

## LA CONFERMAZIONE NEL BEM

SOMMARIO - *Premessa* - 1. *La preparazione e la sezione battesimale del BEM.* - 1.1. La prefazione al BEM. - 1.2. La sezione battesimale. - 2. *Teologia e prassi della confermazione nelle diverse confessioni cristiane.* - 2.1. La diversificazione tra Occidente e Oriente. - 2.2. La confermazione nel mondo protestante. - 2.2.1. La confessione luterana. - 2.2.2. La confessione riformata. - 2.2.3. La confessione anglicana. - 3. *Analisi dei paragrafi del BEM dedicati alla confermazione.* - *Conclusione.*

## PREMESSA

L'intento di questo lavoro è quello di offrire un saggio di lettura di un testo ecumenico, centrando l'attenzione su una problematica abbastanza circoscritta: si tratta, in concreto, del tema della confermazione, così come viene affrontato nel documento «Battesimo, Eucaristia, Ministero»<sup>(1)</sup>, elaborato dalla commissione «Fede e Costituzione»<sup>(2)</sup>, che l'ha approvato

*Sigle e abbreviazioni*

|            |                                                   |
|------------|---------------------------------------------------|
| B          | = sezione battesimale del BEM.                    |
| BEM        | = "Battesimo, Eucaristia, Ministero" - Lima 1982. |
| CEC        | = Consiglio Ecumenico delle Chiese.               |
| FC         | = Fede e Costituzione.                            |
| FO         | = Faith and Order.                                |
| MD         | = La Maison-Dieu.                                 |
| ÖR         | = Ökumenische Rundschau.                          |
| RC         | = Risposta Cattolica al BEM.                      |
| Regno Doc. | = Regno Documenti.                                |
| Riv. Lit.  | = Rivista Liturgica.                              |
| SAE        | = Segretariato Attività Ecumeniche.               |
| WCC        | = World Council of Churches.                      |

(1) Questo documento viene convenzionalmente indicato con la sigla BEM, che anche noi utilizzeremo da qui in avanti.

Il testo che abbiamo preso in esame è la versione italiana del testo ufficiale inglese, curata da P. RICCA e L. SARTORI, pubblicata nel 1982 da LDC-Claudiana e apparsa sul "Regno Documenti", 27 (1982), 473-489.

Abbiamo tenuto presente anche l'originale inglese: *Baptism, Eucharist and Ministry* (= FO Paper 111), Geneva, WCC, 1982.

(2) La commissione "Fede e Costituzione" (indicata da qui in avanti con la sigla FC) è l'organismo teologico del Consiglio Ecumenico delle Chiese (indicato da qui in avanti con la sigla CEC); ha sede in Svizzera, a Ginevra, 150 route de Ferney.

all'unanimità al termine della riunione plenaria tenutasi a Lima nel gennaio 1982.

Il BEM si articola in tre parti di ampiezza diseguale che affrontano problemi e questioni legati ai tre temi indicati: il battesimo, l'eucaristia e il ministero.

Le tre parti non hanno fra loro una correlazione particolarmente evidente: si tratta di tre blocchi abbastanza nettamente distinti che prendono in considerazione i tre temi separatamente; una prefazione introduce il documento nel suo complesso, affrontando questioni di carattere generale.

Dopo una sintetica presentazione della prefazione e della sezione battesimale del documento<sup>(3)</sup> (1) e una panoramica sulla "situazione" della confermazione nelle diverse confessioni cristiane non cattoliche (2), analizzeremo i paragrafi 14 e 19 della sezione B, dedicati al tema della confermazione (3).

## 1. LA PREFAZIONE E LA SEZIONE BATTESIMALE DEL BEM

### 1.1. *La prefazione al BEM*

La prefazione si apre puntualizzando il significato e la funzione del Consiglio Ecumenico delle chiese (CEC) e della commissione «Fede e Costituzione» (FC).

Il CEC, che ha sede a Ginevra, raggruppa più di trecento chiese, le quali, pur rispecchiando tradizioni e situazioni socio-culturali assai diverse, «sono impegnate in una stretta collaborazione di testimonianza cristiana e di servizio» e, «nello stesso tempo, ...lottano insieme per raggiungere la meta dell'unità visibile della chiesa» (BEM, Pref.).

La commissione FC, da parte sua, ha lo scopo di assicurare un «sostegno teologico agli sforzi delle chiese in vista dell'unità». È in questa prospettiva che la commissione ha dedicato particolare attenzione ai temi del battesimo, dell'eucaristia e del ministero, individuando nell'accordo su questi punti uno dei presupposti fondamentali per giungere all'unità visibile dei cristiani.

Fatte queste precisazioni, la prefazione tratteggia rapidamente il proces-

Suo scopo è assicurare un sostegno teologico agli sforzi delle chiese in vista dell'unità fra i cristiani.

Di FC fanno parte 120 teologi in rappresentanza di quasi tutte le principali confessioni cristiane.

A partire dal 1968, nonostante la Chiesa Cattolica non faccia parte del CEC, alcuni teologi cattolici (attualmente 12), pur non rappresentando ufficialmente Roma, partecipano attivamente ai lavori di FC.

(3) La sezione sul battesimo (da qui in avanti la indicheremo con la sigla B) è la più breve, in quanto occupa 23 paragrafi (che indicheremo col numero d'ordine preceduto da B); quella sull'eucaristia ne occupa 33, mentre la sezione più ampia e dibattuta è quella sul ministero che occupa 55 paragrafi.

so che ha condotto all'elaborazione del BEM<sup>(4)</sup>: partendo dalla prima conferenza mondiale di FC, tenutasi a Losanna nel 1927<sup>(5)</sup>, fino ad arrivare al testo definitivo approvato a Lima nel 1982, il lavoro di FC si è sviluppato in maniera articolata, attraverso le assemblee della commissione plenaria, gli studi della commissione permanente, come pure attraverso speciali consultazioni su alcuni problemi particolarmente complessi<sup>(6)</sup>. In questo lavoro, FC ha tenuto presenti anche i risultati dei dialoghi bilaterali fra le diverse chiese<sup>(7)</sup>.

Il frutto del lavoro di FC da Losanna a Lima non è ancora un testo di "consenso": il concetto di consenso, infatti, implica una pienezza di accordo

(4) Diversi articoli forniscono utili indicazioni per ricostruire il processo di formazione del BEM; in particolare occorre riferirsi a G. WAINWRIGHT, *L'initiation chrétienne dans le mouvement oecuménique*, MD, vol. 132 (1977), 55-78.

Vanno tenuti presenti anche, in ordine cronologico: G. GASSMANN, *Taufe-Eucharistie-Amt. Überblick über einen ökumenischen Studienprozeß*, ÖR, 24 (1975), 179-192; G. WAGNER, *Baptism from Accra to Lima*, in *Ecumenical Perspectives on Baptism Eucharist and Ministry*, edited by M. THURIAN (= FO Paper 116), Geneva, WCC, 1983, 12-32; L.S. MUDGE, *Convergence on Baptism*, in *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, edited by M. THURIAN, (= FO Paper 116), Geneva, WCC, 1983, 33-45; E. GELDBACH, *Vorgeschichte und Rezeption*, in *Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt*, Konfessionskundliches Institut (Hg.) (= Bensheimer Hefte 59), Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1983, 7-14; E.F. FORTINO, *Il battesimo nella ricerca dell'unità dei cristiani*, Riv. Lit., 71 (1984), 471-491; M. KINNAMON, *Why it matters. A Popular Introduction to the Baptism, Eucharist and Ministry Text*, Geneva, WCC, 1985; G. WAINWRIGHT, *Le document de Lima dans l'histoire de Foi et Constitution*, MD, 163 (1985), 7-28; G. VODOPIVEC, *L'itinerario storico-ideologico del BEM*, in *La credibilità ecumenica delle chiese e il BEM*, Napoli, Dehoniane, 71-84; M. THURIAN, *The Lima Document on "Baptism, Eucharist and Ministry": the Event and its Consequences*, Introduction to *Churches respond to BEM*, edited by M. THURIAN (= FO Paper 129), Geneva, WCC, 1986, vol. I, 1-27.

(5) I testi del rapporto di Losanna e delle successive riunioni di FC fino al 1963 sono raccolti in L. VISCHER, *Foi et Constitution. Textes et documents du Mouvement "Foi et Constitution", 1910-1963*, Neuchâtel/Suisse, Delachaux Niestlé, 1968.

(6) Va ricordata in particolare la Consultazione tenutasi nella primavera del 1979 presso il Southern Baptist Theological Seminary di Louisville (Kentucky), che ha messo a tema i problemi connessi al rapporto fra battesimo dei bambini e battesimo dei credenti. I testi presentati alla Consultazione sono stati pubblicati, unitamente al rapporto finale, dalla rivista del Southern Baptist Theological Seminary, "Review and Expositor", 77/1 (Winter 1980); questo numero della rivista costituisce il FO Paper 97.

(7) In questa prospettiva, un significativo contributo all'elaborazione del BEM è venuto dal lavoro di N. Ehrenström che, nel 1978, su incarico di FC, raccoglie e presenta in sintesi i testi più rilevanti del dialogo interecclesiale a proposito del reciproco riconoscimento del battesimo: N. EHRENSTRÖM, *Mutual Recognition of Baptism in Interchurch Agreements* (= FO Paper 90), Geneva, 1978; trad. it.: *Il reciproco riconoscimento del battesimo negli accordi interecclesiali*, a cura di S. CARILE e G. MARCHESELLI, Leumann, LDC - Torino, Claudiana, 1981.

