L'UNITÀ CHE ABBIAMO

E L'UNITÀ CHE CERCHIAMO

Prospettive ecumeniche per il Terzo Millennio

IDENTITÀ, PLURALITÀ, UNITÀ

QUAL È LA GIUSTA MISCELA?

ALCUNE RIFLESSIONI DA UNA PROSPETTIVA VETERO-CATTOLICA

(*traduzione.di Giampaolo Pancetti*)

URS VON ARX

INTRODUZIONE

Il titolo di questo capitolo potrebbe far pensare ad una ricetta: quanta identità, quanta pluralità e di che tipo, devono essere mescolati al fine di ottenere il risultato desiderato? Quale risultato?

C'è una discussione a livello mondiale su come concepire l'unità della Chiesa, come scoprirla e viverla. In questa discussione si parla molto di unità, identità, pluralità, anche di uniformità e diversità – e questo in contesti differenti e da differenti prospettive: si incontrano frasi come unità nella fede, identità della fede, unità nella diversità, limiti della pluralità o pericoli dell'uniformità, mantenimento dell'identità ecclesiale etc. Esse si riferiscono a elementi che sono considerati rilevanti per l'essenza e l'unità della Chiesa. Se questo è corretto, il risultato desiderato della mia metafora culinaria è l'unità della Chiesa. Così è necessario avere una certa idea di questa unità e poi definire gli elementi costitutivi nella loro interrelazione. Non essendo io un ecumenista professionale né un teologo sistematico, oso offrire alcune riflessioni da una prospettiva Vetero-Cattolica.

Devo spiegare che cosa intendo con questo. La Chiesa e la teologia Vetero-Cattolica emersero in opposizione ad una concezione della Chiesa Cattolica e alla sua unità che fonda la sua espressione nei decreti papali del Concilio Vaticano Primo. Al fine di giustificare la loro opposizione, come pure la loro idea di riforma della chiesa e i loro passi iniziali per restaurare la sua unità, i Vetero-Cattolici si riferirono sempre alla Chiesa antica, comunque questo termine e questa entità fosse specificata (la chiesa indivisa del primo millennio, cioè prima della grande e persistente divisione con sviluppi divergenti, o la chiesa dei sette sinodi ecumenici) e comunque veniva usata come una idea regolativa in termini concreti. Ciò che deve essere accentuato è che la Chiesa antica, come elemento base di riferimento, è una *realtà di vita comunionale* caratterizzata *inter alia* da determinate strutture per una diffusione della comunità nel tempo e nello spazio (l'Eucaristia, il ministero ordinato con il servizio episcopale per rappresentare e mantenere l'unità della Chiesa a vari livelli, come pure elementi sinodali) e da determinate chiarificazioni teologiche del suo credo (dogmi Cristologici e Trinitari). La Chiesa Vetero-Cattolica considera queste strutture comunitarie e queste fondamentali definizioni, vincolanti e appropriate.

Dovrebbe essere osservato, comunque, che io parlo della Chiesa antica come di un elemento base di riferimento, che deve essere distinto dall'imitarla in maniera schiavizzante o anacronistica – questo condurrebbe ad una "teologia pappagallo" e favorirebbe una tendenza alla pietrificazione. Vivere in una continuità storica non deve essere una prigione, ma un *Grundorientierung* (un fondamentale orientamento, ndt) che è aperto allo Spirito di Dio che guida la Chiesa nel suo pellegrinaggio. Così l'appello Vetero-Cattolico alla Chiesa antica si muove in una tensione tra l'essere legati ed l'essere liberi. Il compito della teologia è di offrire il necessario discernimento e, così facendo, esercitare la pienezza di tatto teologico.

Io vedo in questo approccio, una certa differenza con la Riforma del XVI secolo e i successivi movimenti di rinascita, nel fatto che essi scelsero come loro punto base di riferimento le Sacre Scritture come Parola ispirata di Dio e operarono con un libro. Non voglio forzare la differenza, ma prendendo la Bibbia come punto fondamentale di riferimento in connessione con un uso biblicistico del principio della *sola scriptura* o in connessione con la sua modera variazione (il "canone nel canone" e Frükkatholizismus come sua controparte negativa) può condurre facilmente ad un'altra visione di come la Chiesa di una singola generazione sia collegata con la Chiesa quale entità che comprende ere e generazioni, e così condurre ad un'altra ecclesiologia.

Potrei aggiungere un altro commento preliminare. E' risaputo che nel Nuovo Testamento non è presente singola ecclesiologia, unificata. Ciò che vi troviamo è una quantità di idee rudimentali dell'essenza, funzione e forma della Chiesa. Perfino di più: una lettura critica delle scritture del Nuovo Testamento rivela forti tensioni, se non divisioni, tra i vari gruppi Cristiani delle prime generazioni. Dovremmo forse avanzare la conclusione che la ricerca delle vie comuni di vivere e manifestare l'unità locale e sovra-locale, sia non necessaria, pericolosa o, perfino, proibita dalla Bibbia? No. Dopo tutto, possiamo distinguere nelle molte affermazioni del Nuovo Testamento, un numero sufficiente di convinzioni convergenti: coloro che sono vinti dalla proclamazione del Vangelo formano una comunità la cui unità, in varie gamme ed espressioni, è un elemento essenziale. Da ciò potremmo piuttosto dedurre il compito di tradurre questa esperienza spirituale di fraternità e in forme di manifestazione dell'unità, in qualche modo, stabili e istituzionalizzate.

