti che non hanno forza di legge, ma traggono il loro valore dall'esperienza e dalle conoscenze del Segretariato³⁸.

Viene aggiunto inoltre che «il contenuto del documento, là dove attinge ai documenti del Magistero della Chiesa e della sua disciplina, come per esempio i documenti del Concilio Vaticano II, o le decisioni ufficiali e le direttive della Santa Sede, ha corrispondente forza di legge»³⁹.

Il Cardinale Presidente del Segretariato dopo aver avuto l'approvazione dalla plenaria, ha portato il documento a conoscenza del Santo Padre, il quale ha disposto che venisse inviato a tutte le Conferenze Episcopali, per aiutarle ad adempiere le loro responsabilità ecumeniche⁴⁰.

Vogliamo ora entrare in maniera più specifica nel documento, cercando soprattutto di vedere quali sono le nuove forme di collaborazione che suggerisce. In prima istanza si ribadisce in che cosa consiste il compito ecumenico della Chiesa cattolica per passare poi a parlare della concezione cattolica della chiesa locale vista nel suo rapporto con il movimento ecumenico. In un terzo punto vengono enunciati e adeguatamente spiegati i campi e le varie forme dell'ecumenismo locale soffermandosi in particolare a parlare a lungo di una di queste forme, che prende il nome di Consigli di chiese e Consigli cristiani.

Il punto di partenza è costituito da due citazioni ricavate dal Magistero di Paolo VI, il quale nel novembre 1972, rivolgendosi ai rappresentanti delle commissioni ecumeniche nazionali, dichiarava che missione primaria della Chiesa è invitare gli uomini a entrare in comunione con Dio mediante il Cristo, nello Spirito Santo, e aiutarli a vivere in questa comunione che li

³⁸ SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1100.

³⁹ SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1101.

⁴⁰ Il problema ecumenico si pone in maniera completamente diversa in Germania, dove il dissenso è nato, o in Italia, in Belgio, ecc. Per l'ecumenismo in Italia, cfr. E. BROMURI, *L'ecumenismo*, 251-261; SEGRETARIATO PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione ecumenica*. Un posto del tutto speciale detiene, nel panorama ecumenico italiano, il Segretariato Attività Ecumeniche, fondato nel 1946 a Venezia dalla professoressa Maria Vingiani. Dal 1964 il SAE organizza annualmente a La Mendola (Trento) una Sessione di formazione ecumenica per i laici. Gli atti di queste sessioni offrono una visione eccellente della vita ecumenica in Italia e trattano di vari aspetti pastorali, dottrinali e catechetici dell'impegno ecumenico. Sul SAE, cfr. *Laici, laicità, popolo di Dio*, 97-145.

salva e che stabilisce tra loro un'unità così profonda e misteriosa come quella del Padre e del Figlio⁴¹.

In un'altra circostanza, nell'ottobre 1967, il Papa, in un'allocuzione al Patriarca Atenagora, aveva rilevato che, mentre l'unità deve essere nel mondo un segno stimolante alla fede, anche l'incredulità odierna può destare all'interno delle Comunità ecclesiali una coscienza impellente del bisogno di unità chiamandole ad un'azione comune⁴².

Come ci ricorda il Direttorio Ecumenico del 1967, condizione essenziale a questo movimento ecumenico è un rinnovamento nella Chiesa⁴³, secondo lo Spirito di santità e di verità di Gesù Cristo. Se l'appello dello Spirito Santo fosse accolto in pienezza dalle comunità cristiane e in esse si sviluppasse le dimensioni dello studio e dell'azione in comune, troverebbe maggiore spazio tra i cristiani l'idea del movimento ecumenico e di conseguenza si amplierebbero gli spazi per una maggiore collaborazione pratica e per una testimonianza comune più efficace⁴⁴.

Resta pur vero che il movimento ecumenico è più ampio di ognuna delle iniziative particolari nelle quali si manifesta e la Chiesa cattolica ha coscienza del fatto che ogni attività deve essere adattata ai bisogni delle chiese locali e, pur rimanendo nell'ambito della comunione cattolica, differirà da una regione all'altra⁴⁵.

Il movimento verso l'unità è parte integrante del movimento della Chiesa⁴⁶ e la sua promozione dovrebbe passare attraverso la chiesa locale che si farà garante dell'autenticità delle iniziative, le quali, se venissero prese da singoli o da gruppi isolati, devono essere scoraggiate, anzi addirittura frenate⁴⁷.

Il documento del Segretariato passa dunque a chiarificare la concezione della chiesa locale⁴⁸ e il suo rapporto con il movimento ecumenico.

All'inizio del paragrafo viene detto quanto segue:

Spetta alle Chiese locali non solo dirigere il lavoro ecumenico sul piano locale e assumerne le responsabilità in comunione con la Sede Apostolica, ma nelle

⁴¹ Cfr. PAOLO VI, Allocuzione, 22 novembre 1972, 761.

⁴² «Questa testimonianza comune, una e varia, decisa e persuasiva, di una fede umilmente sicura di se stessa, zampillante in amore e irradiante la speranza, non è ciò che lo Spirito domanda innanzitutto oggi alla Chiesa?» (PAOLO VI, Allocuzione, 7 ottobre 1967).

⁴³ Cfr. J. VERCRUYSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, 89.

⁴⁴ Cfr. GRUPPO MISTO TRA CHIESA CATTOLICA E CEC, *Terzo Rapporto*, 759-761.

⁴⁵ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1110.

⁴⁶ Cfr. UR 6.

⁴⁷ Se le iniziative ecumeniche venissero affidate esclusivamente a gruppi non ufficiali, ne deriverebbero difficoltà. Si verificherebbe uno squilibrio che impedirebbe di assolvere in maniera adeguata e prudente l'intera responsabilità ecumenica. (cfr. J. RATZINGER, «Oecuménisme au plan local», 4 § 1).

⁴⁸ Cfr. CD 11.

Chiese locali vengono pure celebrati e costantemente rinnovati i misteri della comunione ecclesiale (il battesimo, la fede in Cristo, la proclamazione del vangelo, ecc.) che costituiscono la base della collaborazione ecumenica⁴⁹.

L'insistenza con cui la Chiesa cattolica, soprattutto da dopo il Concilio Vaticano II, parla di ecumenismo locale risiede nella rilevante funzione riscoperta e ribadita nei confronti delle chiese locali⁵⁰.

Mediante le chiese locali la Chiesa cattolica entra più facilmente in dialogo con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, che sul piano regionale presentano il più alto livello della loro autorità ecclesiale, dal quale vengono prese le decisioni che dirigono la loro vita e determinano il loro avvenire.

Attraverso questi contatti, più vera sarà la comprensione reciproca tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità. Tuttavia, quasi ad arginare da una parte l'eccessivo zelo delle chiese locali in materia ecumenica e dall'altra qualsiasi tipo di confusione, da parte delle altre Chiese o Comunità ecclesiali, nella comprensione della nozione di unità insita nella Chiesa cattolica, la chiesa locale nelle sue iniziative non dovrà oltrepassare i limiti della sua competenza soprattutto per quanto concerne i sacramenti⁵¹.

Dopo aver posto solide basi e sgomberato il campo da possibili malintesi o da cattive interpretazioni, il documento del Segretariato sulla collaborazione ecumenica entra nel vivo delle numerose organizzazioni e forme concrete dell'azione ecumenica⁵².

Tutte le iniziative restano sempre soggette all'autorità del Vescovo diocesano o della Conferenza Episcopale, anche perché esse, se da una parte offrono numerose occasioni di collaborazione ecumenica, dall'altra comportano pure problemi e difficoltà, la cui soluzione deve essere sempre individuata a partire dai principi cattolici sull'ecumenismo⁵³. Elencando le iniziative, ne faremo una breve presentazione.

⁴⁹ SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1113.

⁵⁰ Cfr. *CD* 11; *LG* 23, 26.

⁵¹ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1117.

⁵² Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1119.

⁵³ «Il ruolo delicato delle autorità consiste nel discernimento critico, ma fiducioso, di ciò che si sta facendo già alla base, affinché il popolo si senta confermato nell'impegno vissuto per la riconciliazione e la comunione» (J. VERCRUYSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, 92).

1.3.1 Campi e forme varie dell'ecumenismo locale

a) *Compartecipazione alla preghiera e al culto*

La preghiera e tutte le forme di «ecumenismo spirituale» che riuniscono membri di diverse confessioni cristiane si devono ritenere come l'anima di tutto il movimento ecumenico e devono essere raccomandate a tutti i cattolici⁵⁴.

Richiamando il testo del Direttorio del 1967, viene espresso l'auspicio che l'uso della preghiera come strumento di collaborazione si estenda in tutte le circostanze possibili: in occasione di feste nazionali, durante calamità e lutti nazionali, nel giorno commemorativo dei caduti per la patria, in occasione di incontri di studio o di attività tra i cristiani⁵⁵. Viene inoltre richiamata l'iniziativa della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, attuata in gennaio o durante la settimana che precede la Pentecoste.

Questa preghiera, promossa da speciali comitati, è diffusa nel mondo intero e continua, nella maggior parte dei luoghi, ad essere la principale occasione, per i cattolici e per gli altri cristiani per pregare insieme⁵⁶.

b) *Lavoro biblico in comune*

Dalla pubblicazione della costituzione conciliare *Dei Verbum*, molti progressi sono stati compiuti nell'ambito dello studio comune delle Sacre Scritture⁵⁷. Un momento importante, in questo senso, risale al 1968, quando furono pubblicate in comune dall'Alleanza biblica universale e dal Segretariato per l'Unità dei Cristiani le «direttive circa la cooperazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia»⁵⁸. In osservanza degli stessi principi da parte cattolica è in atto una collaborazione ufficiale a 133 progetti di traduzione della Bibbia in diverse parti del mondo. È pure in atto un grande lavoro di cooperazione tra i cristiani per la distribuzione della Bibbia e per promuovere la lettura della stessa.

Nell'ambito delle società bibliche i cristiani trovano momenti di incontro e di collaborazione⁵⁹ e molte comunità cristiane possono portare la loro importante opera alla causa missionaria e di nuova evangelizzazione⁶⁰.

⁵⁴ Cfr. UR 8.

⁵⁵ Cfr. DE67 33.

⁵⁶ Per quanto riguarda la partecipazione al culto sacramentale, per i cattolici, il documento che stiamo prendendo in esame rimanda a UR 8; DE67 42-44 55; SUC, Istruzione, 1 giugno 1972; ID., Nota sulla retta interpretazione, 17 ottobre 1973.

⁵⁷ Cfr. J. VERCRUYSSSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, 91.

⁵⁸ Cfr. *Service d'Information* 5 (1968) 24-28.

⁵⁹ In alcune regioni, sono state concluse delle alleanze (covenants) fra diocesi, parrocchie o associazioni di confessione diversa come passi concreti verso la realizzazione

c) *Attività pastorali comuni*

Si potrebbe pensare a una sovrapposizione nell'organizzazione delle attività pastorali, ma ciò non accade perché quelle ecumeniche vengono organizzate per far fronte a particolari situazioni. Sempre di più ci si rende conto che è necessario un lavoro in comune, particolarmente nelle università, nelle industrie, nelle forze armate, nelle carceri e in tutti quei settori che richiedono ministeri particolari⁶¹.

Nell'ambito pastorale vanno aumentando sempre di più i matrimoni misti e quindi diventa urgente accompagnare le coppie con una catechesi e una pastorale adeguata alla loro speciale situazione.

d) *Compartecipazione ai locali di culto*

«La regola vuole che le chiese cattoliche siano destinate esclusivamente al culto cattolico. In quanto edificio consacrato, la chiesa riveste un'importante funzione come segno liturgico»⁶². Data questa regola generale, viene aggiunto che l'edificio ha anche una funzione pedagogica per trasmettere lo spirito del culto e si ammette la costruzione di nuove chiese in comune, ma in via eccezionale⁶³.

Richiamando i principi fissati dal Direttorio del 1967, viene ribadito quanto segue: «Se i fratelli separati non dispongono di locali in cui possano dignitosamente officiare le proprie cerimonie religiose, l'ordinario del luogo può loro concedere l'uso del locale cattolico, del cimitero o della chiesa»⁶⁴.

«Siccome per una giusta ragione è permessa la partecipazione a funzioni, cose e luoghi sacri tra cattolici e fratelli separati»⁶⁵, si raccomanda che l'uso degli edifici sacri, dei cimiteri, delle chiese e delle suppellettili, con il permesso dell'Ordinario, sia concesso ai sacerdoti e alle comunità orientali separate, se lo chiedono per i loro riti religiosi, quando non disponessero di locali adatti per un conveniente e dignitoso rito sacro⁶⁶.

Questo tipo di compartecipazione non può tuttavia avere un modello unico, perché si tratta di situazioni d'emergenza e anche perché diverse sono le situazioni locali. Questo tipo di scelta resta come ultima possibilità, prima si deve fare il possibile per trovare una soluzione diversa. Qualora si

dell'unità organizza fra chiese separate. Per un resoconto di questo movimento, cfr. P. HOCKEN, «Covenants for Unity», 24 (1989) 3-13.

⁶⁰ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1124.

⁶¹ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1126.

⁶² SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1128.

⁶³ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1128.

⁶⁴ DE67 61.

⁶⁵ OE 28.

⁶⁶ Cfr. DE67 51.

verificasse la necessità di edificare una chiesa che verrà utilizzata da più comunità, si presti grande attenzione alla conservazione del Santissimo Sacramento e, nel rispetto di una sana teologia sacramentale, si faccia in modo di non urtare la sensibilità di quanti utilizzeranno l'edificio.

Ogni iniziativa in materia di utilizzo comune degli edifici di culto, può essere intrapresa solo con l'autorizzazione del vescovo della diocesi e in base alle norme di applicazione fissate dalla competente conferenza episcopale⁶⁷.

Per evitare qualsiasi pericolo di indifferentismo, è necessario che ogni progetto di compartecipazione di un edificio sacro, sia accompagnato da una adeguata educazione dei fedeli cattolici.

e) *Collaborazione nell'educazione*

Il nostro documento, per quanto concerne la collaborazione nella educazione, richiama il Direttorio del 1970, che tratta dell'ecumenismo nell'insegnamento superiore.

Viene detto che in varie parti le forme di collaborazione previste sono attuate; infatti esistono corsi comuni, raggruppamenti di scuole e di facoltà teologiche, partecipazione nell'uso di biblioteche e talvolta due o più facoltà confessionali si sono accordate per organizzare insieme un corso di preparazione ad un grado accademico.

Sottolineando l'aumento di persone preparate per un tipo di collaborazione veramente qualificato, il documento del Segretariato afferma:

L'elenco degli istituti ecumenici e dei centri di studio in cui sono impegnati cattolici, almeno come facenti parte di comitati direttivi o dei corpi studenteschi, è attualmente considerevole. Alcuni offrono corsi di ecumenismo e si impegnano nello studio di determinati argomenti su basi ecumeniche. Altri, appartenenti ad una determinata confessione, assumono come tema centrale di studio un'altra confessione cristiana. L'esperienza di una convivenza ecumenica per un periodo piuttosto lungo è una caratteristica importante di alcuni di alcuni istituti ecumenici⁶⁸.

Circa la catechesi o la collaborazione sull'insegnamento della religione nelle scuole, non si vedono progressi fino a quando i cristiani non saranno uniti in una sola fede.

f) *Uso in comune dei mezzi di comunicazione*⁶⁹

Collaborare in questo settore significa avere interesse per una migliore qualità dei programmi religiosi alla radio e alla televisione e ancora significa, in alcuni casi, pianificare l'uso comune dei mezzi disponibili.

⁶⁷ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1132.

⁶⁸ SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1137.

⁶⁹ SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1138.

Viene anche sottolineato come esistono casi in cui i giornali ecclesiastici, sia cattolici sia di altre confessioni, concedono regolarmente spazio ad altre comunità cristiane.

g) *Cooperazione nel campo della sanità*

In materia sanitaria nuove concezioni stanno prendendo il posto di attività e atteggiamenti superati nella gestione degli ospedali e dell'assistenza sanitaria. Le organizzazioni di beneficenza preferiscono fornire denaro a quei programmi sanitari che accolgono i nuovi metodi. Ci sono governi che non sono più disposti a trattare con una molteplicità di gruppi religiosi.

Per questa ragione si è dato vita a segretariati comuni per il coordinamento di programmi sanitari facenti capo a confessioni cristiane.

Questi segretariati sono stati costituiti con l'approvazione delle Conferenze episcopali cattoliche e dei consigli nazionali di Chiese. Cattolici e altri cristiani si ritrovano insieme per approfondire il significato teologico dell'impegno cristiano nell'ambito della sanità e della medicina e per porre in evidenza i punti di vista comuni, pur rilevando differenze dottrinali⁷⁰.

h) *Urgenze nazionali e internazionali*⁷¹

Si tratta qui dell'attivazione di un'azione ecumenica sorta per la ricerca di fondi e per l'amministrazione e la distribuzione dei medesimi. Generalmente questa attività viene svolta da organismi internazionali, mentre in alcuni casi si cerca di operare mediante organizzazioni locali. Tra le organizzazioni locali si può trovare un consiglio di chiese o un'organizzazione creata da una Conferenza episcopale.

i) *Assistenza ai bisogni umani*⁷²

L'evoluzione della società ha portato benefici e ha causato problemi e disagi. C'è un numero sempre crescente di persone che divengono vittime della società, per questo i cattolici si uniscono ad altre Chiese o Comunità ecclesiali per dare vita ad organizzazioni comuni e garantire così soccorso e aiuto.

j) *Problemi sociali*⁷³

La Chiesa cattolica vuole impegnarsi con tutte le sue energie per lo sviluppo integrale dell'uomo, ma questo lavoro non lo vuole fare da sola,

⁷⁰ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1140.