Il testo completo dei documenti qui sintetizzati si può ora trovare nel vol. II dell'*Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, che raccoglie i *Dialoghi locali 1965-1987*, a cura di G. CERETI e S.J. VOICU, Bologna, EDB, 1988.

Questo lavoro riveste un particolare interesse, perché può essere considerato unico nel suo genere: attualmente, infatti, in nessuna lingua del mondo, esiste una raccolta che sia paragonabile a questa.

che non comprende solo il campo dottrinale, ma si estende alla globalità della vita della chiesa<sup>(8)</sup>.

Pur non essendo un testo di consenso, il BEM si presenta come una tappa significativa nel cammino verso l'unità: le chiese, infatti, superando l'atteggiamento ostile del passato, hanno cominciato a scoprire che esiste fra loro una certa convergenza di idee: il BEM esprime appunto la convergenza che FC ha individuato e formulato sui temi del battesimo, dell'eucaristia e del ministero<sup>(9)</sup>.

Per una corretta valutazione del testo, va tenuto presente che il suo intento non è quello di offrire una presentazione completa e sistematica dei tre temi trattati: esso invece «si concentra intenzionalmente sugli aspetti... che sono in rapporto con i problemi del riconoscimento reciproco» (BEM, Pref.) di battesimo, eucaristia e ministero tra le varie chiese.

Dal punto di vista strutturale, il documento presenta anzitutto il testo vero e proprio, il quale mette in luce gli elementi di convergenza; in qualche punto, poi, i paragrafi del testo sono ampliati dai commenti, i quali, oltre ad indicare le divergenze storiche che sono state superate, indicano quegli aspetti che richiedono ulteriori approfondimenti.

Il linguaggio utilizzato dal BEM viene comunemente definito "intercontestuale", in quanto tenta di "tessere" insieme espressioni di fede provenienti da contesti diversi e fra loro estranei<sup>(10)</sup>. La logica che guida questa operazione è quella di verificare se, al di sotto di formule tradizionalmente considerate alternative, non vi possa essere una medesima comprensione della realtà che quelle formule intendono esprimere; tuttavia, è quasi inevitabile che il carattere intercontestuale esponga il linguaggio del BEM al rischio di imprecisioni ed ambiguità.

Ricordiamo che il vol. I dell'*Enchiridion Oecumenicum* raccoglie i *Dialoghi internazionali 1931-1984*, a cura di S. J. VOICU e G. CERETTI, Bologna, EDB, 1986.

La maggior parte dei documenti pubblicati in questo volume è già apparsa in edizioni parallele in tedesco: *Documente wachsender Übereinstimmung*, a cura di H. MEYER et al., Paderborn - Frankfurt/M., Bonifatius - O. Lembeck, 1983 (sigla MUV); e in inglese: *Growth in Agreement*, a cura di H. MEYER e L. VISCHER, New York - Geneva, Paulist Press - WCC, 1984 (sigla MV).

(8) Sul significato del termine "consenso" cfr. *Verso un consenso ecumenico su battesimo, eucaristia e ministero*, Regno Doc., 22 (1977), pp. 477-478. Al tema del consenso FC ha dedicato il secondo dei tre *forum*, quello del 1979, i cui testi sono pubblicati insieme in *The three reports of the Forum on Bilateral Conversations* (= FO Paper 107), Geneva, WCC, 1981.

(9) Per esprimere il significato della convergenza, il documento conclusivo del secondo Gruppo di lavoro della VI assemblea del CEC di Vancouver (1983) afferma che le diverse espressioni della fede "si chinano le une verso le altre", nella tensione verso una medesima comprensione ed una vita comune che rimangono gli obiettivi dello sforzo ecumenico.

Cfr *Promuovere l'unità con atti concreti*, Regno Doc., 28 (1983), p. 552.

(10) Un'utile puntualizzazione sulle caratteristiche del linguaggio usato nel documento di Lima è offerta dal GRUPPO MISTO TEOLOGICO DEL SAE, *Memorandum per un'adeguata recezione del BEM*, Regno Doc., 29 (1984), 160-161.

Il testo merita una particolare attenzione, perché si propone esplicitamente come aiuto per una corretta ermeneutica del BEM.

Un'ultima serie di considerazioni contenute nella prefazione riguarda l'atteggiamento delle chiese nei confronti delle convergenze raggiunte nel BEM. Tale atteggiamento viene espresso attraverso il termine «recezione»<sup>(11)</sup>, che risale all'età patristica, nella quale fondamentalmente era utilizzato per indicare l'accoglimento, da parte delle chiese, delle decisioni dei concili ecumenici.

Attualmente si è tornati ad usare il termine nell'ambito del movimento ecumenico; la mutata situazione ecclesiale comporta, ovviamente, rilevanti cambiamenti nel modo in cui il concetto viene inteso: oggi, infatti, il termine «recezione» viene utilizzato in un contesto di chiese divise, nel quale l'autorità del CEC non è in alcun modo paragonabile a quella di un concilio<sup>(12)</sup>. La prefazione del BEM non fa cenno a questi problemi; essa descrive invece la recezione come un procedimento assai complesso che coinvolge gli ambiti della riflessione teologica, del culto, della catechesi e della vita comunitaria<sup>(13)</sup>. In tutti questi campi, le chiese sono chiamate a valutare il BEM, sia sul piano teorico della sua consonanza con la fede apostolica, sia sul piano pratico della sua possibilità di influire sulla vita e sulla testimonianza delle chiese. Mentre valutano il BEM, le chiese sono però chiamate a lasciarsi mettere in discussione dalle convergenze in esso raggiunte.

(11) La letteratura sul significato della recezione è assai vasta; ci limitiamo a citare alcuni contributi che abbiamo consultato e che affrontano il tema in relazione al BEM: G. GASSMANN, *Die Rezeption der Dialoge*, ÖR, 33 (1984), 357-368; A. HOUTEPEN, *Reception, tradition, communion*, in *Ecumenical Perspectives on Baptism Eucharist and Ministry*, op. cit., 140-160; U. KUHN, *Reception - an imperative and an opportunity*, in *Ecumenical Perspectives...*, op. cit., 163-174; L. SARTORI, *La recezione del BEM: problema ecclesiologicalo*, «Studi Ecumenici», 3 (1985), 43-60.

(12) Sulla base di queste considerazioni gli ortodossi rimangono legati al concetto classico di recezione e rifiutano la sua estensione in riferimento alle decisioni del CEC.

La risposta del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli afferma che «quanto al termine «recezione», usato nel documento, bisogna notare che questo termine viene impiegato in senso diverso da quello classico dell'interpretazione ortodossa della recezione, da parte della coscienza di tutta la chiesa, dei decreti e delle decisioni dei concili».

PATRIARCATO ECUMENICO DI COSTANTINOPOLI, *Risposta al documento di Lima sul BEM*, Regno Doc., 32 (1987), p. 185.

Coerentemente, la risposta del Patriarcato non esprime una recezione del BEM, né tantomeno implica «il riconoscimento della ecclesiologia e dei sacramenti (...) delle chiese, con le quali la chiesa ortodossa si trova in dialogo, ma non ancora in comunione ecclesiale» (Ibidem).

(13) Un'appendice al BEM indica gli ambiti nei quali il documento può essere utilizzato. Per l'uso in contesti ecumenici vengono segnalati: trattative di unione, conversazioni bilaterali, consigli di chiese ad ogni livello, altri organismi ecumenici.

Per l'utilizzo all'interno delle chiese vengono indicati: la formazione teologica, i comitati sulle relazioni delle chiese, le assemblee ecclesiali, i concili, sinodi e conferenze pastorali, i gruppi laici di studio, gli atti ordinari di culto.

Come strumenti utilizzabili in questi ambiti, accanto al BEM, vengono segnalati tre sussidi:

W. H. LAZARETI, *Growing together in baptism, eucharist and ministry* (= FO Paper 114), Geneva, WCC, 1982; *Ecumenical Perspectives...*, op. cit.; *Baptism and Eucharist. Ecumenical Convergence in Celebration*, Edited by M. THURIAN e G. WAINWRIGHT (= FO Paper 117), Geneva, WCC - Grand Rapids, Wm. B. Eedermans, 1983.

All'interno del processo di recezione si colloca, come fase particolarmente significativa, ma non certamente esaustiva, la "risposta ufficiale" al testo, che le varie chiese, "al più alto livello possibile di autorità", sono "rispettosamente" invitate a preparare. Per orientare le risposte, la prefazione al BEM presenta quattro domande<sup>(14)</sup>.

Una volta ricevute le risposte delle chiese, l'intenzione di FC è quella di metterle a confronto per elaborarne una valutazione sintetica.

Questa sorta di "risposta alle risposte" dovrà poi essere utilizzata in occasione di una futura conferenza mondiale di FC.

In un primo tempo, il termine per far giungere le risposte a Ginevra era stato fissato entro la fine del 1984.

Tuttavia il processo di recezione ha richiesto tempi più lunghi: le risposte o "reazioni" delle chiese arrivate a FC sono state raccolte in sei volumi, a cura di Max Thurian, l'ultimo dei quali è uscito nel 1988<sup>(15)</sup>; l'introduzione precisa peraltro che il sesto volume rappresenta una fine solo "provvisoria" del processo di recezione che continua in molte chiese; non è escluso quindi che altre risposte possano, in futuro, pervenire a FC.