Questo è ciò che è accaduto nella Chiesa primitiva, fondamentalmente nel suo periodo pre-Costantino e più tardi, all'interno e all'esterno dell'Impero Romano – un fatto rimarcabile. Di particolare importanza sono gli elementi che ritengo rilevanti per il mio articolo: l'Eucaristia e il ministero episcopale per la chiesa locale, e una rete sinodale per la comunione sovra-locale di chiese. Incidentalmente. La tendenza di unire pluralità e diversità in una unità può anche essere discernita nella formazione del canone scritturale. Ecco perché penso che la Chiesa post-Nuovo Testamento, cioè la Chiesa antica, ha il diritto di essere ascoltata, dato che aspetti essenziali della sua storia – la quale, certo, rivela pure cose dubbie – possono essere compresi come uno sforzo continuo per l'unità in nuove situazioni e di fronte a nuove questioni e sfide. È precisamente quando ci freniamo dal vedere la Chiesa antica come una entità armonica e come un idealistico *consensus patrum,* come può apparire nei testi, che potremmo apprendere qualcosa dell'unità e della comunione nella diversità.

Ciò che io chiamo prospettiva Vetero-Cattolica non è universale, ma neanche denominazionale in senso stretto. Appartiene ad una più ampia tradizione dove è considerato rilevante essere in continuità storica con la Chiesa pellegrina attraverso le età, e dove le forme base dell'ordinamento della chiesa visibile sono una conseguenza di una ecclesiologia "realistica". In ogni caso pone se stessa in linea con i recenti sforzi ecclesiologici della Commissione su Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Questo è specialmente vero in riferimento al concetto di *episkope*, come diverrà più chiaro successivamente.

ALCUNE RIFLESSIONI ECCLESIOLOGICHE PRELIMINARI

Difficilmente qualcuno potrà negare che l'unità della Chiesa sia un realtà data. L'unità (e così la sua unità) ha il suo fondamento nel Dio tri-uno che attraverso la missione del Logos incarnato e dello Spirito Santo fa partecipare gli esseri umani alla sua vita, divenendo così nuova creazione (vedi specialmente la tradizione Paolina). Uomini e donne che, nel processo di giustificazione e santificazione, partecipano in Dio, diventano e sono una *koinonia*. Questa comunione è la manifestazione di Dio che si riconcilia con gli esseri umani, e della riconciliazione degli esseri umani tra loro. Attraverso la proclamazione del Vangelo e attraverso il servizio, la Chiesa prende parte ad un processo che è radicato nell'evento di Cristo ed è reso dinamico dallo Spirito Santo, che troverà la sua pienezza nella perfezione della creazione in Dio. La Chiesa vive la realtà della nuova creazione nell'Eucaristia. *Martyria* (la testimonianza della fede in tutte le sue possibili e concrete articolazioni), *leitourgia* (venerazione, come espressione fondamentale dell'essere orientati a Dio quale sorgente di vita) e *diakonia* (il compito di prendersi cura e guarire le persone nelle loro ferite e angosce spirituali e materiali, cioè una comprensione sacrale della carità) sono le manifestazioni fondamentali della vita della Chiesa, la quale, nella sua interezza, ha una sorta di responsabilità sacerdotale nei confronti della creazione. Essa si trova in un pellegrinaggio verso il giudizio e la perfezione in Dio. I suoi propri limiti dovrebbero essere visti non meno dei limiti della creazione che è chiamata e destinata ad essere trasformata nella potenza del Regno di Dio.

Questa è la realtà che, nel Simbolo di Fede Niceno-Costantinopolitano, viene chiamata Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica. È una realtà che deve essere creduta e confessata.

Ma dove deve essere scoperta questa realtà della Chiesa e la sua unità? Rimane fondamentalmente invisibile, perché realizzata solo escatologicamente o perché la sua fondazione non può essere verificata da metodi "obiettivi" o perché essa è esclusivamente un oggetto di fede? Molte risposte sono state date nella storia della teologia, specialmente in Occidente, ed esse differiscono nei modi in cui vengono correlate la realtà divina e quella umana. Viene anche negato o asserito che l'aspetto umano e materiale possano essere manifestazioni o portatori della presenza divina. La risposta ha ripercussioni sull'ecclesiologia. Una concezione idealistica di Chiesa tenderà a svalutare che la Chiesa possa essere descritta con metodi sociologici e sospettare che i sacramenti e il ministero ordinato siano strumenti magici della grazia di Dio. Questa tendenza non è, comunque, da identificare con l'importante distinzione tra Chiesa vera o nascosta e Chiesa visibile.

Io difendo un tipo di teologia "incarnazionale" dove sia possibile definire la Chiesa e le quattro *notae eccleesiae* come una realtà che può essere, in qualche modo, dimostrata nelle sue intrinseche ambiguità. Conseguentemente, la Chiesa nel suo pellegrinaggio "nel mondo" avrà strutture, attraverso le quali, vivere e manifestare la sua unità. Queste strutture devono essere in una relazione coerente a ciò che è costitutivo della sua essenza e missione.

L'ineluttabile ambivalenza della Chiesa rende necessario parlare di *mysterium* della Chiesa. (vedi Lumen Gentium, 1) o della sua *Verborgenheit* (Lutero), ma non preclude, d'altra parte, la legittimità di sviluppare una forma strutturata e assoggettarla ad analisi fenomenologiche (assumo che l'ambivalenza qualifichi ogni dichiarazione teologica della Chiesa reale che prenda in considerazione la sua fondazione e il suo obiettivo in Dio, il Signore e Creatore).

