

Situazione presente e futuro del movimento ecumenico

I. L'ecumenismo in una situazione che cambia

Stiamo all'inizio del nuovo millennio e non possiamo evitare di affrontare la questione: dove siamo giunti, dal punto di vista ecumenico? Che cosa abbiamo realizzato negli ultimi 35 anni, da quando cioè la Chiesa cattolica, con il Concilio Vaticano II, è entrata ufficialmente a far parte del movimento ecumenico? Quali sono i risultati positivi? Quali sono i problemi nuovi e le nuove sfide che dobbiamo affrontare? Ho deliberatamente scelto per questa sezione della mia conferenza il titolo: «L'ecumenismo in una situazione che cambia».

In un certo senso, è possibile parlare di crisi. Il termine crisi, tuttavia, non deve essere inteso soltanto nella sua accezione negativa, come «crollo» o «collasso» di ciò che è stato costruito negli ultimi decenni, e che non è certo di poca entità. Adopero la parola nel significato originario del termine in greco, che sta ad indicare una situazione in bilico, *sul filo del rasoio*; una situazione che può evolvere positivamente o negativamente. Entrambe le svolte sono possibili. Una situazione di crisi è una situazione nella quale con l'esaurirsi di antiche strade si crea lo spazio a nuove possibilità. Una situazione di crisi è pertanto una sfida, e un tempo per prendere delle decisioni.

Ripercorrendo gli ultimi tre anni, e specialmente l'anno 2000, del Giubileo, appare chiaramente che non esiste una forma di crisi soltanto nell'accezione negativa del termine. Nel 1999, ad Augsburg, non abbiamo soltanto apposto una firma, ma abbiamo anche celebrato l'evento della ratifica della *Dichiarazione Congiunta sulla dottrina della Giustificazione*

con la Federazione Luterana Mondiale. Secondo le parole di Papa Giovanni Paolo II, si è trattato di una vera e propria pietra miliare: da una parte, la dichiarazione era il risultato di molti dialoghi ecumenici, a livello nazionale ed internazionale, che si erano svolti negli anni precedenti; d'altra parte, con la firma della dichiarazione, abbiamo raggiunto soltanto un consenso differenziato, e siamo molto lontani dal traguardo che ci siamo prefissi. Pur entro tali limiti, l'evento è stato considerato da molti cristiani come un segno di pace offerto al mondo. Essi sono stati lieti di constatare che differenze e polemiche vecchie di secoli, che avevano diviso le Chiese su un argomento centrale e fondamentale del messaggio, potevano essere superate per mezzo di un serio dialogo ecumenico.

Durante l'anno giubilare, abbiamo avuto la consolazione di celebrare alcuni importanti e profetici eventi ecumenici, così come essi sono stati definiti da Papa Giovanni Paolo II in *Novo Millennio ineunte* (n. 48), quali l'Apertura della Porta Santa in San Paolo fuori le Mura; la Giornata del Perdono, nella prima Domenica di Quaresima; la commemorazione dei testimoni della fede del ventesimo secolo, al Colosseo.

Per l'Apertura della Porta Santa e per la Commemorazione dei Testimoni della Fede, i delegati delle altre Chiese e Comunità ecclesiali erano in numero superiore a quelli presenti alle sessioni del Concilio Vaticano II. Tutti erano profondamente commossi. Infatti, come non essere commossi nel vedere, all'inizio di un nuovo millennio, il Vescovo di Roma, il primo di tutti i vescovi, unito ed insieme con il rappresentante delle Chiese separate dell'Oriente, il delegato del Patriarcato ecumenico e con il rappresentante delle Chiese separate d'Occidente, l'Arcivescovo di Canterbury, entrare nella Basilica di *San Paolo*, percorrere un tratto insieme con loro – anche se pochi passi –; come non essere commossi nel vedere, a conclusione della solenne liturgia, tutti i vescovi e le autorità delle Chiese e Comunioni cristiane separate scambiare il segno di pace con il Vescovo di Roma. [Ancora più commovente, per me, è stata la celebrazione dei testimoni della fede del XX secolo, un secolo che più di ogni altro, è stato un'epoca di martiri di tutte le Chiese e Comunità ecclesiali. La commemorazione di questa comune eredità di martirio è una sorgente di speranza poiché, secondo le parole di Tertulliano, il sangue dei martiri è «*semen christianorum*», ed allo stesso tempo «*semen christianorum unitatis*»].

Una simile esperienza ci è stata donata il 24 gennaio a Assisi, dove abbiamo celebrato la Giornata della preghiera per la pace con la presenza di quasi tutte le chiese e comunità ecclesiali – più che mai prima – radunate

dopo i tragici eventi del 11 settembre per dare insieme testimonianza per la pace.

Possiamo ricordare tutte le visite del Santo Padre: la visita in Romania, che ha preceduto i pellegrinaggi in Egitto e al Monte Sinai, ed il pellegrinaggio in Terra Santa, e le visite successive in Grecia, Siria, Ucraina, Armenia. Si è trattato di viaggi molto importanti dal punto di vista ecumenico. Al pari dei messaggi che Giovanni Paolo II scambia regolarmente con le autorità delle altre Chiese, essi vanno molto al di là di una espressione di diplomazia e di un gesto di cortesia, ed hanno un profondo significato. Infatti, secondo la tradizione della Chiesa dei primi secoli, sono espressioni di una comunione ecclesiale che, oggi, è già reale e profonda, anche se incompleta. Di fatto i viaggi stessi di Giovanni Paolo II sono stati il risultato, il frutto, di 35 anni di azione ecumenica.

Tutto ciò mostra chiaramente la nuova e positiva situazione ecumenica, ed è la prova della crescita che si è verificata negli ultimi decenni. Oltre ai preziosi risultati registrati per ciascuno dei dialoghi, questi eventi mostrano una essenziale svolta storica e una nuova situazione storica. Papa Giovanni Paolo II, nella sua Lettera Enciclica *Ut unum sint* (1995), descrive ed esprime apprezzamento per i frutti del dialogo che egli definisce «fraternità ritrovata» (n. 41). I cristiani delle varie Chiese e Comunità ecclesiali non sono più nemici, o vicini indifferenti; si incontrano da fratelli, si assistono vicendevolmente, si comportano da amici; essi percorrono la stessa strada, intraprendono lo stesso pellegrinaggio verso la piena comunione.