⁷¹ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1141.

⁷² Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1142.

⁷³ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1143.

bensi con tutti gli uomini di buona volontà e particolarmente con altre Chiese e Comunità ecclesiali cristiane. A partire da questa analisi si è ritenuto opportuno dar vita ad organizzazioni comuni, al fine di studiare e promuovere la comprensione dei veri diritti dell'uomo, di ricercare quanto è in contrasto con questi diritti e di promuovere iniziative per garantirli.

k) *Gruppi Sodepax*⁷⁴

Il gruppo *Sodepax* (Comitato Società, Sviluppo e Pace) è una organizzazione internazionale per la società, lo sviluppo e la pace della Chiesa cattolica e del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Si interessa soprattutto della promozione dell'educazione circa i problemi della giustizia e della pace. La sua presenza attraverso gruppi locali ha dato un forte impulso alla collaborazione ecumenica.

In alcuni paesi sono stati istituiti segretariati congiunti per l'educazione allo sviluppo, sotto la protezione della Chiesa cattolica e di un Consiglio nazionale di Chiese. Esistono pure organizzazioni per lo sviluppo, patrocinate da tutte le confessioni cristiane del luogo, che si propongono di promuovere un'azione per una società più giusta e più umana⁷⁵.

Bisogna pure rimarcare il numero considerevole di attività occasionali nel campo dello sviluppo locale che non hanno dato origine a nuovi organismi permanenti, ma sono state portate avanti da gruppi già esistenti o creati appositamente.

l) *Dialoghi bilaterali*

I dialoghi bilaterali nei quali è cointeressata la Chiesa cattolica hanno avuto grande sviluppo sul piano nazionale, regionale e locale, soprattutto dal Concilio Vaticano II. Analizzando i temi posti allo studio in numerosi dialoghi bilaterali, si nota un progresso che è direttamente proporzionale alla fiducia e alla comprensione reciproca. Non mancano, tuttavia, dei problemi quando si crea distanza tra la concezioni della dottrina della gente semplice e le elevate discussioni dei teologi. Il documento propone subito un rimedio a questo genere di problema:

È compito pastorale dei capi di chiese ai diversi livelli (Conferenze episcopali e diocesi), con l'aiuto degli attuali organismi consultivi (come le commissioni ecumeniche nazionali o diocesane) garantire che nelle loro chiese esista una comunicazione onde siano superate queste difficoltà ed il lavoro dei teologi possa portare i suoi frutti in un modo che sia in armonia con la dottrina e la disciplina della Chiesa⁷⁶.

⁷⁴ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1144.

⁷⁵ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1146.

⁷⁶ SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1149.

Durante i dialoghi si prendono in esame problemi comuni alle diverse Chiese e Comunità ecclesiali in modo tale da chiarire le difficoltà esistenti nelle relazioni interconfessionali e di scoprire vie nuove verso l'unità. Lo studio viene fatto concentrando l'attenzione su un tema specifico, come il ministero, l'autorità, l'eucarestia. Talvolta vengono presi in esame problemi pratici come i matrimoni misti, il proselitismo, l'educazione religiosa. Altre volte, invece, si debbono coordinare sforzi e sostenere a diversi livelli una cooperazione concreta.

m) *Incontri di capi di Chiese e di Comunità ecclesiali*⁷⁷

Alcuni capi di Chiese e di Comunità ecclesiali si incontrano regolarmente e dispongono pure di un «comitato permanente di collegamento». Questi incontri sono utili per scambi di informazioni sulle attività e i problemi e si cerca pure di individuare aree di intervento comune per dare poi inizio a collaborazioni concrete stabilite sulla base degli accordi e dei limiti posti dagli stessi capi.

n) *Gruppi misti di lavoro*

Abitualmente, un gruppo misto di lavoro non è abilitato a prendere decisioni, ma è incaricato di esplorare possibili campi di cooperazione comune, di studio e di azione. In alcune nazioni sono stati creati gruppi fra la Chiesa cattolica e un Consiglio di Chiese oppure tra la Chiesa cattolica e un insieme di Chiese e Comunità ecclesiali che non sono organizzate in consiglio. Nelle intenzioni iniziali questi gruppi sono stati concepiti come espressioni provvisorie dei rapporti tra le Chiese. Tuttavia alcuni di questi gruppi misti hanno assunto carattere di permanenza a causa della mancanza di adeguati organismi sostitutivi.

Il documento che stiamo commentando, parlando del carattere particolare di questi gruppi misti, dice:

Dato che comportano una conversazione multilaterale, essi possono essere utili strumenti per coordinare le conversazioni e le iniziative di carattere più locale e inserirle in un contesto coerente. Spesso essi hanno dato l'avvio a studi teologici multilaterali, non ch  ad una cooperazione pratica nel campo dell'azione sociale⁷⁸.

I temi trattati nei dialoghi multilaterali sono stati: i matrimoni misti, la libert  di coscienza, l'autorit , i problemi dello sviluppo, il disarmo e altri.

⁷⁷ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1151.

⁷⁸ SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1152.

1.3.2 Consigli di Chiese e Consigli cristiani

In varie regioni del mondo, in vari paesi e persino in alcune zone di un determinato paese, diversi sono i rapporti tra le comunità cristiane e diverse sono pure le strutture nelle quali i rapporti stessi si esprimono. In molti luoghi essi hanno assunto la forma di consigli cristiani o di consigli di chiese. Sebbene questi consigli traggano il loro valore dalle chiese che vi prendono parte, essi tuttavia costituiscono strumenti molto importanti di collaborazione ecumenica⁷⁹.

Con queste espressioni si vuole definire l'identità dei consigli. Ora vedremo quali sono le principali attività che essi svolgono: sono il servizio comune, la ricerca di una maggiore unità e, nella misura del possibile, la testimonianza comune. I consigli sono molteplici e diversi e per questa ragione devono essere valutati sulla base dei loro statuti e delle loro attività.

Ciò ci fa dire che non esistono teorie già elaborate al riguardo, ma i consigli vanno considerati per quello che sono nella concreta realtà.

Abbiamo diversi tipi di consigli⁸⁰, i principali sono i seguenti: i consigli locali di Chiese che impegnano una parrocchia o un decanato; i consigli dipartimentali o di zona, che possono essere inferiori a quelli nazionali e superiori a quelli locali; i consigli nazionali di Chiese, nominati dalle Chiese del paese; i consigli regionali o conferenze di Chiese, che raggruppano Chiese di paesi vicini tra di loro; il Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Su quest'ultimo tipo di consiglio dobbiamo spendere qualche parola di più perché rispetto agli altri costituisce una categoria del tutto distinta.

Il consiglio ecumenico delle chiese invita consigli nazionali scelti a "entrare in rapporto di lavoro in quanto consigli associati" e ha dato vita ad un comitato per le relazioni con i consigli nazionali. Ciò non implica in nessun modo una autorità o un controllo su un consiglio particolare; la decisione, infatti, di entrare in un rapporto o no, resta sempre di competenza del consiglio nazionale⁸¹.

Sempre a proposito di consigli cristiani e consigli di Chiese faremo ora alcuni chiarimenti che ci aiuteranno a far emergere la sostanziale differenza tra i due tipi di consigli.

Vediamo prima le caratteristiche dei consigli cristiani: hanno come membri con diritto di voto organismi e organizzazioni che non sono chiese; hanno una storia, una struttura e un'attività proprie; hanno una grande varietà di strutture che si è sviluppata in forma interdipendente l'una dall'altra; per appartenervi non si richiede un'appartenenza superiore; sono i membri stessi che riconoscono al consiglio autorità formale; riconoscono di non essere gli unici organismi idonei per una cooperazione fra le Chiese.

⁷⁹ SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1154.

⁸⁰ Cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1157. In questo numero troviamo i diversi tipi di consigli che il documento sulla collaborazione ecumenica elenca.

⁸¹ SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1157.

Dopo aver visto le caratteristiche principali dei consigli cristiani, vedremo ora che cosa implica l'appartenenza ai consigli di Chiese: hanno come membri con diritto di voto organismi e organizzazioni che sono chiese; hanno una storia, una struttura e un'attività proprie; la varietà delle strutture presenti all'interno del consiglio si è sviluppata in modo naturale; la decisione di far parte di un consiglio ad un certo livello deve essere presa in base all'interesse che essa presenta; il grado di impegno non dipende dai singoli ma dalle Chiese medesime; come regola generale non hanno autorità alcuna in merito a negoziati per unioni di Chiese; riconoscono di non essere gli unici organismi idonei per una cooperazione tra le Chiese⁸².

Dobbiamo constatare che non in tutti i paesi abbiamo questi consigli di Chiese e non si può ignorare che la loro presenza stimola interrogativi nelle Chiese dei paesi dove simili consigli non esistono.

Serve ora fare una precisazione sull'attuale rapporto tra la Chiesa cattolica e i consigli di Chiese. «La Chiesa cattolica è membro effettivo di consigli nazionali di chiese in almeno 19 paesi e di un numero molto rilevante di consigli statali e locali»⁸³, è pure membro effettivo di una conferenza regionale di chiese che comprende numerosi paesi, così come partecipa ad alcuni programmi che si pongono ai diversi livelli della collaborazione ecumenica.

Circa l'appartenenza ad un consiglio, la Chiesa cattolica conserva la piena convinzione che l'unità esiste già nella Chiesa cattolica, anche se essa è suscettibile di ulteriore perfezionamento e completamento⁸⁴. Tuttavia, dopo il riconoscimento del carattere ecclesiale di altre comunità cristiane, la Chiesa non ha mai smesso di invitare i cattolici alla collaborazione attiva non solo come singoli individui, ma come Comunità ecclesiali. Come abbiamo avuto modo di accennare precedentemente, questa cooperazione è particolarmente suggerita nel campo dei problemi umani e sociali.

Il decreto conciliare *Ad gentes* a questo proposito afferma quanto segue:

Per quanto lo permettano le condizioni religiose, va promossa un'azione ecumenica tale che i cattolici, esclusa ogni forma di indifferentismo e di confusionismo, sia di sconsiderata concorrenza, attraverso una comune, per quanto è possibile, professione di fede in Dio ed in Gesù Cristo di fronte alle genti, attraverso la cooperazione nel campo tecnico e sociale come in quello religioso e culturale, collaborino fraternamente con i fratelli separati, secondo le norme del decreto sull'ecumenismo. Collaborino soprattutto per la causa di Cristo, loro comune Signore: il suo nome li unisca! Questa collaborazione deve stabilirsi non solo tra persone private, ma, anche, a giudizio dell'ordinario del luogo, tra le chiese o comunità ecclesiali e tra le loro opere⁸⁵.

⁸² Per ulteriori chiarimenti cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1160-1166.

⁸³ SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1169.

⁸⁴ Cfr. UR 1; LG 8.13.

⁸⁵ AG 15.

Il testo che abbiamo citato ed altri documenti conciliari insistono sul fatto che spesso il mondo pone gli stessi problemi a tutte le confessioni e che, nell'ambito della loro vita interna, la maggior parte delle comunioni cristiane si trovano ad affrontare problemi analoghi⁸⁶.

Il documento sulla collaborazione ecumenica aggiunge anche una parte riguardante le implicazioni circa l'appartenenza ad un consiglio di Chiese, e ne indica due in modo particolare: il riconoscimento del carattere ecclesiale delle altre Chiese membri; il riconoscimento del consiglio di Chiese come uno strumento, tra gli altri, sia per esprimere l'unità che esiste già tra le Chiese, sia per progredire verso una maggiore unità e una più efficace testimonianza cristiana. Tuttavia, come ha dichiarato il comitato centrale del Consiglio Ecumenico delle Chiese nella riunione di Toronto del 1950: «l'appartenenza non implica che ogni singola chiesa deve considerare le altre chiese membri come chiese nel vero e pieno senso della parola»⁸⁷. Per questa ragione l'appartenenza della Chiesa cattolica al Consiglio Ecumenico delle Chiese non sminuirebbe la sua convinzione di essere l'unica Chiesa.

Pur rimarcando l'importanza dei consigli di Chiese nell'ambito della collaborazione ecumenica, dobbiamo pur evidenziare che i consigli non sono chiese e che, quindi, gli stessi non si sostituiscono alle Chiese che hanno avviato o che intendono avviare conversazioni in tema di unità.

Per quanto riguarda i consigli di Chiese ci resta da fare un'ultima considerazione, che concerne il problema del rilascio di dichiarazioni comuni. Generalmente queste dichiarazioni riguardano la giustizia sociale, lo sviluppo umano e, salvo il caso in cui siano state esplicitamente autorizzate, non possono essere considerate espressioni ufficiali delle Chiese. Il carattere della dichiarazione comune varia a seconda che si tratti di prese di posizioni su aspetti concreti o di orientamenti su problemi generali⁸⁸.

2. Il Direttorio del 1993

2.1 *Forme e strutture della collaborazione ecumenica (n. 163-165)*

Potrà sembrare eccessivo lo spazio che abbiamo dedicato al documento *La collaborazione ecumenica a livello nazionale e locale*, curato dal Segretariato per l'Unità dei Cristiani e pubblicato il 22 febbraio 1975, ma la

⁸⁶ Cfr. *Service d'Information* 12 (1970) 5-11.

⁸⁷ Cfr. *I.G.* 15; *UR* 3.

⁸⁸ Per tranquillizzare alcune comunità ecclesiali che hanno mostrato qualche preoccupazione e non poche perplessità nei confronti di queste dichiarazioni comuni, il documento fa alcune puntualizzazioni, specialmente là dove la Chiesa cattolica prende in esame la possibilità di partecipare a consigli di chiese. Per le puntualizzazioni del caso cfr. SUC, Istruzione, 22 febbraio 1975, 1176-1178.

ragione fondamentale è che il Direttorio del 1993 non aggiunge quasi nulla di nuovo al tema affrontato⁸⁹. La vera novità e il vero progresso del Direttorio, donato dal lavoro intenso del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, consistono nell'ordinare e nel dare organicità a tutta questa materia che prima appariva piuttosto confusa⁹⁰.

Il capitolo si apre con una vigorosa affermazione sull'importanza e sul valore di una testimonianza comune dei cristiani nel mondo d'oggi⁹¹ e continua con le parole del decreto sull'ecumenismo:

Tutti i cristiani professino davanti a tutti i popoli la fede in Dio uno e trino, nell'incarnato Figlio di Dio, Redentore e Signore nostro, e con comune sforzo, nella mutua stima, rendano testimonianza della speranza nostra, che non inganna. Siccome in questi tempi si stabilisce su vasta scala la cooperazione nel campo sociale, tutti gli uomini, senza esclusione sono chiamati a questa comune opera, ma a maggior ragione, quelli che credono in Dio, e più ancora tutti i cristiani, essendo essi insigniti del nome di Cristo. La cooperazione di tutti i cristiani esprime vivamente quella unione, che già vige tra di loro, e pone in una luce più piena il volto di Cristo Servo⁹².

Con realismo il Direttorio constata che:

la mancanza di una completa comunione tra le chiese e comunità ecclesiali, le divergenze che ancora esistono nell'insegnamento della fede e della morale, le ferite non dimenticate e l'eredità di una storia di divisione, sono tutti elementi che pongono limiti a quanto i cristiani possono compiere insieme in questo momento⁹³.

La prima forma di collaborazione viene indicata con la partecipazione da parte di Chiese e Comunità ecclesiali a programmi già stabiliti, oppure può assumere i tratti del coordinamento di attività indipendenti, in modo tale che non si creino sovrapposizioni o ripetizioni inutili. Il Direttorio precisa che ogni forma di partecipazione o cooperazione dovrà rispettare le norme stabilite dall'autorità ecclesiastica locale⁹⁴.

2.2 *Consigli di Chiese e Consigli cristiani (n. 166-171)*

Tra le forme e le strutture della collaborazione ecumenica, i Consigli di Chiese e i Consigli cristiani sono indicati come le più stabili per promuovere l'unità tra i cristiani⁹⁵. Queste due strutture differiscono per la qualità dei

⁸⁹ Cfr. E. F. FORTINO, «Nuovo Direttorio Ecumenico», 80.

⁹⁰ Cfr. E. I. CASSIDY, «Il nuovo "Direttorio Ecumenico"», 22.

⁹¹ Cfr. E. I. CASSIDY, «Il nuovo "Direttorio Ecumenico"», 22.

⁹² UR 12.

⁹³ DE93 162.

⁹⁴ DE93 164.

⁹⁵ Cfr. E. F. FORTINO, «Nuovo Direttorio Ecumenico», 81.

loro membri. Mentre ai Consigli di Chiese partecipano membri che sono effettivamente Chiese o Comunità ecclesiali, ai Consigli cristiani possono partecipare oltre alle Chiese anche organizzazioni o gruppi di cristiani. Il Direttorio aggiunge: «Esistono pure altre istituzioni di cooperazione simili ai predetti consigli, ma con titoli diversi»⁹⁶.

