

CHIESA LOCALE E COMUNIONE IN PROSPETTIVA ECUMENICA NEI DOCUMENTI DEL MAGISTERO POSTCONCILIARE E NELLE RIFLESSIONI DEGLI ECCLESIOLOGI

SOMMARIO: I. INTERVENTI DEL MAGISTERO POSTCONCILIARE: *1. Sviluppi e approfondimenti nel magistero postconciliare; 2. Precisazioni del magistero postconciliare* – II. ALCUNE RIFLESSIONI E PROPOSTE DELL'ECCLESIOLOGIA POSTCONCILIARE: *1. La comunione quale sintesi di unità e pluralismo; 2. Le Chiese locali, espressioni della diversità nell'unità; 3. Una «Chiesa di Chiese» alla luce dell'ecclesiologia di comunione*

In una prima parte della nostra ricerca su *Chiesa locale e comunione in prospettiva ecumenica* abbiamo esaminato gli spunti offerti dal Vaticano II e dai documenti del dialogo ecumenico¹. Prima di proseguire esaminando gli interventi del magistero postconciliare e le più significative riflessioni degli ecclesiologi, va segnalato il significativo progresso raggiunto nel recente documento della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa su *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (Ravenna, 13 ottobre 2007).

Questo documento si è occupato della conciliarità, ovvero della sinodalità, e dell'autorità non solo a livello locale – cioè della diocesi – ma anche a livello regionale e universale. Per la prima volta nei dialoghi ecumenici le Chiese ortodosse hanno riconosciuto tale livello universale della Chiesa, della *communio Ecclesiarum* e della sua struttura. È stato infatti riconosciuto che anche a livello universale c'è sinodalità e autorità, il che vuol dire che c'è anche un Pri-

¹ A. CATTANEO, «Chiesa locale e comunione in prospettiva ecumenica. Parte I: nel Vaticano II e nei documenti del dialogo ecumenico», *La Scuola Cattolica* 135 (2007) 689-717.

mato. Ecco l'affermazione di maggior interesse: «Entrambe le parti concordano sul fatto che tale *taxis* canonica era riconosciuta da tutti all'epoca della Chiesa indivisa. Inoltre, concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che “presiede nella carità”, secondo l'espressione di Sant'Ignazio d'Antiochia (*Ai Romani*, Prologo), occupava il primo posto nella *taxis*, e che il vescovo di Roma è pertanto il *protos* tra i patriarchi. Tuttavia essi non sono d'accordo sull'interpretazione delle testimonianze storiche di quest'epoca per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma in quanto *protos*, questione compresa in modi diversi già nel primo millennio» (n. 41).

I. INTERVENTI DEL MAGISTERO POSTCONCILIARE

Nel magistero postconciliare il tema dell'ecumenismo emerge con grande frequenza. Mi limiterò ora ad accennare alle principali affermazioni che riguardano più da vicino la Chiesa locale. Verranno dapprima ricordati quei testi che sviluppano o approfondiscono gli spunti ecumenici del Vaticano II; in secondo luogo, si esporranno alcune precisazioni con cui il magistero ha risposto ad ambiguità, insufficienze o inesattezze contenute in qualche documento del dialogo o in alcuni aspetti della teologia ecumenica.

1. *Sviluppi e approfondimenti nel magistero postconciliare*

Giovanni Paolo II – nel solco del Vaticano II e delle significative iniziative ecumeniche di Paolo VI – ha spesso manifestato un grande rispetto e stima nei confronti delle Chiese orientali. Nel 1985, in occasione del XI centenario dei santi Cirillo e Metodio, ha pubblicato l'Enciclica *Slavorum Apostoli*, nella quale sottolinea l'attualità dell'esempio dell'opera intrapresa dai due apostoli slavi. Il papa considera i santi Cirillo e Metodio quali «autentici precursori dell'ecumenismo, per aver voluto efficacemente eliminare o diminuire ogni divisione vera o anche solo apparente tra le singole Comunità, appartenenti alla stessa Chiesa» (n. 14). L'Enciclica si sofferma a rilevare la loro concezione, «tradizionale ed insieme estremamente attuale, della cattolicità della Chiesa, sentita come una sinfonia delle varie liturgie in tutte le lingue del mondo, unite in un'unica liturgia, o come un coro armonioso che, sostenuto dalle voci di sterminate moltitudini di uomini, si leva secondo innumerevoli modulazioni, timbri ed intrecci».

ci per la lode di Dio da ogni punto del nostro globo, in ogni momento della storia» (n. 17). Nel metodo missionario seguito dai due apostoli slavi l'Enciclica scopre pregevoli indicazioni anche per la Chiesa di oggi. In prospettiva ecumenica il papa osserva: «Dei due evangelizzatori si può dire che caratteristico fu il loro amore alla comunione della Chiesa universale sia in Oriente che in Occidente e, in essa, alla Chiesa particolare che stava nascendo nelle nazioni slave» (n. 26).

Nel 1988, in occasione del millennio del battesimo della Rus' di Kiev, Giovanni Paolo II ha pubblicato la Lettera apostolica *Euntes in mundum*, (25.I.1988)², nella quale ricorda che «anche quando la piena comunione fu infranta, ambedue le Chiese conservarono fondamentalmente integro il deposito della fede apostolica. L'universalità e la pluriformità non hanno cessato, malgrado la tensione esistente, di scambiarsi a vicenda doni inestimabili» (n. 10). Il papa termina queste considerazioni con il seguente auspicio: «La ricca esperienza della piena comunione, vissuta nel primo millennio, ma dimenticata durante tanti secoli da ambedue le parti, sia per noi e per i nostri sforzi ecumenici una luce, un incoraggiamento e un costante punto di riferimento» (n. 11)³.

Sui rapporti fra cattolici e ortodossi nella nuova situazione dell'Europa centrale e orientale creatasi dopo la caduta del Muro di Berlino, va anche ricordata la Lettera di Giovanni Paolo II ai vescovi del continente europeo (31.V.1991)⁴. Dopo aver descritto i recenti mutamenti nell'Europa centro orientale e le tensioni emerse fra cattolici e ortodossi in tali regioni, il papa conferma il pieno apprezzamento per le Chiese cattoliche orientali, citando il corrispondente decreto conciliare, e ricordando il loro particolare compito ecumenico (cf n. 24). Nelle complesse vicende storiche che diedero origine a quelle Chiese – specifica il papa – «non era certo assente il desiderio del ristabilimento della piena comunione ecclesiale, ovviamente secondo i metodi e la sensibilità del tempo. I conflitti sorti in seguito non hanno annullato tale prospettiva, anche se talvolta l'hanno oscurata. Nei giorni nostri il dialogo teologico in corso tra la Chiesa cattolica e l'insieme delle Chiese ortodosse mira a tale finalità con un nuovo metodo e con diversa prospettiva, secondo gli insegnamenti del concilio Vaticano II» (n. 4). Che cosa si intenda qui con «nuovo metodo»

² In AAS 80 (1988) 935-956 e in EV 11, nn. 120-164.

³ EV 11, n. 154.

⁴ In AAS 84 (1982) 163-168 e in EV 13, nn. 387-408.

e «diversa prospettiva» si può ricavare dai cenni che il papa propone successivamente. In primo luogo, il fatto che anche nelle singole Chiese orientali separate da Roma la Chiesa di Dio «è edificata e cresce» (UR 15). «Con quelle Chiese, pertanto, vanno coltivate relazioni come fra Chiese sorelle, secondo l'espressione di papa Paolo VI nel Breve al Patriarca di Costantinopoli Athenagoras I»⁵. L'unità che si persegue, conclude il papa, «è la piena comunione in una sola fede, nei sacramenti e nel governo ecclesiale (cf LG 14), nel pieno rispetto della legittima varietà liturgica, disciplinare e teologica» (n. 4).

Fra le conseguenze pastorali che provengono dalla nuova prospettiva il papa menziona il riconoscimento che spetta ai pastori delle rispettive Chiese di condurre i fedeli loro affidati sulla via della piena comunione, evitando tutto ciò che potrebbe portare alla loro dispersione⁶. «Una seconda conseguenza è il rifiuto di ogni forma indebita di proselitismo⁷, evitando in modo assoluto nell'azione pastorale qualsiasi tentazione di violenza e qualsiasi forma di pressione. L'attività pastorale, tuttavia, non potrà non rispettare la libertà di coscienza e il diritto che ciascuno ha di aderire, se vuole, alla Chiesa cattolica» (n. 5).

La grande stima manifestata da Giovanni Paolo II verso le Chiese di tradizione orientale si manifesta particolarmente nella Lettera apostolica *Oriente lumen* (1995), con la quale egli si riferisce alla luce che da Gerusalemme si diffuse nel mondo il giorno di Pentecoste. «Da lì, dalla madre di tutte le Chiese, il Vangelo fu predicato a tutte le nazioni [...]. Nel volgerci ad essa con nostalgia e gratitudine ritroviamo la forza e l'entusiasmo per intensificare *la ricerca dell'armonia* in quell'autenticità e pluriformità che rimane l'ideale della Chiesa» (n. 2).

Fra i vari aspetti delle Chiese orientali che il papa invita ad apprezzare si trova la loro mirabile varietà: «L'Oriente cristiano fin dalle origini si mostra multiforme al proprio interno, capace di assumere i tratti caratteristici di ogni cultura e con un sommo rispetto di ogni comunità particolare. Non possiamo che ringraziare Dio, con profonda commozione, per la mirabile varietà con cui ha consentito

⁵ Paolo VI, *Anno ineunte*, 25 luglio 1967, in *AAS* 59 (1967) 852-854.

⁶ Giovanni Paolo II si riferisce qui al Discorso di Paolo VI pronunciato nella cattedrale del patriarcato ecumenico di Costantinopoli il 25 luglio 1967, in *AAS* 59 (1967) 841.

⁷ È interessante qui notare che non viene disapprovato il «proselitismo» *tout court*, ma «ogni forma *indebita* di proselitismo», riconoscendo quindi che esistono forme legittime di proselitismo.

di comporre, con tessere diverse, un mosaico così ricco e composito» (n. 5). Giovanni Paolo II accenna inoltre a diversi modi con cui progredire nella reciproca comprensione (cf n. 24).

Evidentemente, il testo più ricco di spunti sul tema della Chiesa locale in prospettiva ecumenica è l'Enciclica *Ut unum sint*⁸. A proposito della «via ecumenica» il papa ricorda che il Vaticano II ha rafforzato l'impegno dei fedeli cattolici per l'unità «con una visione ecclesiologicala lucida e aperta a tutti i valori presenti tra gli altri cristiani» (n. 10). L'Enciclica sottolinea l'importanza del testo di UR 18 e osserva: «Oltre i limiti della comunità cattolica non c'è il vuoto ecclesiale. Parecchi elementi di grande valore (*eximia*) che, nella Chiesa cattolica sono integrati alla pienezza dei mezzi di salvezza e dei doni di grazia che fanno la Chiesa, si trovano anche nelle altre Comunità cristiane» (n. 13). «Tutti questi elementi portano in sé il richiamo all'unità per trovare in essa la loro pienezza. Non si tratta di sommare insieme tutte le ricchezze disseminate nelle Comunità cristiane, al fine di pervenire ad una Chiesa a cui Dio mirerebbe per il futuro. Secondo la grande Tradizione attestata dai Padri d'Oriente e d'Occidente, la Chiesa cattolica crede che nell'evento di Pentecoste Dio ha già manifestato la Chiesa nella sua realtà escatologica, che egli preparava sin dal tempo di Abele il Giusto. Essa è già data. Per questo motivo noi siamo già nei tempi ultimi. Gli elementi di questa Chiesa già data esistono, congiunti nella loro pienezza, nella Chiesa cattolica e, senza tale pienezza, nelle altre Comunità (cf UR 4), dove certi aspetti del mistero cristiano sono stati a volte messi più efficacemente in luce» (n. 14).

L'Enciclica ricorda inoltre la corresponsabilità delle Chiese locali nell'impegno ecumenico. Quest'ultimo, «lungi dall'essere prerogativa della Sede Apostolica, incombe anche alle singole Chiese locali o particolari. Speciali commissioni per la promozione dello spirito e dell'azione ecumenica sono state istituite dalle Conferenze Episcopali e dai Sinodi delle Chiese orientali cattoliche. Analoghe ed opportune strutture operano a livello delle singole diocesi. Tali iniziative attestano il coinvolgimento concreto e generale della Chiesa cattolica nell'applicare gli orientamenti conciliari sull'ecumenismo: è questo un aspetto essenziale del movimento ecumenico» (n. 31).