Ora, tale indagine fenomenologica, offre una immagine della Chiesa che è unita e divisa allo stesso tempo. Da una parte vediamo chiese che sono distinte le une dalle altre e separate secondo le loro identità denominazionali, ma all'interno dell'identità denominazionale esse manifestano l'unità con vari gradi di organizzazione (e comune interpretazione teologica). Ma la percezione prevalente è la disunità, e questo da una prospettiva sia universale che locale – come mostrano le differenti celebrazioni della Domenica mattina, in una particolare città della nostra società.

L'interpretazione teologica di questo fatto fenomenologico sembra essere controverso. Molte dichiarazioni ecumeniche che provengono dal contesto Occidentale (e perciò Agostiniane) presuppongono una sorta di ecclesialità nelle varie denominazioni – le mura tra le chiese non si estendono fino al cielo. Così, potrebbe essere affermato che una particolare denominazione è una "parte", tutte le differenti chiese sono "parti" della Chiesa Una del simbolo di fede. Oppure, si potrebbe dire che la *Una Sancta* sussiste (solo) nella chiesa locale, e conseguentemente essere, in qualche modo, presente negli altri corpi Cristiani. L'intenzione ovvia è di evitare una identificazione esclusiva della chiesa locale con la Chiesa Una o di privare altre denominazioni di tutta l'ecclesialità. C'è una difficoltà comunque. Se l'Unicità, l'unità della Chiesa, è un aspetto essenziale della sua natura, come viene affermato nell'autorevole espressione della fede Apostolica nel credo del 381, sorge la questione se l'assunto dell'essenza della Chiesa divisa in "*parti*" contraddice la riconciliazione in Gesù Cristo per la quale la Chiesa *Una* è la "prova", compromettendo così l'opera di Dio. Oppure, può l'unità della Chiesa essere riconosciuta solo in modo tale che la realtà della Chiesa Una è ancora una volta spinta nel regno dell'invisibile?

Ciò mi conduce alle frequenti asserzioni dell'Oriente Ortodosso che solo la Chiesa Ortodossa è una rappresentazione della Chiesa Una. Di certo, questa asserzione sarebbe meno offensiva se la parola 'solo' (*solus*), in teologia un termine altamente rischioso, fosse evitata. Allora, si potrebbe dire: ogni chiesa può credere, perfino è tenuta credere, di essere essa stessa una rappresentazione della Chiesa Una, ma deve astenersi da giudizi ecclesiologici su un'altra chiesa (per essere consequenziale, qui dovrei usare un altro termine) fintantoché non è in comunione con essa. Essa esercita una *epoche* ecclesiologica, ma è animata dalla forte aspettativa che altre comunità, che confessano il Dio tri-uno, siano anch'esse rappresentazioni della Chiesa Una – altrimenti il dialogo ecumenico non ha senso – e ciò diventerà manifesto quando le chiese mutuamente scopriranno e riconosceranno se stesse come (teologicamente) identiche e vivranno in una comunione non qualificata.

Le mie domande riguardano l'applicazione della distinzione della Chiesa vera e visibile, nella situazione delle chiese divise dal punto di vista denominazionale.

L'UNITÀ VISIBILE DELLA CHIESA – UN PROFILO ECCLESIOLOGICO

Come parlare di quegli elementi dell'unità della Chiesa che sono soggetti ad essere manifestati? Che cosa è costitutivo per la manifestazione e il mantenimento dell'unità che è una realtà data-da-Dio? Posso menzionare solo alcuni punti in connessione con i termini 'identità' e 'pluralità'. Propongo di far questo discutendoli, nel contesto di una ecclesiologia di cui in primo luogo devo fare un profilo. Proverò a descrivere come l'unità della Chiesa deve essere manifestati in dimensioni geografiche varianti. Le seguenti pennellate stanno in una ampia relazione con certi elementi della Chiesa antica, che serve come modello.

Il parlare delle varie dimensioni geografiche ci pone prima la questione di come vedere la relazione tra Chiesa locale e Chiesa universale, una questione sulla quale si riflette spesso, nei dialoghi ecumenici. Prendo la chiesa locale come punto di partenza per il mio profilo ecclesiologico, perché è nella chiesa locale e non in una organizzazione mondiale che la comunione ecclesiale è vissuta in una sorta di primaria concretezza; questo è vero perfino se la liturgia della Chiesa terrena è collegata con la liturgia del cielo. Con il termine 'chiesa locale' mi riferisco ad una comunità eucaristica di battezzati che vive in un 'luogo' particolare, che ha il suo fondamento nell'attività di Dio ed è capace di realizzare gli elementi base della vita ecclesiale e del servizio, con sufficiente grado di auto-sufficienza. Ciò richiede una certa dimensione geografica e una certa forza numerica che di solito trascende la singola congregazione eucaristica (ad esempio la parrocchia).

Così il 'luogo' è più di una particolare località. La chiesa locale, così circoscritta, potrebbe essere tradizionalmente definita 'diocesi'. Il portatore della *episkope* personale – tradizionalmente chiamato vescovo – è un centro personale e un segno dell'unità della chiesa locale e ha per essa la primaria responsabilità, sebbene non da solo, dal momento che egli o ella è fondamentalmente integrato in una rete sinodale di chiese locali. Il principio sotteso alle strutture di comunione potrebbe essere espresso - in maniera lievemente anacronistica – con le parole di Cipriano da Cartagine e di Ignazio d'Antiochia: il vescovo non deve agire senza il consiglio del presbiterio e senza l'assenso del popolo (Ep. 14,4); il popolo non deve agire senza il vescovo (Phld. 7,2). O altrimenti, la massima radice dalla legge Romana *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* (ciò che tocca tutti deve essere da tutti trattato e approvato, ndt) può essere il principio guida per l'elaborazione dei modi con cui assicurare la partecipazione dei battezzati nel processo delle decisionale nella chiesa locale.