Il Direttorio fa questa descrizione:

In generale, Consigli e istituzioni analoghe, procurano di dare ai loro membri la possibilità di operare insieme, di avviare un dialogo, di superare le divisioni e le incomprensioni, di sostenere la preghiera e l'azione per l'unità, e di offrire, nella misura del possibile, una testimonianza e un servizio cristiani comuni⁹⁷.

È una possibilità concreta che diventa «luogo» di incontro, di confronto, di cooperazione, di preghiera, di dialogo e di azione. Le vie verso l'unità, infatti, si preparano attraverso la coltivazione di questi atteggiamenti e attraverso questo stile di cammino comunitario⁹⁸.

Gli statuti o i documenti di base di costituzione dei consigli stabiliranno quali sono le competenze e le responsabilità in ordine al cammino verso l'unità. Tali consigli potranno essere costituiti a vari livelli: nazionale, regionale, diocesano, parrocchiale.

Vedremo ora che rapporto c'è tra la Chiesa cattolica e tali Consigli. Il Direttorio anzitutto sottolinea la positività della crescente partecipazione cattolica a tali consigli con queste parole: «Essendo i Consigli di Chiese e i Consigli cristiani tra le forme più importanti della collaborazione ecumenica, ci si deve rallegrare dei contatti sempre più frequenti che la Chiesa Cattolica stabilisce con questi Consigli in diverse parti del mondo»⁹⁹. Attualmente la Chiesa cattolica partecipa, come membro, a 48 Consigli nazionali di Chiese e a 3 Organizzazioni Ecumeniche Regionali. Nelle decisioni di associarsi, la competenza è dei vescovi, anche perché numerosi sono i fattori che vanno considerati prima di prendere la decisione di aderire come membro ad un Consiglio. Al riguardo il Direttorio rileva alcune esigenze:

⁹⁶ DE93 166.

⁹⁷ DE93 166.

⁹⁸ Il Pastore evangelico luterano Holger Banse, interpellato di scrivere un articolo sul Direttorio del 1993, così commenta il quinto capitolo: «La collaborazione tra Consigli di Chiese, in dialoghi, in comuni studi biblici, in testi liturgici e nella catechesi che viene tematizzata nel capitolo quinto del documento, in maniera secondo me molto positiva, va ulteriormente promossa anche in futuro. Dopo la fondazione di un Consiglio delle Chiese Cristiane presenti a Venezia, anche a Milano si sta pensando di incontrarsi per dei colloqui che rendano possibile la fondazione di un Consiglio ecumenico delle chiese locali. Il fatto che tali Consigli di Chiese adempiono un'importante funzione, è stato espressamente rilevato sia dallo stesso Direttorio (n. 166) sia dal Sesto Rapporto del Gruppo Comune di Lavoro del Consiglio Ecumenico delle Chiese e la Chiesa cattolica romana (Ginevra - Roma 1990)» (H. BANSE, «Il Direttorio Ecumenico», 74).

⁹⁹ DE93 167.

Si deve innanzitutto accertare che la partecipazione alla vita del Consiglio sia compatibile con l'insegnamento della Chiesa cattolica e non atteni la sua identità specifica e unica. La prima preoccupazione deve essere quella della chiarezza dottrinale, soprattutto in ciò che concerne l'ecclesiologia¹⁰⁰. In effetti, i Consigli di Chiese e i Consigli cristiani né in essi, né per se stessi contengono l'inizio di una nuova Chiesa, che sostituirebbe la comunione attualmente esistente nella Chiesa cattolica. Essi non si definiscono chiese e non pretendono per se stessi un'autorità che permetta loro di conferire un ministero della parola o del sacramento. È bene prestare una particolare attenzione al sistema di rappresentatività di questo Consiglio e al diritto di voto, alle procedure per giungere alle decisioni, al modo di fare dichiarazioni pubbliche e al grado di autorità ad esse attribuito. Si arrivi ad un accordo chiaro e preciso sui suddetti punti prima di fare il passo di adesione in qualità di membro¹⁰¹.

Si può chiaramente capire come quelle elencate qui sopra siano esigenze imprescindibili, che vanno accompagnate anche da una fedeltà agli impegni presi e dalla competenza di chi lavora in questi organismi. Il Direttorio fa inoltre un altro richiamo circa l'esercizio del mandato di coloro che sono scelti per rappresentare la Chiesa cattolica nei Consigli e si esprime in questo modo: «Nell'esercizio del loro mandato esse siano perfettamente consapevoli dei limiti al di là dei quali non possono impegnare le Chiese senza interpellare l'autorità da cui sono state nominate»¹⁰².

I Consigli di Chiese devono sempre essere in contatto con le Chiese costituenti e, dal canto loro, le Chiese non devono abbandonare i loro rappresentanti a se stessi. L'importanza e l'efficacia del contributo dato al movimento ecumenico dipenderà anche dallo stretto rapporto esistente tra il mandante e il mandatario.

Vedremo ora che rapporto c'è tra i Consigli locali di Chiese, il Consiglio Ecumenico delle Chiese e la Chiesa cattolica. Come dicevamo più sopra, la Chiesa cattolica è membro di diversi Consigli locali di Chiese, ma non lo è del Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Il Direttorio annota: «L'appartenenza cattolica ad un Consiglio locale, nazionale o regionale, è completamente differente dalle relazioni tra la Chiesa cattolica e il Consiglio ecumenico delle Chiese»¹⁰³. La partecipazione ad un Consiglio locale non solo non deve essere confusa con la partecipazione al Consiglio Ecumenico delle Chiese, ma non si dovrà pensare a nessun automatismo che obblighi le Chiese ad essere presenti contemporaneamente in tutti i diversi tipi di Consigli.

¹⁰⁰ Cfr. E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio Ecumenico», 81.

¹⁰¹ DE93 169. Le Conferenze episcopali e i Sinodi delle Chiese orientali cattoliche avranno cura di non autorizzare la partecipazione di cattolici a Consigli nei quali si trovino gruppi che non sono veramente considerati come comunità ecclesiali.

¹⁰² DE93 171.

¹⁰³ DE93 170.

Il Direttorio del 1993 così spiega questo problema: «Il Consiglio Ecumenico delle Chiese può invitare dei Consigli ad entrare in rapporti di lavoro in qualità di Consigli associati; ma non ha nessuna autorità e nessun controllo su tali Consigli o sulle Chiese che ne sono membri»¹⁰⁴.

Con una considerazione finale globale possiamo dire che i Consigli di Chiese e i Consigli cristiani, nella varietà delle loro composizioni e attività, sono destinati ad essere strumenti utili sul cammino verso l'unità dei cristiani, prevalentemente sotto l'aspetto pratico¹⁰⁵.

2.3 *Il dialogo ecumenico (n. 172-182)*

Come abbiamo avuto modo di sviluppare nella prima parte del nostro lavoro, prima del Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica aveva reticenze e perplessità circa l'impegno ecumenico che, oltre a contraddire la coscienza ecclesiale della Chiesa cattolica stessa, poteva pregiudicare anche la ricerca dell'unità. Nel Concilio, dopo aver ripreso e stabilito i principi cattolici per l'impegno ecumenico, veniva percorsa la via del dialogo, tanto nei confronti delle Chiese ortodosse, quanto nei confronti delle Chiese e Comunità ecclesiali provenienti dalla Riforma. Questo è talmente vero che, da trent'anni a questa parte il dialogo teologico interconfessionale ha dominato l'orizzonte cristiano¹⁰⁶.

L'importanza del dialogo è talmente evidente che esso è al centro della collaborazione ecumenica e l'accompagna in tutte le sue forme¹⁰⁷.

L'intensificarsi dell'esperienza dei dialoghi inizia a dare i suoi frutti, infatti «il dialogo ecumenico permette ai membri delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali di pervenire ad una conoscenza reciproca, di identificare i punti di fede e di pratica che hanno in comune e quelli in cui differiscono»¹⁰⁸. Parlarsi e capirsi non è cosa facile, ecco perché nel dialogo è molto importante comprendere le radici delle differenze che esistono, per valutare in quale misura costituiscono un reale ostacolo ad una comune

¹⁰⁴ DE93 170.

¹⁰⁵ Cfr. E.F. FORTINO, «I soggetti», 43.

¹⁰⁶ Dopo il Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica è entrata in dialogo, attraverso commissioni miste, con tutte le grandi Comunioni cristiane mondiali. Queste commissioni hanno pubblicato importanti documenti di convergenza e perfino di accordo.

Cfr. J.F. PUGLISI-S.J. VOICU, *A Bibliography*. Un'informazione comparata sui lavori delle commissioni miste di dialogo, tanto quelli in cui è impegnata la Chiesa cattolica quanto tutti gli altri fra le varie Chiese e comunità ecclesiali fra il 1965 e il 1991, si può trovare nella traduzione inglese di: GRUPPO MISTO TRA CHIESA CATTOLICA E CEC, *Quinto rapporto ufficiale*.

¹⁰⁷ Cfr. DE93 172.

¹⁰⁸ DE93 172.

professione di fede. Riconosciuti gli ostacoli, ci si sforza di trovare i mezzi per superarli alla luce dei nuclei di fede comune che insieme sono stati identificati.

Sono vari i livelli sui quali la Chiesa può avviare il dialogo: a livello diocesano, a livello di Conferenza episcopale o di Sinodi delle Chiese orientali cattoliche e a livello di Chiesa universale. Il Direttorio ci indica la condizione che rende possibile questa esperienza nella Chiesa cattolica. Si legge quanto segue: «La sua struttura, come comunione universale di fede e di vita sacramentale, le consente di presentare una posizione coerente e unita a ciascuno dei suddetti livelli»¹⁰⁹.

I dialoghi si svolgono principalmente in due forme: in presenza di un solo interlocutore si hanno dialoghi bilaterali, quando vi sono più interlocutori i dialoghi sono chiamati multilaterali. Ci soffermiamo a parlare della forma più diffusa, che è quella dei rapporti bilaterali¹¹⁰.

I dialoghi bilaterali sembrano essere una forma di impegno particolarmente congeniale alla Chiesa cattolica, che con la sua intensa attività ha contribuito a dare una maggiore importanza, come soggetti dell'azione ecumenica, alle Federazioni confessionali e alle Comunioni cristiane mondiali¹¹¹.

Il Direttorio del 1993 distingue tre tipi di dialogo bilaterale: dialoghi di gruppi privati, condotti esclusivamente sotto la responsabilità dei partecipanti; dialoghi tra teologi con un mandato ufficiale da parte delle rispettive Chiese, alle quali, terminato il dialogo, viene consegnato il risultato del lavoro compiuto; dialoghi condotti direttamente dai capi delle Chiese¹¹².

¹⁰⁹ DE93 173.

¹¹⁰ Cfr. A. MAFFEIS, «Chiesa cattolica», 66.

¹¹¹ Cfr. A. MAFFEIS, «Chiesa cattolica», 67.

¹¹² Per quanto riguarda i dialoghi del primo tipo, cfr. per esempio: GRUPPO DI DOMBES, *Verso una stessa fede eucaristica?*. Di seguito a questo dialogo in EV, II, si trovano altri esempi circa i dialoghi del primo tipo. Per i dialoghi del secondo tipo, cfr. i testi del dialogo anglo-cattolico, per esempio COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA - CATTOLICA ROMANA, *Dichiarazione concordata*. Sempre per il secondo tipo cfr. i testi del dialogo cattolico-luterano, per esempio COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA - CATTOLICA ROMANA, *Rapporto*. Per i dialoghi del terzo tipo cfr. per esempio GIOVANNI PAOLO II - MAR IGNAZIUS ZAKKA I IWAS, *Dichiarazione congiunta*, 23 giugno 1984.

Credo che sia opportuno spendere qualche parola per spiegare la tipologia del Gruppo di Dombes che prima abbiamo chiamato in causa. Il Gruppo di Dombes, un gruppo di carattere privato composto di cattolici, luterani e riformati francesi e della Svizzera, iniziato ad opera dell'abbé Paul Couturier verso la fine degli anni '30 e che attualmente prende il nome dalla trappa di Dombes, nella quale si riunisce abitualmente ormai da molti anni, propone una riflessione intorno alla fede comune nell'eucarestia, che prende le mosse dal testo di Fede e Costituzione del 1968 e che a sua volta avrà una forte influenza sui documenti di convergenza eucaristica elaborati successivamente.

Negli ultimi anni la forma del dialogo bilaterale più diffusa è stata la seconda. I rappresentanti ricevono il mandato ufficiale dalle loro rispettive Chiese, anche se ciò non significa che ai risultati di tali dialoghi faccia seguito il riconoscimento del valore normativo degli stessi per le Chiese e per le Comunità ecclesiali.

Nello svolgimento del dialogo, i cattolici che fungono da rappresentanti devono rispettare in tutto e per tutto la dottrina contenuta nel decreto *Unitatis redintegratio*, che così si esprime:

Il modo e il metodo di annunciare la fede cattolica non devono in alcun modo essere di ostacolo al dialogo con i fratelli. Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina. Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso. Nello stesso tempo, la fede cattolica deve essere spiegata con più profonda esattezza, con quel modo di esposizione e di espressione, che possa essere compreso bene anche dai fratelli separati. Inoltre, nel dialogo ecumenico, i teologi cattolici, restando fedeli alla dottrina della Chiesa, nell'investigare con i fratelli separati i divini misteri, devono procedere con amore della verità, con carità e umiltà. Nel mettere a confronto le dottrine, si ricordino che esiste un ordine o "gerarchia" nelle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso con il fondamento della fede cristiana. Così si preparerà la via, nella quale, per mezzo della fraterna emulazione, tutti saranno spinti verso una più profonda conoscenza e una più chiara manifestazione delle insondabili ricchezze di Cristo¹¹³.

Circa la forma del dialogo, come già accennavamo sopra, viene privilegiata quella bilaterale, ma anche quella multilaterale ha dato notevoli risultati, al punto che esiste tra le due forme una certa complementarità, soprattutto sul piano dei risultati: «È bene che i risultati di un dialogo bilaterale siano sollecitamente comunicati a tutte le altre Chiese e Comunità ecclesiali interessate»¹¹⁴.

Purtroppo spesso, mentre la comunicazione dei risultati viene fatta con una certa sollecitudine, si registra, da parte di molte Chiese, una certa lentezza nel dare risposte e una lentezza ancora maggiore nel trarre dal consenso teologico raggiunto le conclusioni sul piano della comunione vissuta¹¹⁵.

¹¹³ UR 11. La questione della gerarchia delle verità è pure trattata nel documento SUC, Riflessioni e suggerimenti, 15 agosto 1970. Al riguardo si legge: «Tutto non sta sullo stesso piano, tanto nella vita della Chiesa, quanto nel suo impegno; è indubbio che tutte le verità rivelate esigano la stessa adesione di fede, ma, secondo la maggiore o minore prossimità che hanno nei confronti del fondamento del mistero rivelato, esse sono in posizioni diverse le une rispetto alle altre e in diversi rapporti tra loro» (2722).

¹¹⁴ DE 93 177.

¹¹⁵ «Gran parte dei documenti ecumenici degli ultimi anni non hanno ricevuto risposta da parte delle autorità ecclesiali che hanno conferito il mandato alle commissioni teologiche. Questo dipende in parte dalla complessità dei processi decisionali all'interno di

Occorre ora soffermarsi a fare qualche considerazione sul processo di «ricezione» dei risultati del dialogo ecumenico, processo che include una riflessione teologica di carattere tecnico sulla tradizione di fede, come pure sulla realtà pastorale e liturgica della Chiesa oggi¹¹⁶.

Nel processo di valutazione critica dei risultati del dialogo ecumenico viene coinvolto, per la natura stessa della Chiesa, tutto il popolo di Dio che deve esercitare il *sensus fidei*¹¹⁷ al fine di esprimere un consenso universale alle verità concernenti la fede e i costumi¹¹⁸. È molto importante fare il possibile per trovare il modo di offrire i risultati del dialogo all'attenzione di tutti i membri della Chiesa, affinché a tutti i fedeli sia offerta un'adeguata spiegazione sotto la guida di maestri qualificati¹¹⁹.

La fede e la preghiera, come anche la riflessione sulla dottrina, entrano in questo processo di ricezione, nel quale però i cattolici dovranno tenere

Chiese che non hanno un'autorità magisteriale paragonabile a quella della Chiesa Cattolica, in parte dall'inadeguatezza di strutture ecclesiali, nate in situazioni diverse, a far fronte a questo nuovo compito della recezione del consenso ecumenico. Si deve poi segnalare anche la difficoltà di carattere più fondamentale a delimitare con chiarezza l'ambito della necessaria unità nella fede e quello del legittimo pluralismo dottrinale. In alcuni casi le valutazioni ufficiali dei testi ecumenici (nelle quali si menzionano sempre i punti su cui è necessario un ulteriore approfondimento) suscitano l'impressione che l'obiettivo del dialogo sia di fatto concepito come coincidenza dottrinale totale, non limitata ai contenuti essenziali della fede ma estesa anche ai modi della sua espressione. Concepire in questo modo l'obiettivo del dialogo teologico non è né necessario; infatti, il linguaggio teologico elaborato nel corso della storia dalle diverse tradizioni ecclesiali, pur rimanendo differente, non è necessariamente inconciliabile. Se tuttavia questo modo di concepire la finalità del dialogo fosse presupposto in modo più o meno consapevole, ogni sforzo ecumenico risulterebbe inconcludente e il dialogo stesso si risolverebbe in un rimando senza fine alla necessità di ulteriori approfondimenti» (A. MAFFEIS, «Chiesa cattolica», 67).