Uno dei fili conduttori dell'Enciclica è costituito dal tema dell'unità nella legittima diversità come «prospettiva secondo la quale la piena comunione va ricercata» (n. 54). Il papa parla di «convinzione

⁸ In AAS 87 (1995) 921-982 e in EV 14, nn. 2667-2884.

che la legittima diversità non si oppone affatto all'unità della Chiesa, anzi ne accresce il decoro e contribuisce non poco al compimento della sua missione» (n. 50). In tal senso, egli ricorda un'espressione che ha usato più volte: «La Chiesa deve respirare con i suoi due polmoni» (n. 54)⁹, e si riferisce al primo millennio, considerando che l'unità allora vissuta «assume in un certo senso configurazione di modello. [...] Se oggi noi cerchiamo, al termine del secondo millennio, di ristabilire la piena comunione, è a questa unità così strutturata che dobbiamo riferirci» (n. 55).

In tale contesto, il papa, raccogliendo lo spunto di UR 14, si sofferma a rilevare la necessità che le Chiese locali curino «quelle fraterne relazioni che, come tra sorelle, ci devono essere tra le Chiese locali» (n. 55). In tal modo, «lo scambio di doni fra le Chiese nella loro complementarità rende feconda la comunione» (n. 57). Il papa si riferisce poi alle tensioni sorte tra cattolici e ortodossi nell'Europa centro orientale e alla necessità di evitare «ogni forma di indebito proselitismo», affermando: «La commissione mista internazionale ha compiuto un significativo passo nella questione tanto delicata del metodo da seguire nella ricerca della piena comunione tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, questione che ha spesso inasprito le relazioni fra cattolici ed ortodossi. Essa ha posto le basi dottrinali per una positiva soluzione del problema, che si fonda sulla dottrina delle Chiese sorelle. Anche in questo contesto è apparso chiaramente che il metodo da seguire verso la piena comunione è il dialogo della verità, nutrito e sostenuto dal dialogo della carità. Il diritto riconosciuto alle Chiese orientali cattoliche ad organizzarsi e svolgere il loro apostolato, così come l'effettivo coinvolgimento di queste Chiese nel dialogo della carità e in quello teologico, favoriranno non soltanto un reale e fraterno rispetto reciproco tra gli ortodossi e i cattolici che vivono in uno stesso territorio, ma anche il loro comune impegno nella ricerca dell'unità» (n. 60). Riguardo ai rapporti con le Comunità ecclesiali sorte in Occidente con la Riforma, l'Enciclica parla di radici comuni e di «una comune caratteristica occidentale. Le “divergenze”, pur importanti sopra accennate non escludono quindi reciproche influenze e complementarità» (n. 65).

⁹ Secondo J.-M.R. Tillard, Giovanni Paolo II – che ha mostrato una predilezione per tale immagine – l'ha presa senz'altro da Congar il quale, a sua volta, l'avrebbe ricevuta da un poeta russo, Venceslas Ivanov, in uno scritto in francese diretto a Charles du Bos. Cf J.-M.R. TILLARD, «Rome dans la communion des Églises locales», *Nicolaus* 18 (1991) 129, nota 13.

2. *Precisazioni del magistero postconciliare*

2.1. L'unicità della Chiesa di Cristo e l'espressione «*subsistit in*»

Già nel 1973, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha pubblicato la Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, intervenendo – secondo quanto si dice in apertura – a causa del linguaggio ambiguo e a volte erroneo di alcuni teologi. Il primo punto è intitolato *L'unicità della Chiesa di Cristo*. Dopo aver ricordato la dottrina conciliare sulla pienezza dei mezzi salvifici, che solo si trova nella Chiesa cattolica (cf UR 3), e il riconoscimento di numerosi elementi di santificazione e di verità anche al di fuori dei suoi confini visibili, esorta i fedeli cattolici ad impegnarsi nella ricomposizione dell'unità fra tutti i cristiani. Nell'opera ecumenica, precisa poi il testo, «non possono i fedeli immaginarsi la Chiesa di Cristo come la somma – differenziata ed in qualche modo unitaria insieme – delle Chiese e Comunità ecclesiali; né hanno facoltà di pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba esser soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità»¹⁰. Questo avvertimento è stato ribadito da Giovanni Paolo II nel n. 14 dell'Enciclica *Ut unum sint*.

Riguardo al significato preciso con cui va intesa l'espressione «*subsistit in*» (LG 8), la Congregazione per la Dottrina della Fede, nella *Notificazione sul volume «Chiesa: carisma e potere» del P. Leonardo Boff*, ha precisato che il Concilio ha «scelto la parola “subsistit” proprio per chiarire che esiste una sola “sussistenza” della vera Chiesa, mentre fuori della sua compagine visibile esistono solo “*elementa Ecclesiae*” che – essendo elementi della stessa Chiesa – tendono e conducono verso la Chiesa cattolica»¹¹. Il tema sarà ripreso e sviluppato nella Dichiarazione *Dominus Iesus*, come poi si vedrà.

Fra tutti i documenti del dialogo ecumenico che sono stati pubblicati, l'unico a cui fu data una risposta ufficiale da parte della Santa Sede è il Rapporto finale dell'ARCIC I, Rapporto pubblicato nel 1981 e che comprende, fra l'altro, le Dichiarazioni *Autorità nella Chiesa I e II*, di cui si è già parlato.

¹⁰ Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* (24.VI.1973), n. 1, in *EV* 4, n. 2566.

¹¹ In *AAS* 77 (1985) 758-759. Questa affermazione – pur essendo corretta – non è esente da un certo minimalismo, dato che – come il Vaticano II e poi *Communio* hanno riconosciuto – anche fuori della compagine visibile della Chiesa cattolica esistono vere Chiese particolari, com'è il caso nell'ortodossia.

Sull'argomento, ci furono dapprima, da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede, delle *Osservazioni sul «Rapporto finale» dell'ARCIC*¹². In esse la CDF, dopo aver valutato il *Rapporto finale* come «un importante evento ecumenico che costituisce un passo significativo verso la riconciliazione fra la comunione anglicana e la Chiesa cattolica»¹³ (n. 143), indica alcuni punti che non possono essere accettati, o solo in parte, e altri che sembrano ambigui o non facilmente conciliabili con la dottrina cattolica. Mi limito ora a ricordare l'affermazione che più da vicino interessa il tema del presente lavoro. A proposito del documento *Autorità nella Chiesa II* (Windsor 1981), e più precisamente nel contesto del tema del primato e della giurisdizione del vescovo di Roma, si afferma: «L'ARCIC non interpreta esattamente il concilio Vaticano II quando dice che «il concilio Vaticano II consente di dire che una Chiesa al di fuori della comunione con la sede romana può, dal punto di vista della Chiesa cattolica romana, non mancare di nulla tolto il fatto di non appartenere alla manifestazione visibile della piena comunione cristiana, che è mantenuta nella Chiesa cattolica romana (cf LG 8; UR 13)» (n. 12). Secondo la tradizione cattolica, l'unità visibile non è qualcosa di estrinseco aggiunto alle Chiese particolari, che già possederebbero e realizzerebbero in sé la piena essenza della Chiesa; questa unione caratterizza l'intima struttura di fede che permea tutti i suoi aspetti. Per questo l'ufficio di conservare, promuovere ed esprimere questa unione in consonanza con la volontà del Signore è parte costitutiva della natura autentica della Chiesa (cf Gv 21,15-19). La potestà di giurisdizione su tutte le Chiese particolari, pertanto, è intrinseca (cioè «iure divino») a questo ufficio, non qualcosa che gli competeva per ragioni umane o per corrispondere a bisogni storici»¹⁴. Quest'ultima considerazione sarà riaffermata con forza nella Lettera *Communio notio*, che si vedrà più avanti.

La CDF ha fatto alcune importanti precisazioni, che interessano il tema Chiesa locale e dialogo ecumenico, nella Dichiarazione *Domini Iesus* (6.VIII.2000).

Nel VI capitolo, *Unicità e unità della Chiesa*, questo documento ribadisce ancora una volta il significato dell'espressione conciliare «*subsistit in*» (LG 8) che nei decenni postconciliari non fu sempre interpretato correttamente. «Con l'espressione «*subsistit in*», il Concilio

¹² In AAS 74 (1982) 1060 ss. e in EV 8, nn. 143-172.

¹³ EV 8, n. 143.

¹⁴ EV 8, n. 162.

Vaticano II volle armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua ad esistere pienamente soltanto nella Chiesa cattolica, e dall'altro lato "l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine"¹⁵, ovvero nelle Chiese e Comunità ecclesiali che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica¹⁶. Ma riguardo a queste ultime, bisogna affermare che "il loro valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica" (UR 3)» (n. 16).

Il numero successivo afferma dapprima: «Le Chiese che, pur non essendo in perfetta comunione con la Chiesa cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, sono vere Chiese particolari» (n. 17). Dopo di che, si precisa: «Invece le comunità ecclesiali che non hanno conservato l'Episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico (cf UR 22), non sono Chiese in senso proprio» (n. 17). Non si tratta qui di nessuna novità dottrinale, dato che i testi del Vaticano II hanno cura di utilizzare il termine «Chiesa» solo per quelle Comunità che conservano integralmente l'episcopato e l'Eucaristia¹⁷; lo stesso avviene nei successivi testi del magistero. Con questo intervento la CDF si limita perciò a rendere esplicita tale considerazione.

2.2. Ecclesialità di una Comunità cristiana e unione con la sede di Roma

Ricordo anzitutto la risposta della Santa Sede – pubblicata nel 1991 – al *Rapporto finale dell'ARCIC I*. In apertura, si precisa che «questa *Nota* è frutto di una stretta collaborazione tra la Congrega-

¹⁵ LG 8; cf UUS 13; LG 15 e UR 3.

¹⁶ Il documento indica nella nota a piè di pagina: «È perciò contraria al significato autentico del testo conciliare l'interpretazione di coloro che dalla formula *subsistit in* ricavano la tesi secondo la quale l'unica Chiesa di Cristo potrebbe pure sussistere in Chiese e Comunità ecclesiali non cattoliche. "Il Concilio aveva invece scelto la parola 'subsistit' proprio per chiarire che esiste una sola 'sussistenza' della vera Chiesa, mentre fuori della sua compagine visibile esistono solo 'elementa Ecclesiae', che – essendo elementi della stessa Chiesa – tendono e conducono verso la Chiesa cattolica" (CDF, «Notificazione sul volume "Chiesa: carisma e potere" del P. Leonardo Boff», AAS 77 [1985] 756-762)» (nota 56).

¹⁷ Sull'uso di «Chiesa» e di «Comunità ecclesiale» nel Vaticano II cf J. HAMER, «La terminologie ecclésiologique de Vatican II et les ministères protestants», *La Documentation Catholique* 68 (1971) 625-628.

zione per la Dottrina della Fede ed il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani»¹⁸. Riguardo al tema della Chiesa locale, la Nota ritorna sulla citata affermazione del documento *Autorità nella Chiesa II*, già criticata dalla CDF. Ora si precisa: «Un ulteriore punto di difficoltà emerge nella posizione presa riguardo al rapporto tra il carattere ecclesiale di una comunità cristiana e la sua incorporazione nella comunione cattolica tramite l'unione con la sede di Roma»¹⁹. Dopo aver osservato che la menzionata affermazione dell'ARCIC I si riferisce a LG 8 e a UR 13 «in modo non del tutto esatto», aggiunge: «L'insegnamento del concilio Vaticano II è che a una Chiesa al di fuori della comunione con il pontefice romano manca più che la semplice manifestazione visibile di unità con la Chiesa di Cristo che sussiste nella Chiesa cattolica»²⁰.

