

*Martino Mortola **

DISCERNERE L'AZIONE DELLO SPIRITO SANTO NEL CAMMINO ECUMENICO

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. LO SPIRITO SANTO E L'ECCLISIOGENESI: DUE MODELLI INTERPRETATIVI: *1. Primo modello: lo Spirito Santo abilita alla comunicazione della fede; 2. Secondo modello: lo Spirito Santo, il Dono di cui vive la Chiesa; 3. Conclusione e rilancio* – II. IL DIALOGO ECUMENICO: LA COMUNICAZIONE E LO SCAMBIO DI DONI COME VIE PER LA PIENA COMUNIONE: *1. Comunicazione ed ecumenismo. La prospettiva inaugurata nel Concilio Vaticano II; 2. Ecumenismo come scambio di doni; 3. L'ecumenismo recettivo; 4. Una proposta conclusiva. Ecumenismo recettivo e discernimento carismatico*

INTRODUZIONE

In occasione dei raduni ecumenici o delle settimane di preghiera per l'unità dei cristiani, si ripete spesso che l'ecumenismo è innanzitutto opera dello Spirito Santo, che occorre essere più sensibili alla voce dello Spirito e occorre lasciare lavorare lo Spirito affinché sia ricomposta l'unità. Tali affermazioni sono indubbiamente vere, eppure, in alcuni casi, lasciano intendere che lo Spirito Santo sia una non meglio precisata Provvidenza a cui chiedere supplenza, vista l'incapacità umana di realizzare la piena comunione tra i cristiani. L'idea sottesa ad alcune espressioni è che lo Spirito Santo debba intervenire al di là degli sforzi umani, che sono spesso destinati al fallimento. Lo scopo dell'articolo è approfondire il ruolo dello Spirito Santo nel dialogo ecumenico a partire dai recenti sviluppi del nesso tra ecclesiologia e pneumatologia. Non potendo recensire tutti gli aspetti del dialogo teologico recente, mi soffermerò su alcuni eventi paradigmatici, confrontandoli con alcuni modelli ecclesiologici attuali.

* Professore incaricato di Teologia Dogmatica presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

I. LO SPIRITO SANTO E L'ECCLESIOGENESI: DUE MODELLI INTERPRETATIVI

Il punto di partenza di questa indagine è la sintesi di due ricerche italiane che hanno il merito di evidenziare come l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa sia il punto di partenza per un discorso organico di ecclesio-logia. Scegliere questi modelli permetterà successivamente di fondare la tesi iniziale secondo cui lo Spirito Santo si può riconoscere all'opera nei tentativi attuali di ricomposizione delle divisioni tra cristiani.

1. Primo modello: lo Spirito Santo abilita alla comunicazione della fede

1.1. La Pentecoste come principio della Chiesa visibile

È noto come la ricerca di un modello sintetico con cui interpretare il fenomeno Chiesa abbia portato il teologo Dianich ad indagare l'evento di Pentecoste e a trovare nell'episodio di Atti 2 il principio euristico mediante il quale dare ragione del senso della Chiesa stessa¹. Il racconto di Luca può essere diviso in alcune sequenze narrative ben definite, che nella loro complessità mostrano come la Chiesa scaturisca dal dono dello Spirito del Risorto. In primo luogo, viene descritta la teofania e il successivo prodigio per cui ciascuno sentiva gli Apostoli parlare nella sua lingua (vv. 2-13); tale evento viene interpretato in modo diverso dall'uditorio: alcuni sono stupiti di fronte al prodigio, altri deridono i discepoli accusandoli di essere ubriachi. La duplice reazione motiva la seconda sequenza, che narra la predicazione di Pietro (vv. 14-36), e che a sua volta si divide in due parti: nella prima l'Apostolo compie un'ermeneutica delle profezie dell'AT, nella seconda parte (vv. 32-36) annuncia il contenuto kerigmatico: colui che i capi d'Israele hanno ucciso è il Risorto. Il frutto dell'annuncio è la conversione degli uditori, narrata nella terza parte (vv. 37-41), che culmina con il battesimo di circa tremila persone. La quarta e ultima parte è il sommario della prima comunità che idealmente segna l'esito felice della missione avvenuta a Pentecoste (vv. 42-47): l'accoglienza dell'annuncio genera una forma di legami nuovi contraddistinti dalla preghiera, dall'ascolto dell'insegnamento degli Apostoli, dalla condivisione fraterna. Il commento di tali sequenze fa concludere Dianich:

¹ La necessità di trovare modelli più semplici per indagare la natura complessa della Chiesa è esposta in: S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 156-162.

Prima di tutto qui la Chiesa è semplicemente un fatto, leggibile in prima istanza a livello di cronaca e della storia: è il ritrovarsi uniti tra coloro che in quel giorno accolsero con fede l'annuncio degli Apostoli che Gesù era risuscitato. È un fatto osservabile e leggibile da tutti, la cui più autentica natura, però, appare solo nell'autocoscienza dei protagonisti, convinti di aver vissuto l'irruzione dello Spirito Santo. Il nuovo raggruppamento sociale che sta nascendo, infatti, viene all'esistenza solo nella consapevolezza che i suoi membri hanno di essere la «chiesa», cioè una convocazione che si compie grazie ad un annuncio impossibile a dirsi e impossibile ad accogliersi senza il fuoco, il vento e il terremoto, senza il miracolo di capirsi in lingue diverse, cioè senza l'intervento forte e prodigioso di Dio².

Tale irruzione dello Spirito, apparso come in lingue di fuoco, ha la capacità di sciogliere le lingue dei discepoli radunati a Gerusalemme. Lo Spirito li abilita pertanto ad una nuova comunicazione della fede che è capace di annunciare il *kerigma* alla folla radunata a Gerusalemme proveniente da molte nazioni differenti.

Se non ci fosse stata questa comunicazione, ricorda Dianich, non si potrebbe neppure parlare di Chiese dal punto di vista tangibile. L'atto della comunicazione della fede, e la sua accoglienza, fonda un nuovo status relazionale tra i soggetti. Coloro che prima erano estranei e stranieri, a seguito dell'ascolto della predicazione apostolica vengono chiamati fratelli. Il contenuto di tale annuncio dunque non è qualcosa di esclusivamente informativo, ma ha un carattere performativo in quanto genera la contrizione del cuore, e un successivo cambiamento di vita, che ha come esito felice l'aggregazione nella comunità cristiana mediante il Battesimo.

Possiamo concordare con Dianich, quando afferma che l'atto di comunicare la fede, oggi come a Pentecoste, è l'*essentia metaphisica* della Chiesa:

È vero che oggi come allora là dove accade che qualcuno, da credente in Cristo, comunica ad altri la sua fede nella risurrezione di Gesù ed altri l'accolgono, condividendone il convincimento che Gesù è Signore e da lui viene speranza di salvezza, là si intreccia una relazione profonda, sentita come dono di Dio, fra i protagonisti del fenomeno comunicativo. Questa nuova rete ci si disegna davanti come una vera figura di Chiesa³.

² S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, 163-164.

³ S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, 164.

Le relazioni che si vengono a costituire tramite l'esito felice dell'annuncio non esauriscono il mistero della Chiesa, che per sua natura sfugge ad ogni forma empirica ben definibile. D'altra parte, è possibile dire molto poco sulla forma interiore invisibile della Chiesa che raduna tutti i giusti sin da Abele (*LG* 4), mentre è possibile riconoscere in coloro che sono radunati dalla predicazione degli Apostoli, dalla carità fraterna e dalla frazione del pane una determinata forma di Chiesa. Si può pertanto concludere che la comunicazione della fede consente al mistero della comunione reale ma invisibile degli uomini con Dio di manifestarsi nella storia e di avere una consistenza empirica, coerentemente con la dinamica salvifica dell'incarnazione.