Non possiamo e non vogliamo regredire, ritornare al punto in cui non esisteva questa ricca eredità ecumenica. Dobbiamo costruire su questa eredità. Tuttavia, saremmo ciechi se negassimo l'insorgere di una nuova situazione che non si pone soltanto in continuità con questi ultimi 35 anni. L'anno giubilare ha celebrato i frutti di ciò che è stato raggiunto, ma ha anche sottolineato che, i vari modi, all'inizio di un nuovo millennio, ci troviamo confrontati con una situazione che cambia e che può essere definita una situazione di crisi, nel duplice significato del termine.

I. Un primo elemento di cambiamento, o meglio, di una situazione che è già mutata, consiste nella distanza di tempo (trentacinque anni), che ci separa dal Concilio Vaticano II e dal suo Decreto sull'Ecumenismo nel quale si afferma che l'unità dei cristiani è una delle principali preoccupazioni dell'assemblea conciliare (UR 1). [In una certa misura, e paradossalmente, la crisi del movimento ecumenico è la conseguenza del suo successo.

Per molti, l'ecumenismo è diventata cosa ovvia. Tuttavia, a mano a mano che ci avviciniamo gli uni agli altri, si fa più dolorosa la nostra esperienza di non essere ancora in piena comunione tra di noi. Siamo feriti da ciò che ancora ci separa e ci impedisce di radunarci attorno alla Tavola del Signore; siamo sempre di più insoddisfatti dallo *status quo* ecumenico, ciò che sviluppa la frustrazione ecumenica e, a volte, persino l'opposizione. Paradossalmente, lo stesso progresso ecumenico è anche causa del malessere ecumenico.]

Per la generazione alla quale appartengo, il Concilio Vaticano II e la sua decisione di entrare nel movimento ecumenico, è stata una grande esperienza e, in un certo senso, una esperienza nuova. Nel frattempo, è cresciuta una nuova generazione di fedeli cattolici e di giovani sacerdoti che «non hanno conosciuto Giuseppe»; questa generazione non era nata all'epoca del Concilio, e non comprende veramente come sono cambiate le cose e perché sono cambiate. Essa non comprende i nostri problemi teologici e non se ne preoccupa. Le questioni ecumeniche hanno dunque perduto il loro fascino. Ciò è molto spesso dovuto ad una lacuna nella catechesi e nella predicazione. Molti non sanno nulla della dottrina cattolica o protestante e non conoscono le differenze tra l'una e l'altra. Spesso possiedono soltanto una conoscenza superficiale e frammentaria, che proviene loro dai mezzi di comunicazione sociale.

In questa situazione, dobbiamo affrontare un compito e una sfida. In primo luogo, dobbiamo promuovere la formazione ecumenica e la ricezione dei risultati ecumenici. I risultati del progresso ecumenico non sono ancora penetrati nel cuore e nella carne della nostra Chiesa e delle altre Chiese. La teologia ecumenica non è presente quale parte integrante dei programmi teologici. [La televisione determina spesso la ricezione, mentre abbiamo potuto constatarlo nel dibattito avvenuto in Germania dopo la firma della Dichiarazione comune sulla giustificazione – affidabili teologi ritengono *che l'ecumenico non leguntur.*] In secondo luogo, dobbiamo chiarire la visione ecumenica e rinnovarla. Abbiamo bisogno di una *verve* e di uno slancio ecumenico nuovo. Corriamo il pericolo di perdere una intera generazione di giovani se non saremo capaci di offrire loro una visione. Ciò richiede uno sforzo catechetico, omiletico, teologico, ma soprattutto un rinnovamento spirituale e un nuovo inizio.

2. Un secondo elemento nella nostra situazione, è costituito dal nuovo accento posto sull'identità. Sotto un'angolazione più secolare, la ricerca di apertura e il dialogo possono essere considerati come una parte,

un aspetto o una forma di globalizzazione. Tale tendenza deve fare nel frattempo i conti con una nuova ricerca di identità culturale, nazionale, etnica, confessionale ed anche personale. Il nuovo interrogativo è: chi siamo? Chi sono io? Come possiamo, come posso, evitare di essere assorbito da un insieme senza volto, più grande di noi, più grande di me.

Un tale interrogativo si applica ovviamente al mondo ortodosso, si può anche individuare in alcune reazioni luterane alla Dichiarazione comune sulla Dottrina della Giustificazione, ed anche in alcuni ambienti cattolici romani. Nelle sue estreme conseguenze, esso prospera nei movimenti fondamentalisti che sono, in una qualche misura, una reazione al pluralismo postmoderno. La questione dell'identità è una forma di autoaffermazione e spesso una espressione del timore di perdere se stessi. Di conseguenza, l'ecumenismo è spesso accusato – o meglio, è frainteso – come un qualcosa che abolisce identità confessionale e conduce ad un pluralismo arbitrario, all'indifferenza, al relativismo e al sincretismo. L'ecumenismo è diventato spesso un termine con accezione negativa.

Certamente, la questione dell'identità in quanto tale è una questione legittima, anzi essenziale. Infatti, un dialogo genuino è possibile soltanto tra persone che possiedono una identità propria. Essa tuttavia può costituire un ostacolo ed una limitazione. Il compito sarà di pervenire ad una identità aperta poiché l'identità è una realtà relazionale: possiedo la mia identità soltanto in relazione agli altri, e soltanto nel condividere con gli altri. In questo senso, il concetto di ecumenismo deve essere chiarito. In tale contesto, potremmo scorgere quale sia il problema ed il vantaggio di *Dominus Iesus* che ha sottolineato la questione dell'identità. Dobbiamo far risaltare chiaramente che un serio ecumenismo è cosa del tutto diversa dall'indifferenza confessionale e dal relativismo che tende ad incontrarsi attorno ad un *minimo comune denominatore*. L'ecumenismo deve essere compreso come l'identità cattolica aperta e condivisa, come una espressione genuina, ma anche come l'aspetto della cattolicità nel senso più profondo del termine.

3. Un terzo elemento è costituito dalla differenziazione all'interno delle grandi famiglie confessionali. Il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani ha giustamente deciso all'inizio dell'impegno ecumenico di avviare un dialogo con le Chiese ortodosse nel loro insieme, con le Federazioni o le Alleanze mondiali delle Chiese protestanti. Si è trattato di una decisione ragionevole.