Tuttavia, le risposte contenute nei sei volumi finora pubblicati esprimono la posizione di 143 chiese cristiane nei confronti del BEM: siamo perciò di fronte ad un campionario assai significativo.

## 1.2. La sezione battesimale

La scelta di prendere in esame una sola sezione del documento può apparire limitante; d'altra parte, la fondamentale indipendenza delle tre sezioni la rende praticabile.

(14) «- Fino a che punto la vostra chiesa può riconoscere in questo testo la fede della chiesa attraverso i secoli;

quali conseguenze la vostra chiesa può trarre da questo testo per le sue relazioni e i dialoghi con le altre chiese, particolarmente con le chiese che riconoscono anch'esse questo testo come una espressione della fede apostolica;

quali indicazioni la vostra chiesa può ricevere da questo testo per il suo culto e per la sua testimonianza nel campo dell'istruzione (cristiana), dell'etica e della spiritualità;

quali suggerimenti la vostra chiesa può dare per il proseguimento del lavoro di "Fede e Costituzione" per quel che riguarda il materiale di questo testo... e il suo progetto di ricerca a lungo termine su "Verso un'espressione comune della fede apostolica oggi"» (BEM, Pref.).

(15) *Churches respond to BEM*, edited by M. THURIAN (= FO Paper 129), Geneva, WCC, 1986, vol. I (contiene le risposte di 11 chiese); *Churches respond to BEM*, edited by M. THURIAN (= FO Paper 132), Geneva, WCC, 1986, vol. II (40 chiese); *Churches respond to BEM*, edited by M. THURIAN (= FO Paper 135), Geneva, WCC, 1987, vol. III (35 chiese); *Churches respond to BEM*, edited by M. THURIAN (= FO Paper 137), Geneva, WCC, 1987, vol. IV (26 chiese); *Churches respond to BEM*, edited by M. THURIAN (= FO Paper 143), Geneva, WCC, 1988, vol. V (16 chiese); *Churches respond to BEM*, edited by M. THURIAN (= FO Paper 144), Geneva, WCC, 1988, vol. VI (contiene le risposte di 15 chiese, tra cui la Chiesa Cattolica Romana. La risposta cattolica, elaborata dal Segretariato per l'unità dei cristiani in collaborazione con la Congregazione per la dottrina della fede, era già stata pubblicata in italiano nel 1987 sul "Regno Documenti": SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI, *La risposta cattolica al BEM*, Regno Doc., 32 (1987), 612-626).

La sezione B è articolata in quattro parti: la prima tratta l'istituzione del battesimo (B 1), la seconda ne sviluppa il significato (B 2-7), la terza mette a tema il rapporto fede-battesimo (8-10), mentre la quarta affronta alcuni problemi connessi alla prassi battesimale (11-23).

Sul tema dell'*istituzione del battesimo* bisogna osservare anzitutto che il termine "istituzione", esplicitamente menzionato nel titolo del paragrafo, viene accuratamente evitato nel testo.

Il senso dell'istituzione è però espresso dall'affermazione secondo la quale «il battesimo cristiano è radicato nel ministero di Gesù di Nazareth, nella sua morte e nella sua risurrezione» (B 1). Il battesimo viene quindi ricollegato all'iniziativa di Gesù Cristo, senza porsi il problema di individuare un momento puntuale o un atto particolare di istituzione.

Il par. 2 introduce il discorso sul *significato del battesimo*, definendolo «segno della vita nuova per mezzo di Gesù Cristo. Esso unisce il battezzato con Cristo e con il suo popolo».

Questa affermazione base è seguita da una rassegna delle numerose immagini che il Nuovo Testamento e la liturgia della chiesa hanno utilizzato per esprimere la ricchezza di significato dell'unica realtà battesimale<sup>(16)</sup>.

Nei paragrafi dal 3 al 7 vengono messi a fuoco cinque significati del battesimo: il battesimo è presentato anzitutto come «partecipazione alla vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo» (B 3); la formulazione del testo di Lima sottolinea la dimensione esistenziale della partecipazione del battezzato alla vicenda di Cristo: tale partecipazione non si esaurisce nella celebrazione sacramentale, ma si realizza anche attraverso il discepolato; l'"immersione" nella "morte liberatrice di Cristo" segna l'affrancamento del battezzato dalla schiavitù del peccato<sup>(17)</sup>.

«Il battesimo... implica confessione di peccato e conversione del cuore» (B 4): la connessione fra battesimo e conversione per il perdono dei peccati costituisce un dato costante che può essere rintracciato già a partire dal battesimo amministrato da Giovanni. La "purificazione del cuore da ogni peccato" conduce direttamente ad un "nuovo orientamento etico".

B 5 si apre con il riconoscimento della connessione tra il battesimo e l'azione dello Spirito santo, il quale «è all'opera nella vita delle persone prima, durante e dopo il loro battesimo»: come si vede, la descrizione dell'azione dello Spirito è piuttosto generica ed imprecisa.

Il paragrafo successivo presenta il battesimo come incorporazione alla

(16) «Il battesimo è partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo (Rom 6,3-5; Col 2,12); purificazione dal peccato (1 Cor 6,11); nuova nascita (Gv 3,5); illuminazione mediante Cristo (Ef 5,14); rivestirsi di Cristo (Gal 3,27); rinnovamento per opera dello Spirito (Tt 3,5); esperienza di salvezza dalle acque del diluvio (1Pt 3,20-21); esodo dalla schiavitù (1Cor 10,1-2) e liberazione in vista di una nuova umanità in cui le barriere della divisione di sesso, razza e posizione sociale sono superate (Gal 3,27-28; 1Cor 12,13)» (B 2).

(17) A questo proposito, alcuni commentatori ritengono che il testo contenga un'implicito riferimento alla dottrina del peccato originale; cfr., per esempio, E.F. FORTINO, *art. cit.*, p. 479. La risposta del Segretariato per l'unione dei cristiani (*art. cit.*, p. 616) ritiene però che, su questo punto, il BEM non sia sufficientemente esplicito.

chiesa: il testo appare attraversato da una tensione fondamentale: da un lato, infatti, esso afferma che il battesimo inserisce nella «chiesa di tutti i tempi e di tutti i luoghi», cioè nella chiesa universale; pertanto il battesimo costituisce un «fondamentale legame di unità» fra i cristiani; d'altro lato, bisogna riconoscere che, nell'attuale stato di divisione, il battesimo segna l'ingresso del cristiano in una comunità ecclesiale particolare, ancora separata dalle altre; risulta pertanto difficile percepire l'effettiva consistenza del «fondamentale legame di unità» creato dal battesimo fra i cristiani<sup>(18)</sup>.

Infine, il battesimo viene definito «segno del regno di Dio e della vita del mondo futuro»: l'affermazione si trova nel par. 7, interamente dedicato alla dimensione escatologica del battesimo, il quale «inaugura la realtà della vita nuova donata già in questo mondo... e anticipa il giorno in cui ogni lingua confesserà che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre».

La ricchezza di significati messa in luce dal BEM rappresenta senz'altro un dato positivo; si ha tuttavia l'impressione che i vari significati vengano semplicemente accostati, senza cercare fra essi un organico ed articolato coordinamento<sup>(19)</sup>.

Se il capitolo manca di un'organica strutturazione, in esso la nozione di «segno» sembra emergere come categoria unificante per esprimere il significato del battesimo<sup>(20)</sup>.

Essa viene però utilizzata in maniera indeterminata: il rapporto fra il segno e la realtà spirituale significata non è precisato e non emerge chiaramente se il termine segno debba essere inteso in senso puramente simbolico o nella linea del segno efficace. Tuttavia, nonostante questa indeterminazione, tra diversi commentatori si può registrare una certa convergenza nel ritenere che, quando il BEM parla di segno, questo termine vada inteso nel senso di «segno efficace» che realmente compie ciò che significa<sup>(21)</sup>; nel

(18) B 6 fa sorgere il problema di precisare quale sia la visione ecclesiologica sottesa al BEM.

Venendo incontro a questa istanza, M. Thurian, generalmente ritenuto l'"artefice" del BEM, in più di un'occasione si è impegnato ad esplicitarne la visione ecclesiologica.

Un contributo significativo in proposito è costituito da M. THURIAN, *L'ecclesiologia del BEM*, "Studi ecumenici", 3 (1985), 9-24.

La risposta cattolica al BEM (indicata da qui in avanti con la sigla RC) mette in luce come la risoluzione della questione ecclesiologica sia imprescindibile in vista di un significativo accordo sui sacramenti. Cfr. RC, p. 626.

(19) L'impressione non è solo nostra:

«Each image is by itself illuminating, but a question arises as to whether all these images can be united into a coherent whole, and, if so, how». METHODIST CHURCH (UK), in *Churches respond to BEM*, edited by M. THURIAN (= FO Paper 132), Geneva, WCC, 1986, vol. II, p. 218 (da qui in avanti questo volume verrà indicato con la sigla FO 132).

(20) Cfr. E.F. FORTINO, *art. cit.*, p. 478.

Nella sezione sul significato del battesimo il termine «segno» ricorre tre volte: «Il battesimo è segno della vita nuova per mezzo di Gesù Cristo» (B 2). «Celebrato in obbedienza a nostro Signore, il battesimo è segno e sigillo del nostro discepolato» (B 6). «È un segno del regno di Dio e della vita del mondo futuro» (B 7).