Altra affermazione di *Autorità nella Chiesa II* criticata dalla *Risposta cattolica* riguarda la concezione del primato: «Il modo in cui l'ARCIC I si esprime riguardo al ruolo di Pietro tra i Dodici – “una speciale importanza”, “una posizione di speciale importanza” – non esprime la pienezza della fede cattolica a questo riguardo. La definizione dogmatica del concilio Vaticano I dichiara che il primato del vescovo di Roma appartiene alla struttura divina della Chiesa; il vescovo di Roma eredita il primato da Pietro che l'ha ricevuto “direttamente e immediatamente” da Cristo. Dal punto di vista cattolico, non è possibile inoltre accettare l'interpretazione data in *Autorità nella Chiesa II* riguardo all'espressione *ius divinum* del concilio Vaticano I, cioè l'interpretazione che esso “non implica necessariamente che il primato universale in quanto istituzione permanente è stato fondato direttamente da Gesù durante la sua vita terrena”. La Chiesa cattolica vede piuttosto nel primato dei successori di Pietro qualcosa che promana dalla positiva volontà di Dio e derivante dalla volontà e dall'istituzione di Gesù Cristo»²¹.

Nella Lettera *Communio notio* si trovano indicazioni di notevole rilevanza ecumenica, sia per quanto si afferma sulla Chiesa universale – e quindi sul ruolo che in essa svolge il Romano Pontefice –, sia per quanto riguarda la Chiesa locale. I documenti di dialogo parlano spesso della necessità di evitare che la Chiesa locale sia considerata autosufficiente, senza tuttavia precisare le conseguenze che se

¹⁸ SANTA SEDE, «Risposta cattolica al Rapporto finale dell'ARCIC I, 5 dicembre 1991», in *EV* 13, 574-604 e in *EO* 3, nn. 278-304.

¹⁹ *EO* 3, n. 294.

²⁰ *EO* 3, n. 294.

²¹ *EO* 3, n. 295.

ne devono trarre. La Lettera osserva che, «come la stessa storia dimostra, quando una Chiesa particolare ha cercato di raggiungere una propria autosufficienza, indebolendo la sua reale comunione con la Chiesa universale e con il suo centro vitale e visibile, è venuta meno anche la sua unità interna e, inoltre, si è vista in pericolo di perdere la propria libertà di fronte alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento» (n. 8).

Nella stessa linea, si muovono le riflessioni sull'ecclesiologia eucaristica. Importante è soprattutto l'avvertimento della Lettera di fronte al pericolo di «accentuazioni unilaterali del principio della Chiesa locale. Si afferma che dove si celebra l'Eucaristia, si renderebbe presente la totalità del mistero della Chiesa in modo da ritenere non essenziale qualsiasi altro principio di unità e di universalità. Altre concezioni, sotto influssi teologici diversi, tendono a radicalizzare ancora di più questa prospettiva particolare della Chiesa, al punto da ritenere che sia lo stesso riunirsi nel nome di Gesù (cf Mt 18,20) a generare la Chiesa: l'assemblea che nel nome di Cristo diventa comunità, porterebbe in sé i poteri della Chiesa, anche quello relativo all'Eucaristia; la Chiesa, come alcuni dicono, nascerebbe "dal basso". Questi ed altri errori simili non tengono in sufficiente conto che è proprio l'Eucaristia a rendere impossibile ogni autosufficienza della Chiesa particolare. Infatti, l'unicità e indivisibilità del Corpo eucaristico del Signore implica l'unicità del suo Corpo mistico, che è la Chiesa una ed indivisibile. Dal centro eucaristico sorge la necessaria apertura di ogni comunità celebrante, di ogni Chiesa particolare: dal lasciarsi attirare nelle braccia aperte del Signore ne consegue l'inserimento nel suo Corpo, unico ed indiviso. Anche per questo, l'esistenza del ministero Petrinico, fondamento dell'unità dell'Episcopato e della Chiesa universale, è in corrispondenza profonda con l'indole eucaristica della Chiesa» (n. 11).

Altra precisazione con notevoli ripercussioni ecumeniche riguarda la presenza della suprema autorità della Chiesa (Romano Pontefice e Collegio episcopale) in ogni Chiesa locale. Appoggiandosi su alcune affermazioni di Giovanni Paolo II, si precisa che, «affinché ogni Chiesa particolare sia pienamente Chiesa, cioè presenza particolare della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali, quindi costituita a immagine della Chiesa universale, in essa dev'essere presente, come elemento proprio, la suprema autorità della Chiesa: il Collegio episcopale insieme con il suo Capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso. Il Primato del Vescovo di Roma ed il Collegio episcopale sono elementi propri della Chiesa

universale “non derivati dalla particolarità delle Chiese”²², ma tuttavia interiori ad ogni Chiesa particolare. Pertanto, “dobbiamo vedere il ministero del Successore di Pietro, non solo come un servizio ‘globale’ che raggiunge ogni Chiesa particolare dall’‘esterno’, ma come già appartenente all’essenza di ogni Chiesa particolare dal ‘di dentro’”²³ (n. 13).

Il documento della CDF termina con un breve capitolo (il quinto) dedicato a *Comunione ecclesiale ed ecumenismo*. Riguardo alle Chiese orientali ortodosse, si ricorda che, mantenendo la successione apostolica e l'Eucaristia valida, esse meritano il titolo di Chiese particolari (cf UR 15). «Siccome però la comunione con la Chiesa universale, rappresentata dal Successore di Pietro, non è un complemento esterno alla Chiesa particolare, ma uno dei suoi costitutivi interni, la situazione di quelle venerabili comunità cristiane implica anche una ferita nel loro essere Chiesa particolare. La ferita è ancora molto più profonda nelle comunità ecclesiali che non hanno conservato la successione apostolica e l'Eucaristia valida. Ciò, d'altra parte, comporta pure per la Chiesa cattolica, chiamata dal Signore a diventare per tutti “un solo gregge e un solo pastore” (Gv 10,16), una ferita in quanto ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia» (n. 17).

Questo modo di riferirsi alle Chiese ortodosse e alle Comunità ecclesiali, ricordando la presenza in esse di una ferita, ha suscitato nell'ambito ecumenico varie reazioni fortemente critiche. L'articolo apparso ne «L'Osservatore Romano» un anno dopo la pubblicazione della *Communio notio* chiarisce alcune affermazioni della Lettera. Riguardo all'ecumenismo, dopo aver ricordato la centralità dell'Eucaristia nel costituirsi della Chiesa, aggiunge: «L'Eucaristia esprime o richiama la piena comunione con la Chiesa intera, con la Chiesa universale, rappresentata dal Collegio episcopale e dal suo Capo, il Papa (cf CN n. 7). Ne consegue che l'assenza della piena comunione negli elementi di unità ecclesiale comporta, in misura maggiore o minore (cf CN n. 17), una separazione che, secondo un'espressione comune e tradizionale, si definisce come *ferita*. È questo un aspetto senza dubbio particolarmente delicato, e la Lettera vuole qui raggiungere più che mai l'equilibrio tra la chiarezza della fede cattolica

²² GIOVANNI PAOLO II, «Discorso alla Curia romana, 21.XII.1990», n. 9, in AAS 83 (1991) 745-747.

²³ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso ai vescovi degli Stati Uniti d'America, 16.IX.1987», n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* X/3 (1987) 556.

e il modo rispettoso di esporla»²⁴. L'articolo ricorda quindi che la menzionata separazione comporta una ferita anche per la Chiesa cattolica, rendendole «più difficile esprimere sotto ogni aspetto la pienezza della cattolicità nella realtà della vita» (UR 4). Si specifica però quanto segue: «Le conseguenze della separazione sono teologicamente diverse. Mentre l'assenza della pienezza della comunione riguarda l'ecclesialità di quelle Chiese particolari, per la Chiesa cattolica la separazione riguarda l'espressione della sua storica cattolicità (cf CN n. 17)»²⁵. Si ricorda poi che queste affermazioni non rappresentano nessun «indurimento» della posizione della Chiesa cattolica, esse sono infatti saldamente basate sulla dottrina del «*subsistit in*» (LG 8). «È indubbio che la Lettera *Communio notio* non intende fomentare fattori di regresso nel processo di riavvicinamento fra cristiani e meno ancora indebolire i vincoli reali di comunione che esistono già tra le Chiese cristiane non cattoliche e la Chiesa cattolica, e che fondano una vera fraternità ecclesiale»²⁶.

2.3. L'espressione «Chiese sorelle»

Quasi contemporaneamente alla *Dominus Iesus* veniva pubblicata dalla stessa CDF una *Nota sull'espressione «Chiese sorelle»*²⁷. Prima di esaminarla converrà accennare brevemente alla rilevanza assunta da tale espressione negli ultimi decenni.

Essa è stata utilizzata dal decreto *Unitatis redintegratio* a proposito delle Chiese d'Oriente, fra le quali ci sono state e si conservano «fraterne relazioni che, come tra sorelle, ci devono essere tra le Chiese locali» (UR 14).

²⁴ *La Chiesa come comunione. A un anno dalla pubblicazione della Lettera Communio notio*, «L'Osservatore Romano» 23 giugno 1993; pubblicato anche in «*Communio notio*». *Lettera e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, 81-90: 87-88.

²⁵ «*Communio notio*». *Lettera e commenti*, 88.

²⁶ «*Communio notio*». *Lettera e commenti*, 90.

²⁷ *Nota* pubblicata ne «L'Osservatore Romano» 28 ottobre 2000 insieme alla Lettera accompagnatoria firmata dal cardinal Ratzinger. Riguardo alla *Nota* il Prefetto della CDF ha precisato che «è stata approvata dal Santo Padre Giovanni Paolo II nell'Udienza del 9 giugno 2000» e le sue «indicazioni sono pertanto da ritenersi autorevoli e vincolanti, pur non essendo tale *Nota* pubblicata in forma ufficiale su *Acta Apostolicae Sedis*, in considerazione della sua finalità circoscritta alla precisazione di una terminologia teologicamente corretta in proposito» (*ibid.*). Malgrado queste chiarificazioni, non risulta facile inserire questa *Nota* nei parametri usuali dei documenti magisteriali e stabilire quindi il valore magisteriale che le va riconosciuto.

Nell'ambito ecumenico, l'espressione si impose all'attenzione degli studiosi a partire dal Breve *Anno ineunte*, lettera che Paolo VI rivolse al Patriarca di Costantinopoli Atenagora I in occasione della sua visita a Costantinopoli nel luglio del 1967. Dopo aver ricordato i numerosi elementi di comunione tra la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente, elementi che le rendono figlie dello stesso Padre, scrive: «Poiché in ogni Chiesa locale si opera questo mistero dell'amore divino, non è forse qui l'origine di quell'espressione tradizionale, per cui le Chiese dei vari luoghi cominciarono a chiamarsi tra di loro come sorelle? (cf UR 14). Le nostre Chiese hanno vissuto per secoli come sorelle, celebrando insieme i concili ecumenici che hanno difeso il deposito della fede contro ogni alterazione. Ora, dopo un lungo periodo di divisione e di incomprensione reciproca, il Signore, malgrado le difficoltà che nel tempo passato sono sorte tra di noi, ci dà la possibilità di riscoprirci come Chiese sorelle»²⁸.

Questa affermazione di Paolo VI è stata elogiata e spesso evidenziata. Prendendo spunto da essa, si è parlato di una autentica svolta ecclesiologica per l'ecumenismo; in modo particolare, ci si è riferiti ad essa per squalificare l'uniatismo quale procedimento ecumenico non più accettabile, affermando che si deve ormai abbandonare l'idea delle «Chiese unite», e partire dalla base delle «Chiese sorelle»²⁹.

Riguardo alle menzionate parole di Paolo VI, mi sembra che il senso della frase non è tanto quello di affermare che le due Chiese *sono* sorelle, ma piuttosto quello di auspicare che la Chiesa cattolica e quella Ortodossa possano riscoprire e ristabilire un rapporto di comunione fraterna (come fra sorelle) così com'era nel primo millennio, nel quale la Chiesa cattolica era presente sia in Occidente che in Oriente, e il primato del vescovo di Roma era riconosciuto da tutti.

²⁸ AAS 59 (1967) 852-854; anche in EV 2, nn. 1514-1517 e in *Tomos Agapis. Vatican-Phanar 1958-1970* (Rome et Istanbul 1970), 388-390 n. 176.