¹¹⁶ Cfr. DE93 182.

¹¹⁷ Cfr. J.M.R. TILLARD, «Dal decreto conciliare», 7. L'autore dell'articolo, mettendo in rilievo il progresso del cammino ecumenico espresso dal Magistero di Giovanni Paolo II nell'ultima enciclica sull'ecumenismo *Ut unum sint*, a proposito del *sensus fidei* afferma quanto segue: «Giovanni Paolo II offre dunque alle Chiese una calorosa «ricezione» delle dichiarazioni ecumeniche del Concilio Vaticano II, ricezione che esplicita il loro contenuto alla luce dell'impegno di questi ultimi trent'anni. Il lavoro condotto con coraggio e lucidità dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, in totale comunione con le Chiese locali, ha portato così i suoi frutti. Esso costituisce un modello di «ricezione». Infatti, quest'ultima non sta a significare passivo accoglimento, ripetizione materiale, pura e semplice esecuzione. La «ricezione» implica sempre la fecondità del *sensus fidei*, come la stessa Enciclica riconosce nell'importante n. 80. Poiché «è lo stesso Spirito che assiste il magistero e suscita il *sensus fidei*» creando così una comunione autentica e realista di tutti i suoi doni. Allorché il Vescovo di Roma fa suo il risultato di questa «ricezione», si è pervenuti proprio ad una tappa chiave del dopo-concilio».

¹¹⁸ Cfr. DE93 179.

¹¹⁹ Cfr. E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio Ecumenico», 81.

presente la distinzione fatta, nel decreto sull'ecumenismo, tra «il deposito o le verità della fede» e «il modo con cui vengono enunciate»¹²⁰. La complessità e la delicatezza del processo implicano una cura del tutto particolare perché in definitiva si tratterà di questioni altamente dottrinali e anche di questioni che toccano la fede¹²¹.

2.4 *Il lavoro comune a riguardo della Bibbia, della liturgia, della catechesi (n. 183-190)*

Prendendo le mosse dal decreto sull'ecumenismo, il Direttorio del 1993 dice chiaramente che la Parola di Dio, giunta a noi tramite le Scritture, alimenta la vita della Chiesa ed è un «eccellente strumento nella potente mano di Dio per il raggiungimento di quella unità, che il Salvatore offre a tutti gli uomini»¹²².

A questi traguardi si arriva grazie ad un lento ma inesorabile cammino di riscoperta e di valorizzazione sempre crescente della Parola di Dio, al quale noi vogliamo solo accennare a partire dalla costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II. Dopo d'allora, si registrano nuove forme di collaborazione tradotte in fatti che difficilmente si registrano in precedenza¹²³ e che avranno un influsso straordinario sulle comunità cristiane per il conseguimento dell'unità.

Tra queste forme di collaborazione, soprattutto a livello di Chiesa universale, il Direttorio parla del lavoro che il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani sta realizzando tramite il Segretariato generale della Federazione Biblica Cattolica, che ha lo scopo di stabilire e sviluppare rapporti con l'Alleanza biblica universale. Insieme con questa organizzazione cristiana internazionale il Segretariato generale ha pubblicato le

¹²⁰ Cfr. UR 6; GS 62.

¹²¹ Cfr. E.F. FORTINO, «Nuovo Direttorio Ecumenico», 82.

¹²² UR 21.

¹²³ «Nel 1968 papa Paolo VI e il Card. A. Bea rendono possibile la conclusione di uno storico accordo tra la Chiesa cattolica e le *United Bible Societies* (organismo mondiale di origine e fisionomia soprattutto protestante, impegnato a tradurre, stampare e distribuire la Bibbia). L'accordo, firmato in Vaticano, stabilisce, anche nei dettagli, le modalità circa la cooperazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia (*Guiding Principles for Interconfessional Co-operation in Translating the Bible*). Nel 1987, dopo molti anni di sperimentazione, il medesimo accordo viene precisato e confermato (*Guiding Principles for Interconfessional Co-operation in Translating the Bible*). Di conseguenza, a tutt'oggi sono alcune centinaia le traduzioni della Bibbia che, nel mondo, hanno potuto assumere quel nuovo e solido fondamento. Nel 1969 nasce la Federazione Bibbia Cattolica (FBC). Iniziata dal Card. Bea e largamente raccomandata da Roma, essa ha per scopo la promozione della pastorale biblica delle comunità cristiane proprio secondo lo spirito del capitolo VI della *Dei Verbum*» (C. BUZZETTI, «Dalla *Dei Verbum*», 91-92).

*Direttive riguardanti la cooperazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia*¹²⁴.

La pubblicazione di questo documento ha favorito e incoraggiato la collaborazione in campo biblico e ha già dato risultati apprezzabili, sia riguardo alla pubblicazione della Bibbia, sia in riferimento alla cooperazione tra le Chiese e Comunità ecclesiali per l'attività missionaria, per la catechesi e l'insegnamento religioso, per la preghiera e lo studio comune¹²⁵.

Circa la partecipazione dei cattolici a gruppi di studio della Sacra Scrittura con membri di altre Chiese o Comunità ecclesiali, il Direttorio afferma che «tale studio, perché abbia un valore ecumenico, a qualsiasi livello, deve essere fondato sulla fede e nutrire la fede»¹²⁶. Inoltre, non si può misconoscere che gli approcci esegetici ai testi non sono sempre gli stessi e quindi i cattolici «non tralasceranno di affrontare le difficoltà e le differenze derivanti dall'uso ecumenico delle Scritture con comprensione e lealtà verso l'insegnamento della Chiesa»¹²⁷.

Nell'ambito liturgico vengono auspicato, là dove è possibile, la realizzazione di una traduzione del Salterio per l'uso liturgico e la redazione comune di una raccolta dei più importanti testi cristiani, destinate ad essere usate regolarmente da tutte le Chiese e Comunità ecclesiali, almeno quando pregano in comune, in occasioni ecumeniche¹²⁸.

Il Direttorio tratta inoltre l'aspetto della collaborazione in riferimento all'ambito della catechesi. Viene apertamente riconosciuto e affermato che, in situazioni di pluralismo religioso, la collaborazione nel campo della catechesi può notevolmente arricchire la vita della Chiesa cattolica¹²⁹.

Il fondamento di tale collaborazione, le sue condizioni e i suoi limiti sono esposti nell'esortazione apostolica *Catechesi tradendae*:

Tali esperienze trovano il loro fondamento teologico negli elementi che sono comuni a tutti i cristiani. Tuttavia, la comunione di fede tra i cattolici e gli altri cristiani non è completa e perfetta; ci sono anzi, in certi casi, divergenze profonde. Di conseguenza, questa collaborazione ecumenica è per sua stessa natura limitata: essa non deve mai significare una "riduzione" ad un *minimum* comune. La catechesi, per di più, non consiste soltanto nell'insegnare la dottrina, ma nell'iniziazione a tutta la vita cristiana, facendo partecipare pienamente

¹²⁴ Facciamo riferimento all'edizione riveduta nel 1987 del precedente documento del 1968. Il documento riveduto si trova in *Service d'Information* 65 (1987) 150-156.

¹²⁵ Cfr. DE93 185.

¹²⁶ DE93 186.

¹²⁷ DE93 186.

¹²⁸ Il Direttorio fa un breve elenco dei testi possibili redatti in forma comune: il Padre Nostro, il Credo di Nicea - Costantinopoli, una Dossologia trinitaria, il Gloria.

¹²⁹ Cfr. DE93 188.

ai sacramenti della Chiesa. Di qui la necessità, laddove sia in atto un'esperienza di collaborazione ecumenica nel campo della catechesi di vigilare a che la formazione dei cattolici sia ben assicurata, nella Chiesa cattolica, in materia di dottrina e di vita cristiana¹³⁰.

Lo stato, in alcune situazioni particolari, impone a tutti i cristiani, cattolici e non, di avere lo stesso insegnamento religioso nella scuola. Quando non si tratta di catechesi intesa come preparazione specifica alla vita cristiana, si usino pure gli stessi libri e gli stessi sussidi e il Direttorio richiama l'attenzione anche sull'importanza di presentare sempre il messaggio cristiano con lealtà e con il rispetto del valore ecumenico¹³¹. Inoltre, si deve cercare di non lasciar mancare ai cattolici una catechesi specifica in ordine alla propria formazione alla vita di fede.

2.5 *La collaborazione negli istituti d'insegnamento superiore (n. 191-203)*

Se da una parte possiamo affermare che il capitolo V del Direttorio del 1993 è nuovo rispetto al precedente decreto generale, dall'altra si nota come, anche qui, trae molto del suo contenuto sia dal documento del Segretariato per l'Unità dei Cristiani con il titolo *La collaborazione ecumenica ai livelli regionale, nazionale e locale*, sia dalla seconda parte del Direttorio del 1970 e, più esattamente, dalla sua sezione dedicata alla *collaborazione negli istituti d'insegnamento superiore*.

Lo studio scientifico della teologia e delle altre discipline connesse ha portato notevoli vantaggi sia nel campo della ricerca teologica che in quello della testimonianza. Infatti il Direttorio del 1993 elenca quali sono stati i vantaggi avuti in tal senso: un miglioramento della qualità dell'insegnamento teologico; una maggiore attenzione al decreto del Concilio sull'ecumenismo, che molti avevano dimenticato; una facilitazione della formazione ecumenica degli operatori pastorali; un aiuto ai cristiani ad analizzare i grandi problemi d'oggi; una maggiore attenzione e comprensione delle diversità nelle espressioni teologiche¹³².

Il Direttorio specifica due ambiti nei quali la collaborazione si può sviluppare: nei seminari durante il primo ciclo e negli istituti superiori e di ricerca teologica. In entrambi gli ambiti dei livelli superiori sopra menzionati, si porrà come condizione di importanza fondamentale la solidità della fede dei protagonisti, sia insegnanti che alunni. Il fine del seminario o del primo ciclo della teologia è quello di dare agli studenti una formazione di base, di conseguenza i principi elementari della iniziazione all'ecumenismo e alla teologia

¹³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, 16 ottobre 1979, n. 33.

¹³¹ Cfr. DE93 189.

¹³² Cfr. DE93 191.

ecumenica, che è una componente necessaria della formazione teologica di base, verranno dati da docenti cattolici¹³³.

Per le norme che regolano questo tipo di collaborazione sono competenti le Conferenze episcopali e i Sinodi delle Chiese orientali cattoliche. Una volta elaborate, queste direttive dovranno essere incluse nel programma di formazione dei presbiteri nei seminari, in conformità al decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*.

Una volta terminata la formazione di base «si possono invitare docenti di altre Chiese e Comunità ecclesiali a tenere conferenze sulle posizioni dottrinali delle Chiese e delle Comunità che essi rappresentano, al fine di completare la formazione ecumenica che gli studenti stanno ricevendo da parte dei loro docenti cattolici»¹³⁴. Anche i docenti cattolici invitati a tenere conferenze nei seminari e nelle scuole teologiche di altre Chiese, accetteranno di buon grado l'invito. Ma sia i docenti cattolici che quelli delle altre Chiese dovranno avere la qualifica di «conferenzieri invitati», le rispettive istituzioni dovranno organizzare seminari o corsi per collocare nel proprio contesto l'insegnamento impartito dai conferenzieri di altre Chiese o Comunità ecclesiali. Si dovrà inoltre fare attenzione alla qualificazione dei docenti, al periodo d'insegnamento, alle responsabilità in ordine al contenuto dei corsi e all'integrazione dell'insegnamento nel programma dei rispettivi seminari e scuole teologiche¹³⁵.

Come si può notare le possibilità di collaborazione nell'ambito dei seminari e nell'insegnamento del primo ciclo degli studenti cattolici è notevole, ma si apre ancora di più per coloro che sono impegnati ad un livello superiore della ricerca teologica. La maturità dei partecipanti e la loro competenza danno alla loro collaborazione una sicurezza e una ricchezza del tutto particolari, che non ci si può aspettare da coloro che sono ancora impegnati nella formazione istituzionale.

A questo livello spesso avviene uno scambio di ricerche attuato da gruppi ecumenici o da associazioni di esperti in tale campo ed è talmente qualificato il livello di collaborazione che si arriva a mettere in comune il personale, le biblioteche, i corsi, i locali e altri mezzi¹³⁶.

A questo livello superiore di fatto nascono e si sviluppano istituti che sono stati creati in seno a facoltà di teologia già esistenti, per la ricerca e la formazione specializzata in teologia ecumenica o nell'esercizio pastorale

¹³³ Cfr. DE93 192.

¹³⁴ Cfr. DE93 195.

¹³⁵ Cfr. DE93 195.

¹³⁶ Cfr. DE93 197.

dell'ecumenismo¹³⁷; istituti interconfessionali creati e amministrati congiuntamente da alcune Chiese e Comunità ecclesiali per trattare questioni di interesse comune a tutti i cristiani¹³⁸; associazioni o istituti per lo studio in comune di questioni teologiche e pastorali da parte dei ministri di Chiese e Comunità ecclesiali¹³⁹; altre forme di partecipazione, che hanno come scopo di far progredire il livello dell'insegnamento teologico e di assicurare una migliore formazione a coloro che si preparano al ministero pastorale, fatto sempre salvo il diritto ad una legittima autonomia degli istituti cattolici per quanto concerne il programma di studi, il contenuto dottrinale e la formazione spirituale dei futuri presbiteri¹⁴⁰.

2.6 *La collaborazione nell'attività missionaria (n. 205-209)*

Il Direttorio del 1993 parte con questa affermazione: «Il movimento ecumenico, infatti, è andato di pari passo con la riscoperta, da parte di molte comunità, della natura missionaria della Chiesa»¹⁴¹. La presa di coscienza che senza il superamento delle divisioni non si è testimoni dell'unica salvezza operata da Cristo ha fatto riflettere anche sull'efficacia dell'opera di evangelizzazione. Il cammino ecumenico ha fatto notevoli progressi e numerosi sforzi sono stati compiuti per vincere le divisioni e per rendere più credibili i cristiani nel proclamare che Cristo è Colui nel quale tutte le persone e le cose verranno un giorno ricapitolate nell'unità:

In quanto evangelizzatori, noi dobbiamo offrire ai fedeli di Cristo l'immagine non di uomini divisi e separati da litigi che non edificano affatto, ma di persone mature nella fede, capaci di ritrovarsi insieme al di sopra delle tensioni concrete, grazie alla ricerca comune, sincera e disinteressata della verità. Sì, la sorte dell'evangelizzazione è certamente legata alla testimonianza di unità data dalla Chiesa. È questo un motivo di responsabilità ma anche di conforto¹⁴².

Dopo aver constatato il nesso profondo che esiste tra l'evangelizzazione e la testimonianza di unità che i cristiani devono dare al mondo come segno tangibile della loro fede in Dio, il Direttorio passa ad indicare quali sono le basi su cui poggia la collaborazione ecumenica dei cristiani nell'ambito della missione. Sono il «fondamento del battesimo e il patrimonio di fede che ci è comune»¹⁴³.

¹³⁷ Cfr. DE93 198-199.

¹³⁸ Cfr. DE93 200.

¹³⁹ Cfr. DE93 201.

¹⁴⁰ Cfr. DE93 202-203.

¹⁴¹ DE93 205.

¹⁴² PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, n. 77.

¹⁴³ DE93 206.

Tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali esiste una comunione reale anche se imperfetta benché fondata sulla stessa fede in Cristo Salvatore, sullo stesso battesimo amministrato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. I cattolici hanno la certezza, secondo la loro fede, che la pienezza di comunione esiste nella Chiesa cattolica, e tuttavia riconoscono che, nelle Chiese e Comunità cristiane dove si predica il Vangelo, la grazia di Dio agisce¹⁴⁴.

La constatazione di questo fatto deve portare i cristiani ad un atteggiamento di rispetto e di attenzione alle altre Chiese e Comunità ecclesiali che predicano lo stesso Vangelo, compiacendosi dell'opera della grazia di Dio.

I cattolici non devono avere solamente attenzione e rispetto, ma possono unirsi alle altre Chiese e Comunità ecclesiali in organizzazioni e nell'elaborazione di programmi che offrano sostegno comune all'azione missionaria. L'obiettivo primario di simile collaborazione sarà quello di non trapiantare nella nuova evangelizzazione quegli aspetti umani, culturali e politici che in passato hanno causato la divisione tra le Chiese¹⁴⁵. A quest'opera di discernimento sono chiamati in modo speciale i Vescovi, i quali metteranno in risalto per la formazione dei cattolici i punti dottrinali e morali imprescindibili.