Tuttavia, stiamo diventando sempre più consapevoli del fatto che non esiste realmente una Chiesa ortodossa. Esistono Chiese ortodosse

autocefale spesso gelose della loro indipendenza, le quali vivono in situazione di tensione con le loro proprie Chiese sorelle. Con Costantinopoli abbiamo buoni rapporti, mentre con Mosca, il dialogo a livello universale, è attualmente molto difficile; con la Grecia la situazione sta migliorando; nel Medio Oriente, nel territorio dell'antica sede di Antiochia, la situazione è completamente diversa e già esiste una comunione quasi piena.

Mi sono già riferito alle tensioni all'interno del mondo luterano sulla questione dei ministeri, e alle tensioni nell'ambito della Comunione Anglicana. Oltre alle tensioni relative a questioni istituzionali, esistono tensioni su problematiche etiche quali l'aborto, l'omosessualità, la bioetica, la morale politica, con riferimento alla pace e la giustizia nel mondo, ecc.

Si tratta soltanto di esempi, dai quali tuttavia sorge un interrogativo: quale sarà la velocità dell'ecumenismo nel futuro? Sarà un ecumenismo a due velocità, o anche a più velocità? Probabilmente sì, tuttavia non senza pericoli e non senza dover affrontare nuovi problemi. Pertanto un ecumenismo a due velocità è cosa assai delicata che va trattata con la più grande discrezione. Ma nella situazione attuale non esiste una alternativa realistica. L'attuazione di questo concetto richiede una responsabilità ecumenica che trovi un equilibrio tra la Chiesa universale e le Chiese locali. Le Chiese locali debbono assumersi le loro responsabilità, e non possono aspettarsi nulla dal centro.

4. Un quarto ed ultimo punto. Nella sua Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente* (1994), Papa Giovanni Paolo II aveva espresso la speranza che con l'anno giubilare avremmo raggiunto la piena comunione con le Chiese ortodosse, o che almeno saremmo stati più vicini a questo traguardo (n. 34). Dopo il Giubileo, il Papa è stato molto più cauto nella sua Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte*. Egli ha parlato della lunga strada ancora da percorrere (nn. 12, 48). Ciò mi sembra molto realistico. L'epoca dell'entusiasmo ecumenico, caratteristico del periodo immediatamente successivo al Concilio, è ormai conclusa.

Le conseguenze sono, a volte, la disillusione e anche lo scetticismo; come anche, molto spesso, una dura critica rivolta alla Chiesa ufficiale (Amtskirche), atteggiamenti ed atti di protesta, o un ecumenismo selvaggio che non tiene in alcun conto delle direttive ufficiali, ad esempio del *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*. Questo ecumenismo selvaggio è controproducente poiché, invece di creare maggiore comunione, esso è causa di nuove divisioni. Per

quanto mi riguarda, preferisco parlare di un nuovo approccio realistico, e di un ecumenismo più compiuto ed adulto, che ha superato l'entusiasmo della giovinezza, ma anche la rozzezza comportamentale dell'adolescenza, ed è diventato maturo e realistico.

Ciò significa che dobbiamo prevedere un lungo periodo durante il quale continueremo a vivere nella situazione presente caratterizzata da una comunione che già esiste ed è profonda, ma che non è ancora una comunione piena. Vale a dire una situazione nella quale abbiamo lasciato alle spalle le antiche ostilità e l'indifferenza, e nella quale abbiamo riscoperto la fratellanza di tutti i cristiani. Ritengo che si tratti del più importante risultato degli ultimi decenni di ecumenismo. Ma dobbiamo rimanere realisti e non tracciare modelli astratti di unità che, prima a poi, porterebbero soltanto a nuove delusioni. Il problema sta dunque nel dare vita e struttura alla nostra situazione che durerà probabilmente molto più a lungo di quanto avremmo immaginato. Come possiamo vivere e come possiamo plasmare questa situazione intermedia? Nell'ultima parte di questo intervento torneremo sull'argomento. Dapprima vorrei riflettere sul concetto chiave cattolico, o meglio sulla visione ecumenica la quale ci ispira particolarmente durante il probabilmente lungo periodo intermedio: il concetto cattolico di comunione.

II. Il concetto cattolico di *Communio* quale visione ecumenica

1. Iniziamo con una scoperta sorprendente. Proprio per il fatto che tutti i dialoghi di questi ultimi trentacinque anni, non si sono svolti secondo un piano prestabilito, desta ancora più meraviglia il constatare che essi convergono in modo sorprendente. Essi convergono nel loro strutturarsi attorno al concetto di *communio*, che costituisce il concetto chiave di tutti questi dialoghi. Tutti i dialoghi definiscono l'unità visibile di tutti i cristiani come una *communio-unità*, e convergono nel comprenderla, in analogia al modello trinitario originario, non in chiave di uniformità, ma come unità nelle diversità e diversità nell'unità. Questa convergenza nel concetto di *communio* corrisponde alla visione del Concilio Vaticano II. Li *Sinodo straordinario dei Vescovi* del 1985 dichiara che la *communio-eclesiologia* è «l'idea centrale e fondamentale dei documenti conciliari».

2. I documenti di dialogo mostrano convergenza riguardo al concetto di *communio*, tuttavia, se considerati più in profondità, essi mostrano comprensioni diverse sottostanti a questo termine. Il concetto comune di

communio ha vari significati e pertanto richiama aspettative diverse e obiettivi pianificati. Ciò genera necessariamente dei malintesi, sia per noi che per i nostri *partners*. Comunque, la convergenza attorno ad un unico e stesso concetto, facendo astrazione da altri fattori, è anche una causa di confusione. Le differenze nella comprensione riflettono le diverse ecclesio-logie delle varie Chiese e Comunità ecclesiali. Spesso la comprensione teologica di *communio* è anche sostituita o oscurata da una comprensione antropologica o sociologica. L'uso secolarizzato del termine *communio* conduce ad una comprensione secolare di un ecumenismo caratterizzato da criteri non teologici, genericamente sociali, e di plausibilità.