²⁹ Uno dei primi a porre la questione – in termini forse un po' radicalizzati – è stato E. LANNE nello studio «Églises unies ou Églises sœurs: un choix inéluctable», *Irénikon* 48 (1975) 322-342. Dopo il documento di Freising (1990), che ha introdotto nel dialogo cattolico-ortodosso la delicata questione dell'uniatismo, il tema delle Chiese sorelle *versus* Chiese unite è stato affrontato da vari ecumenisti. Fra costoro si può ricordare la critica avanzata da A. de Halleux all'uniatismo: «Son vice originel réside plutôt dans un raidissement de la notion catholique posttridentine de l'unité de l'Église, tendant à déformer le rapport de communion réciproque entre Églises sœurs en un rapport de domination et d'obéissance entre Église mère et Églises filles. La volonté du II^e concile Vatican d'en revenir à une ecclésiologie de communion a rouvert la voie au véritable dialogue "sur pied d'égalité" avec l'Orthodoxie»: H. DE HALLEUX, «Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising», *Revue théologique de Louvain* 22 (1991) 28.

La Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente si potevano allora considerare in un certo senso come due Chiese sorelle. Nell'ambito ecumenico, invece, le succitate affermazioni di Paolo VI sono a volte intese nel senso di considerare che l'unica e universale Chiesa di Cristo includa le due Chiese sorelle³⁰.

Fra gli ecumenisti, E. Lanne fu probabilmente il primo a evidenziarne l'importanza con tre studi dedicati espressamente alla questione³¹. Dopo di lui sono stati numerosi gli studi che hanno illustrato la rilevanza della nuova prospettiva ecclesiologica³². Non è tuttavia mancato qualche autore che ha anche rilevato alcuni aspetti problematici di tale prospettiva³³. Anche l'allora card. J. Ratzinger ha affermato che, secondo lui, «il Breve *Anno ineunte* non intendeva canonizzare la terminologia delle nostre due Chiese quali Chiese sorelle»³⁴.

³⁰ In tal senso, cf ad esempio Y. CONGAR, «Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non catholiques», *Revue de Droit Canonique* 25 (1975) 195; «Le Saint Père [Paul VI] va jusqu'à parler d'une "universelle et Sainte Église du Christ" qui enveloppe les deux Églises-sœurs».

³¹ Cf «Églises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis», *Istina* 20 (1975) 47-74; «Églises unies ou Églises sœurs: un choix inéluctable», *Irénikon* 48 (1975) 322-342; «Église-sœur et Église-mère dans le vocabulaire de l'Église ancienne», in W. Rordorf (ed.), *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Labor et Fides, Genève 1982, 86-97.

³² Ricordo, in ordine cronologico, alcuni degli studi dedicati espressamente alla questione, avvertendo tuttavia che il tema si trova presente in molti altri studi sul dialogo ecumenico fra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse: B. SCHULTZE, «Il Vaticano II e Paolo VI di fronte al dilemma: "Chiese sorelle o Chiese unite?"», *Unitas* 31 (1976) 81-106; D. SALACHAS, «Les Églises sœurs Catholique-Romaine et Orthodoxe en dialogue théologique officiel. Réflexions-Perspectives-Problèmes», *Nicolaus* 10 (1982) 103-132; Y. CONGAR, *Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica romana*, «Chiese sorelle» e *Concili ecumenici*. Capitolo IX del volume *Diversità e comunione*, Assisi 1983, 122-137 (or. fr. 1982); A. DE HALLEUX, «Fraterna Communio», *Irénikon* 58 (1985) 291-309; F. BOUWEN, «Chiese sorelle», in N. Lossky e altri (edd.), *Dizionario del movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, 183-184 (or. ingl. 1991); H. LEGRAND, «Une éventuelle relance de l'unitarisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies», *Irénikon* 66 (1993) 7-37; D. SALACHAS, «Chiese sorelle: un'ecclésiologia», *Il Regno-Attualità* 16 (1993) 508-511; M.A. FAHEY, *Orthodox and Catholic Sister Churches: East is West and West is East*, Marquette University Press, Milwaukee 1996.

³³ A. GARUTI, «"Chiese sorelle": realtà e interrogativi», *Antonianum* 71 (1996) 631-686; N. BUX, *Il quinto sigillo. L'unità dei cristiani verso il terzo millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997. Serie difficoltà ad ammettere l'espressione, non da parte cattolica, ma da parte ortodossa, sono rilevate da Y. SPITERIS, «La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come "Chiesa sorella"?», *Studi ecumenici* 14 (1996) 43-81.

³⁴ J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Festgabe zum 75. Geburtstag, editato dallo Schülerkreis (cerchia di discepoli), redattori Stephan

L'espressione ha acquistato un'importanza crescente nei documenti del dialogo ecumenico, soprattutto in quello cattolico-ortodosso, ma anche negli altri³⁵.

Anche Giovanni Paolo II utilizza l'espressione in numerosi discorsi e documenti. Fra essi spicca l'Enciclica *Slavorum Apostoli* (1985). Va qui osservato che l'espressione è situata nel contesto del primo millennio, in cui la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente erano effettivamente due Chiese sorelle dell'unica Chiesa di Cristo³⁶. Il più recente e rilevante documento pontificio in cui si ritrova l'espressione «Chiese sorelle» è l'Enciclica *Ut unum sint* (25.V.1995). Il tema è sviluppato nel n. 56 ed è interessante osservare che si limita l'uso dell'espressione ai rapporti fra le Chiese locali³⁷. Nel n. 60 l'En-

Otto Horn e Vincenz Pfnür, Augsburg 2002, 206: «Ich glaube nicht, daß das Breve „Anno ineunte“ die Terminologie von unseren zwei Kirchen als Schwesterkirchen kanonisieren wollte».

³⁵ Cf. in ordine cronologico: COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA - EVANGELICA LUTERANA, «Documento *L'unità davanti a noi*, 3.III.1984», in *EO* 1, nn. 1593-1594; COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Documento di Freising*, 15.VI.1990, in *EO* 3, n. 1907; CONSULTA ANGLICANA - CATTOLICA NEGLI USA, *Dichiarazione sulle ordinazioni anglicane*, 8.V.1990, in *EO* 4, nn. 2563-2566; COMITATO DI COORDINAMENTO DELLA COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Documento di Ariccia*, 15.VI.1991, in *EO* 3, nn. 1920, 1925 e 1931; COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Documento di Balamand*, 23.VI.1993, in *EO* 3, nn. 1879 e 1892; COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, Documento *Chiesa e giustificazione. La comprensione della chiesa alla luce della dottrina della giustificazione* (11.IX.1993), in *EO* 3, n. 1334. Il tema affiora in vari documenti del dialogo cattolico-ortodosso. In modo particolare se n'è occupato il documento di Balamand, *L'uniatismo, metodo di unione del passato, e la ricerca attuale della piena comunione* (23 giugno 1993), che fra l'altro afferma: «Per la maniera in cui cattolici e ortodossi si riconsiderano nel loro rapporto con il mistero della Chiesa e si riscoprono come Chiese sorelle, la forma di "apostolato missionario" sopra descritta, e che è stata chiamata "uniatismo", non può essere accettata né come modello da seguire né come modello dell'unità ricercata dalle nostre Chiese» (in *EO* 3, n. 1877).

³⁶ L'Enciclica commemora l'opera evangelizzatrice di Cirillo e Metodio, mostrandoli «come gli anelli di congiunzione, o come un ponte spirituale tra la tradizione orientale e la tradizione occidentale, che confluiscono entrambe nell'unica grande Tradizione della Chiesa universale. Essi sono per noi i campioni ed insieme i patroni nello sforzo ecumenico delle Chiese sorelle d'Oriente e d'Occidente, per ritrovare mediante il dialogo e la preghiera l'unità visibile nella comunione perfetta e totale, "l'unità che – come dissi in occasione della mia visita a Bari – non è assorbimento e neppure fusione"» (n. 27).

³⁷ L'Enciclica afferma infatti: «Dopo il Concilio Vaticano II e ricollegandosi a quella tradizione, si è ristabilito l'uso di attribuire l'appellativo di "Chiese sorelle" alle Chiese particolari o locali radunate attorno al loro Vescovo» (n. 60).

ciclica si riferisce all'uso dell'espressione nel dialogo ecumenico cattolico-ortodosso e, concretamente, alla questione tanto delicata del metodo da seguire nella ricerca della piena comunione tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, affermando che si sono poste «le basi dottrinali per una positiva soluzione del problema, che si fonda sulla dottrina delle Chiese sorelle». L'Enciclica non offre ulteriori indicazioni su tale dottrina.

La Nota della CDF sull'espressione «Chiese sorelle» si apre affermando: «Pur esistendo un uso indubbiamente legittimo dell'espressione, nella odierna letteratura ecumenica si è diffuso un modo ambiguo di utilizzarla. In conformità con il Concilio Vaticano II e il successivo Magistero pontificio, è perciò opportuno ricordare quale sia l'uso proprio e adeguato di tale espressione» (n. 1).

Dopo aver ricordato l'origine e lo sviluppo dell'espressione, vengono esposte alcune indicazioni sull'uso dell'espressione.

«In senso proprio – specifica la Nota – *Chiese sorelle* sono esclusivamente le Chiese particolari (o i raggruppamenti di Chiese particolari: ad esempio, i Patriarcati e le Metropoli) tra di loro. Deve rimanere sempre chiaro, anche quando l'espressione *Chiese sorelle* viene usata in questo senso proprio, che la Chiesa universale, una, santa, cattolica ed apostolica, non è sorella ma *madre* di tutte le Chiese particolari³⁸» (n. 10).

«Si può parlare di *Chiese sorelle*, in senso proprio, anche in riferimento a Chiese particolari cattoliche e non cattoliche; e pertanto anche la Chiesa particolare di Roma può essere detta *sorella* di tutte le Chiese particolari. Ma, come è stato già richiamato, non si può dire propriamente che la Chiesa cattolica sia *sorella* di una Chiesa particolare o gruppo di Chiese. Non si tratta soltanto di una questione terminologica, ma soprattutto di rispettare una fondamentale verità della fede cattolica: quella cioè dell'unicità della Chiesa di Gesù Cristo. Esiste infatti un'unica Chiesa³⁹, e perciò il plurale *Chiese* si può riferire soltanto alle Chiese particolari. Di conseguenza è da evitare come fonte di malintesi e di confusione teologica l'uso di formule come “*le nostre due Chiese*”, che insinuano – se applicate alla Chiesa cattolica e all'insieme delle Chiese ortodosse (o di una Chiesa ortodossa) – un plurale non soltanto a livello di Chiese particolari, ma anche a livello della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, confessata nel Credo, la cui esistenza reale appare così offuscata» (n. 11).

³⁸ Cf CN 9.

³⁹ Cf LG 8; CDF, Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* (24.VI.1973), n. 1.

Queste ultime indicazioni della Nota permettono di comprendere facilmente quale sia – come essa precisa in apertura – il «modo ambiguo» di utilizzare l'espressione che si è diffuso «nella odierna letteratura ecumenica» (n. 1). Ciò è ulteriormente esplicitato dal cardinale Ratzinger nella sua menzionata Lettera di accompagnamento. Dopo aver riconosciuto che l'espressione «è diventata parte del vocabolario comune per esprimere il legame oggettivo tra la Chiesa di Roma e le Chiese ortodosse», egli afferma: «Purtroppo recentemente l'uso di tale espressione è stato esteso in certe pubblicazioni e da alcuni teologi, impegnati nel dialogo ecumenico, per indicare la Chiesa cattolica da un lato e la Chiesa ortodossa dall'altro, inducendo a pensare che nella realtà non esisterebbe l'unica Chiesa di Cristo, ma essa potrà essere di nuovo ristabilita a seguito della riconciliazione tra le due Chiese sorelle. Inoltre la medesima espressione viene da taluni indebitamente applicata al rapporto tra la Chiesa cattolica d'una parte e la Comunione anglicana e le Comunità ecclesiali non cattoliche dall'altra. Così si parla di una “teologia delle Chiese sorelle” o di una “ecclesiologia delle Chiese sorelle”, caratterizzate da un'ambiguità e da una discontinuità nell'uso e nel significato di questa parola rispetto alla sua accezione corretta originaria, propria dei Documenti magisteriali»⁴⁰.