1.2. I carismi in 1 Cor 12 e la corretta professione di fede

Quanto affermato sopra non si può disgiungere da una seconda evidenza che ci consegna il NT, secondo cui l'opera che manifesta lo Spirito è la corretta professione di fede: «Nessuno può dire che Gesù Cristo è il Signore se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1 Cor 12,3). Dunque, l'azione dello Spirito si riconosce per Paolo là dove vi è un'autentica professione di fede. L'affermazione citata introduce il noto capitolo dedicato ai carismi: appare interessante come nella catechesi di 1 Cor 12–14 Paolo stimi maggiormente proprio quei carismi che appartengono all'ambito linguistico-comunicativo e sono finalizzati all'incremento della fede. Sebbene il suo giudizio sia prudente riguardo il dono delle lingue (si veda anche 1 Cor 14), Paolo considera maggiormente desiderabili i doni dell'interpretazione, della profezia, della predicazione e dell'insegnamento perché tali doni sono a servizio della comunicazione della fede, che ha a sua volta il fine di edificare il corpo di Cristo in cui i cristiani sono inseriti mediante il Battesimo. Commenta a questo proposito Dianich:

Non si dà quindi credente alcuno che non lo sia per opera dello Spirito e non si dà dono dello Spirito che non sia determinato in una sua particolare singolarità. In questo senso si deve affermare che la struttura fondamentale della Chiesa è quella di un popolo composto di carismatici, dotati ciascuno di particolari doni dello Spirito. [...] Affermando che la struttura fondamentale della Chiesa è quella carismatica non si intende affatto relativizzare l'essenziale compito delle istanze istituzionali, ma solo ricordare che la Chiesa non agisce come soggetto storico solo attraverso la sua rappresentanza istituzionale, poiché ogni cristiano è dotato del dono dello Spirito che lo rende capace dell'atto

ecclesiale fondamentale, quello della professione e della comunicazione della fede⁴.

Si può approfondire quanto affermato con quello che *Lumen Gentium* 4 insegna riguardo i carismi donati dallo Spirito nella Chiesa. «Con esse [sott. le grazie speciali], egli rende i fedeli capaci ad assumersi responsabilità e uffici, utili al rinnovamento e al maggior sviluppo della Chiesa, secondo le parole: “A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune” (1 Cor 12,7)».

1.3. Comunicazione della fede e sacramenti

Il nesso evidenziato tra azione dello Spirito e comunicazione della fede non deve indurre a credere che basti la corretta professione per «dimostrare» la presenza dello Spirito Santo nel soggetto o comunità che la professa. Nel NT anche i demoni riconoscono Gesù come Signore, pur non avendo evidentemente in loro il medesimo Spirito di Dio. Appare chiaro sin dal NT, che la professione in Gesù come *Kyrios* si deve accompagnare al rito sacramentale del Battesimo, nella sua duplice valenza di liberazione dalla condizione dell'uomo vecchio e di incorporazione a Cristo mediante l'abitazione dello Spirito Santo. La Chiesa di Cristo si rende presente là dove oltre ai legami della fede agisce lo Spirito Santo presente nei sacramenti. Allo stesso tempo però non vi è possibilità di celebrare un sacramento senza che vi sia la fede e per questo l'ordine logico e cronologico tra ascolto credente e celebrazione non può essere facilmente invertito.

In conclusione, il modello della comunicazione della fede come esperienza genetica e costante nella Chiesa mette in luce il ruolo singolare dello Spirito nel garantire la comunicabilità e l'effettiva comunicazione della testimonianza fondativa, ovvero l'annuncio della Pasqua del Signore. Si potrebbe dire, alla luce del dato biblico qui raccolto, che lo Spirito nella storia è il garante e il custode che la Parola venga integralmente trasmessa e che non sia lettera morta, ma risuoni continuamente come Parola vivente, che opera nelle relazioni fraterne per inserirle nel Corpo della Parola stessa fatta carne⁵.

⁴ S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, 295.

⁵ F. MANZI, «L'azione dello Spirito nella Chiesa degli Atti degli Apostoli», *La Scuola Cattolica* 147/2 (2019) 204-206.

2. Secondo modello: lo Spirito Santo, il Dono di cui vive la Chiesa

Uno dei guadagni indubitabili della proposta di Dianich è di aver posto in stretta relazione l'essenza della Chiesa e la sua missione. La Chiesa esiste perché c'è qualcuno che annuncia che Gesù è il Signore e perché qualcuno riconosce questo annuncio come vero. Tale metodo euristico preserva anche dal pensare la fede in modo individualista, come se la relazione con Dio potesse essere alternativa rispetto alla trama di relazioni che si vengono a costituire grazie alla comunicazione della fede. Quello che rimane più implicito nel metodo d'indagine proposto da Dianich è il soggetto all'origine della missione stessa della Chiesa, ovvero la Trinità. Tale soggetto è affermato, quando Dianich scrive che

il principio di tutto, sia della comunicazione tra soggetti empirici, sia della comunicazione misterica dello Spirito, in realtà è il Padre, il grande soggetto metaempirico della missione: egli manda il Figlio ed egli manda lo Spirito. Ma la *Missio Dei* genera il soggetto empirico di quel vero e proprio processo storico che è la missione della Chiesa, quando grazie alla missione dello Spirito tra uomini concreti e storicamente determinati passa e viene creduta la notizia che Gesù è il Figlio mandato dal Padre e che egli è il Signore⁶.

Rispetto all'indagine di Dianich, senza rinnegarla, il teologo Repole propone un ulteriore passo in avanti, o propriamente un passo in maggiore profondità, per esplicitare la radice trinitaria e dunque pneumatologica del divenire della Chiesa. Fermarsi al solo evento comunicativo appare ancora troppo parziale per Repole, perché rischia di offuscare il fatto che nella Chiesa Dio si è donato in modo personale e il medesimo Spirito Santo che è all'opera nella vita del Figlio di Dio è all'opera nella Chiesa, e si rende presente ad essa non semplicemente donando qualcosa (le grazie speciali, o i carismi), ma con la sua stessa presenza che la grande tradizione della Chiesa insegna a chiamare Dono. La preoccupazione che anima l'ecclesiogenesi proposta da Repole è di non fare dello Spirito un soggetto che interviene puntualmente nell'agire dei discepoli, quanto piuttosto il soggetto che prendendo dimora nella Chiesa, le permette a sua volta di vivere nel Dono che è lo Spirito stesso, e così assumere essa stessa la forma del dono e «ridondare quel dono» per il mondo. Si comprende già da questo breve accenno come, se la proposta di Dianich poneva l'accento primario sulla Parola di Dio e la sua comunicazione, la proposta di Repole intrave-

⁶ S. DIANICH, *Chiesa in missione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 175.

de l'azione dello Spirito-Dono, specialmente nel susseguirsi delle celebrazioni eucaristiche, che diventano il principio dinamico dell'esistenza della Chiesa, continuamente trasformata nel corpo di Cristo⁷.

2.1. Lo Spirito donato, dono che istituisce la Chiesa

È evidente che il dono dello Spirito non può essere separato dal dono che il Padre ha fatto mandando il suo Figlio nel mondo e il dono che Gesù stesso ha fatto della sua vita per il mondo. In entrambi questi dinamismi delle persone divine lo Spirito è presente. La predicazione di Pietro a Pentecoste insiste sul fatto che la promessa dello Spirito si è adempiuta in quel giorno (At 2,17), ma ricorda anche che «Gesù, innalzato dunque alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, lo ha effuso come voi stessi potete vedere e udire» (At 2,33). Alla luce di questi e altri testi, Repole commenta:

Si tratta, dunque, di un chiaro dono del Padre, il quale ha cominciato a donarlo unendo nella sua umanità il Figlio di Dio. Tale dono può poi passare alla Chiesa e ai discepoli con la Pasqua, attraverso Gesù stesso, perché solo quando egli è stato pienamente spiritualizzato, lo Spirito può raggiungere ormai anche i discepoli: solo quando egli, che è l'Unigenito del Padre, è *divenuto in pienezza, nella Risurrezione e attraverso il dono dello Spirito*, il Primogenito di molti fratelli, quel medesimo Spirito può venire donato, anche attraverso di lui, ai fratelli⁸.

Il disegno di salvezza così riassunto può legittimamente comprendersi alla luce della categoria antropologica del dono. L'invio agli uomini del Figlio e dello Spirito ha come unica causa la gratuità sovrabbondante di Dio. Il dono mediante il quale gli uomini ricevono il Figlio e lo Spirito è l'opposto dell'interesse economico e in antitesi rispetto ad ogni tipo di interesse mondano. La gratuità del dono è custodita anche dal fatto che coloro che ricevono il dono, il mondo e gli uomini, non potrebbero in alcun modo esigerlo o pagarne il valore rispettivo, per il semplice fatto che neanche esisterebbero senza il Donatore. Allo stesso tempo, Repole sottolinea come il dono non è privo di scopo o interesse: precisamente l'intenzione contenuta nel dono del Figlio e dello Spirito è che il mondo

⁷ R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono*, Queriniana, Brescia 2019, 281-283.

⁸ R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono*, 203-204.

possa partecipare del medesimo destino di figli che si è compiuto in modo definitivo nella Pasqua del Figlio incarnato, Gesù Cristo. In questo senso lo Spirito donato attraverso Cristo non è un dono a perdere, ma realizza l'inserimento dei discepoli in quello spazio di nuova creazione che è il suo corpo glorificato⁹.