(21) Cfr. E.F. FORTINO, *ibidem*.

Nella stessa linea interpretativa possiamo collocare anche: E. BRAND, *Le document de Lima comme modèle pour les compréhensions du baptême et pour la pratique bapti-*

BEM, quindi, il termine segno sarebbe l'equivalente del termine "sacramento"<sup>(22)</sup>.

Un solo commento isolato propone di interpretare il termine segno sullo sfondo della tesi rahneriana del "simbolo reale"<sup>(23)</sup>; per quanto isolata, questa prospettiva non è trascurabile: infatti la prospettiva rahneriana del simbolo reale, applicata alla sacramentaria, cerca proprio di superare l'alternativa tra realismo e simbolismo nell'interpretazione del segno sacramentale e della sua efficacia<sup>(24)</sup>.

In ogni caso, diversi commenti manifestano l'esigenza di una sezione in cui vengano previamente precisate le nozioni di sacramento e di efficacia sacramentale, chiarendo il rapporto fra segno e realtà significata<sup>(25)</sup>.

La terza parte della sezione battesimale prende in esame la *relazione tra battesimo e fede*. Il testo appare assai equilibrato nel delineare il rapporto fra azione di Dio e risposta di fede umana: la necessità della fede è affermata con chiarezza, ma il suo ruolo essenziale non compromette la priorità dell'iniziativa divina: la fede infatti è collocata sul versante dell'accoglienza di tale iniziativa<sup>(26)</sup>.

Altri due elementi positivi vanno rilevati in questo capitolo: anzitutto, l'affermazione del carattere "processuale" dell'esperienza di fede iniziata col battesimo: il battesimo, cioè, segna l'inizio di un cammino di crescita, all'interno del quale la risposta di fede progressivamente matura<sup>(27)</sup>; in se-

*smale*, MD, vol. 163 (1985), p. 79; E. KILMARTIN, *A Catholic Response to Lima 1982*, "One in Christ", 21 (1985), 208; H. MEYER, *Die Lima-Texte - quer gelesen*, "Lutherische Monatshefte", 23 (mai 1984), p. 215; P. RICCA, *Il "BEM" e il futuro dell'ecumenismo. Un parere sui documenti di Lima*, "Protestantesimo", 38 (1983), p. 160.

(22) Una significativa conferma di questa interpretazione viene da M. Thurian:

«For the Lima document, baptism is quite evidently a sacrament... a sign which really effects what it signifies in image or symbol... As used in the Lima document, the term "sign" should be understood in the emphatic sense of "effective sign". This is equivalent to the term "sacrament"». M. THURIAN, *The Lima Document...*, art. cit., p. 10.

(23) Si tratta di G. WAINWRIGHT, *The Ecumenical Moment: Crisis and Opportunity for the Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, pp. 38-39.

(24) L'impostazione fondamentale del discorso si trova in K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma, Paoline, 1969 (2), 51-107.

(25) «We felt that there was need of a preliminary section on sacraments and their place in the church. The sacraments are described as "signs", but whether they are mere symbols or effective signs (instruments) does not emerge (...)». CHURCH OF IRELAND (ANGLICAN), in *Churches respond to BEM*, edited by M. THURIAN (= FO Paper 129), Geneva, WCC, 1986, p. 65 (da qui in avanti questo volume verrà indicato con la sigla FO 129). Cfr. anche: CHURCH OF SCOTLAND (REFORMED), in FO 129, p. 97; INTER ORTHODOX SYMPOSIUM, in FO 129, p. 125; CHURCH OF PROVINCE OF NEW ZEALAND, in FO 132, p. 64.

(26) «Il battesimo e allo stesso tempo un dono di Dio e la nostra risposta umana a quel dono... Tutte le chiese riconoscono la necessità della fede per ricevere la salvezza contenuta e manifestata nel battesimo» (B 8).

(27) «Il battesimo è in rapporto non solo con un'esperienza momentanea, ma con una crescita verso Cristo che dura tutta la vita» (B 9). Si tratta di una prospettiva che le risposte delle chiese mostrano di condividere ampiamente; cfr.: CHURCH OF NORWAY, in FO 132, p. 109; NORTH ELBIAN EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH, in FO 129, p. 41; UNITED METHODIST CHURCH, CENTRAL AND SOUTHERN EUROPE, in FO 132, p. 202; METHO-

condo luogo è possibile interpretare le affermazioni del testo, non solo in riferimento alla fede personale, ma anche alla fede della chiesa<sup>(28)</sup>. Questa prospettiva viene sviluppata in maniera esplicita nel par. 12, dove si parla di «fede comunitaria» e di «fede che il bambino condivide con i suoi genitori».

Il capitolo riguardante *la prassi battesimale* affronta anzitutto il problema del rapporto fra battesimo dei credenti e battesimo dei bambini<sup>(29)</sup>.

Da un lato, il BEM presenta il battesimo dei credenti come «il tipo di battesimo più chiaramente attestato nei documenti del Nuovo Testamento» (B 11); d'altro lato si mette in evidenza che, in entrambe le forme battesimali, sono in gioco i medesimi elementi: l'iniziativa di Dio e «la fedeltà di Cristo fino alla morte»; la risposta di fede personale, presentata dall'adulto nel momento della celebrazione battesimale, mentre il bambino la esprime «più avanti, nel corso della vita»; infine, il contesto comunitario, costituito dalla «vita», dalla «fede» e dalla «testimonianza di tutta la chiesa» (B 12).

Le differenze tra le due forme, di conseguenza, vengono collocate esclusivamente sul piano pratico.

In questa linea, nel commento al par. 12, viene prospettata la possibilità di considerare pedobattesimo e battesimo dei credenti come «alternative equivalenti per l'entrata nella chiesa».

Buona parte della critica, specialmente sul versante battista<sup>(30)</sup>, ma anche su quello pedobattista<sup>(31)</sup>, giudica riduttiva questa impostazione, la quale sembra non tener presente che, alla diversità di prassi sono sottese anche motivazioni teoriche, legate soprattutto al diverso modo di intendere il ruolo della fede nel battesimo.

DIST CHURCH OF SOUTHERN AFRICA, in *FO 132*, p. 237; MORAVIAN CHURCH IN AMERICA, SOUTHERN PROVINCE, in *FO 132*, p. 256.; REMONSTRANT BROTHERHOOD, in *FO 132*, p. 307.

(28) «Läßt die Aussage von der "Notwendigkeit des Glaubens" die Möglichkeit offen, daß hier vom Glauben der Kirche und nicht vom Glauben des Tauflings die Rede ist». E. GELDBACH, *art. cit.*, p. 10.

(29) La redazione di questi paragrafi — che valorizzano i contributi emersi dalla Consultazione di Louisville (cfr. nota 6) — è stata piuttosto tormentata e, fino all'ultimo momento, questi testi hanno subito variazioni.

Ciò si spiega in riferimento al carattere assai controverso della materia in questione, sulla quale, d'altra parte, non si voleva perpetuare il disaccordo.

(30) La posizione battista radicale è riproposta da W. LORENZ, *Die Lima-Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt. Chance und Herausforderung. Anmerkungen aus evangelisch-freikirchlicher Sicht*, ÖR, 34 (1985), 26-41. Egli ritiene che le due forme battesimali siano qualitativamente diverse e solo il battesimo amministrato a chi ha accolto la Parola di Dio sia coerente con le prospettive neotestamentarie. Non mancano tuttavia, anche in ambito battista, posizioni più moderate e possibiliste; cfr., ad esempio, E.G. HINSON, *Le texte de Lima, indicateur pour le futur: une perspective baptiste*, MD, vol. 163, (1985), 29-40.

(31) «The real distinction is between those who emphasize Baptism as a sheer gift of God, and those who emphasize the response of confession and conversion. The central issue is whether Baptism will be understood solely as God's saving activity, or whether it will be understood in terms of human response to God's saving action. To give equal approbation to both forms of Baptism (as in Paragraph 12, Commentary) results in theological confusion concerning the very nature of the sacrament». AMERICAN LUTHERAN CHURCH, in *FO 132*, p. 82.

L'altro nodo problematico di maggior rilievo è costituito dal rapporto battesimo-crismazione-confermazione.

Per offrire uno "sfondo" sul quale collocare i paragrafi dedicati a questo tema, è opportuno fare alcune puntualizzazioni circa la "situazione" della confermazione nelle diverse confessioni cristiane.

Analizzeremo schematicamente la diversificazione prodottasi tra Oriente ed Occidente, per passare poi ad una rapida rassegna delle principali confessioni protestanti.

## 2. TEOLOGIA E PRASSI DELLA CONFERMAZIONE NELLE DIVERSE CONFESIONI CRISTIANE

### 2.1. La diversificazione tra Occidente e Oriente

Nel 1984, a Creta, si tiene la terza riunione plenaria della Commissione per il dialogo teologico tra chiesa cattolica e chiese ortodosse che mette a tema, tra l'altro, la questione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e delle differenze esistenti in questo campo fra le due tradizioni<sup>(32)</sup>.

Sulla scia di questo dialogo, sia in ambito ortodosso che in ambito cattolico, vedono la luce diversi studi dedicati ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, con una particolare attenzione al problema della confermazione.