Ciò che ho delineato molto brevemente è una variazione dell'ecclesiologi eucaristica che tenta di integrare il ministero del vescovo come il *focus* dell'unità per una comunità strutturata sinodalmente. In questa ecclesiologia della chiesa locale il concetto discusso recentemente di *episkope* gioca un ruolo importante (vedi sotto).

Ora la chiesa locale è una realizzazione e rappresentazione della Chiesa Una del Simbolo di Fede. Ciò diventa manifesto nel suo essere in comunione con le altre chiese locali. Questo punto di vista qualificherà il termine "cattolicità". Ogni chiesa locale è cattolica perché da una parte partecipa della piena realtà della salvezza e della verità, e trova la sua unità proprio in questa realtà, che racchiude cielo e terra, e perché, d'altra parte, è legata in unità e comunione con le altre chiese locali che riconosce come identiche. L'identità soteriologico-trinitaria delle chiese locali (il Dio tri-uno fa partecipare gli esseri umani alla realtà della salvezza in una comunità concreta) deve essere distinta dalle altre identità (socioculturale ecc…) delle chiese locali, che sono diverse e devono essere tali – cosicché abbiamo a che fare con identità nella pluralità *e* unità nella diversità. Questa

specificazione del termine “cattolicità” non si situa primariamente, né esclusivamente, nel regno dell’universalità geografica. Così, faccio una distinzione terminologica tra la cattolicità e l’universalità (o ecumenicità) della Chiesa, sebbene i due aspetti siano strettamente collegati. Il fatto che l’Eucaristia sia l’evento cristologico-pneumatologico centrale nella chiesa locale, implicherà che le chiese locali sono ontologicamente non “secondarie” alla Chiesa universale, nè una “parte” di essa, ma che la Chiesa locale e universale – per essere più precisi: la chiesa locale e la comunione universale di chiese locali – sono entrambe rappresentazioni e realizzazioni della Chiesa Una e devono essere viste così, come poste in relazione di identità e simultaneità teologica.

Ogni chiesa locale essendo l’entità dove hanno luogo gli atti fondamentali di *martyria*, *leitourgia* e *diakonia* e dove viene vissuta la partecipazione sacramentale alla realtà donata-da-Dio della Chiesa pellegrina – ogni chiesa locale è autonoma, nella sua amministrazione e vita interiore. Ma essa porta anche la responsabilità per il mantenimento e il rafforzamento della comunione con le altre chiese locali. Agire con una intenzione per la comunione delle chiese sovra-locale o universale, rappresenta una importante auto-obbligazione. Conseguentemente, qualunque cosa riguardi il mantenimento di questa comunione sovra-locale, deve essere fatta oggetto di comune consultazione, testimonianza e processo decisionale. Così, abbiamo bisogno di certe strutture che manifestino l’unità e la comunione sovra-locale di chiese locali. Questa unità e comunione sovra-locale di chiese è anche una realizzazione e rappresentazione della Chiesa Una – non come una super-diocesi o come un distretto della Chiesa universale, essendo presa come unità base ecclesiologica, ma piuttosto in quanto comunione di chiese locali. Questa comunione può avere estensione regionale, nazionale, continentale o universale (i criteri per una circospezione di queste entità puramente territoriali, sono contingenti).

Così, nella concezione ecclesiologia che qui presento, esistono stadi intermediari tra la l’aspetto locale e quello universale della Chiesa e questo è un elemento importante nell’intero approccio. Come ho detto, essi sono rappresentazioni della *Una Sancta*, comunioni di chiese locali, o comunione di comunioni di chiese locali.

Al fine di mantenere la comunione sovra-locale ci saranno varie vie di consultazione e testimonianza comune. I portatori della *episkope* personale, cioè i vescovi, essendo rappresentativi delle chiese locali e testimoni della loro fede, dovranno avere una responsabilità indispensabile. Essi sono nell’intersezione tra la chiesa locale e la comunione di chiese locali. Come i singoli vescovi sono un focus dell’unità all’interno delle chiese locali, così come gruppo, essi sono un focus dell’unità per la comunione di chiese locali. Come essi sono legati ad una rete sinodale di chiese locali, così essi saranno parte di un sinodo sovra-locale. Uno di loro ha una specifica responsabilità quale *primus inter pares*. Il suo compito è quello di rendersi conto che l’unità e la comunione di chiese locali diventano manifeste usando le strutture sinodali e conciliari della Chiesa.

Nel rispetto di questo primo “stadio” della comunione sorvra-locale di chiese locali, il *primus inter pares* potrebbe essere chiamato metropolita (seguendo una terminologia usata frequentemente nella Chiesa Antica), la corrispondente comunione in una provincia. Per estensioni più ampie di comunioni sovra-locali della Chiesa, altri termini potrebbero essere usati, ma le strutture che servono la manifestazione e la realizzazione dell’unità-data-da-Dio della Chiesa sono le stesse. Ciò che conta è che la responsabilità dell’uno e dei molti, l’interazione di primazia e sinodalità, conduca a sostenere l’unità e la comunione di chiese locali.