Ambiguità e mancanze di precisione alla cui base si trova per lo più una erronea interpretazione della già richiamata dottrina conciliare del «*subsistit in*» (LG 8). Alcuni tendono infatti a comprendere tale espressione nel senso di una sussistenza *equivalente* della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica e – per lo meno – in quella ortodossa⁴¹. La Nota della CDF precisa: «Non si tratta soltanto di una questione terminologica, ma soprattutto di rispettare una fondamentale verità della fede cattolica: quella cioè dell'unicità della Chiesa di Ge-

⁴⁰ J. RATZINGER, *Lettera ai Presidenti delle Conferenze episcopali* (30.VI.2000), ne «L'Osservatore Romano» 28 ottobre 2000.

⁴¹ In tal senso si è espresso, ad esempio, A. DE HALLEUX, «Fraterna Communio», *Irenikon* 58 (1985) 309: «Compte tenu de ce qu'est l'Église orthodoxe, la conviction que l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique n'exprime qu'une moitié de la vérité totale. Vraie en ce qu'elle affirme, cette expression deviendrait fausse si elle entendait contester que l'Église du Christ subsiste semblablement dans l'Église orthodoxe. L'une et l'autre Église sont également catholiques, de même qu'elles sont également orthodoxes parce que participant de la même tradition apostolique» (309). Nella stessa linea, ma in rapporto alle diverse Chiese e Comunità ecclesiali, cf J.-M.R. TILLARD, «Une seule Église de Dieu brisée», *Proche-Orient Chrétien* 30 (1980) 9: «À cause des hommes, la seule Église de Dieu sous forme visible (l'*unica Ecclesia*) n'est pas une (*Ecclesia una*). Elle est brisée» (12).

sù Cristo» (n. 11). È qui in gioco la reale esistenza (o sussistenza) della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica⁴².

I chiari avvertimenti contenuti nella Nota della CDF non devono comunque essere intesi come un rifiuto globale di quella che si può chiamare «ecclesiologia delle Chiese sorelle». A tal proposito la Nota ha anche ribadito che esiste «un uso indubbiamente legittimo dell'espressione» (n. 1). Tale uso è specificato nei nn. 11 e 12, i cui passi salienti sono già stati ricordati.

Dopo aver visto i modi teologicamente non corretti di usare l'espressione, sembra quindi opportuno ricordarne anche il valore ecclesiologico ed ecumenico. Del resto, è ben noto come sia Paolo VI che Giovanni Paolo II⁴³ hanno ripetutamente manifestato di apprezzare l'espressione.

Ciò riflette bene il nuovo atteggiamento che, a partire dal Vaticano II, la Chiesa cattolica ha assunto nei confronti delle altre Chiese e Comunità ecclesiali. Tale atteggiamento tende a riscoprire, valorizzare e approfondire tutto quanto le Chiese e le Comunità ecclesiali hanno già in comune; mentre nei punti su cui persistono delle divergenze si tratta di evitare ogni irrigidimento su determinate formulazioni e di tener presente la legittima diversità di espressioni della stessa fede. In tal senso, il decreto conciliare sull'ecumenismo ha indicato che «il modo e il metodo di enunciare la fede cattolica non deve in alcun modo essere di ostacolo al dialogo con i fratelli» (UR 11). Inoltre – osserva lo stesso decreto – non ci si deve meravigliare «che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro»⁴⁴, cosicché si può dire allora che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi» (UR 17). In sintonia con questa prospettiva, Giovanni Paolo II ha ricordato in diverse occasioni la necessità che fra le varie Chiese e Comunità ecclesiali avvenga uno scambio di doni⁴⁵.

⁴² La Nota specifica che va evitato l'uso di formule «che insinuano – se applicate alla Chiesa cattolica e all'insieme delle Chiese ortodosse (o di una Chiesa ortodossa) – un plurale non soltanto a livello di Chiese particolari, ma anche a livello della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, confessata nel Credo, la cui reale esistenza appare così offuscata» (n. 11).

⁴³ La Nota ricorda l'uso dell'espressione fatto da Paolo VI nel Breve *Anno ineunte* e osserva che «l'espressione è poi stata spesso utilizzata da Giovanni Paolo II in numerosi discorsi e documenti» (n. 8) tra i quali vengono citati i principali.

⁴⁴ Il testo si riferisce alla Chiesa cattolica e alle Chiese separate di Oriente.

⁴⁵ Nella Lettera apostolica *Novo Millennio ineunte* egli si è così espresso: «In questa prospettiva di rinnovato cammino post-giubilare, guardo con grande speranza alle

Si è poc'anzi richiamata la dottrina conciliare del «*subsistit in*», alla quale si rifa la Nota nell'indicare dei limiti nell'uso dell'espressione «Chiese sorelle»⁴⁶. Quella stessa dottrina ha tuttavia anche fornito il retroterra dottrinale che ha permesso alla Chiesa cattolica di ristabilire rapporti *fraterni* con le altre Chiese e Comunità ecclesiali. In effetti, è noto che con la formula «*subsistit in*» il Concilio ha voluto sostituire l'«*est*» con cui si tendeva a identificare Corpo mistico di Cristo e Chiesa cattolica. L'importanza di questo cambio consiste nel riconoscimento da parte di quest'ultima «dell'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine» (LG 8). Elementi che, pur non «congiunti nella loro pienezza» (UUS 14), pienezza che si dà solo nella Chiesa cattolica (cf *Dominus Iesus*, 16), sono presenti – in misura diversa – anche in altre Chiese e Comunità ecclesiali, contribuendo all'edificazione dell'unica Chiesa di Cristo.

Va inoltre osservato che anche la Chiesa particolare di Roma, pur possedendo la *capitalità* all'interno della comunione delle Chiese, «può essere detta sorella di tutte le Chiese particolari»⁴⁷. In tal modo, viene superata l'ambiguità soggiacente ad espressioni che consideravano la Chiesa di Roma non solo *caput*, ma anche *mater*, *principium*, *fons et radix omnium Ecclesiarum*, una terminologia – in voga soprattutto all'epoca di Innocenzo III – che sollevò comprensibili proteste da parte ortodossa⁴⁸.

Chiese dell'Oriente, auspicando che riprenda pienamente quello scambio di doni che ha arricchito la Chiesa del primo millennio. Il ricordo del tempo in cui la Chiesa respirava con «due polmoni» spinga i cristiani d'Oriente e d'Occidente a camminare insieme, nell'unità della fede e nel rispetto delle legittime diversità, accogliendosi e sostenendosi a vicenda come membra dell'unico Corpo di Cristo. Con analogo impegno dev'essere coltivato il dialogo ecumenico con i fratelli e le sorelle della *Comunione anglicana* e delle *Comunità ecclesiali nate dalla Riforma*» (n. 48).

⁴⁶ Cf le affermazioni della Nota nel n. 11.

⁴⁷ Nota della CDF, n. 11.

⁴⁸ Cf Y. SPITERIS, *La critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1979. L'autore giunge alla conclusione che alla tipica categoria latina della «*Ecclesia Romana mater omnium Ecclesiarum*», i greci oppongono, come risposta positiva, quella «delle Chiese sorelle nate dallo stesso Padre e, quindi, degne dello stesso onore» (312). Sulla questione si possono ricordare anche le osservazioni di J.-M.R. TILLARD nel suo studio *L'évêque de Rome*, Cerf, Paris 1984, sulla convenienza di considerare la Chiesa locale di Roma non *principio* di unità nell'insieme delle Chiese, ma *centro* di unità o di comunione. In tal senso, egli sottolinea che «l'évêque de Rome n'est pas, pour parler strictement, celui qui crée l'unité. Cette charge revient à l'évêque local, en tant qu'instrument de l'Esprit. Au "primat", il revient de "veiller" sur cette unité pour que la foi qui la fonde demeure à l'unisson de la foi apostolique» (191).

Tutte queste distinzioni, necessarie per evitare leggerezze che finirebbero per «nuocere al vero progresso dell'unità» (UR 24), non devono impedire di riconoscere che si è verificato uno sviluppo nel modo di apprezzare l'ecclesialità delle Chiese non cattoliche. Congar lo ha evidenziato in un articolo, nella cui conclusione indica ciò che costituisce la fraternità fra le Chiese: «Esse hanno la stessa radice e lo stesso sangue, sono strettamente imparentate, si assomigliano e sono destinate a vivere insieme»⁴⁹. Egli afferma perciò che «quando venga ristabilita la comunione con la Chiesa cattolica esse conserverebbero la loro personalità»⁵⁰.

II. ALCUNE RIFLESSIONI E PROPOSTE DELL'ECCLESIOLOGIA POSTCONCILIARE

Il dialogo ecumenico, sviluppatosi prodigiosamente dopo il Vaticano II, ha trovato nella Chiesa locale uno dei suoi punti nevralgici. Ciò si manifesta chiaramente nel notevole numero di studi ecumenici relazionati con la Chiesa locale o con la comunione delle Chiese locali.

Fra i numerosi ecclesiologi che si sono occupati del tema qui esaminato mi limiterò ad alcuni particolarmente significativi nello sviluppo teologico postconciliare. Si tratta di Congar, Lanne e Tillard, tre ecclesiologi cattolici fra i quali esiste una notevole sintonia, ma anche alcune peculiarità, come ora si potrà osservare.

1. *La comunione quale sintesi di unità e pluralismo*

È questo uno dei temi su cui si è soffermato Yves Congar negli ultimi suoi studi e, in modo particolare, in un'opera della sua maturità scientifica, intitolata per l'appunto «Diversità e comunione»⁵¹. In essa emerge con vigore la linea che caratterizza il suo contributo alla teologia della Chiesa locale in prospettiva ecumenica. Prima di esami-

⁴⁹ Y. CONGAR, «Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques», *Revue de Droit Canonique* 25 (1975) 198: «Elles sont de même souche et sang, étroitement apparentées, semblables, destinées à vivre ensemble».

⁵⁰ «Dans la communion rétablie avec l'Église catholique romaine, elles garderaient leur personnalité» (Y. CONGAR, «Le développement de l'évaluation ecclésiologique», 198).

⁵¹ Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, Cittadella, Assisi 1983; originale: *Diversités et communion*, Paris 1982.

nare queste sue riflessioni, vale la pena di ricordare che egli è sicuramente uno degli ecclesiologi cui maggiormente spetta il merito di aver preparato il terreno all'ecumenismo in ambito cattolico, di aver dato gli impulsi decisivi per la già menzionata svolta ecumenica del Vaticano II, e di aver contribuito al notevole sviluppo dell'ecumenismo nei decenni posteriori.

Fin dalla sua prima opera importante – *Chrétiens désunis* (1937) – Congar ha concepito l'ecumenismo come profondamente inserito nell'ecclesiologia. Il suo amore – passione, come lui l'ha spesso chiamato – per l'unità della Chiesa è il filo d'Arianna della sua vasta riflessione ecclesiologica. La sua ecclesiologia, infatti, pur spaziando su campi alquanto diversi, ha quasi sempre degli importanti riflessi ecumenici. Uno dei più noti fra i suoi discepoli ha così caratterizzato il suo programma teologico: «Egli è sempre stato cosciente, e in una forma molto acuta, di quanto la trasformazione di mentalità che l'ecumenismo richiede si compenetri con quella che anima i vari movimenti di rinnovamento biblico, liturgico, ecclesiologico e pastorale»⁵².

Fra le sue riflessioni ecclesiologiche con significativi risvolti ecumenici va ricordato dapprima il suo impegno a favore del rinnovamento della teologia mediante una nuova valorizzazione delle fonti della fede. In questa linea, si trova il suo particolare interesse per J.A. Möhler, per la Tradizione e per la riscoperta del senso della cattolicità⁵³. Fra gli altri ambiti dell'ecclesiologia da lui prediletti e che hanno altrettanta rilevanza ecumenica si possono ricordare: la dimensione escatologica della Chiesa, i rapporti di quest'ultima con il mondo e – in genere – la missiologia, la pneumatologia, così come le riflessioni sull'episcopato.