I nuovi convertiti alla fede saranno premurosamente formati nello spirito ecumenico, in modo che:

¹⁴⁴ E.F. FORTINO, «Dall'*Unitatis redintegratio*», 278. In queste pagine del suo articolo l'autore mostra il progresso che c'è stato dal decreto conciliare all'ultima enciclica di Giovanni Paolo II, sul concetto di piena comunione. Ne riassumiamo i passaggi più importanti. Lo scopo del movimento ecumenico è il ristabilimento della piena comunione. La costituzione dogmatica *Lumen gentium* aveva rilevato: «al di fuori del suo [della Chiesa Cattolica] organismo visibile si trovano parecchi elementi di santificazione e di verità» (LG 8; *Ut unum sint*, 10). L'enciclica specifica: «Gli elementi di santificazione e di verità presenti nelle altre comunità cristiane, in grado diverso dall'una all'altra, costituiscono la base oggettiva della pur imperfetta comunione esistente tra loro e la Chiesa cattolica». L'enciclica aggiunge questa determinante affermazione: «Nella misura in cui tali elementi si trovano nelle altre comunità cristiane, l'unica Chiesa di Cristo ha in esse una presenza operante» (n. 11).

Il secondo punto riprende il n. 78 dell'enciclica *Ut unum sint*: «Da tale unità fondamentale, ma parziale, si deve ora passare all'unità visibile necessaria e sufficiente, che si iscriva nella realtà concreta, affinché le Chiese realizzino veramente il segno di quella piena comunione nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica che si esprime nella concelebrazione eucaristica». L'enciclica non solo dichiara questo scopo — il ristabilimento della piena comunione — ma, nel suo insieme specifica il concetto stesso. Che cosa è la piena comunione a cui il movimento ecumenico tende? Al n. 9 dell'enciclica si legge: «Questa unità data dallo Spirito Santo, non consiste semplicemente nel confluire insieme di persone che si sommano l'una all'altra». Invece: «È una unità costituita dai vincoli della professione di fede, dei sacramenti e della comunione gerarchica» (cfr. LG 14).

¹⁴⁵ Cfr. DE93 207.

i cattolici, esclusa ogni forma sia di indifferentismo e di confusionismo, sia di sconsiderata concorrenza, attraverso una comune, per quanto è possibile, professione di fede in Dio e in Gesù Cristo di fronte alle genti, attraverso la cooperazione nel campo tecnico e sociale come in quello religioso e culturale, collaborino fraternamente con i fratelli separati, secondo le norme del decreto sull'ecumenismo¹⁴⁶.

Si capisce allora come la collaborazione ecumenica diventa urgente e necessaria soprattutto in riferimento ai popoli scristianizzati del mondo contemporaneo, che vedrebbero, nella capacità dei cristiani di lavorare insieme, un segno della comune paternità di Dio. La trattazione della collaborazione sul piano dell'attività missionaria si conclude con il richiamo a dare un posto speciale:

alla collaborazione tra i membri di diverse Chiese e comunità ecclesiali per quel che concerne la riflessione, di cui si ha costantemente bisogno, sul senso della missione cristiana, sul modo di avviare il dialogo della salvezza con i membri delle altre religioni e sul problema generale del rapporto tra la proclamazione del Vangelo di Cristo e le culture e gli indirizzi di pensiero del mondo contemporaneo¹⁴⁷.

2.7 *La collaborazione nella vita sociale e culturale (n. 211-218)*

Nei paragrafi precedenti abbiamo visto che cosa propone il Direttorio per quanto riguarda la collaborazione in settori più strettamente ecclesiali. In quest'ultima parte il Direttorio prevede ampi spazi di cooperazione nella vita sociale e culturale con una esplicita motivazione ecumenica. Infatti: «la Chiesa cattolica considera la collaborazione ecumenica nella vita sociale e culturale un aspetto importante nell'azione che tende all'unità»¹⁴⁸.

Questa cooperazione può avere tanto sbocchi nello studio comune delle questioni sociali ed etiche, con lo scopo di promuovere una cultura imbevuta di valori cristiani, quanto sbocchi nelle realizzazioni comuni¹⁴⁹.

Nel campo della sanità si presentano occasioni molto importanti per la cooperazione ecumenica, che di fatto è ampiamente e positivamente realizzata in numerosi paesi. Il Direttorio a questo proposito rileva quanto segue: «Tuttavia, la collaborazione in questo campo, sia a livello della ricerca sia a livello degli interventi, sempre più solleva problemi di etica medica, che rappresentano, ad un tempo, una sfida e una opportunità per la collaborazione ecumenica»¹⁵⁰. Si tratta di problemi legati alla vita dell'uomo,

¹⁴⁶ AG 15.

¹⁴⁷ DE93 209.

¹⁴⁸ DE93 211.

¹⁴⁹ Cfr. DE93 214.

¹⁵⁰ DE93 216.

come l'aborto, la contraccezione, l'eutanasia, ecc. La delicatezza delle questioni esige un qualificato impegno ecumenico, maggiore onestà culturale e vera competenza teologica e scientifica. Inoltre: «l'ambito dello sviluppo, che è principalmente una risposta ai bisogni umani, offre una varia gamma di possibilità per la collaborazione tra la Chiesa cattolica e le Chiese e Comunità ecclesiali a livello regionale, nazionale e locale»¹⁵¹.

Questa cooperazione comprende l'impegno per una società più giusta, per il rispetto dei diritti umani, per la pace, per la salvaguardia dell'opera della creazione e per una più equa distribuzione delle risorse del pianeta.

Il Direttorio, infine, tratta della cooperazione che comprende i mezzi di comunicazione sociale, che si renderà sempre più necessaria quanto più si evolverà il processo tecnologico e scientifico. La possibilità e la pratica della cooperazione ecumenica mostrano la concretezza e la complessità del movimento ecumenico, che di fatto coinvolge le esigenze dell'accordo dottrinale e nel medesimo tempo l'applicazione nella vita pratica della fede comune dei cristiani¹⁵².

¹⁵¹ DE93 215.

¹⁵² Cfr. E.F. FORTINO, «Dall'*Unitatis redintegratio*», 275.

CONCLUSIONE

Dopo aver considerato, in questa terza parte del nostro lavoro, i capitoli del Direttorio 1993 riguardanti la formazione all'ecumenismo, la comunione di vita e di attività spirituale tra i battezzati, la collaborazione ecumenica, vogliamo fare ora alcune osservazioni conclusive, tanto per la promozione dell'ecumenismo all'interno della Chiesa cattolica, quanto per le relazioni con gli altri cristiani.

Il Direttorio ecumenico 1993 costituisce l'espressione di un rinnovato impegno della Chiesa cattolica nell'ecumenismo. Per l'espletamento di tale impegno il Direttorio 1993 ha lo scopo di promuovere, all'interno della Chiesa cattolica e a tutti i livelli, lo spirito e l'azione ecumenica. Ci si pone quindi in una prospettiva pastorale che tuttavia ha bisogno di avere presenti e di rendere operanti i principi teologici che regolano tale ricerca e tale attività. Infine è necessario che la Chiesa, sempre di più, si impegni nel creare strutture adeguate e soprattutto una solida formazione ecumenica, che come abbiamo avuto modo di sottolineare durante la trattazione dell'apposito capitolo, è rivolta a tutti i cattolici. È questa una delle linee dominanti del Direttorio 1993, che costituisce una sfida anche per le altre Chiese e comunità affinché anch'esse aggiornino e facciano progressi in questo campo importantissimo.

Infatti dobbiamo constatare che la Chiesa cattolica supera in questo settore dell'ecumenismo di gran lunga le altre Chiese e Comunità ecclesiali.

Per le relazioni con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, il Direttorio ecumenico 1993 si pone nella prospettiva di un dialogo aperto che poggia, come strumento indispensabile sullo studio e sui contatti diretti con gli altri cristiani. C'è una grande disponibilità nell'orizzonte delle possibilità aperte dalle nuove relazioni tra i cristiani, soprattutto nella collaborazione circa l'attività missionaria, ma non mancano significativi spunti per quanto riguarda la collaborazione nella catechesi, negli istituti d'insegnamento superiore, nella vita sociale e culturale, nello studio delle questioni etiche,

nel campo della medicina e dello sviluppo, negli strumenti di comunicazione sociale. Tutte queste forme di cooperazione non solo sono possibili ma hanno una grande incidenza perché provengono da due sorgenti con sicure implicanze ecumeniche. Da una parte si fondano sulla base della fede comune tra i cristiani e dall'altra sullo spirito di maturazione ecumenica raggiunta. Infatti molti problemi sono stati appianati perché in larga parte si è superata l'idea del movimento ecumenico inteso secondo un modello politico e considerato come negoziazioni tra stati o anche fra parti contrapposte dello stesso movimento ecumenico.

L'insieme del Direttorio ecumenico 1993, con le possibilità di relazioni che sono state aperte con gli altri cristiani, offre un campo vastissimo affinché il cristiano possa inserirsi e dare il proprio contributo alla causa ecumenica. Vogliamo citare solo alcune di queste possibilità di relazione: preghiera comune, *communicatio in sacris*, cooperazione pratica, collaborazione a iniziative comuni. Non possiamo nascondere che, insieme a tante aperture, ci sono ancora molti problemi aperti. I più delicati sono: quello della «comunicazione nelle cose sacre», cioè della partecipazione ai sacramenti celebrati in una confessione diversa dalla propria; quello del valore da attribuire all'eucarestia e al ministero delle chiese protestanti; infine il problema dei matrimoni misti.

Il Direttorio 1993 è consapevole di tutto questo e tuttavia continua, in modo nuovo, a sostenere il dialogo ecumenico in corso e a sperare che tale dialogo continui a migliorare le future relazioni tra i cristiani. Nello stesso tempo il Direttorio conscio della complessità e delicatezza del dialogo teologico o, come si usa dire del dialogo della verità, sottolinea il valore della preghiera per un'impresa nata dallo Spirito di Dio e che perciò supera le forze umane. Al riguardo, dal Direttorio 1993 possiamo ricavare questo insegnamento: l'ecumenismo esige pazienza; il vero successo dell'ecumenismo non consiste in sempre nuovi contratti, ma nella perseveranza di andare avanti insieme, nell'umiltà che rispetta l'altro anche là dove la compatibilità nella dottrina e nella prassi è ancora lontana; consiste nella disponibilità a imparare dall'altro e a lasciarsi correggere dall'altro, in gioia e gratitudine, per le sue ricchezze spirituali; consiste nella continua purificazione della propria fede alla luce della Sacra Scrittura tenendo fisso lo sguardo sul Signore. Ancora consiste nella disponibilità al perdono e nel saper ricominciare sempre dall'inizio nella ricerca dell'unità e, da ultimo, nella collaborazione nelle opere di carità e nella testimonianza di Dio che si è rivelato e vuole farsi conoscere agli uomini.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

§	paragrafo, paragrafi
A30	<i>A trent'anni dal Concilio</i> , Roma 1995
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AD	<i>Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando</i> , Typis polyglottis Vaticanis, 1965
AG	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto <i>Ad gentes</i> de activitate missionali Ecclesiae, 7 dicembre 1965
All.	Allocuzione
AnGr	<i>Analecta Gregoriana</i> , Roma
ACan	<i>L'année canonique</i> , Paris
Anton.	<i>Antonianum</i> , Roma
Apoll.	<i>Apollinaris</i> , Roma
ARCIC	Anglican – Roman Catholic International Commission
art.	articolo, articoli
AS	<i>Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II</i> , ed. dell'Archivio del Concilio Ecumenico Vaticano II; Typis polyglottis Vaticanis, 1970-1978
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
BEM	COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CEC, «Dialogo teologico: Battesimo, eucarestia e ministero, Lima 1982», in <i>EOE</i> , I, n. 1391-1447
c.	capitolo, capitoli
C.a.	Costituzione apostolica
can.	canone, canoni
Card.	Cardinale
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>
CD	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto <i>Christus Dominus</i> de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia, 28 ottobre 1965
CDF	Congregazione per la Dottrina della Fede

- CEC Consiglio Ecumenico delle Chiese
 CELAM Conferenza Episcopale dell'America Latina
 CIC *Codex Iuris Canonici*
 CivCatt *La Civiltà Cattolica*, Roma
 Conc(I) *Concilium*, Brescia
 CrSt *Cristianesimo nella Storia*, Bologna
 DoC *Doctor Communis*, Roma
 DE67 SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, Direttorio ecumenico *Ad totam Ecclesiam* parte prima, 14 maggio 1967, AAS 59 (1967) 574-592
 DE70 SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, Direttorio ecumenico *Spiritus Domini* parte seconda, 16 aprile 1970, AAS 62 (1970) 705-724
 DE93 PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio ecumenico per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, 25 marzo 1993, AAS 85 (1993) 1039-1119
 Dich. Dichiarazione
 DEc *Il diritto ecclesiastico*, Roma
 Disc. Discorso
 DME *Dizionario del Movimento Ecumenico*, Bologna 1994
 DTI *Dizionario Teologico Interdisciplinare Marietti*, Casale Monferrato 1977
 E.a. Esortazione apostolica
 ecc. eccetera
 ED *Euntes Docete*, Roma
 EJCan *Ephemerides Iuris Canonici*, Roma
 EOE VOICU, S.J. - CERETTI, G., ed., *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo internazionale*, Bologna 1986 s.
 ER *The Ecumenical Review*, Genève
 EV *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1985¹³
 FC Fede e Costituzione
 Gr. *Gregorianum*, Roma
 GS CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* de Ecclesiae in mundo huius temporis, 7 dicembre 1965
 Id. *Idem*
 Irén. *Irénikon*, Chevetogne
 JC *Jus Canonicum*, Pamplona
 L.a. Lettera apostolica
 L.e. Lettera enciclica
 Lett. Lettera
 LG CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* de Ecclesia, 21 novembre 1964

M.p.	Motu proprio
M.r.	Messaggio radiofonico
Mons.	Monsignore
MySal	FEINER, J. – LÖHRER, M., ed., <i>Mysterium Salutis. Grundriss einer heilsgeschichtlichen Dogmatik</i> , Einsiedlen, 1965 s., trad. italiana <i>Mysterium Salutis</i> , Brescia 1967 s.
n.	numero, numeri
N.p.	Nota personale
NDDC	CORRAL, C. – DE PAOLIS, V. – GHIRLANDA, G., ed., <i>Nuovo Dizionario di Diritto Canonico</i> , Cinisello Balsamo, 1993
NDT	BARBAGLIO, G. – DIANICH, S., ed. <i>Nuovo Dizionario di Teologia</i> , Alba 1977
NEP	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Notificazione <i>Nota explicativa praevia</i> , 21 novembre 1964
OiC	<i>One in Christ</i> , London
OE	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto <i>Orientalium Ecclesiarum</i> de Ecclesiis orientalibus catholicis, 21 novembre 1964
Om.	Omelia
OrCr	<i>Oriente cristiano</i> , Palermo
OR	<i>L'Osservatore Romano</i> , Roma
OT	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto <i>Optatam totius</i> de institutione Sacerdotali, 28 ottobre 1965
p.	pagina, pagine
PC	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto <i>Perfectae caritatis</i> de accommodata renovatione vitae religiosae, 28 ottobre 1965
PCPUC	Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani
Periodica	<i>Periodica</i> , Roma
PL	MIGNE, J.P., ed., <i>Patrologia Latina</i> , Paris, 1878-1890
PO	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto <i>Presbyterorum ordinis</i> de presbyterorum ministerio et vita, 7 dicembre 1965
QuadT	<i>Quaderni teologici</i> , Brescia
REDC	<i>Revista Española de derecho canónico</i> , Salamanca
RegnoDoc	<i>Il Regno documenti</i> , Bologna
R.g.	Regolamento generale
RassTeol	<i>Rassegna di teologia</i> , Napoli
s.	seguito, seguiti
SAE	Segretariato Attività Ecumeniche
SC	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione <i>Sacrosanctum Concilium</i> de Sacra Liturgia, 4 dicembre 1963
ScC	<i>La Scuola cattolica</i> , Brescia
StPat	<i>Studia Patavinia</i> , Padova

- SUC Segretariato per l'Unità dei Cristiani
 TESP MOMIGLIANO, E. – CASOLARI DALL'OGGIO, G., ed., *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici*, Milano 1986°
 trad. traduzione
 UR CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* de oecumenismo, 21 novembre 1964
 VIIB LATOURELLE, R., ed., *Vaticano II, bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, Assisi 1987

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti e Documenti

1.1 Conciliari

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* de Sacra Liturgia, 4 dicembre 1963, *AAS* 56 (1964) 97-138.

———, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* de Ecclesia, 21 novembre 1964, *AAS* 57 (1965) 5-75.

———, Notificazione *Nota explicativa praevia*, 21 novembre 1964, *AAS* 57 (1965) 72-75.

———, Decreto *Orientalium Ecclesiarum* de Ecclesiis orientalibus catholicis, 21 novembre 1964, *AAS* 57 (1965) 76-89.

———, Decreto *Unitatis redintegratio* de oecumenismo, 21 novembre 1964, *AAS* 57 (1965) 90-112.

———, Decreto *Christus Dominus* de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 673-701.

———, Decreto *Perfectae caritatis* de accommodata renovatione vitae religiosae, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 702-712.

———, Decreto *Optatam totius* de institutione Sacerdotali, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 713-727.

———, Decreto *Ad gentes* de activitate missionali Ecclesiae, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 947-990.

———, Decreto *Presbyterorum ordinis* de presbyterorum ministerio et vita, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 991-1024.

———, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* de Ecclesiae in mundo huius temporis, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 1025-1120.