Non posso entrare nei dettagli riguardanti le regole del processo decisionale. Assumo che un consenso qualificato sia necessario. Una decisione del solo rispettivo primate è esclusa. D’altra parte ho i miei dubbi che decisioni maggioritarie analoghe alle moderne democrazie siano appropriate per questioni (di fede o altro) dove la comunione di chiese locali è una scommessa. Se il

meccanismo di una sottomissione di *per se* ad una maggioranza o ad una decisione primaziale non è una virtù richiesta nell'ecclesiologia di comunione, dovremmo allora essere preparati a dare uno stato più dignitoso allo scisma, considerandolo un possibile segno che il comune discernimento della verità è fuori portata?

Un altro elemento, che devo menzionare del presente profilo ecclesiologico, è il processo di ricezione. È necessario per assicurare che la partecipazione dei battezzati sia come un *pneumatophoroi* e così il *sensus fidelium* entra in gioco con il senso più ampio ed informale. La ricezione, essendo un processo pneumatologico come ultima risorsa, non può essere completamente immesso nei meccanismi giuridici. Strettamente parlando, il processo di ricezione accompagna tutti gli stadi della formazione decisionale, non solo l'ultima fase. La ricezione, così compresa, corrisponde ad una comprensione della Chiesa come una comunione con una (se posso dire così) ontologia relazionale e ciò, sia all'interno della chiesa locale, che tra le chiese locali. In questo senso possiamo dire che la vita della Chiesa è una analogia della vita del Dio tri-uno e potremmo cautamente parlare di ecclesiologia "trinitaria".

Da questa prospettiva potremmo anche fare uso del termine "autorità diffusa" nel senso che la Chiesa strutturata di tutti i battezzati è il luogo dell'autorità ecclesiale (autorità, comunque, anche rimanendo nella tradizione con le Scritture, come primaria testimonianza dell'atto salvifico di Dio).

Il profilo ecclesiologico dell'unità della Chiesa quale comunione di chiese locali in varie estensioni, per quanto vedo, non corrisponde pienamente ad una realtà esistente. Non è realizzata nella forma di una universalità denominazionale. La Chiesa Ortodossa come comunione di chiese auto-cefale, potrebbe essere piuttosto vicina ad essa; in un certo senso anche la Comunione Anglicana. La concezione Cattolico Romana dell'unità della Chiesa in una prospettiva universale differisce dato che diventa manifesta nella sua concezione di primazia universale (cioè papale).

Lasciatemelo affrontare in un excursus sul ruolo del primato nella comunione universale di chiese locali. L'interazione tra primate e sinodo (dei vescovi al primo posto) in diversi livelli sovra-locali, è un importante elemento nel concetto ecclesiologico che ho abbozzato. Ora, per i Vetero-Cattolici è auto-evidente per ragioni storiche che il Vescovo di Roma è il primate nella comunione universale di chiese locali. Ma il concetto di primazia papale, come fu sviluppato nel corso della storia e, dogmaticamente definito nel 1870, presenta grandi problemi. Il Papa, come primate universale è un *primus* senza *pares*, e questa particolare forma di primazia è diventata qualcosa che siamo obbligati a chiamare 'unicità'. Non è nelle sue capacità che il (o il primo) patriarca della Chiesa Latina, esercita la sua primazia per la comunione universale, ma nelle sue capacità quale solo capo della Chiesa universale che possiede una giurisdizione immediata ed episcopale in ogni chiesa locale, cioè una autorità che obbliga tutti i pastori e la fede alla sottomissione e all'obbedienza. Ho difficoltà nel vedere come una tale primazia possa essere organicamente integrata in una ecclesiologia di comunione di chiese locali. Nella mia visione, questa concezione di (universale) primazia è parte di un'altra ecclesiologia che per di più, non è realmente compatibile con l'ecclesiologia di comunione come essa appare in vari documenti del Concilio Vaticano Secondo. In questa altra ecclesiologia è chiaramente la Chiesa universale ad essere l'entità base e non la chiesa locale (con il suo indispensabile riferimento all'unità e comunione sovra-locale). È un segno di incoraggiamento che nella sua enciclica *Ut Unum Sint* (1995) il Papa Giovanni Paolo II ha invitato l' *oikoumene* a riflettere con lui su come la sua primazia può servire l'unità della Chiesa in un modo veramente universale (paragrafo 95f). Ma è realistico aspettarsi qualcosa come una ridefinizione non ambigua del primato di giurisdizione e dell'episcopato universale del Vescovo di Roma, fissato dogmaticamente, in modo tale da divenire un primato nel senso della comprensione accennata (meglio preservata nell'Est) che possa sembrare lontanamente accettabile? Il tempo lo dirà.

Nel definire una ecclesiologia dell'unità visibile della Chiesa, ho provato a prendere in considerazione suggerimenti provenienti dalla mia propria tradizione e da varie altre, dai dialoghi ecumenici e da autori individuali. Devo concedere comunque, che le tradizioni "Cattoliche" sembrano disporre di più concezioni ecclesiologiche con portata universale e più corrispondenti esperienze, che non le tradizioni radicate nella Riforma. È vero che le denominazioni Protestanti hanno forme di una rete universale, cioè di comunità Cristiane mondiali, ma non devo fare un reclamo alla loro auto-comprensione ecclesiologica (come federazione di chiese) per il mio profilo.

Aggiungo un ammonimento conclusivo: non patrocino una gigantesca organizzazione burocratica o il governo di una chiesa ordinaria globale. Dal momento che le manifestazioni essenziali della vita della Chiesa si verificheranno nel contesto locale o nel primo livello sovra-locale, patrocino l'osservazione generale di una regola di sussidiarietà nella formazione delle decisioni, ogni qualvolta il mantenimento della comunione lo permette.