Affermare che lo Spirito Santo è il Dono, chiede, per quanto possibile, di argomentare come egli sia Dono non soltanto in quanto così appare nella storia del mondo, ma perché tale attributo corrisponde a ciò che egli è nella Trinità immanente. Per questa argomentazione Repole si avvale di tre maestri dello Spirito: Agostino, Riccardo di S. Vittore e Tommaso, che qui richiamo sommariamente. Agostino aveva affermato nel *De Trinitate* che Dio si conosce quando si vive nell'amore per Lui e i fratelli; quando si ama si può riconoscere infatti che Dio è Trinità in forza dell'analogia con l'amore umano che esige un amante, un amato e l'amore stesso¹⁰. Riccardo porta avanti la speculazione di Agostino, domandandosi come mai l'Amore di Dio richieda l'esistenza di tre persone, e non di più. La nozione di Dio come semplicità assoluta è alla base del suo argomentare. Poiché in Dio tutto è semplice, ecco la ragione per cui non ci possono essere più di tre persone, ma nemmeno una dualità. Vi deve essere infatti il donatore, o l'amore soltanto gratuito (il Padre), l'amore soltanto dovuto (nel senso di ricevuto), cioè lo Spirito, chiamato da Riccardo il *condilectus*, e l'amore dovuto e gratuito insieme (il Figlio)¹¹. Tommaso si interroga più direttamente se la persona dello Spirito Santo sia definibile come Dono. L'obiezione è che tale attributo serva solo ad indicare l'evento nella storia in cui lo Spirito è stato effuso dal Figlio, e dunque non sia utilizzabile per parlare della terza persona nella Trinità immanente. A tale obiezione Tommaso risponde distinguendo, come già aveva fatto Agostino, tra «il dono» e «il donato». Poiché il dono è «donabile» prima ancora che venga eseguita tale azione, allora si può definire lo Spirito Santo come dono prima ancora che questo sia effuso sul mondo dal Risorto¹². Un'ulteriore domanda che Tommaso si pone riguarda la natura stessa di questo dono che è lo Spirito

⁹ R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono*, 205.

¹⁰ Cf AGOSTINO, *De Trinitate*, VIII, 8,12. 10,14, cit. in R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono*, 232-233.

¹¹ Cf RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate* V, 16, cit. in R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono*, 238.

¹² Cf TOMMASO, ST I, q. 38, a. 1, cit. in *La Chiesa e il suo dono*, 245.

Santo: egli afferma, citando Agostino, che proprio del dono è quello di essere regalato senza nessuna volontà di contraccambio. L'unica ragione del dono è pertanto l'amore, e per tale ragione non vi è contraddizione tra definire lo Spirito come Amore e come Dono¹³.

Affermare che lo Spirito Santo è Dono comporta che Dio stesso nell'unità delle Tre persone sia riconoscibile come Dono. Questo significa che il Padre non dona qualcosa di sé con l'invio del Figlio e dello Spirito, ma comunichi all'altro da sé la sua vita intima, il suo essere «il Dono che fonda ogni altro dono». Secondo Repole vi sono due modi con cui intendere che Dio è dono nella sua stessa natura. Il primo è quello di pensare il dono come *kenosi*, e dunque come annullamento di sé in favore dell'altro. Tale approccio, estremamente evocativo e soddisfacente per parlare della Trinità economica, non appare altrettanto utile quando si parla della Trinità immanente¹⁴. Il secondo modo definisce il dono come presenza di sé nell'altro: anche l'esperienza umana ci dice che un dono accolto rende il donatore presente mediante il dono che egli fa di sé. Donarsi all'altro da sé non significa primariamente annullarsi in favore dell'altro, quanto piuttosto il rendersi presente nell'altro per il suo bene¹⁵. Tale modo di pensare il dono appare coerente con l'economia salvifica, in cui il dono dello Spirito garantisce sia la presenza del Figlio tra i discepoli, sia la presenza dei discepoli nel corpo glorificato di Gesù. Anche nella Trinità immanente ritroviamo, in modo analogico, la medesima dinamica. Il dono di sé del Padre nel Figlio e del Padre e del Figlio nello Spirito non comporta uno svuotamento delle persone divine, quanto piuttosto una presenza di ciascuna Persona nelle altre, tanto che nessuna persona nella Trinità agisce mai senza le altre¹⁶.

¹³ Cf TOMMASO, ST I, q. 8 a. 1, «Ora si è già visto che lo Spirito Santo procede come Amore, quindi procede come primo dono». Cit. in *La chiesa e il suo dono*, 246.

¹⁴ Gli autori recensiti sono J. Moltmann, H.U Von Balthasar e S. Bulgakov.

¹⁵ Non a caso il regalo in italiano si può chiamare presente (da cui il termine inglese *present*).

¹⁶ R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono*, 216-222. Tale idea si ritrova anche in J. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, Lipa, Roma 2012, 136-137.

2.2. Il Dono di cui vive la Chiesa

La teologia del dono espressa qui sinteticamente ha conseguenze anche sul modo di intendere la missione della Chiesa, che di fatto coincide con la sua natura. Lo Spirito associa i credenti a Cristo perché essi, ospitati da lui possano formare un solo corpo con lui. Questo è innanzitutto il Dono di cui vive la Chiesa, la possibilità di essere ospitati in un corpo che ha attraversato la morte e che, in forza dello Spirito è datore di vita. Come il capo poi non può essere tale senza la congiunzione con il corpo, così il corpo come tale non esiste senza il capo. La Chiesa dunque sa di vivere nella misura in cui rimane unita alla fonte del dono, e allo stesso tempo rinuncia essa stessa ad essere capo. Il sacramento dell'Eucaristia, che continuamente edifica la Chiesa, ci ricorda proprio questo. La Chiesa vive nella misura in cui rimane attaccata come i tralci all'unica vite; tale adesione non è unicamente intellettuale o frutto solamente della professione verbale della fede, ma implica una disponibilità recettiva a «lasciarsi fare» e rinnovare dalla presenza sempre edificante dello Spirito Santo.

Nel contesto attuale, segnato da una progressiva crisi dell'impegno missionario in Occidente, potrebbe essere velleitario appellarsi genericamente ad un impegno di testimonianza, là dove non ci si scopre innanzitutto membra di un corpo vivente. Anche la migliore testimonianza, o annuncio, potrebbe essere influenzata dal «peccato originale» dell'individualismo, e per questo Repole considera la categoria di corpo di Cristo per fondare la missione della Chiesa quanto mai attuale. Non esiste un «annunciare» e un «andare», che non implichi allo stesso modo anche uno «stare» e un «rimanere» presso la fonte del Dono¹⁷. Nei Vangeli l'invio dei discepoli ha come origine e modello l'invio del Figlio da parte del Padre e questo chiede agli inviati di rimanere nell'amore del Padre e del Figlio per rimanere nella logica del dono da cui la Chiesa sgorga.

2.3. La Chiesa vive della dinamica del Dono: ospitalità fraterna e reciprocità

Coerentemente a quanto affermato, compito della Chiesa è permettere agli uomini di ogni tempo di essere ospitati e di rimanere nel dono che il

¹⁷ Su questa dialettica fondamentale della missione si veda anche: M. ANTONELLI, «Missio Dei e missionarietà della Chiesa», *La Scuola Cattolica* 141/3 (2013) 429-440.

Padre ha fatto mediante il Figlio e lo Spirito. Tale ospitalità inaugura un nuovo genere di relazioni, la fraternità, che prima di Gesù rimaneva segnata dall'ambiguità creaturale¹⁸. Il concetto di fraternità, espresso in vari modi nel NT, implica la reciprocità che Gesù ha chiesto ai suoi discepoli (Gv 15,13), affinché il mondo creda. Allo stesso tempo è la Chiesa nel suo insieme che vive la sua missione nel mondo instaurando rapporti di reciprocità con l'altro da sé. Accoglie, e allo stesso tempo domanda di essere accolta, perdona e comanda il perdono, insegna e abilita altri ad annunciare la Parola di vita. Rimanere nella logica del dono, e dunque rimanere nella vita divina, può essere fatto solamente dove si sviluppano relazioni reciproche. Ogni facile retorica della testimonianza o della carità non può saltare il principio per cui i rapporti nuovi di fraternità a cui lo Spirito abilita devono essere all'insegna della reciprocità, per cui nessuno si deve pensare solamente come colui che dona o che riceve, con la tentazione di dimenticarsi che solo il Padre misericordioso è la fonte di ogni dono.