1.2 Dei Romani Pontefici (in ordine cronologico)

LEONE XIII, Lettera apostolica *Praeclara gratulationis*, 20 giugno 1894, *ASS* 26 (1894) 705-717.

- LEONE XIII, Lettera enciclica *Satis cognitum*, 29 giugno 1896, ASS 28 (1895-1896) 708-739.
- BENEDETTO XV, Motu proprio *Dei providentis*, 1 maggio 1917, AAS 9 (1917) 529-531.
- , Costituzione Apostolica *Providentissima Mater Ecclesia*, 27 maggio 1917, AAS 9 (1917) 5-8.
- PIO XI, Allocuzione *Amplissimum consessum* al concistoro per la pubblicazione e creazione dei nuovi Cardinali, 24 marzo 1924, AAS 16 (1924) 121-132.
- , Lettera enciclica *Mortalium animos*, 6 gennaio 1928, AAS 20 (1928) 5-16; trad. italiana in TESP, 802-812.
- , Motu proprio *Sancta Dei Ecclesia*, 25 marzo 1938, AAS 30 (1938) 154-159.
- PIO XII, Lettera enciclica *Summi Pontificatus*, 20 ottobre 1939, AAS 31 (1939) 413-453.
- , Lettera enciclica *Mystici corporis Christi*, 29 giugno 1943, AAS 35 (1943) 193-248.
- , Lettera enciclica *Humani generis*, 12 agosto 1950, AAS 42 (1950) 561-578.
- , Costituzione Apostolica *Fidei donum*, 21 aprile 1957, AAS 49 (1957) 225-248.
- GIOVANNI XXIII, Messaggio radiofonico *Hac trepida hora*, per l'elezione al Sommo Pontificato, 29 ottobre 1958, AAS 50 (1958) 838-841.
- , Allocuzione ai Cardinali per l'annuncio del Concilio, 25 gennaio 1959, AAS 51 (1959) 65-69.
- , Lettera enciclica *Ad Petri Cathedram*, 29 giugno 1959, AAS 51 (1959) 497-531, trad. italiana in TESP, 1509-1532.
- , «Nota personale, 14 maggio 1960», in *Lettere 1958-1963*, ed. L. Capovilla, Roma 1978, 495-496.
- , Motu proprio *Superno Dei nutu*, 5 giugno 1960, AAS 52 (1960) 433-437, trad. italiana in G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, I/1, .
- , Lettera enciclica *Mater et Magistra*, 15 maggio 1961, AAS 53 (1961) 401-464, trad. italiana in TESP, 1576-1622.
- , Lettera enciclica *Aeterna Dei sapientia*, 11 novembre 1961, AAS 53 (1961) 785-803, trad. italiana in TESP, 1623-1636.
- , Costituzione Apostolica *Humanae salutis*, 25 dicembre 1961, AAS 54 (1962) 5-13.
- , Motu proprio *Appropinquante Concilio*, 6 agosto 1962, AAS 54 (1962) 609-611.
- , Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* per l'apertura del Concilio Vaticano II, 11 ottobre 1962, AAS 54 (1962) 785-796, trad. italiana in EV, I, 33-53.

- GIOVANNI XXIII, Allocuzione agli Osservatori cristiani delegati al Concilio Vaticano II, 13 ottobre 1962, *AAS* 54 (1962) 814-816, trad. italiana in G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, II, 14.
- , Lettera enciclica *Pacem in terris*, 13 aprile 1963, *AAS* 55 (1963) 257-304; trad. italiana in *TESP*, 1645-1678.
- PAOLO VI, Allocuzione a S. Maria in Grottaferrata per l'inaugurazione di un centro di rito Orientale, 18 agosto 1963, *OR*, 19 agosto 1963.
- , Allocuzione *Quali sono i motivi* alla Curia Romana, 21 settembre 1963, *AAS* 55 (1963) 793-800.
- , Allocuzione *Salvete fratres* per l'apertura del secondo periodo conciliare, 29 settembre 1963, *AAS* 55 (1963) 841-859, trad. italiana in *EV*, I, n. 176.
- , Allocuzione agli Osservatori cristiani delegati al Concilio Vaticano II, 17 ottobre 1963, *AAS* 55 (1963) 878-881, trad. italiana in G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, III, 148-149.
- , Motu proprio *Pastorale munus*, 30 novembre 1963, *AAS* 56 (1964) 5-12.
- , Allocuzione *Tempus iam advenit* per la chiusura del secondo periodo conciliare, 4 dicembre 1963, *AAS* 56 (1964) 31-40.
- , Discorso alla Chiesa e al mondo nella solennità dell'Epifania dalla Grotta di Betlemme, 6 gennaio 1964, *OR*, 7-8 gennaio 1964.
- , Lettera Enciclica *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, *AAS* 56 (1964) 609-659, trad. italiana, in *TESP*, 1685-1721.
- , Allocuzione *In signo sanctae crucis* per l'apertura del terzo periodo conciliare, 14 settembre 1964, *AAS* 56 (1964) 805-816.
- , Omelia per la canonizzazione dei martiri ugandesi, 18 ottobre 1964, *AAS* 56 (1964) 906.
- , Allocuzione *Post duos menses* per la chiusura del terzo periodo conciliare, 21 novembre 1964, *AAS* 56 (1964) 1007-1018.
- , Lettera al Patriarca Ecumenico Atenagora I, 31 marzo 1965, *AAS* 57 (1965) 379-381.
- , Discorso al Sacro Collegio, 24 giugno 1965, *AAS* 57 (1965) 639.
- , Allocuzione *In hoc laetamur* per l'apertura del quarto periodo conciliare, 14 settembre 1965, *AAS* 57 (1965) 794-805.
- , Motu proprio *Apostolica sollicitudo*, 15 settembre 1965, *AAS* 57 (1965) 775-780.
- , ATENAGORA I, Dichiarazione comune sulla cancellazione delle scomuniche, 7 dicembre 1965, *AAS* 57 (1965) 379-381.
- , Motu proprio *Finis Concilio*, 3 gennaio 1966, *AAS* 62 (1966) 37-40.
- , Allocuzione ai membri del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, 28 aprile 1967, *AAS* 59 (1967) 493-498.
- , Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 agosto 1967, *AAS* 59 (1967) 885-928.

- PAOLO VI, Allocuzione a Sua Santità Athenagora Patriarca Ecumenico pronunciata nella Basilica Vaticana, 26 ottobre 1967, *AAS* 59 (1967) 1051.
- , Motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, 24 giugno 1969, *AAS* 61 (1969) 473-484.
- , Discorso al Consiglio Ecumenico delle Chiese, 10 giugno 1969, *AAS* 61 (1969) 503-506, trad. italiana in *Insegnamenti di Paolo VI*, VII, Roma 1970, 397-398.
- , Discorso tenuto all'insigne santuario di Namugongo, 2 agosto 1969, *AAS* 61 (1969) 590-591.
- , Motu proprio *Matrimonia mixta*, 31 marzo 1970, *AAS* 62 (1970) 257-263.
- , Allocuzione ai delegati delle commissioni per l'ecumenismo delle conferenze dei vescovi e dei sinodi dei patriarcati orientali cattolici, 22 novembre 1972, *AAS* 64 (1972) 761.
- , Allocuzione a S. Maria in Vallicella per la chiusura della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, 25 gennaio 1973, *AAS* 65 (1973) 85-89.
- , Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, 24 giugno 1973, *AAS* 65 (1973) 396-408.
- , Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, *AAS* 68 (1976) 5-76.
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, *AAS* 71 (1979) 257-324, trad. italiana in *TESP*, 1829-1878.
- , Esortazione apostolica *Catechesi tradendae*, 16 ottobre 1979, *AAS* 71 (1979) 1277-1340.
- , Allocuzione ai delegati delle commissioni ecumeniche, 23 novembre 1979, *AAS* 71 (1979) 1518-1522.
- , Allocuzione ai membri della plenaria del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, 8 febbraio 1980, *AAS* 72 (1980) 178-183.
- , Allocuzione ai membri della plenaria del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, 13 novembre 1981, *AAS* 74 (1982) 32-35.
- , Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, *AAS* 74 (1982) 81-191.
- - MAR IGNAZIUS ZAKKA I IWAS, Dichiarazione congiunta, 23 giugno 1984, in *EV*, IX, n. 837-846.
- , Allocuzione ai membri della plenaria del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, 16 novembre 1984, *AAS* 77 (1985) 472-475.
- , Allocuzione a coloro che promuovono il dialogo tra la Chiesa cattolica e il Consiglio Mondiale delle Chiese, 5 ottobre 1985, *AAS* 78 (1986) 261-264.
- , Allocuzione ai fedeli di Lione presso l'anfiteatro romano, 4 ottobre 1986, *AAS* 79 (1987) 295-300.
- , Lettera all'Arcivescovo Runcie di Canterbury, 20 dicembre 1986, *AAS* 79 (1987) 184-186.

- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, 25 marzo 1987, *AAS* 79 (1987) 361-433.
- , Allocuzione agli incaricati diocesani per l'ecumenismo in Italia, 26 giugno 1987, *AAS* 80 (1988) 31-34.
- , Allocuzione ai Vescovi degli Stati Uniti d'America, 16 settembre 1987, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 3 (1987) 553.
- , DIMITRIOS I, Dichiarazione comune, 7 dicembre 1987, *AAS* 80 (1988) 252-255.
- , Allocuzione ai membri della plenaria del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, 5 febbraio 1988, *AAS* 80 (1988) 1202-1204.
- , Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, *AAS* 80 (1988) 841-934.
- , Allocuzione ai promotori dell'ecumenismo in Svizzera, 10 novembre 1988, *AAS* 81 (1989) 639-643.
- , Esortazione apostolica *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, *AAS* 81 (1989) 393-521.
- , Allocuzione ai membri della plenaria congiunta tra Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e Congregazione per la Dottrina della Fede, 1 febbraio 1989, *AAS* 81 (1989) 930-934.
- , Allocuzione all'udienza generale, 27 novembre 1989, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII, 2 (1989) 679.
- , Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, *AAS* 83 (1991) 249-340.
- , Allocuzione ai membri della plenaria del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, 1 febbraio 1991, *AAS* 83 (1991) 953-957.
- , Regolamento generale della Curia Romana, 7 marzo 1992, *AAS* 84 (1992) 237-240.
- , Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, *AAS* 85 (1993) 1133-1228.
- , Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994, *AAS* 87 (1995) 5-41.
- , Discorso all'udienza generale, 25 gennaio 1995, *OR*, 26 gennaio 1995, 4.
- , Lettera apostolica *Orientale lumen*, 2 maggio 1995, *AAS* 87 (1995) 745-774.
- , Lettera enciclica *Ut unum sint*, 25 maggio 1995, *AAS* 87 (1995) 921-982.
- , Esortazione apostolica *Vita consecrata*, 25 marzo 1996, *AAS* 88 (1996) 377-486.

1.3 Codiciali (in ordine cronologico)

Codex Iuris Canonici Pii X Pont. Max. iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, *AAS* 9 (1917) 3-521.

Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus, AAS 75 (1983) 1-301.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus, AAS 82 (1990) 1034-1363.

1.4 Dei Dicasteri romani (in ordine cronologico)

SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, Decreto *De conventibus* sulla proibizione di partecipare a incontri ecumenici, 8 luglio 1927, AAS 19 (1927) 278.

———, Monito *Cum compertum* sulla proibizione di partecipare al Consiglio Ecumenico delle chiese, 5 giugno 1948, AAS 40 (1948) 257.

———, Istruzione *Ecclesia Catholica* all'episcopato sul Movimento ecumenico, 20 dicembre 1949, AAS 42 (1950) 142-147, trad. italiana in *CivCatt* I (1950) 593-599.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Matrimonii sacramentum*, 18 marzo 1966, AAS 58 (1966) 235-239.

CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, Decreto *Crescens matrimonium*, 22 febbraio 1967, AAS 59 (1967) 165-166.

SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, Direttorio ecumenico *Ad totam Ecclesiam* parte prima, 14 maggio 1967, AAS 59 (1967) 574-592, trad. italiana in *EV*, II, n. 1194-1256.

———, Dichiarazione sulla posizione della Chiesa cattolica in materia di eucarestia tra i cristiani delle diverse confessioni, 7 gennaio 1970, AAS 62 (1970) 184-188.

———, Direttorio ecumenico *Spiritus Domini* parte seconda, 16 aprile 1970, AAS 62 (1970) 705-724, trad. italiana in *EV*, II, n. 1257-1292.

CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Dichiarazione *Notre temps*, 17 maggio 1970, in *EV*, III, n. 2508-2542.

SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, Riflessioni e suggerimenti circa il dialogo ecumenico, 15 agosto 1970, in *EV*, III, n. 2686-2756.

———, Istruzione *In quibus rerum*, sulla partecipazione degli altri cristiani all'eucarestia, 1 giugno 1972, AAS 64 (1972) 518-525.

———, Nota sulla retta interpretazione dell'istruzione sulla partecipazione degli altri cristiani all'eucarestia, 17 ottobre 1973, AAS 65 (1973) 616-619.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Documento sull'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica, 17 aprile 1974, in *EV*, V, n. 434-478.

SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, Istruzione ai Vescovi sulla collaborazione ecumenica sul piano regionale, nazionale e locale, 22 febbraio 1975, in *EV*, V, n. 1096-1198.

CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *La fonction évangéliste*, 19 ottobre 1975, in *EV*, V, n. 1546-1578.

- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Decreto sulla celebrazione pubblica della Messa nella Chiesa Cattolica per altri cristiani defunti, 11 giugno 1976, *AAS* 68 (1976) 621-622.
- , Notificazione sulla lettera di L. Boff circa il libro «Chiesa: carisma e potere», 11 marzo 1985, *AAS* 77 (1985) 758-759.
- SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI (ed altri dicasteri), Rapporto provvisorio sul fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi, 7 maggio 1986, in *EV*, X, n. 252-281.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Unité e diversité dans l'Église*, Città del Vaticano 1989, 14-28.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Communiois notio* su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, 28 maggio 1992, *AAS* 85 (1993) 838-850.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, Direttorio ecumenico per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo, 25 marzo 1993, *AAS* 85 (1993) 1039-1119.

1.5 Altri documenti (in ordine cronologico)

- SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI, *Exeunte coetu secundo*, relazione finale *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7 dicembre 1985, in *EV*, IX, n. 1779-1818.
- SEGRETARIATO PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione ecumenica nella Chiesa particolare* (1989), *RegnoDoc* 35 (1990) 200-207.

2. Collezioni di Documenti (in ordine alfabetico)

- COMMISSIONE DEL SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE, *I matrimoni interconfessionali tra cattolici ed evangelici in Italia*, Torino 1982.
- COMMISSIONE DI STUDIO EVANGELICA LUTERANA – CATTOLICA ROMANA, *Rapporto «Il Vangelo e la Chiesa»*, Malta 1972, in *EOE*, I, n. 1127-1206.
- COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CEC, «One baptism, one Eucharist and a Mutually Recognised Ministry, Three agreed statements, Accra 23 luglio – 5 agosto 1974», *Faith and Order Paper* 73, World Council of Churches, Ginevra 1975, trad. italiana, in *RegnoDoc* 20 (1975) 109-124.
- , «Baptism, Eucharist and Ministry», *Faith and Order Paper* 111, World Council of Churches, Ginevra 1982, trad. italiana in *EOE*, I, 1391-1447.
- COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA, Dichiarazione concordata sulla dottrina eucaristica, Windsor settembre 1971, in *EOE*, I, n. 16-28.
- CONFERENZA MONDIALE DI FEDE E COSTITUZIONE, Conferma della dichiarazione di Canberra, Santiago de Compostela 3-14 agosto 1993, *Service d'Information* 85 (1994) 18-38.

- CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, Dichiarazione di Canberra, 7-20 febbraio 1991, in *Signs of the Spirit*, Official Report, Seventh Assembly, WCC, Genève 1991, 235-258.
- , Messaggio alla terza Conferenza Panortodossa di Rodi, *Irén* 37 (1964) 573-576.
- COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – EVANGELICO LUTERANA, «Il ministero pastorale nella Chiesa», in *EOE*, I, n. 1509-1511.
- GRUPPO DI DOMBES, *Verso una stessa fede eucaristica? Accordo tra cattolici e protestanti*, 6-9 settembre 1971, in *EOE*, II, n. 672-711.
- GRUPPO MISTO TRA CHIESA CATTOLICA E CEC, *Primo rapporto ufficiale*, 1966, in *EOE*, I, n. 676-705.
- , *Secondo rapporto ufficiale*, 1967, in *EOE*, I, n. 706-735.
- , *Terzo rapporto ufficiale*, 1971, in *EOE*, I, n. 736-865.
- , *Quarto rapporto ufficiale*, 1975, in *EOE*, I, n. 866-904.
- , *Dialogo teologico. La testimonianza comune*, 1981, in *EOE*, I, n. 926-994.
- , *Quinto rapporto ufficiale*, 1983, in *EOE*, I, n. 995-1057; trad. inglese «Fifth Forum on Bilateral Conversations Report», *Faith and Order Paper* 156, Ginevra 1992.
- , *Sesto rapporto ufficiale*, *Il Regno Documenti* 35 (1990) 555-576.
- PATRIARCATO ECUMENICO DELLA CHIESA ORTODOSSA, «Lettera a Giovanni XXIII», in *Thomos Agapis, Vatican Phanar (1958-1970)* Rome – Istanbul, 62-63.
- SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE, *La credibilità ecumenica delle Chiese e il BEM (battesimo, eucarestia, ministero). Atti della XXII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal SAE, La Mendola 28 luglio – 5 agosto 1984*, Napoli 1985.