Tra gli storici e i teologi cattolici impegnati in questo lavoro segnaliamo i nomi di André de Halleux<sup>(33)</sup>, Emmanuel Lanne<sup>(34)</sup>, Michele Mac carrone<sup>(35)</sup> e Vittorio Peri<sup>(36)</sup>.

(32) Un contributo per collocare la riunione di Creta all'interno del dialogo teologico cattolico-ortodosso è offerto da E. LANNE, *Le dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe. Ses exigences et ses promesses*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses", (1985), 355-364.

Il resoconto dell'articolo arriva fino alla riunione di Creta del 1984, che ha lasciato aperti diversi problemi poi ridiscussi a Bari nel 1986. L'incontro di Bari, interrottosi per questioni extra-teologiche, è stato ripreso, sempre a Bari, nel 1987; si è giunti in tal modo ad un documento dal titolo *Fede, sacramenti e unità della chiesa*, pubblicato in italiano su Regno Doc., 32 (1987), 537-540.

Sul dialogo cattolico-ortodosso cfr. anche E.F. FORTINO, *Oriente e Occidente per l'integrità della chiesa*, "Rivista del Clero Italiano", 68 (1987), 6-17.

(33) A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et Catholicisme: un seul baptême?*, "Revue Théologique de Louvain", 11 (1980), 416-452; *Confirmatio et Chrisma*, "Irénikon", 57 (1984), 490-515.

(34) E. LANNE, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Eglise d'Occident*, "Irénikon", 57 (1984), 196-215. 324-346.

(35) M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal secolo III al XVI secolo*, "Lateranum", 51 (1985), 88-152.

(36) V. PERI, *Una anomalia liturgica: la Cresima dopo la prima Comunione*, Riv. Lit., 73 (1986), 251-291; ID., *La collocazione della Confermazione tra i Sacramenti dell'iniziazione cristiana*, Riv. Lit., 73 (1986), 538-557; ID., *La Cresima ieri e oggi. Considerazioni storiche e pastorali*, Riv. Lit., 76 (1989), 153-213; ID., *Due diversi rituali per la Cresima: un ostacolo ecumenico tra Occidente e Oriente?*, Riv. Lit., 76 (1989), 541-554.

Il loro intento è quello di ricostruire storicamente il processo che ha condotto alla diversificazione delle prassi di iniziazione cristiana tra Oriente e Occidente; la ricerca storica è finalizzata a stabilire la portata di questa diversificazione: ci si chiede cioè, se le differenze che separano l'Oriente dall'Occidente implicino una sostanziale inconciliabilità sul piano dottrinale.

Ovviamente qui possiamo ricostruire solo a grandi linee la storia che ha portato l'Oriente e l'Occidente a celebrare in maniera diversa l'iniziazione cristiana<sup>(37)</sup>.

È noto che la prassi più antica e universalmente diffusa è quella di celebrare l'iniziazione cristiana attraverso un unico complesso rituale fortemente unitario, articolato in momenti distinti, ma inseparabili: un momento propriamente battesimale, con al centro il bagno di acqua, è seguito dai riti postbattesimali, a proposito dei quali il discorso si fa più problematico; se vari studiosi ritengono che l'imposizione delle mani vada considerata il gesto originario, progressivamente il rito che si afferma è quello dell'unzione con il crisma.

La celebrazione culmina con la partecipazione del neofita all'eucaristia.

Normalmente la celebrazione ha luogo durante la solenne Veglia pasquale e coloro che vengono battezzati sono per la maggior parte adulti che hanno compiuto un cammino catecumenale; tutto avviene sotto la presidenza del vescovo, coadiuvato da presbiteri e diaconi.

Da questa struttura celebrativa emerge una considerazione profondamente unitaria dell'iniziazione cristiana: attraverso questo complesso rituale, l'uomo viene rigenerato mediante il perdono dei peccati, viene aggregato alla Chiesa e riceve il dono dello Spirito santo. Inizialmente non c'è la preoccupazione di stabilire un rapporto tra i singoli riti e i singoli effetti, né si pone il problema di individuare nettamente una cesura fra battesimo e riti postbattesimali: tutta la liturgia dell'iniziazione è considerata ugualmente importante.

A partire al IV secolo, e forse anche prima, in Occidente si registrano i primi segni di una dissociazione fra il battesimo e ciò che, a partire dal V secolo in Gallia, comincerà ad essere chiamata "confermazione".

Tra gli studiosi sembra esserci un sostanziale accordo sul fatto che le cause di questa dissociazione sono fondamentalmente di carattere pratico.

Inizialmente, il caso di un battesimo separato da ciò che normalmente lo segue si configura solo quando si tratta di persone in pericolo di morte: in questo caso, un presbitero, un diacono, o anche un semplice fedele battezzano il malato grave; se questi recupera la salute interverrà il vescovo per portare a compimento ciò che stato iniziato col battesimo.

Questa prassi, che in un primo tempo è limitata a casi eccezionali, diventa sempre più frequente con la progressiva diffusione del cristianesimo nelle campagne, in zone spesso lontane dalle città, e quindi non facilmente raggiungibili dal vescovo, che in città aveva la sua sede.

(37) Lo facciamo riferendoci in particolare ai contributi segnalati poco sopra.

Anche la generalizzazione del battesimo dei bambini fa sì che esso sia sempre più ampiamente amministrato dai presbiteri, mentre la confermazione è riservata al vescovo che la amministra successivamente, quando le circostanze glielo permettono.

Tuttavia, bisogna richiamare che, a livello ideale, l'unità della celebrazione dell'iniziazione cristiana è mantenuta, tanto è vero che, ad esempio, i libri liturgici romani fino al XII secolo, documentano l'unità di battesimo e confermazione amministrati insieme dal Papa.

Il successivo spostamento della confermazione verso l'età della discrezione è in connessione con ciò che accade per l'eucaristia ed è legato ad esigenze di carattere pedagogico e pastorale.

Le chiese dell'Oriente, poste anch'esse davanti ai problemi creati dalla lontananza del vescovo dalle comunità rurali, si determinano in modo diverso rispetto all'Occidente: nell'ambiente orientale viene mantenuta l'unità nell'amministrazione dell'iniziazione cristiana, anche nel caso dei bambini; d'altra parte viene estesa anche ai presbiteri la facoltà di presiedere al conferimento dell'iniziazione cristiana nel suo complesso, crismazione compresa.

Il legame col vescovo è mantenuto in maniera indiretta: il *myron*, l'olio profumato utilizzato per la crismazione, può essere consacrato solamente dal vescovo con un solenne rito di benedizione.

Gli studiosi citati sopra sono abbastanza concordi nell'osservare che queste differenze di prassi liturgica determinatesi tra Occidente ed Oriente erano note ad entrambe le tradizioni e generalmente non erano sentite come motivo di divisione<sup>(38)</sup>.

In questa linea si pongono anche le affermazioni contenute nel documento approvato dalla Commissione mista cattolico-ortodossa per il dialogo teologico, nella riunione di Bari del giugno 1987<sup>(39)</sup>.

(38) «Gli usi propri delle Chiese d'Occidente e d'Oriente, pur in qualche punto diversificati già a partire dal III secolo, non comportano divergenze nella dottrina, e ciò per reciproco ed ufficiale riconoscimento...

Altrimenti detto, le note differenze nella prassi liturgica non contrastano con l'unità delle due Chiese nella professione della stessa fede apostolica». V. PERI, *Una anomalia liturgica...*, art. cit., pp. 257-258.

(39) «La storia dei riti battesimali in oriente e in occidente, come anche il modo con cui i padri comuni interpretavano il significato dottrinale dei riti, dimostrano chiaramente che i sacramenti dell'iniziazione formano un'unità. Questa unità è fortemente affermata dalla chiesa ortodossa. Ma anche la chiesa cattolica, da parte sua, la sostiene ugualmente».

Dopo aver schematicamente descritto l'antico modello battesimale, il documento afferma che «questo modello rimane l'ideale per le due chiese... D'altra parte nella pratica liturgica sono stati introdotti alcuni cambiamenti, tenendo conto dei bisogni pastorali dei fedeli. Questi cambiamenti non hanno inciso sulla comprensione teologica dell'unità fondamentale, nello Spirito santo, di tutto il processo dell'iniziazione cristiana».

Rilevante pure l'osservazione finale: «Infine, si ricorda che il concilio di Costantinopoli, celebrato congiuntamente dalle due chiese nell'879-880, ha stabilito che ogni sede conservasse gli antichi usi della propria tradizione, la chiesa di Roma quelli che le sono propri e quella di Costantinopoli i suoi, e similmente le sedi dell'oriente». *Fede, sacramenti e unità della chiesa*, art. cit., p. 540.

## 2.2. La confermazione nel mondo protestante

Ci limiteremo a considerare la confessione luterana (2.2.1.), quella riformata (2.2.2.) e quella anglicana (2.2.3.)<sup>(40)</sup>.

### 2.2.1. La confessione luterana

Lutero ha a che fare con una prassi sacramentale nella quale la confermazione è ormai di norma celebrata separatamente dal battesimo.

In un primo momento, Lutero accetta i dati della teologia cattolica medievale, ma a partire dal 1520, comincia a negare il carattere sacramentale della confermazione.