Da quanto affermato emerge chiaramente la differenza tra missione e proselitismo della Chiesa. Fondandosi sul dono che è Dio, la missione ecclesiale avviene in modo disinteressato. Libera da finalità diverse rispetto alla possibilità che nuove persone siano ospitate nel corpo di Cristo, la Chiesa non cerca ulteriori vantaggi dalla sua missione, né puoi mai considerare i propri fratelli come strumenti per un fine ulteriore, fosse anche un fine spirituale. Gli altri non sono persone da «conquistare», ma sono coloro con cui rimanere nel dono della vita divina. Commenta in conclusione Repole, che la logica del dono ci impedisce di far deviare la missione su vie ad esse estranee. Anche l'idea di «Chiesa in uscita» potrebbe, se mal interpretata, nascondere atteggiamenti antievangelici:

L'uscita, magari nell'onnipotente ambizione di raggiungere ancora tutti e di farsi presenti in ogni ambito della vita sociale, quale rigurgito inconsapevole della cristianità che fu, diventa unico criterio con cui accostare le persone, e l'organizzazione di una Chiesa in uscita potrebbe diventare l'altare su cui si sacrificano tanto la lode di Dio e la vita per lui, quanto la reciprocità buona tra i cristiani¹⁹.

¹⁸ Le relazioni tra fratelli di sangue nella Scrittura sono tutt'altro che esemplari, e lo stesso Gesù sembra relativizzare molto i rapporti di parentela di sangue, in favore di un nuovo ordine di rapporti fondati sul discepolato, capace di trasfigurare anche i rapporti famigliari.

¹⁹ R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono*, 303.

3. Conclusione e rilancio

I due autori recensiti in questa prima parte, Dianich e Repole, ci hanno permesso di cogliere secondo prospettive complementari ciò che fa nascere e ciò che fa permanere la Chiesa come luogo di incontro tra Dio e l'uomo. Entrambe le prospettive mettono in risalto la missione dello Spirito Santo nell'istituire la Chiesa. La proposta di Repole mostra in modo più chiaro l'inscindibilità tra la missione del Figlio e dello Spirito per il permanere della Chiesa nel dono divino; il modello dell'ecclesiogenesi di Dianich insiste maggiormente sulla dimensione empirica di questo dono, che è la relazione tra persone che accolgono l'annuncio che «Gesù è il Signore» e strutturano la propria vita in modo omologo alla prima comunità apostolica.

La proposta di Repole rilegge categorie tradizionali della teologia dello Spirito Santo, attingendo soprattutto dal corpus giovanneo e mostra l'attualità della definizione di dono per parlare dello Spirito Santo. La proposta di Dianich invece ci consente di parlare dello Spirito Santo come di Colui che abilita alla professione di fede ed è la sorgente del carisma profetico e di altri carismi che concorrono all'edificazione della Chiesa, essa stessa carismatica.

L'intenzione della seconda parte è quella di mostrare come queste prospettive possono interpretare adeguatamente quanto è avvenuto e sta avvenendo nel dialogo ufficiale tra le confessioni cristiane. Il modo con cui lo Spirito genera e mantiene in essere la Chiesa non potrà essere differente dal modo con cui lo Spirito Santo guida e sostiene i passi per una piena riconciliazione tra cristiani attualmente separati. Tenere presente questa affermazione ci aiuta a discernere quanto avvenuto fino ad adesso e può indicare alcune strade ancora da percorrere. Affermare che il dialogo ecumenico è opera dello Spirito Santo chiede infatti di saper vedere come lo Spirito normalmente opera nella Chiesa e in che modo i soggetti coinvolti possono cooperare o resistere all'azione dello Spirito Santo. Evidentemente spiegare l'azione dello Spirito come Colui che abilita alla professione della fede e genera nella Chiesa la dinamica oblativa non esaurisce la sua multiforme presenza nella vita degli uomini, ma è sufficiente per fondare in modo adeguato i principi e alcuni metodi attuali dell'ecumenismo.

II. IL DIALOGO ECUMENICO: LA COMUNICAZIONE E LO SCAMBIO DI DONI COME VIE PER LA PIENA COMUNIONE

All'inizio di questa seconda parte una premessa si impone. Esercizio dell'ecumenismo e dialogo ecumenico teologico non sono coincidenti: l'impegno e la preghiera per l'unità dei cristiani sono un campo ben più ampio rispetto al lavoro dei teologi. La tradizione recente è unanime nel dire che il dialogo della carità, che comporta confidenza reciproca, lavoro comune e preghiera insieme, accompagna e per certi versi è il presupposto necessario al dialogo teologico, o della verità.

Nella prima parte, rileggendo alcuni paragrafi del testo conciliare *Unitatis redintegratio* nel contesto in cui sono stati scritti, desidero mostrare come ciò che unisce il dialogo nella carità e nella verità è il comune riferimento all'opera dello Spirito Santo e di Gesù Cristo. Dovendo operare una scelta di campo, mi limito a prendere in esame alcuni eventi significativi del dialogo tra cattolici e ortodossi, sebbene sia sempre necessario collocare i dialoghi bilaterali nel contesto più grande di tutte le Chiese e comunità ecclesiali.

1. Comunicazione ed ecumenismo. La prospettiva inaugurata nel Concilio Vaticano II

1.1. I prodromi del Concilio Vaticano II. Una ripresa della comunicazione tra i cristiani

I primi passi ufficiali della gerarchia della Chiesa cattolica nel cammino ecumenico avviato dalle altre confessioni cristiane non furono esenti da difficoltà e imprevisti che spesso riguardavano proprio il tema della comunicazione. Solo per fare un esempio, si può citare l'incidente di Rodi nell'agosto del 1959, proprio pochi mesi dopo l'indizione del Concilio Vaticano II. In quella data il CEC aveva invitato due rappresentanti cattolici, Willebrands e Dumont, a partecipare alla prima assemblea tenuta in un paese di tradizione ortodossa. L'occasione fu sfruttata dai teologi per avviare colloqui privati con esponenti ortodossi, e questo suscitò una prima crisi tra cattolici e CEC, che li accusava di aver approfittato dell'invito a Rodi per condurre trattative separate secondo l'antica prassi dell'uniatismo, l'unica forma di ecumenismo di cui si poteva parlare fino a quel momento tra cattolici²⁰.

²⁰ M. VELATI, *Una difficile transizione*, Il Mulino, Bologna 1996, 106-121.

La tensione scaturita da quell'episodio fu una delle ragioni che spinse il card. Bea e p. Willebrands a proporre a Giovanni XXIII uno statuto per un nuovo *Consilium* che avrebbe dovuto occuparsi dei rapporti con le confessioni cristiane, fino all'ora di competenza del Sant'Uffizio. Il nuovo Segretariato, guidato dal card. Bea, avrebbe avuto durante il Concilio il compito di fornire informazioni e comunicati stampa ai non cattolici; di fatto la storia del Concilio ci attesta come il lavoro del segretariato si ampliò maggiormente, divenendo analogo al compito di ogni altra commissione conciliare, pur con un profilo suo proprio²¹.

Il Segretariato incarnò da subito uno dei desideri di Giovanni XXIII recepiti dal Concilio, cioè di voler comunicare con ogni persona e di scommettere sul fatto che una buona comunicazione richiedesse una vasta opera di aggiornamento della dottrina cattolica. Per questo il compito di questi pionieri non fu solamente quello di invitare gli osservatori e di intessere relazioni con tutti i non cattolici, ma di essere membri di tutte le commissioni preparatorie perché in nessun documento dottrinale del Concilio mancasse l'afflato ecumenico. Giovanni XXIII non desiderava che il Concilio formulasse nuove dottrine o condannasse antichi o nuovi errori, ma ridicesse i contenuti della fede in modo comprensibile nel tempo attuale, segnato anche dalle divisioni tra cristiani e da un nuovo impulso verso l'unità.

1.2. La revoca degli anatematismi

Dopo aver accennato ai passi iniziali, è utile guardare alla conclusione del Concilio: il 7 dicembre 1965 papa Paolo VI e il patriarca ecumenico Atenagora revocano reciprocamente le scomuniche tra Roma e Costantinopoli, avviando una nuova stagione di dialogo. Si può leggere e interpretare questo episodio come una ripresa della comunicazione nella fede. Il patriarca ecumenico Atenagora considerò tale evento come un nuovo approccio all'unione, non più considerata solamente come il reintegro delle «pecorelle smarrite» nel grembo della Chiesa romana. Più in profondità, aver revocato gli anatematismi abilita i rappresentanti ufficiali cattolici e ortodossi ad una rinnovata comunicazione, che permette il dialogo teologico, la testimonianza di fede comune, il riconoscimento reciproco della

²¹ M. VELATI, *Una difficile transizione*, 190-197.

vera ecclesialità²². Riconoscersi fratelli implica il diritto e dovere di comunicare ad un livello ufficiale mediante il dialogo teologico, ma anche il diritto e il dovere di comunicare ad una sola voce che Gesù Cristo è il Signore mediante una missione comune in tutti gli ambiti in cui le differenze lo permettono. Infine, la revoca permette una comunicazione-comunione anche liturgica: si stabilì infatti la possibilità di accedere ai sacramenti gli uni degli altri, sebbene solo in determinate condizioni²³.