3. Opere e Articoli (in ordine alfabetico)

- ACERBI, A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975.
- ALONSO LOBO, A., *Comentarios al Código de derecho canónico*, II, Madrid 1963.
- ANCILLI, E., *La Chiesa è comunione*, Roma 1979.
- ANTINUCCI, L., *Ecumenismo*, Casale Monferrato, 1991.
- ANTON, A., «Ecclesiologia post-conciliare: speranze, risultati e prospettive», in *VII B*, 361-388.
- ARIAS, J., «Bases doctrinales para una nueva configuración jurídica de los cristianos separados», *JC* 8 (1968) 29-120.
- ARRIETA, J.I., «Funzione pubblica e attività di governo nell'organizzazione centrale della Chiesa: il regolamento generale della Curia Romana», *Jus Ecclesiae* 4 (1992) 585-613.
- ASNAGHI, A., «Ecumenismo», in *DTI*, II, 39-49.

- BANSE, H., «Il direttorio ecumenico tra teoria del diritto e prassi del diritto», *Quaderni di diritto ecclesiale* 7 (1994) 68-78.
- BARDELLA, E., «Due recenti documenti sull'ecumenismo: il direttorio ecumenico e la formazione ecumenica nella Chiesa particolare», *Quaderni di diritto ecclesiale* 7 (1994) 13-29.
- BAUM, G., «The Ecclesial Reality of the other Churches», *Conc(l)* 1 (1965) 34-46.
- BEA, A., «Il Concilio sulla via dei protestanti: consensi e difficoltà, possibili contributi», in *Il Concilio Vaticano II*, I, 1, 86-106.
- , *Ecumenismo nel Concilio. Tappe pubbliche di un sorprendente cammino*, Milano 1968.
- , *Il decreto de oecumenismo*, Roma 1965.
- BECKER, U., «Formazione all'ecumenismo», in *DME*, 557-559.
- BEKES, J., «L'eucarestia fa la Chiesa», in *VII B*, 825-838.
- , *Eucarestia e Chiesa. Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico*, II. *Liturgia fonte e culmine*, Casale Monferrato 1985.
- BELLUCCI, D., «Unità della Chiesa e Consiglio Mondiale delle Chiese», *CivCat* IV (1962) 27-38.
- BERTRAMS, W., «Communio, communitas societas in Lege Fundamentali Ecclesiae», *Periodica* 61 (1972) 553-604.
- , «De gradibus communionis in doctrina Concilii Vaticani II», *Gr.* 47 (1966) 286-305.
- BETTI, U., «Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica. A proposito di un'espressione della Lumen Gentium», *Anton.* 61 (1986) 726-745.
- BLAT, A., «De sacramentis», in *Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici*, III/2, Roma 1920.
- BOFF, L., *Chiesa: carisma e potere*, Roma 1984.
- BONNET, P.A., «Comunione ecclesiale e sinodalità», *EJCan* 47 (1991) 93-137.
- , «Diritto e potere nel momento originario della potestas hierarchica nella Chiesa. Stato della dottrina in una questione canonisticamente disputata», *JC* 15 (1975) 77-91.
- BORI, P.C., *Koinonia. L'idea della comunione nella ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972.
- BOYER, C. – BELLUCCI, D., ed., *Unità cristiana e movimento ecumenico (1916-1960)*, I, Roma 1963.
- BOYER, C. – VIRGULIN, S., ed., *Unità cristiana e movimento ecumenico (1961-1973)*, II, Roma 1975.
- BROMURI, E., *L'ecumenismo*, Milano 1991.
- BRUNELLO, A., *Le Chiese Orientali e l'unione*, Milano 1965.
- BUZZETTI, C., «Dalla Dei Verbum alla interpretazione della Bibbia nella Chiesa in Italia. Risveglio, sviluppo e prospettive dell'apostolato biblico», in *A30*, 85-108.
- CANOBBIO, G., «Teologia della Chiesa locale: uno sguardo retrospettivo», *Presenza Pastorale* 53 (1983) 883-898.

- CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II*, Roma 1959-1965.
- , *Il Sinodo dei Vescovi*, Roma 1968.
- CASSIDY, E.I., «Il nuovo "direttorio ecumenico" della Chiesa cattolica», *Studi Ecumenici* 1 (1994) 9-28.
- CASTRO, E., «Evangelizzazione», in *DME*, 525-529.
- CERETI, G., «L'enciclica *Ut unum sint*», *RassTeol* 6 (1995) 679-697.
- , *Commento al decreto sull'ecumenismo*, Torino 1966.
- , *Molte chiese cristiane un'unica Chiesa di Cristo*, Brescia 1992.
- , *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Verona 1985.
- CHIAPPETTA, L., *Il codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, Napoli 1988.
- CITRINI, T., «Il contesto culturale ed ecclesiologico della *Lumen Gentium*», *Credereoggi* 28 (1985) 5-16.
- COCCOPALMERIO, F., «Comunione ecclesiale e struttura del diritto di partecipare ai sacramenti», *ScC* 102 (1974) 758-774.
- , «De communione ecclesiali iuxta doctrinam Concilii Vaticani II», in *Investigationes theologico-canonicae*, Roma 1978, 99-114.
- , *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni*, Brescia 1969, 175-179.
- COLOMBO, C., «È possibile la riunione dei cristiani?», *ScC* 77 (1949) 286-309.
- CONDORELLI, M., *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, Milano 1960.
- CONGAR, Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, Paris 1937.
- , *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme*, Paris 1964.
- , *Esquisses du mystère de l'Église*, Parigi 1953¹.
- , *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973.
- , «Proprietà essenziali della Chiesa» in *MysSal*, VII, 439-707.
- , *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, Roma 1986.
- CORECCO, E., «Sinodalità», in *NDT*, 1466-1495.
- CULMANN, O., *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione*, Brescia 1987.
- DAVID, K.A., «Missione», in *DME*, 735-743.
- DE VRIES, W., *Ortodossia e cattolicesimo*, Brescia 1983.
- DEL GIUDICE, F., *Nozioni di diritto canonico*, Milano 1970.
- DIANICH, S., «Ecclesiologia», in *DTI*, II, 17-31.
- , *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, 120.

- DIANICH, S., *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975.
- FAVALE, A., *La costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino 1967.
- FEDELE, P., «Capacità canonica», in *Enciclopedia del diritto*, Milano, 163.
- FEGHALI, C., «A propos du mariage entre catholique et chrétiens de confessions différentes», *ACan* 1971, 215-232.
- FEINER, J., «Commentary on the Decree», in *Commentary on The Documents of Vatican II*, II, New York 1968, 57-164.
- FELICI, P. – WILLEBRANDS, J., «Conferenza stampa sul Motu proprio Matrimonia mixta 1 maggio 1970», *Il diritto ecclesiastico* I (1970) 433-438.
- FEY, H.E., ed., *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1968*, IV. *L'avanzata ecumenica*, Bologna 1982.
- FORTE, B., *La teologia come compagnia memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Milano 1987, 178.
- FORTINO, E.F., «Dall'Unitatis Redintegratio all'enciclica *Ut Unum Sint*: l'ecumenismo si perfeziona», in *A30*, 261-282.
- , «Dimensione ecumenica nel catechismo della Chiesa Cattolica», *ED* 46 (1993) 193-208.
- , «I soggetti e le strutture per l'ecumenismo a livello di Chiesa universale e di Chiese particolari», *Quaderni di diritto ecclesiale* 7 (1994) 30-55.
- , «Nuovo direttorio ecumenico della Chiesa cattolica», *OrCr* 2 (1993) 73-85.
- , «Principi cattolici sull'ecumenismo nel Direttorio ecumenico», *Presenza Pastorale* 11 (1993) 35-47.
- , «Une introduction au Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme», *Service d'Information* 84 (1993) 143-149.
- FRIES, H. – RAHNER, K., *Unione delle Chiese possibilità reale*, Brescia 1986.
- GEFAELL, P., «Il nuovo direttorio ecumenico e la communicatio in sacris», *Ius Ecclesiae* 6 (1994) 259-279.
- GHERARDINI, B., *La Chiesa arca dell'alleanza. La sua genesi, il suo paradosso, i suoi poteri, il suo servizio*, Roma 1971.
- GHIRLANDA, G., «Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo codice di diritto canonico», in *VII B*, 839-868.
- , «Comunione ecclesiale, ecclesiastica, gerarchica», in *NDDC*, 209-214.
- , «De variis ordinibus et condicionibus iuridicis in Ecclesia», *Periodica* 71 (1982) 379-396.
- , «Hierarchica communio. Significato della formula nella Lumen Gentium», *AnGr* 216, Roma 1980.
- , *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 1993².
- , *Introduzione al diritto ecclesiale*, Casale Monferrato 1993.
- GOMEZ DE AYALA, A., *Gli infedeli e la personalità nell'ordinamento canonico*, Milano 1971.

- GRASSO, D., *I carismi nella Chiesa*, Brescia 1980.
- GRASSO, G., «Comunione», in *DTI*, I, 536-548.
- , *Contributo per uno studio sulla Chiesa – sposa di Cristo*, Bologna 1967.
- GRILLMEIER, A., «Spirito, impostazione generale e caratteristiche della Costituzione», in *La Chiesa nel Vaticano II*, Firenze 1965, 220-234.
- GROOTAERS, J., «Flussi e riflussi tra due stagioni», in *Storia del Concilio Vaticano II*, II, Bologna 1996, 579.
- HAMER, J., *L'Église est une communion*, Paris 1962, trad. italiana, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964.
- HOCKEN, P., «Covenants for Unity», *OiC* 24 (1989) 3-13.
- HOUTEPEN, A., «La realtà salvifica di una comunione perfetta. Il *subsistit* in LG 8 e UR 3», *Studi Ecumenici* 11 (1993) 157-174.
- HÜBLER, F., «Riflessi dell'ecumenismo nella normativa della Chiesa cattolica», in *Studi di diritto ecclesiastico e canonico*, Napoli 1978, 117-161.
- ISERLOH, E., «Il Concilio Vaticano secondo», in *Storia ecumenica della Chiesa*, III, Brescia 1981, 335-344.
- , «La Chiesa cattolica romana e il movimento ecumenico», in *Storia ecumenica della Chiesa*, III, Brescia 1981, 355-361.
- JÄGER, L., *Il decreto conciliare sull'ecumenismo. Storia contenuto e significato*, Brescia 1965.
- JOSSUA, J.-P., *Le Père Congar. La théologie au service du Peuple de Dieu*, Paris 1967.
- KASPER, W., *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985*, Brescia 1986.
- , *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989.
- KOMONCHAK, J., «Il Segretariato per l'unità dei cristiani», in *Storia del Concilio Vaticano II*, I, Bologna 1995, 280-290.
- KÜHN, U., «L'impegno ecumenico della dogmatica», in *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, 213-229.
- L'attività della Santa Sede nel 1992*, Città del Vaticano 1993.
- «L'ecumenismo una sfida alle Chiese. Il decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*», *CivCatt* I (1986) 521-534.
- Laici, laicità, popolo di Dio*, Napoli 1988.
- LESKOVEC, P., «Il Concilio Vaticano II e le vie dell'unione nel pensiero dei teologi ortodossi», in *Il Concilio Vaticano II*, I, 1, 383-403.
- LOMBARDIA, P., «Struttura dell'ordinamento canonico», in *Corso di diritto canonico*, Torino 1975, 165.
- LONGHITANO, A., «I sacramenti azioni di Cristo e della Chiesa», in *I sacramenti della Chiesa*, Bologna 1989, 7-75.
- MAFFEIS, A., «Chiesa cattolica e organismi ecumenici mondiali: forme di collaborazione e presupposti ecclesiologici», *Quaderni di diritto ecclesiale* 7 (1994) 56-67.

- MAFFEIS, A., «Gli osservatori al Vaticano II», *Notiziario Istituto Paolo VI* Brescia 25 (1993) 39-45.
- , *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Roma 1991.
- , «Il ministero ordinato nella Chiesa», in *A30*, 227-259.
- MAGGIALLI, L., «La Chiesa mistero - sacramento», *Credereoggi* 28 (1985) 27-40.
- MASSAGRANDE, F., «Genesi storica e struttura fondamentale della *Lumen Gentium*», *Credereoggi* 28 (1985) 17-26.
- MATTEUCCI, B., *I giorni del Concilio*, Pisa 1983.
- MAZZONI, G., *La collegialità episcopale*, Bologna 1986.
- MICHAEL, J.P., *Cristiani alla ricerca dell'unità*, Brescia 1961.
- MOBBS, F., «L'unica vera Chiesa secondo il Concilio Vaticano II», *DoC* 1 (1988) 61-75.
- NAVARRETE, U., «Annotationes canonicae ad Instructionem Matrimonii Sacramentum S. Congregatio pro Doctrina Fidei», *Periodica* 57 (1968) 653-692.
- , «La giurisdizione delle Chiese Orientali non cattoliche sul matrimonio (can. 780 CCEO): il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali», in *Il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Studi giuridici 32, Città del Vaticano 1994, 105-125.
- , «Matrimoni misti: conflitto fra diritto naturale e teologia?», *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1992) 265-276.
- , «Matrimonia mixta in Synodo episcoporum», *Periodica* 57 (1968) 653-692.
- O'NEILL, C., «I sacramenti», in *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, 264-267.
- OLIVARES, E., «Intercomunione», in *NDDC*, 588-590.
- PARENTE, P., *Itinerario teologico ieri e oggi*, Firenze 1968.
- PASCHETTO, E., «Il battesimo dei credenti e il battesimo dei bambini», *Studi Ecumenici* 3 (1985) 363-382.
- PATTARO, G., *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Brescia 1985.
- , «Ecumenismo», in *NDI*, 349-369.
- , *Per una pastorale dell'ecumenismo. Commento al Direttorio Ecumenico*, Brescia 1984.
- PETRONCELLI, M., *Diritto canonico*, Napoli 1976.
- , «Presupposti dei matrimoni misti e limiti in iure condito», in *Ius Populi Dei*, Fs. R. Bidagor, Roma 1972, III, 413-437.
- PEYROT, G., «Relazione sui matrimoni misti», *Quaderni di Agape* 9 (1982) 13-25.
- , «Una battuta d'arresto», *La luce*, 15 maggio 1970.
- PHILIPS, G., *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Milano 1982.
- PICOZZA, P., «Osservazioni sul Motu proprio *Matrimonia mixta* alla luce dei principi conciliari», *DEc* 1 (1970) 350-387.

- POZZO, G., *Lumen Gentium*, Casale Monferrato 1992.
- PUGLISI, J.F. – VOICU, S.J., *A bibliography of Interchurch and Interconfessional Theological Dialogues*, Roma 1984.
- RAHNER, K., *Chiesa e sacramenti*, Brescia 1969.
- , «L'appartenenza alla Chiesa in qualità di membri secondo la dottrina dell'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII», in *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966, 53-146.
- , *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966.
- RAISER, K., «Beyond collaboration. Perspectives on the Work of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches», *ER* 35 (1983) 179-194.
- RATZINGER, J., *Chiesa, Ecumenismo e politica*, Cinisello Balsamo 1987.
- , «Oecuménisme au plan local», *Service d'Information* 20 (1973) 41.
- ROUSE, R. – NEILL, S.C., ed., *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, I. *Dalla Riforma agli inizi dell'800*, II. *Dagli inizi dell'800 alla Conferenza di Edimburgo*, III. *Dalla Conferenza di Edimburgo all'Assemblea di Amsterdam*, Bologna 1973, 1973, 1982.
- SALACHAS, D., «L'ecumenismo nello schema del Codice di diritto canonico orientale», *Apoll.* 61 (1988) 205-227.
- , «Un contributo specifico al dialogo con gli ortodossi», *OR*, 9 gennaio 1985.
- SARTORI, L., «Chiesa», in *NDT*, 122-148.
- , «Ecumenismo del terzo millennio *Ut unum sint*», *StPat* 42 (1995) 627-650.
- , «Il nuovo "Direttorio Ecumenico"», *Studi Ecumenici* 11 (1993) 377-380.
- , «Il Nuovo Direttorio Ecumenico 1993: considerazioni teologiche», in *Ecumenismo conversione della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1995, 115-129.
- , *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Padova 1992.
- , *L'unità della Chiesa*, Brescia 1989.
- , *La Lumen Gentium*, Padova 1994.
- , *Teologia ecumenica. Saggi*, Padova 1987.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1986.
- SCHMIDT, S., *Agostino Bea. Il Cardinale dell'unità*, Roma 1987.
- , «Giovanni XXIII e il Segretariato per l'unione con i cristiani», *CrSt* 8 (1987) 95-117.
- SPINSANTI, S., *Ecumenismo*, Roma 1982.
- , *Una sfida alla vita religiosa: l'ecumenismo*, Alba 1975.
- STRANSKY, T., «Direttorio Ecumenico (1967-1970)», in *DME*, 414-415.