Egli sostiene che non è possibile affermarne l'esplicita istituzione da parte di Gesù Cristo; inoltre, dal momento che lo Spirito santo è pienamente donato col battesimo, questo primo sacramento non ha bisogno di alcun completamento; di conseguenza non si deve attribuire alla confermazione un carattere sacramentale, perché, così facendo, si rischia di sminuire il valore e l'efficacia del battesimo.

Da queste affermazioni non si può concludere che Lutero rifiuti totalmente la prassi della confermazione; si può invece parlare di un triplice spostamento che egli opera relativamente al suo significato: in primo luogo, la confermazione, da gesto sacramentale, diventa gesto puramente cerimoniale: non è più considerata sacramento istituito da Gesù Cristo, ma semplicemente un'usanza ecclesiastica che trae il suo valore non tanto dalla promessa di Cristo che le conferisce un'efficacia oggettiva, quanto piuttosto dalla fede di chi la celebra.

In secondo luogo, la confermazione passa da un ambito liturgico ad un ambito catechetico: si tratta non tanto di un atto liturgico, quanto piuttosto di un esame finale, posto al termine della formazione catechistica che segue il battesimo.

Infine, abbiamo lo spostamento dal polo battesimale a quello eucaristico: la confermazione non viene più vista come completamento del battesimo, ma come necessaria preparazione alla prima comunione eucaristica.

Non potendo ripercorrere l'evoluzione della confermazione in ambito luterano dalle origini ad oggi, ci limitiamo a puntualizzare due momenti significativi.

Il primo è costituito dal XVII secolo, col movimento pietista, che si propone, tra l'altro, di reagire al moralismo e al razionalismo che contraddistinguono la formazione catechistica del tempo, la quale ha il suo punto d'arrivo nella confermazione. Il pietismo vede nella confermazione, più che

Un commento a tutto il documento si trova in V. PERI, *Lex orandi - lex credendi: attualità ecumenica di un assioma tradizionale. Il Documento di Bari su: Fede, sacramenti e unità della Chiesa*, Riv.Lit., 75 (1988), 599-636.

(40) Ci riferiamo fondamentalmente al contributo di R. BORNERT, *La confirmation dans le protestantisme et dans l'anglicanisme*, MD, vol. 168 (1986), 77-105.

l'approdo finale della catechesi, un'occasione per il battezzato di ratificare personalmente la professione di fede battesimale; nella prospettiva pietista, questa ratifica personale viene letta come il momento in cui il battezzato esprime la propria esperienza spirituale soggettiva, spesso fortemente connotata in senso affettivo ed emotivo.

Il secondo momento significativo è rappresentato dal protestantesimo liberale del sec. XIX: nella società borghese di questo periodo, la conferma diventa un rito di passaggio, mediante il quale si esce dall'infanzia per entrare nell'adolescenza: si può parlare, a questo proposito, di una "secolarizzazione" della confermazione.

Sull'orientamento della tradizione luterana oggi, mi sembrano sufficientemente indicative alcune indicazioni di R. Bornert, che, a sua volta, riprende un contributo di P. Meinhold: «(La confermazione) deve essere compresa come un'azione ecclesiale autonoma, che completa l'educazione catechistica dei fanciulli e li conduce al sacramento della Cena»; dopo aver preso posizione contro la "secolarizzazione" della confermazione, il testo prosegue: «È decisivo che la confermazione non sia una sorta di certificato ecclesiastico di fine degli studi, ma che sia veramente l'entrata nell'alleanza conclusa col battesimo, e pertanto la ratifica da parte del confermando della propria professione di fede battesimale»<sup>(41)</sup>.

### 2.2.2. La confessione riformata

A proposito della confermazione, Calvino segue una linea assai vicina a quella di Lutero: nega infatti la sacramentalità della confermazione, ma ritiene possibile conservare l'imposizione delle mani semplicemente come cerimonia ecclesiastica, che conclude l'istruzione catechetica di quanti hanno ricevuto il battesimo da bambini e insieme offre loro l'occasione di professare la propria fede in presenza di tutta la comunità.

Questa posizione è tuttora sostenuta in ambito riformato, anche se sono presenti pure altre interpretazioni, tra le quali segnaliamo quella di M. Thurian<sup>(42)</sup>, che parla della confermazione come di una «consacrazione dei laici»<sup>(43)</sup>: attraverso di essa il cristiano si dispone a prestare il proprio servizio nella chiesa e, in vista di ciò, viene rinnovato da una particolare effusione dello Spirito.

Il libro in cui Thurian espone questa tesi è del 1957 e la sua idea presen-

(41) P. MEINHOLD, *Ökumenische Kirchenkunde. Lebensformen der Christenheit heute*, Stuttgart, 1962, pp. 318-319; citato in R. BORNERT, *art. cit.*, pp. 88-89 (traduzione nostra).

(42) La segnalazione ci sembra pertinente, anche considerando il fatto che M. Thurian è generalmente indicato come l'"artefice" del BEM.

(43) M. THURIAN, *La confirmation, consécration des laïcs*, Genève, Delachaux et Niestlé, 1957; trad. it.: *La confermazione, consacrazione dei laici*, Roma, AVE, 1966.

ta qualche analogia con alcune posizioni che, in quel periodo, avevano un certo successo in ambito cattolico<sup>(44)</sup>.

### 2.2.3. La confessione anglicana<sup>(45)</sup>

Nel primo rituale ufficiale della Chiesa d'Inghilterra dopo la rottura con Roma — il *Prayer Book* del 1549 — la confermazione è presentata sia come rito di conclusione della catechesi che come ratifica del proprio impegno battesimale e pubblica professione di fede.

Essa viene normalmente amministrata dal vescovo e il gesto rituale non è più la crismazione, ma l'imposizione delle mani. Come regola generale, un fanciullo non può ricevere la prima comunione senza aver ricevuto la confermazione.

Non potendo seguire l'evoluzione rituale nei suoi diversi passaggi, prendiamo in considerazione il rituale più recente, contenuto nell'*Alternative Service Book*, pubblicato nel 1980. Esso presenta come caso tipico, anche se di fatto eccezionale, la celebrazione congiunta del battesimo, della confermazione e della prima comunione di un catecumeno adulto; l'intero rito è presieduto dal vescovo.

Viene inoltre reintrodotta, almeno a titolo facoltativo, la crismazione con l'olio precedentemente benedetto dal vescovo.

Per quanto riguarda le prospettive teologiche, il punto di riferimento essenziale è costituito dal XXV dei trentanove articoli che costituiscono la base della dottrina anglicana. Questo articolo distingue due tipi di sacramenti: da un lato, "i sacramenti del Vangelo", cioè il battesimo e l'eucaristia, la cui istituzione da parte di Cristo è evidente; dall'altro, "gli altri cinque sedicenti sacramenti", definiti in questo modo, perché la loro origine non sembra potersi riferire a Gesù Cristo. La natura della confermazione e degli altri quattro "sedicenti sacramenti" rimane piuttosto indeterminata: ci si chiede se essi vadano considerati come sacramenti minori o come pure cerimonie liturgiche. Nell'ambito delle diverse tendenze dell'anglicanesimo hanno potuto convivere risposte diverse<sup>(46)</sup>.

(44) Cfr. la rassegna di posizioni offerta da D. TETTAMANZI, *Sacramenti e diritto-dovere dell'apostolato dei laici*, "La Scuola Cattolica", 92 (1964), pp. 28-34.

(45) Per la confessione anglicana, oltre al già citato contributo di R. BORNERT, abbiamo tenuto presente anche quello di R. HOLETON, *Enfants, confirmation et communion: une réflexion anglicane*, MD, vol. 168 (1986), 107-116.

(46) Tra i diversi dibattiti sorti in seno all'anglicanesimo, particolare rilievo ha assunto la controversia tra G. DIX (*The theology of confirmation in relation to baptism*, Westminster, Dacre Press, 1953<sup>(2)</sup>) e G.W.H. LAMPE (*The seal of the Spirit*, London, Longmans, 1951). Il primo, rilevando l'originaria unità dei riti di iniziazione cristiana, riteneva che l'abluzione battesimale avesse esclusivamente l'effetto negativo della remissione dei peccati, mentre il dono dello Spirito fosse l'effetto proprio della confermazione. Lampe, da parte sua, non considerava la confermazione come rito istituito da Cristo; essa avrebbe comportato un aiuto al "soldato di Cristo" per il servizio attivo nella chiesa, ma non uno specifico effetto sacramentale. Su questo tema cfr. A. CAPRIOLI, *Rassegna di teologia sul sacramento della cresima*, "La Scuola Cattolica", 91 (1963), pp. 131-133.

Sul piano pastorale, dopo la seconda guerra mondiale, il modello classico anglicano (battesimo degli infanti, confermazione degli adolescenti, prima comunione) comincia ad andare in crisi: negli anni '50 alcune statistiche mostrano che gran parte degli adolescenti, dopo la confermazione, abbandonano la pratica della vita cristiana.

Dalla Conferenza di Lambeth del 1968<sup>(47)</sup> emerge in proposito una duplice indicazione: separare la confermazione dall'ammissione alla comunione e riscoprire il battesimo, la confermazione e l'eucaristia come tre momenti di un unico ed originario rito di iniziazione.

### 3. ANALISI DEI PARAGRAFI DEL BEM DEDICATI ALLA CONFERMAZIONE

Dopo questa carrellata, torniamo alla sezione battesimale del BEM, per esaminare il par. 14, che affronta il problema del rapporto battesimo-crismazione-confermazione.