Negli anni prima del Concilio Vaticano II i pronunciamenti ufficiali dei Papi su questo tema avevano un tenore molto differente. La volontà di Roma di dialogare solamente con coloro che desideravano ritornare alla comunione con la Sede Apostolica rendeva impossibile ogni altro atto comunicativo tra cristiani. Un esempio di questo approccio è l'enciclica *Mortalium animos* di Pio XI, che nel 1928 diffidava i cristiani dal frequentare i circoli ecumenici del tempo.

Pertanto, Venerabili Fratelli, facilmente si comprende come questa Sede Apostolica non abbia mai permesso ai suoi fedeli d'intervenire ai congressi degli acattolici; infatti non si può altrimenti favorire l'unità dei cristiani che procurando il ritorno dei dissidenti all'unica vera Chiesa di Cristo, dalla quale essi un giorno infelicemente s'allontanarono: a quella sola vera Chiesa di Cristo che a tutti certamente è manifesta e che, per volontà del suo Fondatore, deve restare sempre quale Egli stesso la istituì per la salvezza di tutti²⁴.

La revoca degli anatematismi si compie in un contesto mutato, in cui vige la consapevolezza da entrambe le parti che la Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli possono chiamarsi Chiese sorelle, sebbene ancora in non piena comunione. Lo scopo è quello della comune professione

²² H. DESTIVELLE, «La signification ecclésiologique de la levée des anathèmes de 1054. Pour une théologie du dialogue de la charité», *Cristianesimo nella storia* 38/1 (2017) 51-85.

²³ UR 8.

²⁴ PIO XI, *Mortalium animos*, AAS XX/1, 14. Per una più ampia ricostruzione dell'impegno ecumenico della Chiesa cattolica tra Leone XIII e Giovanni XXIII si veda S. NOCETI - R. REPOLE - A. MAFFEIS, *Oriente lumen. Unitatis redintegratio* (= Commentario ai documenti del Vaticano II), Dehoniane, Bologna 2019, 16-170. La parabola storica è rinvenibile anche nella sequenza delle pubblicazioni di Y. Congar, che nel 1937 aveva pubblicato *Chrétiens désunis* e nel 1964 pubblicava *Chrétiens en dialogue* per attestare l'importante passo in avanti.

di fede, e il punto di partenza è l'azione dello Spirito Santo che opera nei cuori dei discepoli affinché si reintegri l'unità²⁵.

Dieci anni dopo la revoca degli anatematismi, Paolo VI affermava in occasione della commemorazione, che

lo Spirito Santo ha illuminato le nostre intelligenze e ci ha condotto a vedere con una maggiore lucidità che la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa sono unite da una comunione talmente profonda che le manca ben poco perché giunga alla pienezza che autorizza una celebrazione comune dell'Eucaristia del Signore, che esprime e realizza l'unità della Chiesa [...]. È la carità che ci ha permesso di comprendere maggiormente la profondità della nostra unità. Nel corso degli ultimi anni, noi abbiamo anche visto svilupparsi un sentimento di responsabilità comune riguardo la predicazione del Vangelo a tutte le genti, alle quali nuoce gravemente la divisione che persiste tra i cristiani²⁶.

La dichiarazione comune di Papa Paolo VI e del Patriarca Ecumenico Atenagora è stato un punto di partenza perché potesse cominciare anche il dialogo nella verità, inteso propriamente come lavoro teologico comune. Non è un caso che poco tempo dopo la morte di Paolo VI si è costituita la commissione di dialogo teologico internazionale che dal 1980 a oggi ha potuto elaborare i documenti di consenso su differenti temi dottrinali. La finalità di questo intreccio tra dialogo nella carità e dialogo nella verità è la missione stessa della Chiesa, chiamata a predicare il Vangelo a tutte le genti. Una testimonianza discorde non permette alla Chiesa di essere credibile nella sua opera di annuncio.

²⁵ «Ce geste de justice et de pardon réciproque, le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras I^{er} avec son synode sont conscients qu'il ne peut suffire à mettre fin aux différends, anciens ou plus récents, qui subsistent entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe et qui, par l'action de l'Esprit-Saint, seront surmontés grâce à la purification des cœurs, au regret des torts historiques ainsi qu'à une volonté efficace de parvenir à une intelligence et une expression commune de la foi apostolique et de ses exigences». *Joint catholic-orthodox declaration of His Holyness Pope Paulus VI and the Ecumenical Patriarch Athenagoras I*, 7 dicembre 1965.

²⁶ PAOLO VI, *Omelia in occasione dell'incontro ecumenico tra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli*, 14 dicembre 1975.

1.3. Interpretazione teologica. Lo Spirito Santo come principio del dialogo ecumenico

Gli eventi storici appena ricordati pongono la domanda riguardo a cosa abbia determinato in pochi anni una «conversione» all'ecumenismo nella gerarchia cattolica. Una prima risposta è che lo stesso movimento ecumenico ha guadagnato in precisione dottrinale, pertanto è stato più facile per i rappresentanti cattolici potersi interfacciare con esso²⁷. Questo aspetto però non è sufficiente: è stato proprio il riconoscimento della presenza dello Spirito Santo tra i cristiani non cattolici a mutare il paradigma con cui entrare in un rinnovato dialogo. Sia il discorso di Paolo VI citato sopra sia il decreto *Unitatis redintegratio* riconoscono i progressi dell'unità come frutto e opera continua dello Spirito Santo che agisce in ogni battezzato.

Il proemio del decreto pone Dio stesso come origine del rinnovato interesse dei cristiani di comunicare tra di loro.

Il Signore dei secoli però, che con sapienza e pazienza persegue il progetto della sua grazia verso di noi peccatori, in questi ultimi tempi ha incominciato a effondere con maggiore abbondanza tra i cristiani tra loro separati l'interiore ravvedimento e il desiderio di unione. Moltissimi uomini in ogni parte del mondo sono stati toccati da questa grazia, e anche tra i nostri fratelli separati, per impulso dello Spirito Santo, è sorto un movimento sempre più esteso per il ristabilimento dell'unità di tutti i cristiani²⁸.

Il secondo paragrafo raccoglie i passaggi più densi sulla dottrina dello Spirito Santo e l'unità della Chiesa. Sono confluiti in questo numero tre diverse ecclesiologie, che il Concilio non compone in una visione unitaria, ma si limita ad elencare. La prima prospettiva è eucaristica: si afferma infatti che nel sacramento dell'Eucaristia l'unità della Chiesa viene sia significata sia prodotta (*significatur et efficitur*). La seconda prospettiva è pneumatologica: si afferma infatti che «lo Spirito Santo, che abita nei credenti e riempie e regge tutta la Chiesa, produce quella meravigliosa

²⁷ L'allora arcivescovo di Bari, Enrico Nicodemo, affermò al riguardo che fu la trasformazione compiutasi nel movimento ecumenico ad aver permesso la sua accoglienza anche da parte cattolica. Confrontando i testi dell'assemblea di Amsterdam del 1948 e di Nuova Delhi nel 1961 con i testi delle conferenze precedenti si osserva via via un maggiore consenso dottrinale su cosa significa essere cristiano. S. NOCETI - R. REPOLE - A. MAFFEIS, *Oriente lumen. Unitatis redintegratio* (= Commentario ai documenti del Vaticano II), Dehoniane, Bologna 2019, 201.

²⁸ UR 1.

comunione dei fedeli e tanto intimamente unisce tutti in Cristo, da essere il principio di unità della Chiesa». Da questa seconda visione ne consegue che già il Battesimo, in quanto celebrato nel nome della Trinità, incorpora alla Chiesa. Sempre nello stesso paragrafo, si afferma che lo Spirito non è solamente il principio di unità, ma anche il principio della varietà dei doni. Se in Gesù la Chiesa si scopre un solo corpo, nello Spirito essa si scopre composta di molte membra. Infine, la terza prospettiva con cui si descrive l'unità della Chiesa è quella giuridica, che mette in luce il ruolo del successore di Pietro. Si afferma che «Gesù Cristo per mezzo della predicazione fedele del Vangelo, dell'amministrazione dei sacramenti e del governo esercitato nell'amore, sotto l'azione dello Spirito Santo, da parte degli apostoli e dei loro successori, cioè i vescovi con a capo il successore di Pietro, vuole che il suo popolo cresca e perfezioni la sua comunione nell'unità». Queste tre prospettive sono solamente giustapposte nel testo conciliare, ma ciò che hanno in comune è il duplice fondamento cristologico e pneumatologico. Superando un'ingenua divisione tra una verità che ha come principio il *Logos* e una carità che ha come principio il *Pneuma*, nel primo capitolo di *Unitatis redintegratio* le due Persone della Trinità agiscono sinergicamente per fondare e mantenere la Chiesa *una*. La duplice missione del Figlio e dello Spirito che istituisce la Chiesa la rende allo stesso tempo unita e plurale, in quanto composta di un unico corpo, quello del Cristo risorto che forma con la Chiesa sua sposa «*una caro*», nella pluralità delle membra, rese vive mediante la multiforme presenza dello Spirito. Pertanto, così si conclude il secondo paragrafo:

Questo è il sacro mistero della Chiesa, in Cristo e per mezzo di Cristo, mentre lo Spirito Santo realizza la varietà dei doni. Il supremo modello e il principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo²⁹.