- SULLIVAN, A., «In che senso la Chiesa di Cristo "sussiste" nella Chiesa cattolica?», in *VII B*, 811-824.
- TILLARD, J.-M., «Dal decreto conciliare sull'ecumenismo all'enciclica *Ut unum sint*», *OR*, 21-22 agosto 1995.
- , *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987, trad. italiana, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989.
- , *L'Église locale*, Paris 1995.
- TONONI, R., «La parrocchia come Chiesa locale nel Concilio Vaticano II», *Quaderni teologici* 3 (1994) 83-115.
- TUCCI, R., «Movimento ecumenico, Consiglio Ecumenico delle Chiese e Chiesa Cattolica Romana», in *Per un nuovo ecumenismo. Testi dell'Assemblea di Upsala*, Brescia 1970, 318-320.
- UGENTI, A., *La Chiesa dei tempi nuovi*, Città del Vaticano 1983.
- URRUTIA, F.J., «Atque de specifica approbatione Summi Pontifici», *REDC* 47 (1990) 543-561.
- VALENTINI, D., ed., *Dialoghi ecumenici ufficiali: bilanci e prospettive*, Roma 1983.
- VELATI, M., «La proposta ecumenica del Segretariato per l'unità dei cristiani», in *Verso il Concilio Vaticano II*, Genova 1993, 273-350.
- , «"Un indirizzo a Roma". La nascita del Segretariato per l'unità dei cristiani», in *Il Concilio fra attese e celebrazione*, Bologna 1995, 75-118.
- , *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo*, Bologna 1996.
- VERCRUYSE, J., «Identità cristiana e conversione», in *Ecumenismo conversione della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1995, 81-97.
- , *Introduzione alla teologia ecumenica*, Casale Monferrato 1992.
- VISCHER, L., «Il movimento ecumenico e la Chiesa cattolica», in FEY, H.E., ed., *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, Bologna 1982, IV, 641-643.
- WAINWRIGHT, G., «Chiesa», in *DME*, 141-149.
- WICKS, J., «Temi di ecclesiologia nel dialogo luterano - cattolico», in *VII B*, 883-919.
- WILLEBRANDS, J., «Il Cardinale Agostino Bea. Il suo contributo al movimento ecumenico, alla libertà religiosa e all'instaurazione di nuove relazioni con il popolo ebraico», in *Simposio Card. Bea (16-19 dicembre 1981)*, Roma 1983, 7-8.
- , «The ecumenical Movement», *OiC* 11 (1975) 219.
- ZUROWSKI, M., «Communio ecclesiasticam indolem iuris et potestatis in ea existentia determinans», in *Investigationes theologico-canonicæ*, Roma 1978, 533-545.
- ZUZEK, I., «La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II», *CivCat* IV (1971) 550-562.

INDICE DEGLI AUTORI CITATI

- | | |
|--|--|
| <p> Acerbi: 68, 79, 80, 81, 95
 Ancilli: 95
 Antinucci: 63, 65, 145, 148
 Anton: 116
 Arias: 163
 Arrieta: 14
 Atenagora I: 38, 44
 Banse: 153, 155, 156, 182, 184, 214
 Bardella: 10, 11, 12, 13, 61, 121, 123, 152, 179
 Baum: 71, 86
 Bea: 10, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 63, 64, 77, 82, 220
 Becker: 139, 144
 Bellucci: 20, 27, 28, 64, 191
 Bertrams: 52, 95, 169
 Betti: 79, 84, 90
 Blat: 22
 Boff: 90
 Bonnet: 98
 Bori: 95
 Boyer: 20, 27, 44, 64, 191
 Bromuri: 200
 Brunello: 70
 Buzzetti: 220
 Canobbio: 155
 Caprile: 33, 40, 64, 176, 177
 Cassidy: 14, 120, 152, 153, 155, 156, 159, 160, 176, 177, 179, 186, 187, 188, 212
 Castro: 140
 Cereti: 61, 63, 68, 69, 71, 113, 193, 194
 Chiappetta: 53
 Coccopalmerio: 22, 76, 95 </p> | <p> Colombo: 97
 Condorelli: 164
 Congar: 28, 61, 65, 97, 141
 Culmann: 40, 148
 David: 140
 De Vries: 38
 Del Giudice: 163
 Dianich: 97, 99, 100, 144
 Dimitrios I: 136
 Fedele: 162
 Feghali: 178
 Feiner: 79
 Felici: 177
 Fey: 33, 42
 Forte: 146
 Fortino: 13, 14, 51, 63, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 137, 139, 153, 158, 179, 212, 213, 214, 215, 219, 225, 227
 Fries: 9, 10, 12
 Gefaell: 13
 Gherardini: 95, 144
 Ghirlanda: 7, 84, 99, 104, 121
 Giovanni Paolo II: 5, 13, 48, 49, 50, 57, 58, 99, 104, 124, 125, 128, 131, 132, 133, 137, 154, 166, 183, 187, 191, 192, 217, 219, 222, 225
 Giovanni XXIII: 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 53, 64, 77, 80, 174
 Grasso D.: 104
 Grasso G.: 100, 105
 Grootaers: 193 </p> |
|--|--|

- Hamer: 95, 98, 99, 104
Hocken: 204
Hübler: 9, 163, 164, 170, 172, 176
Ignazius Zakka I Iwas: 217
Jäger: 35, 63, 78, 113, 117
Jossua: 141
Kasper: 95, 99, 100, 102, 104
Komonchak: 131
Kühn: 19, 78
Leone XIII: 29, 38, 162
Leskovec: 64
Lombardia: 163
Longhitano: 21
Maffeis: 25, 35, 45, 134, 135, 162, 217, 219
Mazzoni: 102
Michael: 28
Mobbs: 84
Navarrete: 7, 52, 174, 175, 176, 177, 178
Neill: 20, 21, 24, 26, 27, 28, 31
Paolo VI: 7, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 57, 58, 64, 68, 72, 77, 90, 93, 103, 104, 135, 136, 154, 156, 166, 174, 176, 177, 193, 201, 220, 224
Parente: 47
Paschetto: 181
Pattaro: 11, 116, 118, 119, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 167, 168, 170, 171, 194, 196, 197, 198, 199
Petroncelli: 22, 163, 178
Peyrot: 178
Philips: 67, 79, 85, 104
Picozza: 177
Pio XI: 20, 24, 25, 26, 27, 33, 56, 76, 77, 78, 79, 83, 103, 164
Pio XII: 26, 27, 33, 77, 78, 79, 83, 103, 164
Pozzo: 87
Puglisi: 216
Rahner: 9, 10, 12, 22, 75
Raiser: 135
Ratzinger: 10, 95, 103, 202
Rouse: 20, 24, 26, 27, 28, 31
Salachas: 53, 183
Sartori: 12, 19, 25, 62, 63, 65, 66, 69, 70, 141, 152, 180, 195
Schillebeeckx: 22
Schmidt: 33, 34, 35, 36
Spinsanti: 68, 127
Stransky: 45, 51, 116
Sullivan: 79, 83, 86, 89, 90, 93
Tillard: 50, 95, 142, 155, 219
Tononi: 155
Tucci: 135
Urrutia: 14
Valentini: 48
Velati: 36
Vercruysse: 17, 149, 191, 193, 201, 203, 204
Virgulin: 44
Vischer: 18, 193
Voicu: 216
Wainwright: 140
Willebrands: 34, 36, 37, 86, 177
Zurowski: 95
Zuzek: 52

INDICE DELLE FONTI CITATE

(Conciliari e dei Romani Pontefici)

1. Concilio Ecumenico

Vaticano II (ordine alfabetico)

Ad gentes: 96, 97, 101, 119, 129, 154, 162, 210, 225

Christus Dominus: 96, 101, 102, 122, 201, 202

Gaudium et spes: 96, 97, 144, 219

Lumen gentium: 50, 52, 57, 61, 62, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 77, 78, 79, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 113, 116, 149, 154, 155, 162, 165, 167, 202, 210, 211, 224

Nota explicativa praevia: 84, 105

Optatam totius: 222

Orientalium Ecclesiarum: 43, 47, 54, 57, 102, 169, 174, 176, 179, 204

Perfectae caritatis: 104

Sacrosanctum Concilium: 57, 97, 155

Unitatis redintegratio: 9, 10, 11, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 61, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 96, 100, 101, 107, 108, 109, 113, 115, 117, 118, 119, 122, 124, 127, 128, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 162, 165, 167, 168, 169, 174, 179, 181, 185, 191, 192, 194, 195, 201, 203, 210, 211, 212, 217, 219, 224, 226

2. Romani Pontefici

(ordine cronologico)

2.1 Leone XIII

L.a. *Praeclara gratulationis*: 162

L.e. *Satis cognitum*: 29

2.2 Benedetto XV

C.a. *Providentissima Mater Ecclesia*, 21

2.3 Pio XI

All. 24/3/24: 74

L.e. *Mortalium animos*: 20, 21, 24, 26, 29, 51, 56, 74

2.4 Pio XII

L.e. *Summi Pontificatus*: 27

L.e. *Mystici corporis Christi*: 27, 29, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 164

L.e. *Humani generis*: 27

C.a. *Fidei donum*: 103

2.5 Giovanni XXIII

All. 25/1/59: 33, 57, 77

L.e. *Ad Petri Cathedram*: 34, 41

M.p. *Superno Dei nutu*: 35, 45

L.e. *Mater et Magistra*: 41

L.e. *Aeterna Dei sapientia*: 37

All. 11/10/62: 38, 39, 77

All. 13/10/62: 39

L.e. *Pacem in terris*: 41

2.6 Paolo VI

All. 29/9/63: 42
 All. 17/10/63: 39, 40
 M.p. *Pastorale munus*: 175
 Disc. 6/1/64: 42, 58
 L.e. *Ecclesiam suam*: 43, 57, 77, 193
 Om. 18/10/64: 166
 All. 21/11/64: 43
 Lett. 31/3/65: 44
 Disc. 24/6/65: 176, 177
 All. 14/9/65: 70
 M.p. *Apostolica sollicitudo*: 177
 Dich. 7/12/65: 44
 M.p. *Finis Concilio*: 45
 All. 28/4/67: 45
 Disc. 10/6/69: 136
 Disc. 2/8/69: 166
 M.p. *Matrimonia mixta*: 47, 174, 175, 177, 178
 All. 22/11/72: 201
 Dich. 24/6/73: 90, 93, 156
 E.a. *Evangelii muntiandi*: 103, 154, 223

2.7 Giovanni Paolo II

L.e. *Redemptor hominis*: 48

E.a. *Catechesi tradendae*: 154, 220, 221
 All. 23/11/79: 48
 All. 8/2/80: 48
 All. 13/11/81: 48
 E.a. *Familiaris consortio*: 187
 Dich. 23/6/84: 216
 All. 5/10/85: 48
 L.e. *Redemptoris Mater*: 49
 All. 26/6/87: 49
 All. 16/9/87: 99
 Dich. 7/12/87: 136
 All. 5/2/88: 13
 C.a. *Pastor Bonus*: 12, 14, 131, 132, 133
 E.a. *Christifideles laici*: 154
 All. 1/2/89: 50
 All. 27/11/89: 104
 L.e. *Redemptoris missio*: 124
 R.g. 7/3/92: 132
 L.e. *Veritatis splendor*: 166
 Disc. 25/1/95: 136
 L.a. *Orientale lumen*: 50
 L.e. *Ut unum sint*: 17, 50, 125, 166, 183, 191, 192, 218, 224

INDICE GENERALE

RINGRAZIAMENTI	7
INTRODUZIONE	9

PARTE I: IL CONTESTO STORICO DEL DIRETTORIO

INTRODUZIONE	17
CAPITOLO I: <i>La svolta storica: dal proibizionismo all'apertura al dialogo (1917-1958)</i>	19
1. Il Codex del 1917 e la <i>Mortalium animos</i>	21
2. Pio XII, il S. Uffizio e la nascita del Consiglio Ecumenico delle Chiese	26
CAPITOLO II: <i>Il Segretariato per l'unità dei Cristiani, il Concilio e l'attività ecumenica post-conciliare</i>	33
1. Giovanni XXIII e l'apertura del Concilio Vaticano II	33
2. Istituzione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani	34
3. Gli osservatori al Concilio Vaticano II	37
4. Giovanni XXIII, Paolo VI e il Concilio Vaticano II	41
5. Il magistero di Giovanni Paolo II e la riforma codiciale	48
CONCLUSIONE	55

PARTE II: PRINCIPI DOTTRINALI: IL DIRETTORIO SVILUPPO DEL CONCILIO

INTRODUZIONE	61
CAPITOLO III: <i>La Chiesa e la sua unità nel piano di Dio</i>	63
1. Unità e unicità della Chiesa	63
2. La divisione tra i cristiani e la ricomposizione dell'unità	69
CAPITOLO IV: <i>La Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica</i>	73
1. L'enunciazione della formula nel periodo preconciliare	74
2. Discussione della formula nella fase preparatoria e formulazione del Vaticano II	77
3. Interpretazione critica della formula e problemi connessi	85

CAPITOLO V: <i>La Chiesa come comunione</i>	95
1. Significato di comunione	95
2. La comunione nella Chiesa universale e nelle Chiese particolari	101
CONCLUSIONE	107
PARTE III: PRINCIPI OPERATIVI: IL DIRETTORIO SVILUPPO DEL CONCILIO	
INTRODUZIONE	113
CAPITOLO VI: <i>Organismi operativi</i>	115
1. Prima del Direttorio del 1993	115
1.1 La commissione diocesana	116
1.2 La commissione territoriale	119
2. Il Direttorio del 1993	120
2.1 Organismi operativi a livello di Chiese particolari (n. 37-52)	121
2.1.1 Il delegato diocesano per l'ecumenismo	122
2.1.2 La commissione o il segretariato ecumenico di una diocesi	123
2.1.3 Commissione ecumenica dei Sinodi delle Chiese orientali cattoliche e delle Conferenze episcopali	125
2.1.4 Strutture ecumeniche in altri contesti ecclesiali	127
2.1.5 Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica	127
2.1.6 Organizzazioni di fedeli	130
2.2 Organismi operativi a livello di Chiesa universale	130
2.2.1 Il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (n. 53-54)	130
CAPITOLO VII: <i>Formazione all'azione ecumenica</i>	139
1. Prima del Direttorio del 1993	140
1.1 Principi generali sulla formazione all'ecumenismo	140
1.2 Dimensione ecumenica della formazione religiosa e teologica	144
1.3 Norme particolari sulla formazione ecumenica	149
2. Il Direttorio del 1993	152
2.1 Formazione di tutti i fedeli (n. 58-69)	153
2.2 Formazione degli operatori pastorali (n. 70-86)	156
2.2.1 Ministri ordinati	156
2.2.2 Ministri e collaboratori non ordinati	157
2.3 Formazione specializzata (n. 87-90)	158
2.4 Formazione permanente (n. 91)	159
CAPITOLO VIII: <i>Campi operativi</i>	161
1. Prima del Direttorio del 1993	161
1.1 Il battesimo	161
1.1.1 Il sacramento del battesimo nel Direttorio del 1967	165
1.2 La comunicazione nelle cose spirituali con i fratelli separati	168
1.3 Elementi di comunione nella celebrazione del sacramento del matrimonio	174
2. Il Direttorio del 1993	178
2.1 Il sacramento del battesimo (n. 92-101)	181

2.2	Condivisione di attività e di risorse spirituali (n. 102-142)	183
2.3	I matrimoni misti (n. 143-160)	186
CAPITOLO IX: <i>Collaborazione ecumenica</i>		191
1.	Prima del Direttorio del 1993	192
1.1	La collaborazione ecumenica nell' <i>Unitatis redintegratio</i>	192
1.2	La collaborazione ecumenica nel Direttorio del 1970	195
1.3	La collaborazione ecumenica nel documento del 1975	199
1.3.1	Campi e forme varie dell'ecumenismo locale	203
1.3.2	Consigli di Chiese e Consigli cristiani	209
2.	Il Direttorio del 1993	211
2.1	Forme e strutture della collaborazione ecumenica (n. 163-165)	211
2.2	Consigli di Chiese e Consigli cristiani (n. 166-171)	212
2.3	Il dialogo ecumenico (n. 172-182)	215
2.4	Il lavoro comune a riguardo della Bibbia, della liturgia, della catechesi (n. 183-190)	219
2.5	La collaborazione negli istituti d'insegnamento superiore (n. 191-203)	221
2.6	La collaborazione nell'attività missionaria (n. 205-209)	223
2.7	La collaborazione nella vita sociale e culturale (n. 211-218)	225
CONCLUSIONE		227
SIGLE E ABBREVIAZIONI		229
BIBLIOGRAFIA		233
1.	Fonti e Documenti	233
1.1	Conciliari	233
1.2	Dei Romani Pontefici (in ordine cronologico)	233
1.3	Codiciali (in ordine cronologico)	237
1.4	Dei Dicasteri romani (in ordine cronologico)	238
1.5	Altri documenti (in ordine cronologico)	239
2.	Collezioni di Documenti (in ordine alfabetico)	239
3.	Opere e Articoli (in ordine alfabetico)	240
INDICE DEGLI AUTORI CITATI		249
INDICE DELLE FONTI CITATE		251
1.	Concilio Ecumenico Vaticano II (ordine alfabetico)	251
2.	Romani Pontefici (ordine cronologico)	251
INDICE GENERALE		253