Abbiamo già osservato che questo paragrafo si colloca all'interno del capitolo nel quale vengono affrontate le questioni pratiche relative al battesimo.

Già questa scelta di metodo è rilevante e suscita la domanda se sia corretto affrontare il problema della confermazione, riducendolo ad una questione di prassi.

L'analisi del testo mostrerà che questa impostazione risulta effettivamente riduttiva.

La prima parte di B 14 mette in luce chiaramente il legame fra battesimo e dono dello Spirito<sup>(48)</sup>:

Nell'opera di Dio per la salvezza il mistero pasquale della morte e risurrezione di Cristo è inseparabilmente legato al dono dello Spirito santo. Così pure la partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo è inseparabilmente legata all'accoglienza dello Spirito. Nel suo senso pieno, il battesimo significa e attua l'una e l'altra cosa.

A proposito di questo testo, con una critica abbastanza attenta, il luterano E. Brand mostra che nella prima parte del par. 14 è presente la convinzione secondo la quale i gesti dell'imposizione delle mani e della crisma-

(47) Ogni dieci anni i vescovi della Comunione Anglicana si riuniscono per la Conferenza di Lambeth; benché le risoluzioni di questa assemblea non abbiano efficacia giuridica se non quando vengono fatte proprie dai Sinodi delle diverse chiese nazionali o provinciali, esse hanno tuttavia un particolare peso morale.

(48) È implicato qui il rifiuto di ogni ipotesi che intenda riservare il dono dello Spirito santo alla confermazione/crismazione, separandolo dal rito battesimale propriamente detto. Cfr. E. L'ANNE, *Le document de Lima - contribution a l'unité des Eglises*, MD, vol. 163 (1985), p. 161; J. COVENTRY, *Baptism, Eucharist and Ministry: A Roman Catholic Response*, "One in Christ", 20 (1984), p. 3.

zione sono riti complementari, la cui presenza non è necessaria per l'integrità sacramentale dell'iniziazione cristiana<sup>(49)</sup>.

Il battesimo, infatti, come rito dell'acqua, "significa e attua" sia la partecipazione alla Pasqua di Cristo che il dono dello Spirito.

A sostegno di questa interpretazione, Brand richiama il modo in cui i gesti dell'imposizione delle mani e dell'unzione o crismazione vengono presentati in B 19:

Come già accadeva nei primi secoli, il dono dello Spirito nel battesimo può essere significato *in modi supplementari*<sup>(50)</sup>: per esempio con il segno dell'imposizione delle mani e con l'unzione o crismazione. Il segno della croce stesso richiama il dono promesso dello Spirito santo... Si può pensare che la riscoperta di questi segni molto espressivi possa arricchire la liturgia.

In questo testo l'imposizione delle mani e l'unzione/crismazione vengono presentati come "modi supplementari" per significare il dono dello Spirito; ad essi viene accostato il segno della croce, che non ha alcun valore sacramentale; infine, il par. 19 manifesta la convinzione che «la riscoperta di questi segni molto espressivi possa arricchire la liturgia».

Effettivamente non si può sfuggire all'impressione che i gesti della crismazione e dell'imposizione delle mani vengano visti qui esclusivamente in funzione della maggiore espressività del segno battesimale, senza considerarne la portata sul piano dell'efficacia sacramentale, in ordine alla comunicazione del dono dello Spirito<sup>(51)</sup>.

(49) Cfr. E. BRAND, *art. cit.*, p. 76.

Brand interpreta il testo alla luce delle ricerche storiche di G. KRETSCHMAR, *Tradition und Erfahrung der Reformatorischen Kirchen*, in *I simboli dell'Iniziazione Cristiana* (= Studia Anselmiana 87), Roma, 1983 (citato da E. BRAND, *art. cit.*, p. 75, nota 7).

Secondo Kretschmar, la «concentrazione» medievale sull'immersione nell'acqua come «rito essenziale costitutivo del battesimo», pur avendo impoverito la celebrazione liturgica, «ha ricentrato l'attenzione sul bagno d'acqua come l'essenziale del battesimo» (E. BRAND, *art. cit.*, p. 75).

Di conseguenza, gli altri riti battesimali costituiscono degli sviluppi celebrativi complementari, ma inessenziali.

Questa prospettiva, che ha influenzato notevolmente la teoria e la prassi battesimale della Riforma, secondo Brand, sarebbe ripresa dalla prima parte di B 14.

Più sfumato invece E. F. Fortino, secondo il quale l'affermazione di B 14a «non è da interpretare come sostanziale esclusione della Cresima in quanto sacramento. Essa potrebbe essere tuttavia adoperata nel senso della esclusione della sacramentalità della cresima» (sottolineatura nostra). E.F. FORTINO, *Il Battesimo nella ricerca dell'unità dei cristiani*, Riv, Lit., 71 (1984), p. 478.

(50) Ci siamo riferiti qui all'originale inglese che usa l'espressione «in additional ways». *Baptism, Eucharist and Ministry*, *op. cit.*, p. 6. L'italiano "in altri modi ancora" non ci sembra esprima appieno l'idea, che invece è resa bene anche dal francese «de façons complémentaires» (citato in E. BRAND, *art. cit.*, p. 76).

(51) La raccomandazione di B 19 «seems to imply that the rite of confirmation is a purely "relative" development, i.e. dependent on an arbitrary decision of the Church and not precisely relational to the influence of the Spirit who structures ecclesial institution». E.J. KILMARTIN, *A Catholic Response to Lima 1982*, "One in Christ", 21 (1985), p. 207.

Nella seconda parte di B 14 emerge invece una prospettiva sensibilmente diversa:

I cristiani hanno opinioni diverse per quanto concerne l'individuazione del segno del dono dello Spirito. Atti diversi sono stati associati al dono dello Spirito. Per alcuni, è lo stesso rito dell'acqua. Per altri, è l'unzione con il crisma e/o l'imposizione delle mani, che molte chiese chiamano confermazione<sup>(52)</sup>. Per altri ancora, si tratta di tutti e tre i gesti, poiché essi considerano che lo Spirito agisce attraverso l'intero rito. Tutti sono d'accordo nel dire che il battesimo cristiano è in acqua e Spirito santo.

Se tutte le confessioni cristiane concordano nell'affermare il legame battesimo e Spirito, alcune connettono specificamente il dono dello Spirito alla crismazione/confermazione; questa prospettiva è ripresa anche nel commento a<sup>(53)</sup>.

Ora, non è pensabile che quanti associano specificamente il dono della Spirito alla crismazione e/o all'imposizione delle mani possano accettare la riduzione di questi gesti a riti "supplementari", non essenziali per la completezza dell'iniziazione cristiana; in effetti, le risposte provenienti dall'ambito cattolico e da quello ortodosso mostrano di avere a cuore una più precisa determinazione del valore della crismazione/confermazione, di cui queste chiese affermano con chiarezza la sacramentalità<sup>(54)</sup>.

In sintesi, nel BEM sembrano emergere due orientamenti diversi circa il

«In the place where confirmation is named (para. 14) it appears as just one other component of the single baptismal ritual». J. H. YODER, *A "Free Church" Perspective on Baptism, Eucharist and Ministry*, "Mid-Stream", 23 (1984), p. 274.

(52) «It is very desirable that the sacrament of chrismation will be clearly defined in further studies. At the same time it is important to clarify the relation of the sacrament of chrismation to the confirmation of the Western churches».

FINNISH ORTHODOX CHURCH, in *FO 132*, p. 26.

Sul rapporto fra crismazione e confermazione si veda A. DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma*, Irénikon, 57 (1984), 490-515.

(53) «In certe tradizioni si precisa che, come il battesimo ci rende conformi al Cristo crocifisso, sepolto e risorto, così con la crismazione i cristiani ricevono il dono dello Spirito della pentecoste da parte del Figlio che ha ricevuto l'unzione» (B 14, comm. a).

(54) «... Noi crediamo che il sorgere di un rito sacramentale distinto, chiamato crisma o confermazione, sia uno sviluppo normativo nella fede della chiesa... La chiesa cattolica crede che la crisma/confermazione è un sacramento distinto dal battesimo, in cui viene conferito un dono speciale e unico dello Spirito santo». RC, p. 617.

«The Orthodox hold that baptism by immersion is a person's Easter (*Pascha*) and that chrismation which is a person's Pentecost, must necessarily accompany baptism in every instance as a distinct act. As Christ and the Spirit are not the same, yet never separated, and as the passover of Christ's death and resurrection is distinct from the coming of the Holy Spirit, yet never divided from it, so baptism and chrismation (...) must always be united with appropriate theological, liturgical, and spiritual distinction which allow each act to be what it is in harmony with the other». T. HOPKO, *The Lima statement and the Orthodox*, "Journal of Ecumenical Studies", 21 (1984), p. 58. Cfr. anche RUSSIAN ORTHODOX CHURCH, in *FO 132*, p. 8; C. ARGENTI, *Chrismation*, in *Ecumenical Perspectives...*, op. cit., p. 64.

valore da attribuire alla crismazione e/o all'imposizione delle mani: da un lato, infatti, si tiene presente e si legittima la posizione di quelle tradizioni che danno forte rilievo alla crismazione e alla confermazione come segni cui è associato il dono dello Spirito (seconda parte di B 14 e commento a); d'altro lato, il BEM (soprattutto in B 19) sembra orientato a collocare crismazione e confermazione esclusivamente sul piano dell'efficacia espressiva del rito battesimale.