Nel suo significato secolarizzato, la *communio* è compresa in modo «orizzontale» come comunità di persone risultante dal desiderio di singoli individui di costituire una comunità. La *communio* in questo senso è il risultato di una associazione di *partners* che sono principalmente liberi ed uguali. Tale comprensione applicata alla Chiesa descrive una Chiesa «dal basso», cioè la Chiesa della base in opposizione alla Chiesa costituita e al suo ecumenismo ufficiale. Ma la *communio* può essere anche compresa nel senso neoromantico, di una comunità personale, a crescita spontanea, basata su relazioni precipuamente personali; una comunità che suggerisce la vicinanza delle persone ed il calore, in una atmosfera familiare ed amichevole. Da ciò risulta una comprensione della Chiesa che evoca fratelli e sorelle, un modello che si è cercato frequentemente di realizzare nelle comunità monastiche e nelle fraternità, come anche in alcune Chiese Libere e comunità devozionali. Oggi, questo modello è spesso messo in pratica da piccoli gruppi, da comunità di base, e specialmente da comunità spirituali che si sono costituite in tempi più recenti. Tuttavia, se il modello di una ecclesiologia fraterna è applicato alla Chiesa nel suo insieme, [esso può condurre ad una ecclesiologia equivalente ad un «caldo cantuccio dove annidarsi», e che] si pone in situazione di frizione con la realtà istituzionale di una grande Chiesa, piuttosto che adoperarsi a stabilire un rapporto costruttivo con essa.

Una comprensione istituzionale e unilaterale della *communio* può d'altra parte generare delle incomprensioni. Essa conduce spesso a comprendere la Chiesa in termini di *communio hierarchica*, nel senso in cui tale termine era di solito compreso nella teologia preconciliare: la Chiesa quale *societas perfecta inaequalis* o *inaequalium*. Il Concilio ha cercato di superare tale comprensione istituzionale e unilaterale, ponendo di nuovo l'accento sulla dottrina biblica e della Chiesa primitiva circa il ministero di tutti i battezzati, come anche sulla dottrina del *sensus* e *consensus fidelium* da essa derivante. Tutto ciò non conduce ad una comprensione democratica,

ma ad un concetto partecipativo della *communio* con diritti differenziati di collaborazione.

Pertanto la Chiesa non è né una democrazia né una monarchia, né tantomeno una monarchia costituzionale. Essa è gerarchica nel senso originario del termine, che significa «origine santa», cioè la Chiesa deve essere compresa sulla base di ciò che è santo, a causa dei doni di salvezza, della Parola e del Sacramento quali segni autorevoli e mezzi efficaci dello Spirito Santo. Tutto questo ci porta alla comprensione teologica, originaria e autentica di *communio* quale visione cattolica dell'unità.

3. Il termine greco per *communio*, *koinônia*, originariamente non significa comunità, ma partecipazione (*participatio*). Il verbo *koinoneo* ha il significato di «condividere, partecipare, avere qualcosa in comune». Ciò è parte del messaggio della Bibbia nella sua globalità: Dio ricapitola in Cristo tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra (*Ef* 1,10). Secondo gli Atti degli Apostoli, la Chiesa primitiva a Gerusalemme costituiva una *koinônia* nella frazione del pane e nelle preghiere (*At* 2,44; 4,23). Secondo Paolo, la nostra *koinônia* è con Cristo Gesù (*1 Cor* 1,9), con il Vangelo (*Fil* 1,5), nello Spirito Santo (*2 Cor* 13,13), nella fede (*Fm* 6); essa è *koinônia* nella sofferenza e nella consolazione (*2 Cor* 1, 5.7; *Fil* 3,10); la prima e seconda Lettera di Pietro parlano di *koinônia* nella gloria che deve manifestarsi (*1 Pt* 5,1), e della natura divina (*2 Pt* 1,4); secondo la prima Lettera di Giovanni, la nostra *koinônia* è con il Padre e con il Figlio e di conseguenza tra di noi (*1 Gv* 1,3) Fondamento e termine di misura di questa comunione è l'unità del Padre e del Figlio (*Gv* 17, 21-23).

La base sacramentale della *communio* è la *communio* nell'unico battesimo per mezzo del quale siamo battezzati nell'unico Corpo di Cristo (*1 Cor* 12, 12f; cfr. *Rm* 12, 4f; *Ef* 4, 30, e per mezzo del battesimo siamo uno in Cristo (*Gal* 3, 26-26). Il vertice della *communio* è la celebrazione eucaristica. Di conseguenza, nella storia della teologia il testo destinato ad assumere la maggiore importanza era il capitolo decimo (versetto 16 e seguente) della prima Lettera di Paolo ai Corinzi: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane». Questo testo dichiara che la *koinônia* nell'unico pane eucaristico è fonte e segno della *koinônia* nell'unico corpo della Chiesa; l'unico corpo eucaristico di Cristo è fonte e segno dell'unico corpo ecclesiale di Cristo.

Questa affermazione non deve condurre ad una unilaterale ecclesiologia di *communio* eucaristica. La comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo ha anche effetti sulla comunione dei fratelli tra di loro, e specialmente sulla comunione con i poveri. Pertanto la *koinônia/communio* ha anche una dimensione teologica, comunitaria e sociale. Sarebbe errato limitare il significato ecclesiale della *koinônia/communio* ai sacramenti e al culto, oppure soltanto all'eucaristia, così come sarebbe errato sottolineare soltanto la dimensione sociale. Esiste una dimensione verticale ed una dimensione orizzontale di comunione. I sacramenti sono il fondamento della Chiesa, e la Chiesa, fondata sacramentalmente, celebra i sacramenti; la comunione sacramentale si esprime in un comportamento comunitario e sociale.

Tuttavia, i differenti aspetti dell'unica realtà di *communio* possono essere accentuati in vari modi. Pertanto, dall'unico e basilare termine comune *koinônia communio*, possono derivare ecclesiologie di *communio* diverse e, a volte, opposte. Sulla base di un accordo ecumenico di vasta portata relativamente a tale concetto, esistono sviluppi confessionali diversi.

4. Consideriamo, in primo luogo la nuova ecclesiologia eucaristica nelle Chiese d'Oriente, un'ecclesiologia che non è senza controversie all'interno dei circoli ortodossi; essa non rappresenta semplicemente «la» posizione ortodossa. Tuttavia, dal punto di vista ecumenico essa è diventata influente. Il punto d'avvio per l'ecclesiologia eucaristica secondo *1 Cor 10,16 f*, è l'intima connessione tra *communio* ecclesiale ed eucaristica. Esso significa che la Chiesa è realizzata nella Chiesa locale radunata per l'eucaristia. La Chiesa locale, che celebra l'eucaristia, è la Chiesa radunata intorno al vescovo. Poiché l'unico Cristo e l'unica Chiesa sono presenti in ogni Chiesa locale, nessuna Chiesa locale può essere isolata; ogni Chiesa locale è necessariamente ed essenzialmente in *koinônia communio* con le altre Chiese locali che celebrano l'eucaristia. La Chiesa universale è una *communio-unità* di Chiese.