La conseguenza che ne deriva è che il dialogo con cristiani non appartenenti alla Chiesa Cattolica è possibile solamente se già al proprio interno la Chiesa cattolica si riscopre come plurale; dalla sinergia del Figlio e dello Spirito Santo deriva la concezione che una legittima pluralità non è frutto del peccato, ma scaturisce della stessa duplice missione delle due Persone divine che istituiscono la Chiesa. Proprio da questo principio il decreto raccomanda che affinché la Chiesa mostri la sua cattolicità e la sua apo-

²⁹ UR 2.

stolicità, ognuno secondo il compito assegnatogli possa custodire l'unità nelle cose necessarie, la debita libertà, e in ogni cosa la carità (UR 4).

Il modello euristico della comunicazione della fede descritto nella prima parte interpreta bene la legittimità del pluralismo teologico. Ogni volta che si annuncia che «Gesù Cristo è Signore» lo si dice nella lingua conosciuta dell'interlocutore. Come alcuni concetti sono più esprimibili in una lingua piuttosto che in un'altra, così avviene per il linguaggio teologico: l'incapacità di comunicare spesso ha fatto pensare immediatamente che gli avversari commettessero errori, senza verificare se la grande tradizione a cui tutti si riferiscono è in qualche modo già all'origine plurale. Attestare che un sano pluralismo appartiene già al sorgere della Chiesa, in analogia con il pluralismo linguistico, permette durante il dialogo di non fissarsi esclusivamente su una formulazione dogmatica, ma di cercare il consenso sulla *res* alla quale la formulazione rimanda. Già Tommaso percepisce la distanza tra la professione di fede e quanto si annuncia, quando definisce l'articolo di fede come *perceptio veritatis tendens in ipsam*³⁰. Anche la comunicazione nella fede che manifesta la comunione è sempre una realtà subordinata alla verità che si vuole attestare. Nella situazione attuale ciascuna confessione ha nel proprio patrimonio formulazioni dottrinali elaborate senza la partecipazione degli altri cristiani. Per questa ragione, più che il consenso su quelle formule elaborate in un contesto di divisione, è necessario cercare in tutti i modi il consenso sulla verità a cui quelle formule tendono, come tentano di fare i dialoghi teologici bilaterali.

Il modello dell'ecclesiogenesi di Dianich ci ricorda inoltre che l'annuncio fondamentale della fede non si esaurisce in un'asserzione verbale, ma coinvolge l'integralità della persona che annuncia e che riceve tale annuncio³¹. Il modo concreto di vita dell'annunciatore non può contraddire il fatto che il Maestro ha vissuto predicando la conversione e la predilezione di Dio per i miti e poveri in spirito. Lo stile della comunicazione ecumenica non può essere differente se si vuole progredire verso l'unità voluta da Gesù. In questo senso si comprendono tutti gli ammonimenti del decreto UR affinché la verità dottrinale sia esposta implorando dallo Spirito una

³⁰ TOMMASO, *STh* II,II, q. 1 a 6, c.

³¹ «Non si tratta infatti della comunicazione di un oggetto semplicemente conosciuto, ma della trasmissione di una conoscenza che ha coinvolto in profondità il locutore, e che intende coinvolgere l'interlocutore sì da farlo diventare in Cristo uomo nuovo». S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, 195.

sincera umiltà e abnegazione nel servire e anche nella fraterna generosità di animo (*UR* 7). Evidentemente questi atteggiamenti sono da invocare da parte di tutti i soggetti coinvolti. Solo un mutuo riconoscimento delle colpe e una decisa conversione al Vangelo permette la riconciliazione tra fratelli che si sono separati a causa di fenomeni storici di cui le confessioni cristiane provano a compiere ora un'opera di ricostruzione condivisa.

Infine, è interessante osservare come *Unitatis redintegratio* scelga di parlare dei carismi all'interno dell'enunciazione dei principi cattolici dell'ecumenismo, citando 1 Cor 12,4-11 ed Ef 4,12. Tale collocazione implica un ripensamento dei soggetti coinvolti nel dialogo ecumenico. Evidentemente non solo la gerarchia ha diritto di parola nella comunicazione tra cristiani, ma ogni fedele, in quanto abilitato dallo Spirito, può far sentire la sua voce nel frastagliato dialogo ecumenico. La storia successiva al Vaticano II insegna come in alcuni casi la gerarchia abbia formulato alcuni principi e alcune dichiarazioni di consenso che però hanno riscontrato una debole recezione e partecipazione di tutte le altre componenti della Chiesa. La riscoperta di una Chiesa tutta carismatica può solo giovare ad una comprensione ecumenica delle strutture ecclesiali.

2. *Ecumenismo come scambio di doni*

Il dono che è lo Spirito Santo chiede ai cristiani di qualsiasi confessione di rimanere nella logica del dono. La consapevolezza che lo Spirito agisce in tutte le Chiese e comunità ecclesiali chiede come conseguenza di vivere in questo dinamismo secondo un criterio di reciprocità, mediante lo scambio di doni tra diverse confessioni. Dobbiamo riconoscere che, sotto questa luce, il peso della storia passata è ancora molto influente. Possiamo domandarci come mai l'incontro con l'altro da sé non sempre è stato percepito come un dono. Ad esempio, vi era un'opinione comune nel movimento slavofilo, che sosteneva che tutto ciò che veniva dall'Occidente era portatore di sventura per l'Oriente. Tale idea non è assente del tutto anche oggi! Allo stesso tempo, è una idea recente del magistero che i cattolici possono imparare molto da tradizioni non cattoliche, pur godendo della pienezza dei doni che Gesù Cristo ha voluto per la sua Chiesa³². Ci chiediamo: è dunque possibile un metodo di dialogo ecumenico che va-

³² Cf *LG* 8.

lorizzi quanto lo Spirito è capace di suscitare in ogni differente comunità ecclesiale, al fine di una maggiore fedeltà all'evangelo e per una più piena comunione?

Una prima risposta la troviamo in *UR* 4, in cui si invitano i cattolici a stimare e a riconoscere i beni che si vedono nelle altre tradizioni cristiane.

È necessario che i cattolici con gioia riconoscono e stimino i beni veramente cristiani, promanati dal comune patrimonio, che si trovano presso i fratelli da noi separati. Riconoscere le ricchezze di Cristo, e le opere virtuose nella vita degli altri i quali rendono testimonianza a Cristo, talora sino all'effusione del sangue, è cosa giusta e salutare: Dio infatti è sempre stupendo e sorprendente nelle sue opere. Né si deve tralasciare che quanto dalla grazia viene fatto nei fratelli separati può contribuire anche alla nostra edificazione. Tutto ciò che è veramente cristiano non è mai contrario ai genuini beni della fede, anzi può far sì che lo stesso mistero di Cristo e della Chiesa sia raggiunto più perfettamente.

Una seconda risposta viene dal terzo capitolo del documento *UR*, riguardo la legittimità di alcune tradizioni che si sono mantenute nella Chiesa ortodossa e che in alcuni casi si sono perse in Occidente. Si afferma infatti che

nell'indagare la verità rivelata in oriente e occidente furono usati metodi e prospettive diversi per giungere a conoscere e a confessare le realtà divine. Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e siano posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro, cosicché si può dire allora che quelle varie formule non di rado si completino tra loro, piuttosto che opporsi. Per ciò che riguarda le autentiche tradizioni teologiche degli orientali, bisogna riconoscere che esse sono eccellentemente radicate nella Scrittura, sono coltivate ed espresse nella vita liturgica, sono alimentate dalla viva tradizione apostolica, dagli scritti dei padri e degli scrittori ascetici orientali e tendono a una retta impostazione della vita, anzi alla piena contemplazione della verità cristiana³³.