La sua ricerca teologica è stata inoltre caratterizzata dalla comprensione del carattere storico della rivelazione e, di conseguenza, dal suo interesse per la storia della Chiesa. Ciò l'ha portato ad apprezzare tanto il valore delle legittime diversità di espressioni della fede, quanto l'importanza dell'unità di fede. Nell'intento di definire questa *unità pluriforme* egli va gradualmente scoprendo e precisando l'idea di comunione. *Diversità e comunione*, quindi, quale ap-

⁵² M.-J. Le GUILLOU, «Yves M.-J. Congar», in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. IV, Città Nuova, Roma 1972, 196, or. fr. 1970.

⁵³ Sul tema è stato osservato: «Nella concezione di Congar, il vero lavoro ecumenico è proprio quello compiuto dalla Chiesa quando si sforza di realizzare in pienezza la grazia della cattolicità»: M. SEMERARO, «Yves Congar e il rinnovamento dell'ecclesiologia», *Communio* 142 (1995) 29.

proccio ecumenico che lo porta a prestare un'attenzione privilegiata alle Chiese particolari.

Per quanto riguarda la prospettiva ecumenica, le sue riflessioni sul tema sono nate e si sono sviluppate nei decenni anteriori al Concilio. In *Chrétiens désunis* egli riflette sulla Chiesa particolare nel contesto dei diversi modi di concepire l'unità. Nella visione cattolica dell'unità, la Chiesa non è una mera somma di Chiese particolari. Ognuna di esse è infatti parte del tutto, ma al contempo il tutto nella parte (cf 46-48). L'interesse ecumenico lo porta inoltre a riflettere sulla «sostanza della Chiesa», che va riconosciuta nelle Chiese e Comunità ecclesiali separate da Roma. Egli cerca quindi di individuare gli *elementa Ecclesiae* presenti al di fuori degli ambiti visibili della Chiesa cattolica per stabilire il grado di comunione e di pienezza ecclesiale che possiedono le diverse Chiese e Comunità ecclesiali. Negli studi successivi⁵⁴ egli approfondisce l'idea di comunione⁵⁵. Dopo il Concilio, pur dimostrando una chiara continuità di pensiero, Congar «si sente stimolato dalle acquisizioni conciliari al punto che nel suo pensiero si registra una evoluzione»⁵⁶. Tale evoluzione può essere percepita confrontando *Chrétiens désunis* (1937) con *Diversités et communion* (1982): «Alla cattolicità come espansione dell'unità Congar fa subentrare la “diversità” come sua interna tensione. All'unità, di conseguenza, non può essere dato che il nome di “comunione”»⁵⁷. Una comunione che porta ad una considerazione dinamica dell'unità, la quale dev'essere continuamente realizzata.

La considerazione dell'ecumenismo nella prospettiva della cattolicità si trova ancora nel suo contributo del 1970 all'opera collettiva *Mysterium Salutis*⁵⁸. Dopo aver osservato che nella cattolicità della Chiesa emerge lo statuto del «già e non ancora», in modo tale che la cattolicità è una «proprietà insieme attuale e virtuale, è una proprietà

⁵⁴ Cf soprattutto: *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1941; *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950; *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, in *L'épiscopat et l'Église universelle*, Y. Congar e B.-D. Dupuy (edd.), Paris 1962, 227-260; *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964.

⁵⁵ Circa il contributo di Congar alla teologia della Chiesa locale prima del Vaticano II cf J.R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular*, 46-53; 245-264; 398-413.

⁵⁶ M. SEMERARO, *Yves Congar e il rinnovamento dell'ecclesiologia*, 33.

⁵⁷ M. SEMERARO, *Yves Congar e il rinnovamento dell'ecclesiologia*, 36. Sulla questione cf anche J.-P. JOSSUA, «L'œuvre œcuménique du Père Congar», *Études* 357 (1982) 543-554.

⁵⁸ Y. CONGAR, «Proprietà essenziali della Chiesa», in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, vol. VII, Queriniana, Brescia 1972, 439-714 (or. fr. Paris 1970). Cito dall'edizione italiana.

dinamica, data e da effettuare» (596), passa a considerare due aspetti di questo dinamismo: l'assunzione dei popoli e delle culture (597-601) e l'ecumenismo (602-603). Riguardo a quest'ultimo, egli osserva che, nel suo fondo teologico, esso ha la stessa intenzionalità dell'attività missionaria: «realizzare la piena cattolicità dell'unica Chiesa del Signore, perché la divisione dei cristiani ne diminuisce la realizzazione, come riconosce il decreto conciliare sull'ecumenismo (cf UR 4)» (602).

Nel volume *Diversità e comunione*, prevalentemente dedicato all'ecumenismo, egli preferisce situare le diversità, come lo stesso titolo indica, non più nella prospettiva della cattolicità, ma in quella della comunione, prospettiva che d'altronde lui stesso aveva contribuito ad aprire già prima del Concilio. Il libro si apre specificando subito il tema dello studio: «Lo sfondo teologico del problema ecumenico attuale sembra essere in questa domanda: è possibile fondare nell'idea degli «articoli fondamentali» una «unità plurale» o una «diversità riconciliata»⁵⁹ che siano la forma della comunione ristabilita?» (7). La prima parte del libro – dedicata ad esaminare le diversità nel tempo e nello spazio – si chiude con un capitolo intitolato «Il pluralismo, valore interno dell'unità» (62-66). L'autore riprende idee già esposte nell'articolo *Unité et pluralisme*⁶⁰, e spiega che «mentre «unitarismo» prenderebbe un senso peggiorativo accanto a «unità», la parola «pluralismo» ha preso un valore positivo e una sfumatura nuova in rapporto a «pluralità». Pluralismo indica delle diversità nell'unità. È un valore di questa unità. Esprimendo una diversità, «pluralismo» indica un rapporto a qualche cosa di comune. Non è la cacofonia, non è la pura dispersione, è la differenziazione di qualche cosa di comune» (62).

Riguardo alla svolta ecumenica conciliare, egli osserva che l'ecclesiologia «che ha dominato tra il concilio di Trento e il Vaticano II non permetteva un vero ecumenismo. [...] Dominava, soprattutto

⁵⁹ In altre pagine del volume, egli ricorda che il tema era già stato sollevato in ambito non cattolico a Losanna nel 1927 dall'arcivescovo Nathan Söderblom, che parlò di «Einheit in der Mannigfaltigkeit» (=unità nella pluriformità). Nel 1974 è stata introdotta l'espressione «versöhnte Verschiedenheit» (=diversità riconciliata), lanciata dal luterano Harding Meyer e raccolta dalla Conferenza dei segretari delle alleanze confessionali mondiali. Nel 1977, l'espressione viene privilegiata dalla VI assemblea plenaria della Federazione luterana mondiale a Dar-es-Salam. Il volume *Diversità e comunione* contiene un'allegato con un testo di Harding Meyer, nel quale il teologo luterano spiega l'idea di «diversità riconciliata» (cf 224-229).

⁶⁰ In Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1971, 229-260.

dopo la riforma gregoriana e l'entrata in scena degli ordini mendicanti, quella che chiamiamo l'ecclesiologia della Chiesa universale. Con essa si intende una visione della Chiesa come un tutto omogeneo in cui le diocesi sono considerate parti quantitative di quel tutto» (65). Il Vaticano II, oltre a riscoprire l'aspetto misterico ed escatologico della Chiesa, ha «ritrovato un'ecclesiologia delle Chiese locali o particolari e quindi visto la Chiesa universale come una comunione di queste Chiese» (66).

Benché ci siano delle esigenze al di sotto delle quali non si può scendere⁶¹, Congar sostiene – e nel volume lo mostra con abbondanza di esempi – che «in questo quadro di comunione è possibile una grande diversità, e non si deve confondere la fede con una sola delle sue formulazioni storiche» (66). Lo studio continua con «uno sguardo all'Oriente» (seconda parte)⁶² e un altro alla Riforma (terza parte)⁶³. Nell'ultimo capitolo, egli formula la seguente precisazione che mi sembra importante per un'esatta comprensione di quella «unità plurale» propria della Chiesa-comunione e punto focale per l'ecumenismo: «Quello che ci interessa è la nozione di unità delineata da queste analisi un po' ideali. Non si può evitare di vedere la Chiesa come pienezza. L'unità che Gesù domanda per essa nella sua «preghiera sacerdotale» è una unità di pienezza, a immagine dell'unità che esiste fra il Padre e il Figlio. Non è una unità per difetto, per riduzione a un solo elemento» (222).

2. *Le Chiese locali, espressioni della diversità nell'unità*

Le riflessioni di Congar sulla comunione e sull'unità plurale sono state riprese e sviluppate da Emmanuel Lanne, centrando maggiormente l'attenzione sulla Chiesa locale. Anche il contributo ecclesio-logico di Lanne è profondamente caratterizzato dall'impegno ecu-

⁶¹ Egli ricorda qui le critiche rivolte da J. Hamer e da C.J. Dumont agli ecumenisti che applicano senza sufficiente discernimento la teologia delle Chiese locali alle Chiese disunte o alle Comunità ecclesiali.

⁶² Egli ribadisce la sua convinzione circa la complementarità tra Oriente ed Occidente (cf capitolo VII), e ricorda di aver spesso augurato che la Chiesa possa ritornare a «respirare con i suoi due polmoni» (128), espressione da lui già usata in una conferenza del 1952 e di cui si è servito più volte Giovanni Paolo II.

⁶³ Vengono qui esaminate questioni come quella circa «l'accordo su alcuni punti fondamentali», quella della «hierarchia veritatum», la Tradizione e le tradizioni, del «riconoscimento» cattolico della Confessione augustana.

menico, svoltosi soprattutto nell'ambito del dialogo cattolico-ortodosso. A differenza di Congar, la cui produzione scientifica si estende nei tre decenni precedenti e nei tre decenni posteriori al Concilio, le pubblicazioni di Lanne iniziano all'epoca del Vaticano II e, sul tema della Chiesa locale, comprendono ben una ventina di titoli. Insieme a Tillard, egli è sicuramente il teologo che più se n'è occupato. Da più di trent'anni egli è consultore del Segretariato per l'unità dei cristiani (ora Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani). Va inoltre ricordata la sua intensa collaborazione al dialogo cattolico-ortodosso quale membro della Commissione mista internazionale dal 1979 fino a tutt'oggi.

Fra le questioni ecumeniche relazionate con la Chiesa locale delle quali si è occupato Lanne spicca l'ecclesiologia delle Chiese sorelle e la riflessione sul binomio «pluralismo e unità»⁶⁴. A tal proposito, egli è – almeno in gran parte – in sintonia con le riflessioni di Congar, particolarmente con quelle riguardanti la prospettiva della cattolicità. In un articolo del 1987, su *Unità e diversità*⁶⁵, egli offre comunque spunti personali di indubbio interesse per il tema che stiamo esaminando. L'occasione per suddetto articolo gli è offerta dalla pubblicazione del libro di O. Cullmann *All'unità per mezzo della diversità*⁶⁶. Pur apprezzando diversi aspetti della proposta di Cullmann, egli ne critica soprattutto il cammino che si dovrebbe seguire per giungere all'anelata unità.

Fra l'altro, Lanne si riferisce alla formulazione «unità per mezzo della diversità». Secondo, lui la prospettiva della cattolicità e dell'apostolicità della Chiesa, così come sono presentate dal Vaticano II, permettono di parlare nel senso di «unità nella diversità», ma non di «unità per mezzo della diversità»⁶⁷. Oggi, tutti coloro che pensano al-

⁶⁴ I suoi studi dedicati più specificamente al tema sono: «Églises locales et patriarchats à l'époque des grands conciles», *Irénikon* 34 (1961) 292-321; «Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XII^e siècle)», *Istina* 8 (1961-1962) 227-253; «Pluralisme et Unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale», *Istina* 14 (1969) 171-190; «Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes», *Irénikon* 60 (1987) 16-46.

⁶⁵ «Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes», *Irénikon* 60 (1987) 16-46.

⁶⁶ *L'unità attraverso la diversità*, Queriniana, Brescia 1987; or. ted.: *Einheit durch Vielfalt*, Tübingen 1986.

⁶⁷ «On ne peut tirer de cet enseignement conciliaire que l'unité à laquelle on doit tendre est une unité *par* la diversité, mais bien certainement que c'est une unité *dans* la diversité» (37).

la futura ricomposizione dell'unità visibile dei cristiani, sono ormai d'accordo sulla necessità di mantenere e valorizzare le diversità ereditate dalle varie Chiese e Comunità ecclesiali (cf 39). La questione su cui divergono le opinioni⁶⁸ è quella del come procedere. Secondo l'autore, «la maggior difficoltà è pur sempre la nostra mancanza di preparazione»⁶⁹.