Per i teologi ortodossi, questa ecclesiologia eucaristica ha spesso una intenzione antiprimaziale. Poiché ogni Chiesa locale è Chiesa nel senso compiuto del termine, non può esistere un ministero ecclesiale o una autorità più alta del vescovo. Sebbene sia esistita, e sin dai primi tempi, una precedenza di sedi metropolitane e di patriarchi, tale precedenza è tuttavia circoscritta sinodalmente. Anche il ministero petrino è esercitato da tutti i vescovi, individualmente e in comunione sinodale. Pertanto, è opinione delle Chiese ortodosse che il problema del primato di Roma possa

essere considerato soltanto in relazione con la struttura sinodale e conciliare della Chiesa. [I partners ortodossi si riferiscono sempre al Canone 34 dei *Canoni degli Apostoli*, nel quale si afferma che il primo vescovo può prendere decisioni importanti soltanto in accordo con gli altri vescovi, e che questi ultimi possono farlo soltanto in accordo con lui (cfr. *Documento di Valamo*, 1988). In questo senso,] le Chiese ortodosse possono generalmente accettare che Roma detenga il «primato d'amore» (Ignazio d'Antiochia, *Ad Rom, proem.*), ma lo intendono come un primato d'onore ed escludono ogni primato di giurisdizione. Un'altra questione è il determinare se ciò corrisponda pienamente alla situazione del primo millennio.

L'ecclesiologia dei Riformatori perviene ad un problema analogo. Nei suoi primi scritti, Lutero è ancora molto consapevole della relazione tra la Santa Comunione e la Chiesa. Tuttavia la teologia luterana e riformata comprende generalmente la Chiesa in quanto fondata sulla proclamazione della Parola piuttosto che sui sacramenti, e la definisce *creatura verbi*. [Secondo la comprensione della Riforma, la Chiesa si trova laddove la Parola di Dio è predicata in tutta la sua purezza, ed i santi sacramenti sono amministrati in conformità al Vangelo. Pertanto, la *communio sanctorum* diventa sinonimo di *congregatio fidelium* – un termine per definire la Chiesa che era già comunemente usato nel Medio Evo.] In questo senso, esiste un accordo di base tra la comprensione cattolica e la comprensione della Riforma di una *communio* che non è fondata «dal basso», dall'associazione di fedeli, e che è invece costituita dalla Parola e dal Sacramento.

Ma la differenza è anche chiara. Per i riformatori, la Chiesa diventa reale nel culto comunitario della congregazione locale. Lutero vuole sostituire alla parola «Chiesa», che egli considera oscura e confusa, la parola «congregazione» («Gemeinde»). La comprensione che la Riforma ha della Chiesa si basa ed ha il suo centro di gravità nella congregazione. L'assemblea della congregazione locale che celebra il culto costituisce la realizzazione visibile e la manifestazione della Chiesa; essa non manca di nessun elemento costitutivo per la Chiesa. La critica mossa alla distinzione teologica tra episcopato e pastorato, e specialmente alla «monarchia papale» della Chiesa universale, deriva fondamentalmente da un tale concentrarsi sulla congregazione locale. Secondo la comprensione della Riforma comunemente accettata, l'episcopato differisce soltanto funzionalmente dal pastorato; l'episcopato è il ministero del pastore che esercita una funzione di governo ecclesiale.

Ma anche sulla questione dell'episcopato è possibile individuare oggi alcune convergenze. Neppure ai tempi della Riforma fu possibile

mantenere un approccio esclusivamente centrato sulla congregazione locale; sorse anche allora la questione dell'*episkopé*, del ministero di supervisione e di sorveglianza sotto forma di un ministero di visitazione. Nel XX secolo si fecero dei progressi, senza tuttavia raggiungere un consenso. Divenne chiaro che la Chiesa si realizza su vari livelli: il livello locale, i livelli regionale e universale. Per ciascuno di tali livelli è costitutivo l'essere *con e di fronte* di ministero e congregazione. Ciò ripropone la questione della qualità dei ministeri di guida nella Chiesa, a livello regionale e universale. Tale nuova apertura da un punto di vista più universalista ha fatto sì che in molti dialoghi si sia affrontata la questione della possibilità di un ministero universale d'unità.

Attualmente, comunque, prevale ancora l'approccio incentrato sulla Chiesa locale e sulla congregazione locale. Il traguardo ecumenico accettato oggi dalla maggior parte delle Comunità ecclesiali della Riforma è una comunità conciliare o comunione di Chiese che restano indipendenti, ma si riconoscono reciprocamente Chiese, sono d'accordo nel condividere altare e pulpito, come anche ministeri e servizi reciprocamente accettati. [Questa idea costituisce in particolare la base della *Concordia di Leuenberg* (1973). Il medesimo concetto è anche soggiacente al modello di «diversità riconciliata» sostenuta dalla Federazione Luterana Mondiale.] Si pone così la questione di sapere se il modello di unità della Riforma quale rete di congregazioni locali, Chiese locali o, attualmente famiglie confessionali, sia compatibile con l'approccio ecclesiologico cattolico. Sebbene siano stati fatti dei progressi nella formulazione del problema e comincino ad affiorare possibili linee di convergenza, non si scorge attualmente un solido consenso ecumenico.

5. Per una presentazione sistematica dell'ecclesiologia cattolica di *communio*, iniziamo dalla Costituzione conciliare *Lumen gentium*. L'ottavo capitolo, che cerca di definire dove realmente e concretamente si trova la Chiesa, la questione ecumenica affiora acutamente con il famoso *subsistit in*. La Costituzione afferma che la Chiesa di Cristo è concretamente reale nella Chiesa cattolica, in comunione con il Papa, e i vescovi in comunione con lui. Questa affermazione rappresenta il punto cruciale del dialogo ecumenico. La Dichiarazione *Dominus Jesus* (2000) ed il dibattito che ne è seguito, hanno mostrato in modo inequivocabile che, in questo contesto, i nervi sono scoperti e che, di conseguenza, la soglia del dolore è molto bassa.

Ciò che è in ballo qui è la questione cruciale, dal punto di vista ecumenico, di come si colleghino l'una all'altra due affermazioni e cioè: da

una parte, che l'unica Chiesa di Cristo è concretamente reale e presente nella Chiesa cattolica romana e, dall'altra, che parecchi ed essenziali elementi della Chiesa di Gesù Cristo si trovano al di fuori dei confini istituzionali della Chiesa cattolica (*LG* 8; 15; *UR* 3) e, nel caso delle Chiese dell'Oriente, che oltre tali confini si trovano persino genuine Chiese particolari (*UR* 14).