I Padri qui non sono interessati a dire quali aspetti della fede ortodossa siano conformi all'autentica tradizione e quali no. Si vuole proporre un'illustrazione delle ragioni del pluralismo dottrinale e teologico che caratterizza la storia e il presente delle Chiese³⁴. Utilizzando il binomio *traditio-receptio*, si vuole affermare che la medesima viva tradizione apostolica ha

³³ *UR* 17.

³⁴ S. NOCETI - R. REPOLE - A. MAFFEIS, *Orientale lumen. Unitatis redintegratio*, 378-381.

generato in contesti diversi recezioni diverse, determinando un sano pluralismo. Se in altri punti del decreto la questione del pluralismo teologico è affrontato con prudenza, qui gli estensori del testo si rivelano particolarmente ottimisti, e non sentono la necessità di definire esattamente quali siano le differenze dogmatiche che impediscono la piena comunione con gli ortodossi, sebbene nel corso delle sessioni plenarie del Concilio fosse stata richiesta una maggiore esplicitazione delle differenze dogmatiche³⁵.

L'auspicio che il dialogo ecumenico sia un vero «scambio di doni» è formulato per la prima volta da Giovanni Paolo II. Il desiderio del Papa contenuto nell'enciclica *Ut unum sint* è quello di considerare il dialogo non solo nella sua dimensione concettuale e verbale, ma come una realtà che coinvolge l'integralità della vita. Così scrive:

Il dialogo è il passaggio obbligato del cammino da percorrere verso l'auto-compimento dell'uomo, del singolo individuo come anche di ciascuna comunità umana. Sebbene dal concetto di dialogo sembri emergere in primo piano il momento conoscitivo (*dia-logos*), ogni dialogo ha in sé una dimensione globale, esistenziale. Esso coinvolge il soggetto umano nella sua interezza; il dialogo tra le comunità impegna in modo particolare la soggettività di ciascuna di esse. [...] Il dialogo non è soltanto uno scambio di idee. In qualche modo esso è sempre uno scambio di doni³⁶.

In ambito intra-cattolico, l'espressione era già conosciuta dal magistero; *Lumen gentium* 13, descrive infatti lo scambio di doni che avviene tra le Chiese locali e la Chiesa universale³⁷. In *UUS* 28 la medesima espressione è utilizzata per parlare di Chiese non ancora in perfetta comunione tra di loro. Vi è dunque un dinamismo presente all'interno della Chiesa cattolica che diventa il criterio per entrare in modo costruttivo in dialogo

³⁵ Il dibattito sul terzo capitolo, si trova recensito in G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II: cronache del Concilio Vaticano II, edite da la Civiltà Cattolica*, La Civiltà Cattolica, Roma 1965, vol II, 292-293 ss.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Ut unum sint*, 25 maggio 1995, 28.

³⁷ «In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti, e a tutta la Chiesa, in modo che il tutto e le singole parti si accrescono per uno scambio mutuo universale e per uno sforzo comune verso la pienezza dell'unità» (*LG* 13). È merito del teologo W. Henn aver riproposto questo accostamento tra lo scambio di doni ecumenici e lo scambio di doni all'interno della Chiesa Cattolica. W. HENN, «La ricezione dei frutti del dialogo e la riforma della Chiesa», in A. SPADARO, - C.M. GALLI - A. BORRAS (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa* (= Biblioteca di teologia contemporanea 177), Queriniana, Brescia 2016, 386-387.

con le altre confessioni. Tale dinamismo è sempre quello del dono e della reciprocità che scaturisce dalla donazione reciproca. Lo Spirito Santo, che è dono in sé, abilita i credenti ad essere dono l'uno per gli altri nella *communio ecclesiarum*; similmente lo Spirito operante nelle Chiese e nelle comunità ecclesiali innesca un dinamismo di reciproca offerta dei doni che vengono da una differente recezione della comune tradizione apostolica.

Giovanni Paolo II, a conclusione del giubileo del 2000, scrive che la spiritualità di comunione è radicata nella Trinità stessa.

Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto. Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del corpo mistico, dunque come uno che mi appartiene, per sapere condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un dono per me, oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto³⁸.

Sulla stessa linea di pensiero si pone papa Francesco in un passo di *Evangelii gaudium* che mette direttamente in relazione l'opera dello Spirito Santo nella storia e l'azione ecumenica. Papa Francesco nel suo documento programmatico pone il dialogo ecumenico all'interno del più vasto impegno sociale della Chiesa, e dunque in funzione della missione evangelizzatrice. In questo contesto scrive:

Se realmente crediamo nella libera e generosa azione dello Spirito, quante cose possiamo imparare gli uni dagli altri! Non si tratta solamente di ricevere informazioni sugli altri per conoscerli meglio, ma di raccogliere quello che lo Spirito ha seminato in loro come un dono anche per noi. Attraverso uno scambio di doni, lo Spirito può condurci sempre di più alla verità e al bene³⁹.

I testi del magistero appena recensiti permettono di stabilire una feconda relazione tra il dialogo inteso come capacità di comprendere la lingua dell'altro e la capacità della Chiesa di vivere, usando il linguaggio di Repole, per «ridondare il dono ricevuto». Tale relazione è alla base degli

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, 43.

³⁹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 246.

ultimi studi sull'ecumenismo recettivo, così come sono stati elaborati specialmente nel contesto anglosassone⁴⁰.

3. *L'ecumenismo recettivo*

Il concetto di recezione appare innanzitutto in ambito giuridico, prima che teologico. Congar per primo mostra la pertinenza di questo termine in ecclesiologia, mostrandone i guadagni interecclesiali. Congar in particolare distingue tra obbedienza e recezione.

Vi è nella recezione ben altro rispetto a ciò che gli scolastici intendono con obbedienza. Per questi ultimi essa è l'atto mediante il quale un subordinato regola la sua volontà e la sua condotta secondo la regola data da un superiore, per rispetto all'autorità data a quest'ultimo. La recezione non è la semplice realizzazione del rapporto «secundum sub et supra»; essa chiede un contributo proprio di consenso, eventualmente di giudizio, dove si esprime la vita di un corpo che esercita delle energie spirituali originali⁴¹.

Contemporaneamente allo studio di Congar, il Consiglio Ecumenico delle Chiese riconosceva che il successo o meno dei dialoghi teologici dipendeva da come essi venivano recepiti nelle singole Chiese, in analogia con quanto avviene a seguito dei Concili ecumenici. Come nei Concili, infatti, anche la recezione dei testi ecumenici avviene in più fasi. Vi è un momento riservato all'autorità di ciascuna Chiesa, che deve affermare il proprio consenso, un secondo momento in cui è la comunità intera a ricevere beneficio da quanto recepito, ed un terzo momento in cui i teologi di professione possono argomentare il dato acquisito e accrescere la riflessione credente.

Rimane di fatto la domanda riguardo la possibilità o il dovere di recepire un documento scritto insieme ad altri cristiani, su cui magari si registra un «consenso differenziato», come ad esempio il documento della commissione mista cattolico-luterana *Chiesa e giustificazione* del 1993. Il teologo W. Henn si domanda a quale tipo di comunione possa portare

⁴⁰ Una rassegna bibliografia sull'ecumenismo recettivo si può trovare in P. MURRAY (ed.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning*, OUP, Oxford 2008.

⁴¹ Y.M.J. Congar, «La réception comme réalité ecclésiologique», *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 369-403 (traduzione mia).

un testo che afferma che su alcuni punti del documento non c'è accordo⁴². Ancora una volta è necessario un discernimento del magistero per comprendere tra i punti di disaccordo esplicitati nel documento quali siano dirimenti per raggiungere la piena comunione. In altre parole, il magistero ha l'ultima parola nel dire se un dono ricevuto da un'altra confessione sia accoglibile oppure no nel patrimonio dottrinale della propria confessione.

Nel corso degli ultimi decenni la riflessione su cosa ogni Chiesa può accogliere dalle altre è stata sistematizzata in quello che viene chiamato ecumenismo recettivo. Possiamo prendere come definizione sintetica quella proposta da M. Wijlens:

Che cosa è l'ecumenismo recettivo? L'ecumenismo recettivo ha a che fare con il mostrare «le proprie stimmate», riconoscere le deficienze e gli ambiti di sviluppo nella propria tradizione che portino a una disponibilità a chiedere cosa si può e si deve imparare, con un'integrità dinamica, dal proprio interlocutore. Si tratta di un apprendimento recettivo ecclesiale e di un'accoglienza umile per crescere e arricchirsi. È un apprendimento ecumenico che implica un arricchimento invece di una diminuzione di identità. Perciò per occuparsi dell'ecumenismo recettivo bisogna operare uno spostamento programmatico della domanda: Che cosa hanno bisogno di imparare da noi i nostri interlocutori? Al chiedersi: Che cosa abbiamo bisogno noi di imparare e che cosa possiamo apprendere da loro?⁴³

Un'interpretazione sbagliata di questo ecumenismo è quella che insiste sulla complementarità delle varie proposte cristiane, come se la verità fosse qualcosa di sostanzialmente irraggiungibile, e dunque ogni denominazione storica dei cristiani fosse capace di manifestare solo qualcosa della verità, per cui sarebbe complementare alle altre. Per correggere questa deviazione, mi pare utile sostituire il concetto di complementarità con quello di reciprocità.