ELEMENTI DI IDENTITÀ E PLURALITÀ

Nella rete di rappresentazioni ecclesiali della Chiesa Una esistono elementi che testimoniano e manifestano l'identità teologica delle chiese locali e così, la loro cattolicità. Uno di tali elementi è la fede come può essere articolata, diciamo, in una confessione di fede o nella preghiera liturgica. Un altro elemento che è intimamente collegato alla fede è la liturgia o una certa pratica della vita Cristiana. Comunque, questi elementi di identità esibiranno sempre aspetti di diversità e differenza. Questa è una conseguenza del fenomeno dell'inculturazione della fede e della chiesa. Così abbiamo a che fare con unità nella diversità. La questione è dove e quando la pluralità inizia a rendere non riconoscibile e perfino a distruggere l'identità sottolineata. In questo caso la pluralità o la diversità rischiano di dividere la Chiesa invece di essere una diversità arricchente, legittimata e pertinente. Un ulteriore elemento è la concezione della Chiesa, in particolare del ministero.

Farò alcune sottolineature sulla fede e il culto, e in qualche modo, andrei più in dettaglio rispetto al ministero ordinato. Concludo ponendo delle questioni allo stato di identità denominazionale nella chiesa locale (e sovra-locale!). L'obiettivo metodologico del mio tentativo è quello di discutere questioni di identità e pluralità (o uniformità e diversità) in riferimento a un modello di unità della Chiesa e non in isolazione da essa.

La fede (come è stata articolata in vista dell'auto-rivelazione di Dio in Gesù Cristo e l'esperienza dello Spirito Santo dal tempo apostolico in poi) è un importante aspetto della manifestazione della realtà della Chiesa data-da-Dio. Il Nuovo Testamento in connessione con il primo punto di cui sopra, è la primaria e fondamentale testimonianza che, comunque, è aperta per l'interpretazione e la chiarificazione, in vista della vita della Chiesa che si muove, nel tempo e nello spazio, nel suo pellegrinaggio verso la sua meta in Dio. Dal momento che la fede fa riferimento al mistero di Dio e deve essere espressa in situazioni diverse e mutevoli, non esisteranno dichiarazioni definitive, cioè esaustive per sempre. La diversità può comunicare una comprensione più profonda del mistero e rendere evidente che la verità non si identifica semplicemente con la fede articolata, ma piuttosto, con Dio.

Se la fede non può essere espressa in un compendium definitivo di affermazioni, ma è nella necessità della riaffermazione e dell'accertamento in una sorta di dialogo con varie e mutevoli situazioni culturali, sarà probabilmente necessario, di quando in quando, chiedere gli essenziali o l'essenza della fede o qualunque altra formulazione sia più appropriata. Ciò accadrà già all'interno di una specifica tradizione denominazionale, e perfino più di così, quando tradizioni separate si sforzeranno di scoprire e definire le comuni basi della fede. La distinzione tra essenziali o *necessaria* e *adiaphora* o *dubia*, o tra *dogma* e *theologoumena* può essere fatta, probabilmente, in un processo di dialogo e di comune scoperta-di-consenso, non facendolo unilateralmente, né usando una metodologia presuntuosamente neutrale. Tale processo di scoperta-del-consenso mostrerà più di una volta che un partner del dialogo valuterà un elemento come non-teologico e "solo" di rilevanza culturale, mentre per l'altro è una questione di necessità teologica, perché questo partner vive in una situazione culturale differente. Possiamo aggiungere che un processo di comune scoperta-del-consenso potrebbe condurre ad un arricchimento della tradizione locale, a meno che questa sia soppressa per il gusto di mantenere pura l'identità della confessione.

La comune scoperta-del-consenso come gli essenziali della fede che figurano come elementi di uniformità e identità è una cosa; sarà necessario avere un certo numero di testi che potrebbero servire quali comuni elementi di riferimento riconosciuti e così manifestare una certa continuità

storica della fede. A parte le Sacre Scritture esisteranno ulteriori testimoni della fede comuni e condivisi, come i ben noti simboli di fede della Chiesa antica o le definizioni dei sinodi ecumenici. Essi rappresentano un elemento di identità (o "uniformità"); la loro esposizione interpretativa, un elemento di diversità.

Più difficile è l'integrazione di confessioni di fede, o di altre dichiarazioni che rechiedono un alto grado di autorità, nel comune assortimento di elementi base di riferimento, se essi fossero stati costituiti da una singola denominazione, possibilmente con l'obiettivo di formulare una identità denominazionale in stretta distinzione da un'altra identità. Tale è il caso delle molte confessioni del XVI e XVII secolo. Possono o no, essere integrate nella complessa realtà della fede UNA nella diversità? Qual è il loro stato, se esse non possono essere riconosciute come un elemento di diversità all'interno dell'identità fondativa della fede?

Una forma speciale e primaria di esprimere la fede è il culto, in particolare l'Eucaristia (con la proclamazione del Vangelo e la Cena del Signore come punti focali, insieme ad altri atti sacramentali che sono ritenuti rilevanti per entrare e permanere nella relazione con Dio). È stato più e più volte, sottolineato che le differenze nella liturgia non sono tali da dividere la Chiesa. Questo è un fatto notevole in vista della regola *lex orandi-lex credendi*. È possibile che sia il risultato di una comprensione isolata della fede come dottrina.