L'affermazione di *Dominus Iesus* che va al di là delle parole del Concilio, secondo la quale la Chiesa di Gesù Cristo è «pienamente» realizzata soltanto nella Chiesa cattolica, offre lo spunto per una risposta appropriata. [Tale affermazione significa logicamente che, sebbene al di fuori della Chiesa cattolica non vi sia la piena realizzazione della Chiesa di Gesù Cristo, vi è tuttavia una imperfetta realizzazione. Al di fuori della Chiesa cattolica non vi è pertanto il vuoto ecclesiale (*UUS* 13). Può non esserci «la» Chiesa, ma c'è la realtà ecclesiale. Di conseguenza,] *Dominus Iesus* non afferma che le Comunità ecclesiali originate dalla Riforma non sono Chiese; essa sostiene che non sono Chiese in senso proprio; il che significa, al positivo, che in un senso improprio, analogo alla Chiesa cattolica, esse sono Chiese. In effetti, queste Chiese hanno una diversa comprensione della Chiesa; non vogliono essere Chiese in senso cattolico.

Se ci si chiede inoltre che cosa costituisca concretamente la pienezza di ciò che è cattolico, i testi del Concilio mostrano che tale pienezza non riguarda la salvezza o la sua realizzazione soggettiva. Lo Spirito agisce anche nelle Chiese e Comunità ecclesiali separate (*UR* 3); al di fuori della Chiesa cattolica esistono forme di santità e di martirio. D'altra parte, la Chiesa cattolica è anche una Chiesa di peccatori; essa ha bisogno di purificazione e di pentimento. La piena realtà e pienezza di ciò che è cattolico non si riferisce alla santità soggettiva, ma ai mezzi di salvezza sacramentali e istituzionali, i sacramenti e i ministeri. [Soltanto in questo aspetto sacramentale e istituzionale, il Concilio può rilevare una mancanza (*defectus*) nelle Chiese e Comunità ecclesiali della Riforma (*UR* 22). Pertanto, entrambe, la pienezza cattolica ed il *defectus* delle altre, sono sacramentali ed istituzionali, e non esistenziali, o addirittura di natura morale; esse si situano al livello dei segni e strumenti di grazia e non al livello della *res*, la grazia della salvezza stessa.]

La conseguenza della tesi secondo la quale l'unica Chiesa di Gesù Cristo sussiste nella Chiesa cattolica è che l'unità attualmente non è data soltanto in frammenti, e che essa è pertanto un futuro traguardo ecumenico. Anzi, l'unità sussiste anche nella Chiesa cattolica, è già reale in essa (*UR* 4). Tutto ciò non significa che la piena comunione in quanto traguardo del

cammino ecumenico debba essere compresa come un semplice ritorno dei fratelli separati e delle Chiese nel grembo della Chiesa madre cattolica. Nella situazione di divisione, l'unità della Chiesa cattolica non è concretamente realizzata in tutta la sua pienezza; la divisione resta una ferita anche per la Chiesa cattolica. Soltanto lo sforzo ecumenico volto ad aiutare la comunione esistente, reale, ma incompleta, a crescere fino al raggiungimento della piena comunione nella verità e nell'amore, condurrà alla realizzazione della cattolicità in tutta la sua pienezza (UR 4; UUS 14). In questo senso, lo sforzo ecumenico è un pellegrinaggio comune verso la pienezza della cattolicità che Gesù Cristo vuole per la sua Chiesa.

Tale processo ecumenico non è una strada a senso unico lungo la quale soltanto gli altri hanno da imparare da noi e che, in ultima analisi, debbono unirsi a noi. L'ecumenismo si realizza per mezzo di uno scambio reciproco di doni e per il tramite di un mutuo arricchimento (UUS 28). La teologia cattolica può accettare tutto ciò che l'ecclesiologia ortodossa di *communio* ha da dire positivamente poiché anche l'ecclesiologia cattolica sostiene che, ovunque è celebrata l'Eucaristia, la Chiesa di Gesù Cristo è presente. Dalla teologia della Riforma essa deve imparare che anche la proclamazione della Parola di Dio ha la funzione di stabilire la Chiesa e la *communio*. Inversamente, la Chiesa cattolica è convinta che i suoi «elementi» istituzionali quali l'episcopato ed il ministero petrino siano doni dello Spirito per tutti i cristiani; pertanto essa anela a che essi contribuiscano, in una forma spiritualmente rinnovata, ad una più piena unità ecumenica. Più ci avvicineremo a Cristo in questo modo, più ci avvicineremo gli uni agli altri per essere, alla fine, pienamente *uno* in Cristo.

La nostra comprensione del *subsistit* indica che, secondo il modo di comprendere cattolico, l'unità è più di una rete e *unità-communio* di Chiese locali. Sebbene ogni Chiesa locale sia pienamente Chiesa (LG 26, 28), essa non è tutta la Chiesa. L'unica Chiesa esiste nelle Chiese locali e a partire da esse (LG 23), ma le Chiese locali esistono anche nell'unica Chiesa e a partire da essa (*Communio notio*, 9), sono modellate a sua immagine (LG 23). Le Chiese locali non sono suddivisioni, semplici sezioni, sviluppi o provincie dell'unica Chiesa; nè l'unica Chiesa è la somma di Chiese locali, ovvero il risultato della loro associazione, del loro reciproco riconoscimento o della loro reciproca interpenetrazione. L'unica Chiesa è reale nella *communio* delle Chiese locali, ma non nasce da essa, è previamente data e sussiste nella Chiesa cattolica. Considerate insieme, ciò significa che l'unica Chiesa e la diversità delle Chiese locali sono simultanee; esse sono interne l'una all'altra (pericoretiche).

In questa pericorese, l'unità della Chiesa ha la priorità sulla diversità delle Chiese locali. Il fatto che l'unità ha priorità su tutti gli interessi particolari è quanto mai ovvio nel Nuovo Testamento (1 Cor 1,10 ff). Per la Bibbia l'unica Chiesa corrisponde ad un solo Dio, un solo Cristo, un solo Spirito, un solo battesimo (cfr. Ef 4,5). In conformità con il modello della Chiesa primitiva di Gerusalemme (At 2,42), malgrado tutte le legittime diversità, essa è *una* attraverso la predicazione dell'unico Vangelo, l'amministrazione degli stessi sacramenti e l'unico governo apostolico esercitato nell'amore (LG 13, UR 2).