Cullmann ha proposto di allestire un concilio – di diritto umano – che riunirebbe tutte le Chiese e Comunità ecclesiali. Malgrado le perplessità suscitate da una simile iniziativa, Lanne riconosce che per qualche verso potrebbe risultare utile; tuttavia ciò richiede che venga anche seguita una seconda pista. Si dovrebbe cioè promuovere «uno sviluppo dell'unità nella diversità all'interno delle nostre Chiese. Per quanto ci concerne, quindi, all'interno della Chiesa cattolica. A tale scopo, occorrerà approfondire la nostra riflessione sul rapporto fra i quattro aspetti della diversità⁷⁰, da un lato, e la cultura dall'altro. In altri termini, si rende necessaria una riflessione sulle Chiese locali⁷¹, in quanto espressioni della diversità nell'unità»⁷². Egli aggiunge inoltre che «è proprio all'interno della stessa comunione cattolica, così come essa è oggi strutturata, che si dovrebbe ripensare sul modo di vivere la *diversità nell'unità*»⁷³. Come potremo altrimenti – si domanda l'autore – fare delle proposte valide ai nostri fratelli delle altre Chiese e Comunità ecclesiali per ristabilire la piena comunione? Dovremmo cioè mostrare prima di tutto all'interno della nostra Chiesa ciò che può essere la diversità nell'unità, anche se ciò implicasse dei rischi che potrebbero spaventare (cf 44). Lanne termina le sue riflessioni, ricordando che il Concilio si è riferito all'esercizio dell'ecumenismo, ponendo quale primo punto la chiamata della Chiesa «ad

⁶⁸ Lanne ricorda, oltre a quella di Cullmann, anche quelle di H. Fries, di K. Rahner e di J. Ratzinger.

⁶⁹ «À notre sens la difficulté la plus grave à laquelle ils se heurtent reste notre manque de préparation» (42).

⁷⁰ Aspetto disciplinare, liturgico, spirituale e teologico (cf 40).

⁷¹ Egli precisa che utilizza qui l'espressione «Chiesa locale» nell'ampiezza di significato con cui l'utilizza LG 23, non limitandosi cioè alla comunità locale, ma comprendendo fino alla Chiesa patriarcale.

⁷² «Un développement de l'unité dans la diversité à l'intérieur de nos Églises, et, pour ce qui nous concerne, à l'intérieur de l'Église catholique. Il faut pour cela approfondir notre réflexion sur la relation entre les quatre domaines de la diversité, d'une part, et la culture de l'autre. En d'autres termes, il faut une réflexion sur les Églises locales, en tant qu'expressions de la diversité dans l'unité» (43).

⁷³ «Aussi est-ce bien d'abord à l'intérieur même de la communion catholique telle qu'elle existe actuellement que la *diversité dans l'unité* doit être repensée et vécue» (43).

perennem reformationem» (UR 6). Un rinnovamento che si estende a tutti gli ambiti della Chiesa, «ma concerne anzitutto, concretamente, ogni Chiesa e comunità locale, nel senso sopra menzionato»⁷⁴.

In queste riflessioni emerge una linea di pensiero caratteristica di Lanne. Si tratta dell'ecumenismo a livello locale. Del tema si è occupato dapprima in un articolo su *Chiesa locale e Chiesa universale*, pubblicato nel 1970 in «*Irénikon*»⁷⁵. Ne parla nella conclusione, prendendo spunto dal pericolo d'una visione unilaterale di certi ecumenisti del CEC⁷⁶, che sembrano ridurre la ricerca dell'unità a una sua manifestazione. Egli osserva che, benché sia vero che già esista – come dice il Vaticano II – una certa comunione e che essa debba essere manifestata, va aggiunto che «l'unità si deve anche ricostruire» (63).

A questo punto, egli fa notare che «per molto tempo noi cattolici abbiamo più o meno inconsapevolmente considerato che l'unità da ricostruire fosse in ultima istanza una questione da trattare al vertice, tra Roma e i responsabili delle Chiese a livello più elevato. Oggi non è più così. Non che non si debba tener conto delle istanze supreme. Ma ci sono altre ragioni che ci invitano a mutare la nostra ottica. Per primissima cosa perché non vi è reale unità manifestata se non in una data comunità: la Chiesa di Dio si manifesta, si rende visibile in un luogo, in una assemblea determinata» (63). Per essere ancora più esplicito, egli fa notare che un'unità «realizzata al di fuori della base, delle Chiese locali, non può essere che fragile ed effimera, per non dire chimerica. È a livello locale che si potrà fare l'unione e si potrà ristabilire la piena comunione tra i cristiani» (63). L'autore continua ricordando l'importanza di una corretta comprensione della natura della Chiesa e, quindi, la natura dell'unità che cerchiamo. Ciò lo porta a indicare la necessità di chiarire quali sono «i segni distintivi della Chiesa di Cristo» (66).

Nel 1975 Il Segretariato per l'unità dei cristiani ha pubblicato un documento su *La collaboration œcuménique au plan régional, au plan national et au plan local*⁷⁷. Come il cardinale Willebrands spie-

⁷⁴ «Il concerne toute l'Église, mais il concerne d'abord, concrètement, chacune des Églises et communautés locales au sens que nous avons dit plus haut» (46).

⁷⁵ «L'Église locale et l'Église universelle. Actualité et portée du thème», *Irénikon* 43 (1970) 481-511; tr. it.: «La Chiesa locale e la Chiesa universale», in E. LANNE - J.-J. VON ALLMEN, *La Chiesa locale*, A.V.E., Roma 1972, 17-67. Cito da quest'ultimo testo.

⁷⁶ Pericolo sul quale G. Thils ha richiamato l'attenzione; cf G. THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique*, Peeters, Paris - Louvain 1963², in particolare 170ss.

⁷⁷ In EV 5, nn. 1096-1198.

ga nell'Introduzione, i rappresentanti delle commissioni ecumeniche avevano auspicato, in occasione di una riunione a Roma nel 1972, che lo spirito ecumenico trovi «una concreta applicazione a livello di Chiesa locale»⁷⁸. Scopo del documento è di servire da orientamento e di «offrire informazioni capaci di aiutare i vescovi a decidere, in una situazione determinata, circa la forma che deve essere data alla collaborazione ecumenica sul piano locale»⁷⁹.

Questo documento ha offerto all'autore l'occasione per un articolo su *L'ecumenismo a livello locale*⁸⁰. Secondo l'autore, la novità e l'importanza del documento si trovano nella priorità data all'ecumenismo a livello locale. «Quest'ultimo si fonda su di una teologia della Chiesa locale che, pur non essendo nuova, accentua il cambiamento di prospettiva ecclesiologica successivo al Vaticano II»⁸¹. Egli mette anche in rilievo le indicazioni concernenti la «conciliarità». «Pur senza negare la dottrina dell'unità della Chiesa cattolica, tali indicazioni considerano la comunione di quest'ultima a partire dalle concrete comunità di fedeli raggruppati intorno ai loro legittimi pastori. Una prospettiva che – sia detto per inciso – si avvicina molto a quella dell'ecclesiologia ortodossa»⁸².

3. Una «Chiesa di Chiese» alla luce dell'ecclesiologia di comunione

Anche J.-M.R. Tillard ha prestato particolare attenzione alle legittime diversità che affiorano soprattutto quale frutto del dialogo tra il Vangelo e le culture. Queste diversità manifestano la cattolicità della Chiesa e ne conferiscono il suo carattere di comunione. La Chiesa è quindi comunione di Chiese locali e ognuna di esse costituisce una comunione. Questi spunti sono stati sviluppati da Tillard soprattutto in chiave ecumenica. Va infatti tenuto presente che egli è stato impegnato per molti anni in diversi dialoghi ecumenici, quale membro

⁷⁸ In EV 5, n. 1096.

⁷⁹ In EV 5, n. 1100.

⁸⁰ E. L'ANNE, «L'œcuménisme au niveau local», *Irénikon* 48 (1975) 494-502.

⁸¹ «Celui-ci est fondé sur une théologie de l'Église locale qui sans être nouvelle, accentue le déplacement de la visée ecclésiologique depuis Vatican II» (501).

⁸² «Sans rien renier de la doctrine de l'unité de l'Église catholique, elles considèrent la communion de celle-ci en partant des communautés concrètes des fidèles autour de leurs pasteurs légitimes. Une telle perspective – notons-le en passant – se rapproche beaucoup de celle de l'ecclésiologie orthodoxe» (501).

di varie commissioni miste internazionali⁸³ e dal 1980 egli è stato consultore del Segretariato per l'unità dei cristiani (oggi Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani). A proposito di ecumenismo e Chiesa locale, la questione che maggiormente ha destato il suo interesse è l'integrazione delle diverse Chiese locali nell'unica Chiesa. A tale scopo egli propone alcuni spunti sul significato ecclesiale delle diversità alla luce del rapporto specifico fra «locale» e «universale» nella Chiesa⁸⁴. Le sue riflessioni vanno viste sullo sfondo della difficoltà, emersa più volte nei dialoghi ecumenici, di accordarsi sul tipo di unità a cui tendere.

Egli mette dapprima in evidenza che nella Chiesa di Dio esiste un livello fondamentale – la comunione con Cristo nel dono del suo Spirito – a cui va riconosciuta «la priorità assoluta su ogni forma di particolarismo, compreso quello locale»⁸⁵. Nel piano salvifico di Dio, la Chiesa ha, anzitutto, una dimensione universale. Ciò implica che anche nella Chiesa locale si trova sempre questa dimensione universale. In tal senso, egli fa notare che gli *elementa Ecclesiae* – di cui parla il Vaticano II – sono sempre elementi di unità, espressioni della comunione con Cristo e con Dio. Per loro natura, infatti, «la fede (intesa quale dono), la carità, la speranza, la giustificazione, la santificazione, il perdono divino sono identici ovunque, trascendono i muri delle divisioni eretti fra le comunità cristiane»⁸⁶.

⁸³ Egli è uno dei primi teologi cattolici ad essere membro della Commissione «Fede e Costituzione» (del CEC) di cui nel 1978 è diventato vicepresidente; è inoltre stato nominato membro di diverse commissioni ecumeniche bilaterali, le cui principali sono la Commissione mista internazionale cattolico-anglicana (vi ha fatto parte dal suo inizio nel 1968) e la Commissione mista internazionale cattolico-ortodossa (vi ha fatto parte dal suo inizio nel 1979). La sua bibliografia fino al 1994 è stata raccolta in G.R. EVANS - M. GOURGUES (edd.), *Communion et réunion. Mélanges J.-M.R. Tillard*, Leuven University Press, Leuven 1995, 5-20. In questo volume si trova pure una traccia della sua biografia (cf 21-30). Altri dati sui contributi ecumenici ed ecclesiologici di Tillard sono offerti da J. FONTBONA I MISSÉ, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Herder, Barcelona 1994, 235-274.

⁸⁴ Cf soprattutto: J.-M.R. TILLARD, «Le local et l'universel dans l'Église de Dieu», *Proche-Orient Chrétien* 37 (1987) 225-235; «L'Universel et le Local. Réflexion sur l'Église universelle et Églises locales», *Irénikon* 60 (1987) 483-494; «L'Universel et le Local. Réflexion sur l'Église universelle et Églises locales. II. Le statut ecclésiologique de la différence», *Irénikon* 61 (1988) 28-40.

⁸⁵ J.-M.R. TILLARD, «Le local et l'universel», 227: «L'universel a ainsi, à ce plan fondamental, priorité absolue sur toute forme de particularisme, le local compris».

⁸⁶ J.-M.R. TILLARD, «Le local et l'universel», 228: «La foi (vue comme don), la charité, l'espérance, la justification, la sanctification, le pardon divin sont identiques partout, transcendant les murs de division dressés entre communautés chrétiennes».