Il movimento liturgico moderno ha dato molti impulsi per il rinnovamento e ha contribuito ad una comprensione più profonda del carattere fondamentalmente dossologico della confessione di fede e in effetti della riflessione teologica. Per i nostri propositi, è importante che la rilevanza ecclesiale dell'Eucaristia, che costruisce ed esprime la *koinonia* (1 Cor 10:16s), sia stata riconosciuta in varie tradizioni e abbia corretto comprensioni eccessivamente individualistiche dell'atto di comunione eucaristica. La struttura (sebbene non l'espressione) della liturgia eucaristica adesso è vista come un importante elemento nella questione della restaurazione dell'identità tra le varie tradizioni Cristiane. Hanno avuto luogo vari riavvicinamenti ecumenici, e così l'identità nella diversità, in alcune estensioni, è stata recuperata.

Il mutuo riconoscimento del ministero rimane la più grande necessità su cui incontrarsi nella via della piena e visibile unità Eucaristica. Il mutuo riconoscimento presuppone che esistano elementi comparabili e possibilmente identici. Per la teologia del ministero ordinato, questo è notoriamente difficile, dato che visioni fortemente divergenti sembrano separare ciò che può essere definito il lato "Cattolico" e quello "Protestante" (ad esempio in riferimento al triplice ministero, alla forma e alla comprensione dell'ordinazione, al ministero quale rappresentativo di Cristo, alla questione della Successione Apostolica e all'episcopato storico, ecc.). Forse, può essere che sia più facile riconoscere le identità se guardiamo a ciò che viene fatto nelle varie denominazioni per assicurare che il Vangelo sia proclamato, la comunità costruita e l'unità preservata? Io penso che allora vedremmo che praticamente ovunque esistono persone che hanno una speciale responsabilità per questo, una responsabilità di una qualche durata e riconosciuta dalla comunità. Essi hanno un ufficio, nelle maggiori denominazioni, conferito da un atto di ordinazione.

Esistono forme differenti di ministero ordinato: un tipo è più o meno la continuazione del ministero tripartito dell'antica Chiesa (vescovi, presbiteri/'preti', diaconi); altre forme furono stabilite al tempo della Riforma, seguendo dati biblici e la particolare visione di Jerome riguardo la relazione tra vescovo e presbitero. Se si verificano problemi di comparabilità, potrebbe essere d'aiuto il discutere le loro rispettive responsabilità nel contesto di un progetto ecclesiologico della chiesa locale e dei vari livelli di comunione sovra-locale fino alla comunione universale di chiese locali, perfino se non esiste ancora tale realtà per un certo numero di tradizioni. Questo potrebbe

facilitare lo scoprire identità *funzionali* come primo passo di ulteriori investigazioni di identità all'interno del più controverso campo della comprensione *teologica* del ministero ordinato.

A tal proposito un importante lavoro preliminare è stato fatto con il concetto di *episkope*, con la distinzione delle sue dimensioni personale, collegiale e comunionale. Penso che sarebbe d'aiuto mettere insieme elementi sviluppati in vie divergenti nelle differenti denominazioni. Nelle tradizioni "Cattoliche", la dimensione personale è stata sovra-accentuata a detrimento di altri aspetti. Nell'episcopato monarchico (da non confondersi con il mono-episcopato, come testimoniato da Ignazio o Cipriano) la relazione tra vescovo e collegio dei presbiteri e altri collaboratori nel servizio di Cristo, ha sofferto per lungo tempo ed è spesso scomparsa la correlazione, della Chiesa primitiva, tra chiesa locale e vescovo, quale presupposto dalla liturgia eucaristia. Nelle tradizioni della Riforma è la dimensione personale che ha trovato un basso profilo – per varie ragioni e senza riferimento alla terminologia "non-episcopale" che viene usata.

Percepisco nel concetto di *episkope* una certa analogia con l'insistenza Vetero-Cattolica che l'episcopato, in quanto elemento centrale del (tripartito) ministero ordinato, è necessario per l'unità e la comunione della Chiesa nei vari livelli della sua estensione, ma che necessita di essere integrato in una rete sinodale della chiesa locale e della comunione sovra-locale. Spero che il dibattito sull' *episkope* sia un incoraggiamento che forme di *episkope* personali vengano sviluppate e messe alla prova da quelle chiese che non erano in grado di farlo a causa di certe circostanze storiche e ad una ereditata avversione al (talvolta deturpato) episcopato.

La posizione esatta del laicato nella rete sinodale della chiesa locale (e nella comunione sovra-locale di chiese locali) dipenderà probabilmente da varie situazioni culturali. Qualsiasi sia la forma di partecipazione considerata migliore, essa dovrebbe riflettere l'irriducibile dignità dei laici in virtù della loro iniziazione nel corpo di Cristo, attraverso il battesimo. La responsabilità primaria di chi porta l'*episkope* personale e la co-responsabilità degli altri non dovrebbe essere distrutta da meccanismi di decisioni maggioritarie non qualificate; eventuali tensioni potrebbero rafforzare una ricerca più profonda del consenso su livelli sovra-locali della comunione delle chiese.

Per concludere, rivolgo alcune questioni all'identità denominazionale nella chiesa locale sovra-locale. Come è possibile integrare le varie denominazioni nel profilo ecclesiale di una chiesa universalmente unita nella forma di una comunione di chiese locali? Nella mia comprensione, questa è una delle questioni più difficili, dato che i problemi di identità e pluralità, ritornano con sempre maggiore forza. Dopo tutto, c'è qualcosa come l'identità ecclesiale, cioè confessionale, che è manifesta non solo in specifiche posizioni teologiche, ma forse perfino di più, in peculiarità culturali: uomini di chiesa possono essere ulteriormente definiti da considerazioni sociali ed etniche. I fattori costitutivi dell'identità denominazionale lasciano le loro tracce nell'articolazione della fede, nel culto e nella pietà e nell'ethos dell'esercizio del ministero. Qual è il posto di tali identità nella comunione mondiale di chiese locali unite?