La tesi della priorità dell'unità si oppone comunque alla mentalità postmoderna di fondamentale pluralismo secondo la quale non esiste più l'unica verità, ma soltanto le verità. Pertanto la posizione cattolica incontra attualmente delle difficoltà in dibattiti pubblici. L'ecclesiologia cattolica deve, per così dire, navigare controcorrente rispetto allo spirito del tempo. Ciò non equivale necessariamente a debolezza, e può costituire anche la sua forza.

Tale comprensione cattolica della *communio-unità* della Chiesa ha la sua concreta espressione nel ministero petrino quale segno e servizio all'unità dell'episcopato e alle Chiese locali (DH 3050 f, LG 18). Tutte le altre Chiese e Comunità ecclesiali ritengono tale posizione offensiva, e la considerano il più grande ostacolo nel cammino verso una più grande unità ecumenica. Per noi il ministero petrino è un dono per preservare l'unità, come anche la libertà della Chiesa da vincoli a senso unico con certe nazioni, culture o gruppi etnici. Papa Giovanni Paolo II ha preso l'iniziativa e ha rivolto l'invito ad «un fraterno, paziente dialogo» (UUS 96).

In alcuni dialoghi sono stati fatti incoraggianti progressi e sono emerse convergenze circa un ministero universale di governo (cfr. *Fede e Costituzione, Santiago de Compostela*, 1993; *ARCJC II, Il dono dell' 'Autorità'*, 1998; *Communio Sanctorum*, 2001) (cfr. UUS 89, nota 148 f). Malgrado questa nuova apertura, non si intravede ancora un consenso fondamentale. La posizione ecumenicamente aperta di altre Chiese può considerare che un tale ministero d'unità sia possibile *iure umano*, o persino auspicabile; esse non lo riconoscono tuttavia come *iure divino*, essenziale per la Chiesa.

[Infine, il problema del *subsistit* nel suo insieme e la specifica comprensione cattolica della *communio* ha una dimensione più profonda. L'intero problema deve essere visto sullo sfondo della comprensione cattolica specifica della relazione tra Gesù Cristo e la Chiesa. Il differenziante *subsistit in* ha lo scopo di indicare che esiste una relazione differenziata tra

Gesù Cristo e la Chiesa. Esse non devono essere identificate l'una con l'altra, o essere confuse, ne tuttavia possono essere separate l'una dall'altra, o semplicemente poste l'una accanto all'altra. La Chiesa non è Cristo che continua a vivere, ma Gesù Cristo vive ed opera nella Chiesa che è il suo Corpo. In questo essere insieme differenziato, l'uno e l'altra costituiscono, secondo Sant'Agostino, il «Cristo integrale». Ne consegue che il *solus Christus* è per noi allo stesso tempo il *totus Christus, caput et membra*.

Le discussioni con la posizione della Riforma possono svolgersi in tutta la loro profondità soltanto se esse partiranno da questa base generale. La visione della Riforma tende ad opporre Gesù Cristo quale capo della Chiesa alla Chiesa stessa. Tutto ciò diventa ovvio quando, nel caso di dottrine ecclesiali, si registrano riserve circa il loro carattere definitivamente vincolante, e ci si chiede, cioè, se tali dottrine siano in conformità con la Scrittura; la posizione protestante tende, in questo ambito, ad un certo revisionismo. Un problema analogo sorge quando si tratta dell'ammissione all'Eucaristia e quando si argomenta che, poiché Gesù Cristo invita tutti, la Chiesa non può negare l'accesso. Una siffatta argomentazione è impossibile per i cattolici poiché Gesù Cristo invita soltanto nella Chiesa e per mezzo della Chiesa]

Se si riconosce la natura fondamentale di questi problemi si comprende che, malgrado gli incoraggianti progressi, il cammino ancora da percorrere appare difficile e forse lungo (*Novo millennio ineunte*, 12). In questo senso diventa anche più importante chiedersi: che cosa possiamo fare già da ora? Quali sono i passi successivi da intraprendere?

III. Prassi ecumenica durante il periodo di transizione

Per la Chiesa è essenziale vivere in una situazione intermedia tra il «già» e il «non ancora». Pertanto, la piena comunione nel suo senso plenario può essere soltanto una speranza escatologica. Sulla terra, la Chiesa sarà sempre una Chiesa peregrinante, continuamente in lotta con le tensioni, gli scismi e l'apostasia. In quanto Chiesa di peccatori, essa non può essere una Chiesa perfetta. Secondo Johan Adam Möhler, al quale si ispirava Yves Congar, uno dei Padri della teologia ecumenica, dobbiamo distinguere tra le tensioni che fanno parte della vita e sono un segno della vita e le contraddizioni che rendono impossibile e distruggono la vita comunitaria e conducono alla scomunica. Il compito ecumenico, pertanto, non consiste nel rimuovere tutte le tensioni, ma nel trasformare le contraddizioni in completezza e in tensioni costruttive; in altre parole, al compito ecumenico

compete di trovare un grado di sostanziale consenso che permetta di abrogare le scomuniche.

Abbiamo raggiunto un tale scopo con gli Accordi cristologici firmati con le antiche Chiese dell'Oriente e con la Dichiarazione congiunta sulla Giustificazione. Per altre questioni, in particolare quelle che riguardano i ministeri nella Chiesa, fino ad ora non abbiamo avuto successo. Siamo dunque vivendo un periodo di transizione, che, con tutta probabilità, è destinato a durare ancora per qualche tempo.

Dobbiamo riempire di vera vita lo stadio intermedio che abbiamo raggiunto, di una reale anche se non completa *communio* ecclesiale. «L'ecumenismo dell'amore» e «l'ecumenismo della verità» che mantengono certamente tutta la loro importanza, debbono essere attuati per mezzo di un «ecumenismo di vita». Le Chiese non divergevano soltanto nelle loro dispute, ma anche a motivo dell'estraniamento, cioè del modo secondo il quale vivevano. Perciò esse debbono di nuovo avvicinarsi le une alle altre nelle loro vite; debbono fare l'abitudine le une delle altre, pregare e agire insieme, debbono vivere insieme, sopportare il tormento dell'incompletezza della *communio*, e della comunione ancora impossibile alla Tavola del Signore. Vorrei sottolineare sei punti che dovrebbero essere discussi e concretizzati nelle nostre discussioni.