Cosa si vuole dire? In accordo con Sgroi, possiamo dire che la reciprocità implica la completezza dell'altro: «L'altro non è ciò che mi manca ma è una totalità compiuta. E proprio perché è in se stesso un tutto, anche se

⁴² W. HENN, «The reception of ecumenical documents», in *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, 449-488: 475.

⁴³ M. WIJLENS, *Future Paths for the Ecumenical Movement*. Citato in W. HENN, «La ricezione dei frutti del dialogo e la riforma della Chiesa», in A. SPADARO - C.M. GALLI - A. BORRAS (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 387.

non è tutto, mi può dare qualcosa»⁴⁴. La reciprocità implica la possibilità di rivedersi nell'altro, sia in quello che differisce da me, sia in quello che abbiamo in comune. È lo scambio non per forza paritetico, ma che è capace di rendere giustizia. L'analogia si può dare con la relazione tra l'ospite e ospitato, in cui i ruoli sono differenti, ma ad entrambi è chiesto un ruolo attivo (ad esempio: il mutuo rispetto, la collaborazione, il racconto di sé), e passivo (l'adeguamento dei propri spazi agli spazi dell'altro, l'attesa dell'altro, la rinuncia alle proprie abitudini).

Negli ultimi venti anni il dialogo teologico ufficiale tra cattolici e ortodossi sulla sinodalità ha espresso bene il concetto di reciprocità. I documenti firmati in questi anni dalle commissioni miste hanno permesso di fare luce su come ciascuna confessione viva al proprio interno l'articolazione tra la sinodalità e il primato⁴⁵. In particolare, il magistero cattolico si è interrogato sul rapporto tra il collegio episcopale e la collegialità intermedia, ovvero quello delle Chiese regionali o conferenze episcopali. Da parte ortodossa, i preparativi per il Concilio di Creta celebrato nel 2016 hanno messo in luce i pregi e i limiti della sinodalità così come è intesa nella Chiesa ortodossa. Il dialogo nella verità ha messo in risalto i problemi pratici e le necessità di ripensamento dei differenti livelli della sinodalità, locale, regionale e universale, sia in una confessione che nell'altra. Su questo tema, l'ipotesi che sostengo in una ricerca recente è che il dialogo cattolico-ortodosso sulla dottrina del papato in questi venti anni non ha avuto come primo risultato il consenso ecumenico, ma ha contribuito ad un'iniziale riforma che, anche grazie al dialogo con i cristiani separati, apre ad un rinnovato esercizio del primato del Vescovo di Roma⁴⁶.

⁴⁴ P. SGROI, *Verso un ecumenismo narrativo* (= Quaderni di studi ecumenici 37), ISE San Bernardino, Venezia 2018, 17.

⁴⁵ La commissione internazionale cattolico-ortodossa ha pubblicato su questo tema nel 2006 il documento di Ravenna, e nel 2016 il documento di Chieti. Il gruppo misto di lavoro Sant'Ireneo, che ha al suo interno membri di grande autorità, ha da poco pubblicato il frutto delle sue ricerche sul tema della sinodalità e del primato. GROUPE DE TRAVAIL MIXTE ORTHODOXE-CATHOLIQUE SAINT-IRÉNÉE, «Au service de la communion. Repenser les relations entre la primauté et la synodalité», *Istina* 64/4 (2019) 439-499.

⁴⁶ M. MORTOLA, *Il dialogo cattolico-ortodosso sul primato dal 1995 al 2016*, Glossa, Milano 2019, 3.

4. Una proposta conclusiva. *Ecumenismo recettivo e discernimento carismatico*

Quali criteri possono darsi le confessioni cristiane per discernere i doni dello Spirito nei fratelli separati? Per rispondere occorre guardare a come i differenti carismi sono riconoscibili da ogni confessione, presupponendo che lo Spirito agisce in ogni comunità nel medesimo modo, e per questa ragione è all'origine dei medesimi carismi nei cristiani ancora divisi tra loro. Sembra promettente infatti confrontarsi con ciascuna delle altre confessioni cristiane sul tema dei carismi almeno per due ragioni. La prima è che il discernimento dei doni dello Spirito ci rende più capaci di esaminare ciò che è ricevibile o ciò che non è ricevibile dalle altre tradizioni. La seconda ragione è che ogni tradizione ospita al suo interno dei movimenti carismatici sorti nel XX secolo con spiccata vocazione ecumenica⁴⁷, che non possono essere lasciati in secondo piano nel cammino di ricomposizione dell'unità. Allo stesso tempo, sono proprio movimenti «presuntamente carismatici» che ostacolano grandemente il progresso dell'ecumenismo, con atteggiamenti di proselitismo e di aggressività che spesso scandalizza i fedeli in tante parti del mondo. In ambito cattolico, il documento *Iuvenescit ecclesia* della Congregazione della Fede, nel § 18 offre alcuni criteri per il discernimento dei carismi, che mi sembrano «esportabili» anche in ambito ecumenico⁴⁸. Li ripropongo nel medesimo ordine suggerendo come possono essere declinati in un contesto di dialogo.

- 1) *Primato della vocazione di ogni cristiano alla santità*. Una migliore conoscenza delle vite dei santi (canonizzati e non) di ogni Chiesa permette di non perdere di vista la meta da cui ogni cristiano è attratto. In particolare, è bene stimare e riconoscere i martiri che hanno versato il loro sangue per la fede.
- 2) *Impegno alla diffusione missionaria del Vangelo*. Escludendo ogni atto di proselitismo, è bene guardare come ogni cristiano porti avanti la missione e, quando possibile, imparare gli uni dagli altri gli stili missionari, specialmente nel contesto europeo dove si invoca una rinnovata evangelizzazione.

⁴⁷ Solo a titolo di esempio si può citare la comunità religiosa di *Chemin Neuf* e le comunità monastiche di Bose e di Taizè, ognuna portatrice di carismi particolari e di una specifica vocazione ecumenica.

⁴⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Iuvenescit ecclesia*, 15 maggio 2016.

- 3) *Confessione della fede cattolica.* Lo Spirito Santo abilita alla retta professione di fede, che non si può disgiungere dalla ricerca di una pienezza di verità e che non si accontenta di un indefinito pluralismo.
- 4) *Riconoscimento di una comunione fattiva con tutta la Chiesa.* In questa fase storica è verificabile solamente la comunione con i propri pastori. Se manca questa, difficilmente potrà essere presente una comunione più ampia a livello universale.
- 5) *Riconoscimento e stima della reciproca complementarità di altre componenti carismatiche nella Chiesa.* Là dove un dono carismatico pensasse di avere in sé la totalità dei doni ecclesiali difficilmente potrà servire la causa dell'ecumenismo. In particolare, si può riconoscere la presenza dello Spirito dove vi si trova una buona armonia tra carismi tipicamente laicali e le forme di vita consacrata.
- 6) *Accettazione del momento di prova nell'accettazione dei carismi.* Il riconoscimento del carisma chiede del tempo, e tale tempo è necessario anche ai portatori del carisma stesso perché esso sia purificato e posto al servizio del bene maggiore. Anche l'ecumenismo richiede persone carismatiche che accettano la necessità di tempi lunghi per le riforme necessarie.
- 7) *Presenza di frutti spirituali.* I frutti elencati da Paolo (Gal 5,22), costituiscono un riferimento imprescindibile per ogni cristiano e realizzano già oggi una profonda unità tra coloro che li vivono, pur nelle differenti confessioni.
- 8) *Dimensione sociale dell'evangelizzazione.* I cristiani di ogni tempo non hanno mai rinnegato l'impegno nel secolo. Là dove questo mancasse anche l'ecumenismo si priverebbe di una delle sue ragioni d'essere.

Evidentemente ogni confessione cristiana potrebbe adottare tali criteri per riconoscere la presenza dei doni carismatici nei fratelli separati e far sì che differenti realtà carismatiche possano cooperare insieme per l'edificazione dell'unico corpo. Mi sembra che questo approccio apra un'ulteriore frontiera del dialogo, tanto nella verità quanto nella carità, che potrebbe generare risorse nuove affinché ogni confessione cristiana si dimostri più recettiva rispetto ai carismi che lo Spirito effonde nel popolo dei battezzati con la libertà e la gratuità che sono a lui propri.