Penso che dobbiamo distinguere due situazioni fondamentalmente differenti.

Primo, ovunque le denominazioni, che possono esistere quali comunioni sovra-locali, non vivono nello stesso "posto", cioè non condividono lo stesso territorio, l'identità denominazionale può essere mantenuta e vissuta quale una diversità legittimata e arricchente nell'unità di comunione sovra-locale fintantoché queste identità non vengono considerate una negazione del messaggio universale di salvezza e non impediscono la manifestazione dell'unità nei livelli sovra-locali sul conto dell'identità confessata e discernita, quali rappresentazioni della Chiesa Una. La lealtà locale e sovra-locale all'identità confessionale necessita di non contraddire la lealtà alla più ampia comunione quale una rappresentazione della Chiesa Una.

Secondo, ovunque differenti confessioni vivono nello stesso "posto" (dove le denominazioni sono manifeste come chiese organizzate a livello locale o mondiale) – e questa è la normale situazione nelle nostre società caratterizzate dalla mobilità e dalla migrazione – ci confrontiamo con la questione di come la futura unità della Chiesa "multi-denominazionale" debba essere realizzata. Le varie denominazioni sono forse, come chiese locali – come sembrano implicare alcune dichiarazioni ecumeniche?

Se le varie denominazioni che vivono in un "posto" (località, nazione o altra circoscrizione) sono tali da esprimere chiese locali che si riconoscono l'un l'altra quali rappresentazioni della Chiesa Una e come tali, continuano ad esistere, esse, nella mia terminologia, formerebbero una provincia o una più vasta unità, ma non sarebbero strettamente entità territoriali, ma comunità personali organizzate lungo affiliazioni denominazionali e avendo ciascuna un proprio *episkope*. Questa è una forma di diversità riconciliata. Ma non sarebbe risolto il problema di come manifestare l'unità della Chiesa a livello strettamente locale, e le più ampie estensioni di comunione sovra-locale non sarebbero risolte. Se si mantiene come buona l'antica regola che esiste un solo vescovo in ogni luogo (cioè una comunità che comprende tutti i battezzati), la conseguenza sarebbe una trasformazione delle chiese denominazionali verso una sorta di chiesa unita. Ciò corrisponde al modello di riunificazione che è stata definita "unione organica" ed è considerata come uno stadio finale nel processo del recupero dell'unità Cristiana.

Ma come può sopravvivere l'identità denominazionale nella comunione strutturata di una chiesa locale, senza impedire che questa comunione "*una*" venga all'esistenza e viva? Potrebbero i "riti" (vedi le chiese uniate in comunione con Roma e aventi la propria liturgia e la propria legge canonica) o gli ordini monastici servire come analogia concettuale per le denominazioni? O dobbiamo pensare a comunità (denominazionali) definite non-territoriali (Personalgemeinden) che insieme formano una chiesa territoriale locale? Ma quale sarebbe la liturgia eucaristica di questa chiesa locale e chi sarebbe il portatore (permanente o temporaneo) dell'*episkope* personale?

Qual è il bilancio tra la fedeltà alla tradizione della confessione locale nella sua manifestazione sovra-locale, e la lealtà alla tradizione multiconfessionale nella chiesa locale quale realizzazione della *Una Sancta* da trovare e vivere? Che dire dei gruppi di minoranze etniche in situazioni di diaspora che cercano la loro identità nazionale, manifesta nella loro chiesa confessionale e che vogliono mantenere rispettivamente una stretta relazione con il loro paese o con la chiesa madre?

CONCLUSIONI

Identità, pluralità, unità – quale è la giusta miscela? Ovviamente io non posso dare una risposta esaustiva, ma ho dovuto concludere con delle domande aperte. Sono convinto, comunque, che sia un buon segno che l'ecclesiologia sia stata inserita nell'agenda ecumenica, come mostrato da recenti documenti della Commissione Fede e Costituzione, quali "*La natura e gli scopi della Chiesa*". La "neutralità ecclesiologica" invocata a Toronto nel 1950 e successivamente, è stata rigettata. Questo dovrebbe presentare una sfida a tutte le chiese, di emergere con le loro visioni di una comunione universale di chiese, che manifestino visibilmente ciò che deve essere una realtà donata nella mente di Dio. Questa visione dovrebbe avere una duplice prospettiva: dovrebbe essere una visione di unità universale senza rispetto delle divisioni denominazionali della Chiesa, ed esposta per l'unità equivalente a ciò che ho chiamato la chiesa locale l'azione reciproca di essere auto-affidante, *ed* essendo sotto l'obbligo di essere in comunione con altre entità ("chiese locali"), in modo tale da determinare gli elementi che devono essere riconosciuti e condivisi come identici. Dovrebbe specificare gli agenti umani responsabili per la Chiesa di rimanere nella verità del Vangelo e di manifestare la sua unità nei vari livelli locali e sovra-locali. In secondo luogo, dovrebbe mostrare i modi di integrazione delle chiese denominazionali all'interno di questa visione. Questo è un problema concettuale. Il discernimento dello status di una particolare identità denominazionale, comunque, dipende dai mutui accertamenti bilaterali e multilaterali.