1. Lo stadio intermedio deve avere il suo *ethos* proprio. Rinuncia ad ogni tipo di proselitismo aperto o nascosto; consapevolezza che ogni decisione presa «all'interno» tocca anche i nostri partners; guarigione delle ferite che provengono dalla storia (purificazione delle memorie); una più estesa ricezione dei dialoghi ecumenici e degli accordi già raggiunti. Senza pericoli per la nostra fede e la nostra coscienza, noi potremmo fare già molto di più insieme di quanto non facciamo generalmente: studio comune della Bibbia, scambio di esperienze spirituali, raccolta di testi liturgici, culto comune attraverso i servizi della Parola, migliore comprensione della tradizione comune e delle differenze esistenti, collaborazione nella teologia, nella missione, nella testimonianza culturale e sociale, collaborazione nell'area dello sviluppo e della salvaguardia dell'ambiente, nel campo dei mezzi di comunicazione sociale, ecc. Per questo periodo di transizione sono particolarmente importanti, come abbiamo già sottolineato, la ricezione ecumenica e la formazione ecumenica. In questo contesto dovremmo ricordare quanto è stato affermato in occasione dell'ultima plenaria, e che purtroppo è stato in massima parte dimenticato.

2. Dobbiamo trovare forme istituzionali e strutture per il presente stadio di transizione e per «l'ecumenismo di vita». Ciò può essere in particolare realizzato attraverso Consigli di Chiesa a livello regionale e nazionale. Tali Consigli non sono super Chiese e non esigono nulla da esse in termini di abbandono della loro propria identità. La responsabilità di percorrere la via ecumenica resta una responsabilità delle Chiese stesse. Ma i Consigli di Chiesa sono un importante strumento ed un foro per la collaborazione tra le Chiese e strumento per la promozione dell'unità (*Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, 1993, 166-171). Anche questo argomento è stato trattato in una delle precedenti plenarie del nostro Dicastero.

3. La situazione che cambia non deve impedirci di continuare a dialogare. Dopo il sostanziale chiarimento del contenuto centrale della fede (cristologia, soteriologia e dottrina della giustificazione), la questione della Chiesa e della sua missione diventa centrale. Sarà necessario chiarire la comprensione della Chiesa e della *communio* e giungere ad un accordo sul traguardo finale del pellegrinaggio ecumenico. Tutte le Chiese hanno da lavorare «in casa loro» per comprendere e spiegare meglio la natura e la missione della Chiesa. Nel fare questo, dobbiamo esporre i nostri accordi e le nostre differenze; si tratta dell'unico modo per giungere ad un chiarimento ed, infine, ad un consenso. Un irenismo sbagliato non ci conduce da nessuna parte. In questo senso, incoraggiamo e collaboriamo al processo consultivo multilaterale della Commissione Fede e Costituzione, *La natura e il fine della Chiesa*. Per l'anno 2002 abbiamo in programma un congresso teologico internazionale sul tema «La situazione presente ed il futuro del movimento ecumenico». Esso avrà lo scopo di chiarire la visione ecumenica cattolica.

4. Del dibattito attorno alla comprensione di *communio* fa parte il dibattito attorno ai ministeri nella Chiesa. Tale argomento costituisce oggi il punto cruciale del dialogo ecumenico. In particolare, si tratta dell'episcopato nella successione apostolica e della risposta alla richiesta di Papa Giovanni Paolo II nella Lettera Enciclica *Ut unum sint* (n. 95) sul futuro esercizio del ministero petrino nella nuova situazione ecumenica. Dovremmo far risaltare maggiormente che entrambi sono un dono per la Chiesa, un dono che vogliamo condividere per il bene di tutti. Tuttavia non sono soltanto gli altri che possono imparare da noi; anche noi possiamo trarre insegnamento dalla tradizione ortodossa e dalla tradizione della Riforma, e considerare inoltre come integrare al meglio l'episcopato ed il

ministero petrino nelle strutture sinodali e collegiali. L'impegno di rafforzare e sviluppare le strutture sinodali e collegiali nella nostra propria Chiesa senza rinunciare all'aspetto essenziale della personale responsabilità dei ministri, è l'unico modo che potrebbe permetterci di raggiungere un consenso sul ministero petrino e il ministero episcopale.

5. In questo stadio intermedio esistono due modi di fare ecumenismo, entrambi importanti e correlati: l'ecumenismo *ad extra* attraverso incontri ecumenici, dialoghi e collaborazione; e l'ecumenismo *ad intra* attraverso la riforma ed il rinnovamento della Chiesa cattolica stessa. Non esiste ecumenismo senza conversione (*UR* 6-8; *UUS* 15-17). È di particolare importanza per noi sviluppare una «spiritualità di comunione» (*Novo millennio ineunte*, n. 42 f), nella nostra propria Chiesa e tra le Chiese. Soltanto ristabilendo in questo modo la fiducia, recentemente perduta, potremo fare dei passi avanti. Più concretamente: soltanto attraverso una equilibrata relazione tra Chiesa universale e Chiese locali possiamo concepire un ecumenismo a due velocità e, ciò che è più importante, possiamo rendere credibile il concetto ecumenico di *communio* quale unità nella diversità e diversità nell'unità.

6. *Last but not least*: sin dal suo esordio, il movimento ecumenico è stato, e sarà, un impulso e un dono dello Spirito Santo (*UR* 1, 4). Così, in ogni attività ecumenica, il primo posto spetta all'ecumenismo spirituale, che è il cuore di tutto l'ecumenismo (*UR* 7-8; *UUS* 21-27). Spesso ridurre l'attivismo ecumenico varrebbe a farci ottenere di più. Dunque, l'ecumenismo spirituale dovrebbe essere maggiormente promosso, e si dovrebbero rafforzare le relazioni *con e fra* i monasteri, i movimenti, le fraternità ed i gruppi che hanno orientamenti ecumenici.

All'inizio del nuovo Millennio abbiamo bisogno di un entusiasmo ecumenico nuovo. Ma questo non significa escogitare utopie del futuro senza fondamento nella realtà. La pazienza è sorella minore della fede cristiana. Invece di guardare all'impossibile, e mordere il freno, dobbiamo vivere la *communio* già data e possibile, e fare ciò che è possibile fare oggi. Procedendo in questo modo, passo dopo passo, possiamo sperare, con l'aiuto dello Spirito di Dio, che ci riserva sorprese sempre nuove, di trovare la via verso un migliore futuro comune. In questo senso «*Duc in altum!* Caliamo le reti per la pesca» (*Lc* 5,4).