Dopo di che, egli passa a considerare la Chiesa locale quale luogo di comunione per una umanità che – in modo ben evidente – è pluriforme, non solo per la varietà delle persone, ma anche dei gruppi, delle culture ecc. «La salvezza non raggiungerebbe l'umanità nel realismo della sua ricchezza e del suo dramma se non assumesse questa varietà dei terreni umani, affinché l'umanità divenga un po' come il materiale della *Koinônia*»⁸⁷. In tal senso, egli giunge ad affermare che la salvezza, di per sé universale, si deve necessariamente «localizzare». Ecco quindi tracciata la prospettiva per inquadrare la Chiesa locale. La Chiesa universale appare così come una comunione di Chiese locali. Una comunione che deve rendersi visibile non solo per la testimonianza da offrire al mondo, ma anche per il bene di ogni Chiesa locale (cf 239). In ogni Chiesa pulsa la stessa vita di Cristo, la sua Parola, i suoi sacramenti, il suo Spirito. Le Chiese locali devono rendere visibile questa comunione; al contempo devono assicurare la permeabilità e la trasparenza delle loro frontiere. Fra di esse ci devono essere, di conseguenza, molteplici rapporti di comunione (cf 222-223).

Nella prospettiva ecumenica, e soprattutto nel dialogo cattolico-ortodosso, la questione è sintetizzata dall'autore appropriandosi il seguente commento formulato da un ortodosso: «Le Chiese ortodosse peccano di *troppe* frontiere nazionali, mentre quelle cattoliche di *troppo poche*. In ciò consiste il problema dello statuto della Chiesa locale da entrambe le parti»⁸⁸. Tillard risponde mettendo a fuoco «lo statuto ecclesiologico delle diversità»⁸⁹ nella Chiesa. Egli mostra che le diversità si trovano iscritte nella comunione, ne costituiscono un elemento, «poiché la Chiesa non risulta da un'addizione, ma da una *comunione* di «diversità»»⁹⁰. Una comunione esige infatti la presenza di una realtà comune fra i vari partecipanti, anche se il modo in cui vi partecipano può essere molto diverso. Tuttavia, questa diversità fiorisce sulla base di un'unità radicale (cf 28).

⁸⁷ J.-M.R. TILLARD, «Le local et l'universel», 228-229: «Le Salut ne rejoindrait pas l'humanité dans le réalisme à la fois de sa richesse et de son drame s'il n'assumait pas, pour qu'elle devienne comme un matériau de la *Koinônia*, cette variété des terreaux humains».

⁸⁸ J.-M.R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris 1995, 121: «Les Églises orthodoxes pèchent par *trop* de frontières nationales, les catholiques par *pas assez* de frontières locales. Tel est bien le problème du statut de l'Église locale, de part et d'autre du mur de division».

⁸⁹ Cf J.-M.R. TILLARD, «Le local et l'universel», 28.

⁹⁰ J.-M.R. TILLARD, «Le local et l'universel», 28: «Car l'Église n'est pas addition mais *communione* de «différences»».

Di conseguenza, ogni Chiesa locale dovrà sempre mostrarsi critica nei confronti della propria «diversità» e giudicarla alla luce dei valori universali. «Paradossalmente, se una Chiesa locale si sprofondasse nella propria “diversità”, tanto da non vedere altro, si vedrebbe ridotta ad una setta, perdendo la propria specificità ecclesiale»⁹¹. Secondo l'autore «una delle maggiori acquisizioni dell'ecclesiologia cattolica degli ultimi decenni è quello di aver saputo rimettere a fuoco il posto delle “diversità” nel cuore del mistero della Chiesa»⁹².

L'ecclesiologia di comunione sviluppata da Tillard vuole evidentemente evitare i due pericoli opposti: quello dell'isolazionismo particolaristico e quello dell'uniformismo universalistico. Nella prefazione al suo già citato volume *Chiesa di Chiese* egli offre la seguente testimonianza: «Le circostanze hanno fatto sì che nel nostro intenso impegno in campo ecumenico, trovassimo una evidente conferma dell'importanza di questa ecclesiologia di comunione. È la sola, e lo crediamo sempre di più, che permetta di infrangere quell'armatura fatta di malintesi, di sospetti, di suscettibilità, di pretese nella quale si sono rinchiusi le diverse tradizioni ecclesiali» (6). Un punto centrale nell'ecclesiologia dell'autore e nelle sue riflessioni ecumeniche è costituito dalla dimensione ecclesiale dell'Eucaristia. Una impostazione che gli offre abbondanti argomenti per evitare ogni contrapposizione fra universale e locale, fra unità e diversità. Altro aspetto caratteristico nella sua ecclesiologia di comunione è, oltre a quello eucaristico, quello della conciliarità della Chiesa.

Questa conciliarità è molto più che il modo collegiale di esercitare il potere da parte di coloro che ne sono autorizzati. Essa porta infatti a situare tale esercizio nel seno di una sinfonia di carismi e di impegni, così correlati che nessuno possa prescindere dagli altri. Ciò si applica a tutti i livelli della vita ecclesiale; da quello della Chiesa locale – il più fondamentale –, alla comunione fra tutte le Chiese locali⁹³. Ciò significa, ad esempio, che colui che esercita l'autorità deve

⁹¹ J.-M.R. TILLARD, «Le local et l'universel», 38: «Paradoxalement, s'enfoncer dans sa “différence”, au point de ne voir qu'elle, revient pour une Église locale à se couper de la liberté d'être autre chose qu'une secte, donc d'être elle-même dans sa spécificité d'Église».

⁹² J.-M.R. TILLARD, «Le local et l'universel», 37: «L'un des acquis majeurs de l'ecclésiologie catholique des dernières décennies est d'avoir remis en lumière cette place de la “différence” au cœur même du mystère de l'Église».

⁹³ L'autore si è occupato del tema per esempio nello studio J.-M.R. TILLARD, «La tension entre primauté du Siège romain et conciliarité», *Nicolaus* 19 (1992) 275-283. Egli inizia ricordando un punto che sembra ormai pacifico, sia dal punto di vista

farlo inserito pienamente nella comunità e non al di sopra di essa come se agisse dal di fuori. «La conciliarità è, in fondo, l'attualizzazione della *koinônia* nell'ambito del governo o, più esattamente, in quello dell'*episkopé* (inteso nel suo significato originario)»⁹⁴. Per quanto riguarda il dialogo ecumenico, l'autore osserva che nella Chiesa cattolica la conciliarità è ancora troppo limitata; la vita in Cristo e nello Spirito è ancora insufficientemente configurata dal senso della comunione. «L'autorità è troppo poco integrata da quella che noi chiamiamo la sinfonia di carismi e di funzioni. Ciò porta a comprendere l'autorità come un servizio, una *diakonia* che implica spesso una generosità e una dedicazione intense, un dono di sé eroico, ma poco fondato sull'interazione concreta di una *synergia*»⁹⁵.

Questa prospettiva emerge a più riprese nel volume *Chiesa di Chiese*. L'autore sintetizza la sua visione nella riflessione finale: «La Chiesa di Dio è *Chiesa di Chiese*. Abbiamo visto che ciò non significa frantumazione. Si tratta invece di riportare la diversità ad una *comunione*, in cui tutti si arricchiscono vicendevolmente nel riconoscimento del legame che lega l'insieme in un'unica e indivisibile comunità della salvezza. Qui bisogna avere molto realismo. È vero che se si realizza l'unità – almeno tra alcuni blocchi importanti del cristianesimo – la situazione non sarà più il ritorno a quella che regnava prima delle grandi rotture. Non sarà possibile chiedere alle tradizioni confessionali di rinunciare ai loro tratti specifici che sono in armonia con la rivelazione e attorno ai quali esse si sono strutturate. La visione della Chiesa di Dio come *Chiesa di Chiese* si ri-

teorico che pratico: «Une authentique ecclésiologie de *communio* oblige à reconnaître dans la conciliarité infiniment plus qu'une façon collégiale d'exercer le pouvoir, valable pour ceux que l'Esprit Saint désigne et habilite au service de l'autorité hiérarchique. Ou mieux peut-être, elle contraint de situer cet exercice au sein même d'une symphonie de charismes et d'engagements dont aucun peut se passer des autres. Cela s'applique à tous les niveaux de la vie ecclésiale, de celui de l'Église locale, le plus fondamental, à celui que tisse la *koinônia* de toutes les Églises locales» (275).

⁹⁴ J.-M.R. TILLARD, «La tension entre primauté du Siège romain et conciliarité», 276: «Elle n'est rien d'autre que l'actualisation de la *koinônia* dans le registre du gouvernement ou, plus exactement, de l'*episkopé* (au sens premier du terme)».

⁹⁵ J.-M.R. TILLARD, «La tension entre primauté du Siège romain et conciliarité», 277: «L'autorité y est trop peu intégrée à ce que nous appelons la symphonie des charismes et des fonctions. Cette situation fait que l'autorité y est comprise comme un service, une *diakonia* impliquant souvent une générosité et un dévouement intenses, un don de soi héroïque, mais peu fondés dans l'interaction concrète d'une *synergie*».

vela a questo proposito preziosa. È una nozione più precisa di quella di diversità riconciliata⁹⁶. Non considera, infatti, tale riconciliazione se non sulla base comune di una condivisione comune e sperimentata dei valori essenziali che la *comunione* esige per essere altra cosa che un accordo negoziato tale da lasciare che ciascun gruppo continui a vivere *grosso modo* come prima. Essa esige che si cambi, da una parte e dall'altra, che ciascuna parte interessata faccia passare nella propria vita concreta i valori ecclesiali fin là velati nella sua tradizione e che sono richiesti per una *comunione* completa e visibile, o che rompa con gli squilibri che minano questa *comunione*. Ma una volta ottenuto tutto questo, ciascuna tradizione lungi dall'essere assorbita dall'altra o anche dal copiarla, può modulare la propria vita comunitaria in funzione delle sue linee di forza confessionali, a meno che, ben inteso, queste non siano in contraddizione con l'uno o l'altro dei valori essenziali alla *comunione*. Essa diventa *comunione* nella *comunione*, una Chiesa delle Chiese⁹⁷.

Malgrado i notevoli progressi ecumenici ottenuti negli ultimi decenni – come si è potuto osservare nel corso di queste pagine –, il cammino per giungere alla piena comunione è certamente ancora lungo. Tuttavia, quanto si è visto ha evidenziato le numerose convergenze, nonché gli spunti che permettono di sperare in ulteriori progressi. Da parte del magistero non mancano inoltre le precisazioni che contribuiscono a illuminare la direzione in cui si dovrà procedere. Una direzione che dovrà evitare due estremi: quello di voler imporre un'unità tendente all'uniformità, e quello di un pluralismo quasi senza limiti. Infatti, l'uniformità asfissia la comunione, mentre certe divergenze su punti fondamentali la corrodono e la disgregano. Va inoltre ricordato, come osservò alcuni anni fa il cardinal Ratzinger, che l'ecumenismo richiede il risveglio della fede⁹⁸. Solo con l'aiuto del Signore i nostri cuori si apriranno al riconoscimento di ciò che è essenziale nel suo disegno di salvezza e i

⁹⁶ L'espressione viene accolta dalla VI assemblea plenaria della Federazione luterana mondiale a Dar-es-Salam. Cf quanto precisato *supra*, a proposito delle riflessioni di Congar nel volume *Diversità e comunione*.

⁹⁷ J.-M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989, 374-375 (or. fr. 1987).

⁹⁸ Cf J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, in colloquio con Peter Seewald, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 414.

vari percorsi sfoceranno nella comunione piena e cattolica della sua Chiesa⁹⁹.

ARTURO CATTANEO

Facoltà di Diritto Canonico San Pio X
Dorsoduro, 1
I - 30123 Venezia

29 giugno 2007

SUMMARY

In this second part of the study about the local Church and about the concept of communion under an ecumenic perspective are first of all examined the documents of the Magistery, in particular some texts which develop or deepen the ecumenical accents of the Vatican II; the study examines then the specifications with which the Magistery answers to ambiguities, deficiencies or inaccuracies included in some documents about dialogue or in some aspects of ecumenic theology. The most significant reflections of conciliar ecclesiology are then exposed, with particular attention to Y. Congar, E. Lanne e J.-M.R. Tillard, three catholic ecclesiologists who offered a significant contribution to ecumenic dialogue.

⁹⁹ Cf N. BUX - A. GARUTI, *Pietro ama e unisce. La responsabilità personale del papa per la Chiesa universale*, ESD, Bologna 2006, 60-61.