Dal momento che i due orientamenti sono semplicemente accostati, la tensione rimane irrisolta.

Così, l'accordo sancito dalla frase finale del par. 14, secondo la quale «tutti sono d'accordo nel dire che il battesimo cristiano è in acqua e Spirito santo», rischia di essere puramente nominalistico.

La mancanza nel BEM di precise indicazioni su come intendere l'efficacia dei sacramenti non favorisce certo il superamento delle ambiguità.

Anche diversi commenti, peraltro, ritengono che la trattazione riguardante battesimo-crismazione-confermazione risulti nel complesso piuttosto incerta<sup>(55)</sup>.

Per completezza, richiamiamo sinteticamente i contenuti degli ultimi due commenti del par. 14.

Il commento b ritiene necessario superare una prospettiva che fa della confermazione «un rito ulteriore e separato» rispetto al battesimo<sup>(56)</sup>.

Giustamente si fa notare che il testo parla di «rito» in modo generico, senza precisare se si tratti della confermazione o di qualche altro gesto di aggregazione alla comunità; tuttavia è immediato il richiamo alla prassi protestante che, considerando la confermazione come gesto di solenne riaffermazione del proprio impegno di fede da parte di chi ha ricevuto il battesimo nell'infanzia, la pone, di norma, come *conditio sine qua non* per essere ammessi alla comunione eucaristica<sup>(57)</sup>.

La raccomandazione del BEM rappresenta, pertanto, una sfida alla prassi classica, generalmente in uso nelle chiese protestanti<sup>(58)</sup>; come abbiamo già accennato, tuttavia, all'interno di queste stesse chiese è in atto un pro-

(55) «We find section..., which deals with chrismation and confirmation, to be the weakest». MORAVIAN CHURCH IN AMERICA, SOUTHERN PROVINCE, in *FO 132*, p. 256. Cfr. anche: PRESBYTERIAN CHURCH IN CANADA, in *FO 132*, p. 154; COMMISSIONE EPISCOPALE FRANCESE PER L'UNIONE DEI CRISTIANI, *Risposta al testo di Fede e costituzione sul BEM*, Regno Doc., 30 (1985), p. 650.

La carenza del documento è messa in luce in particolare dalle critiche provenienti dal mondo ortodosso: «The Orthodox generally find the baptism statement greatly lacking at this point». T. HOPKO, *art. cit.*, p. 58.

(56) «Se il battesimo, come incorporazione nel corpo di Cristo, tende per sua stessa natura alla comunione eucaristica del corpo e del sangue di Cristo, ci si chiede come mai un rito ulteriore e separato possa interporre tra il battesimo e l'ammissione alla comunione. Le chiese che battezzano dei bambini, ma rifiutano loro la partecipazione all'eucaristia prima di quel rito, dovrebbero domandarsi se hanno pienamente valutato e accettato le conseguenze del battesimo» (B 14, comm. b).

(57) Questa struttura dell'iniziazione cristiana è presente soprattutto nelle chiese di tradizione anglicana.

(58) «Within the Anglican church there is a growing challenge to the classic Anglican pattern of interposing a separate rite of confirmation between baptism and participa-

cesso generalizzato di revisione della prassi tradizionale; anche se non mancano incertezze e resistenze<sup>(59)</sup>, l'orientamento complessivo si muove nel senso di una maggiore elasticità<sup>(60)</sup>.

All'interno di questo processo, l'intervento del BEM si inserisce come voce autorevole e seriamente presa in considerazione<sup>(61)</sup>.

Il commento c, da parte sua, sostiene la necessità di riaffermare costantemente il proprio battesimo<sup>(62)</sup>.

Qui, come negli altri punti in cui il BEM parla di riaffermazione del battesimo<sup>(63)</sup>, manca ogni riferimento alla confermazione come occasione opportuna per rinnovare gli impegni battesimali<sup>(64)</sup>.

Anche qui il BEM sembra prendere le distanze da una tradizionale prassi protestante.

## CONCLUSIONE

La lettura critica dei paragrafi del BEM dedicati alla confermazione ci pare abbia messo in rilievo un fondamentale limite nel modo di procedere utilizzato nel documento di Lima, almeno relativamente alla sezione batte-

tion in the eucharist. This challenge is reinforced by BEM». CHURCH OF PROVINCE OF NEW ZEALAND, in *FO 132*, p. 65.

(59) «Some dioceses and/or parishes encourage the communion of unconfirmed children; others confirm children at earlier ages; others wish to chrismate and confirm infants; while others actively discourage changes to the traditional Anglican pattern of confirmation at puberty, followed by first communion.

While guidelines encouraging the communion of children have been approved by general synod for some time, it cannot be said that the whole church has accepted change in practice». ANGLICAN CHURCH OF CANADA, in *FO 132*, pp. 42-43.

(60) «Nor does the widespread practice of admitting only confirmed persons to the Lord's Supper enjoy any dogmatic status in our church. In some congregations, children can take part in the congregation's celebration of the Lord's Supper even when they are under instruction for confirmation or even prior to such instruction». NORTH ELBIAN EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH, in *FO 129*, p. 42; cfr. anche: CHURCH OF THE PROVINCE OF NEW ZEALAND, in *FO 132*, p. 65; CHURCH OF SWEDEN, in *FO 132*, pp. 129-130; MORAVIAN CHURCH IN AMERICA, NORTHERN PROVINCE, in *FO 132*, p. 262.

(61) «BEM challenges us to consider the pastoral and liturgical implications of the continuity and consistency of the two sacraments (baptism and eucharist) for the well-being of the church (commentary, 14b)». UNITED METHODIST CHURCH, in *FO 132*, p. 183. Cfr. anche: ANGLICAN CHURCH OF THE SOUTHERN CONE, in *FO 129*, p. 57; ANGLICAN CHURCH OF CANADA, in *FO 132*, p. 43; PRESBYTERIAN CHURCH IN CANADA, in *FO 132*, p. 153; PRESBYTERIAN CHURCH OF WALES, in *FO 132*, p. 168; UNITED CHURCH OF CANADA, in *FO 132*, p. 278.

(62) «Il battesimo ha bisogno di essere incessantemente riaffermato. La forma più naturale di riaffermazione è la celebrazione dell'eucaristia. Il rinnovo degli impegni battesimali può aver luogo anche in altre occasioni, come la celebrazione annuale del mistero pasquale oppure quando vengono battezzate altre persone» (B 14, comm. c).

(63) Si vedano a questo proposito i paragrafi B 12 e B 23. B 12, parlando del battesimo dei bambini, afferma che «una confessione personale (di fede) è richiesta più tardi». B 23 invita a celebrare comunitariamente il battesimo in un contesto liturgico, «in modo che ai membri della comunità possa essere ricordato il loro stesso battesimo».

(64) «One wonders... why the present text does not deal with "confirmation" as an occasion for a confession of faith, in which one baptized in infancy offers his/her personal response to the Gospel». G. WAGNER, *art. cit.*, p. 22.

simale: davanti ad una questione di notevole complessità, come la conferma, il BEM tende a collocare il problema esclusivamente sul piano pratico, eludendo l'esame dei nodi teorici in esso implicati<sup>(65)</sup>.

Questo procedimento, nell'intento di conciliare le diversità, conclude alla semplificazione delle problematiche ad esse collegate.

Il rischio è quello di giungere ad un accordo puramente nominalistico che si limiti esclusivamente a riconoscere le diverse prassi; al di sotto di questo livello, però, ogni chiesa mantiene la propria comprensione di fede a proposito della prassi in questione.

Sembra quasi che il BEM voglia legittimare tutte le diverse tradizioni, semplicemente accostandole l'una all'altra, senza porsi il problema della loro verità<sup>(66)</sup>.

Certamente un giudizio definitivo e globale esigerebbe un'analisi ben più ampia; tuttavia i paragrafi sulla conferma ci sembra facciano cogliere in maniera abbastanza sintomatica come un procedimento che non metta a tema la questione della verità delle prassi considerate si esponga fatalmente al rischio dell'inconclusenza.

PIERPAOLO CASPANI

*Seminario "S. Martino" - Masnago (VA)*

15 marzo 1990

(65) Anche L. Sartori riconosce che il BEM costituisce un esempio di documento redatto nella prospettiva ecumenica predominante in ambiente anglosassone, dove è privilegiata l'analisi dei problemi legati direttamente alla prassi. Nella risposta al BEM, tuttavia, «affiora l'esigenza di riprendere da capo le tematiche di fondo». L. SARTORI, *Il dialogo teologico ecumenico*, "La Rivista del Clero Italiano", 68 (1987), p. 361.

(66) Riferendosi in modo particolare al BEM, J. Ratzinger denuncia l'affermarsi di un nuovo "principio formale ecumenico" in base al quale le diverse tradizioni, cioè le concrete configurazioni della realtà cristiana, vanno accettate e considerate legittime per il semplice fatto che esistano, senza interrogarsi su come e quando siano sorte e senza mettere a tema la loro relazione con le origini normative della fede cristiana. In questo principio è insito un rischio di fondo: «Se infatti ci si accordasse completamente nel considerare tutte le Confessioni semplicemente come tradizioni, allora ci si sarebbe completamente allontanati dalla questione circa la verità, e la teologia sarebbe ormai solo una forma di diplomazia, di politica». J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1987, p. 98.