

2 ANNO II – LUGLIO / DICEMBRE 2016

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Ecumenismo oggi:
status quaestionis
e problematiche in atto
a cura di E. Albano e J.P. Lieggi

EDB

JEAN PAUL LIEGGI*

Il carattere ecclesiale e liturgico della fede. Considerazioni teologiche a partire dal *Documento di Bari*

1. Introduzione

Padre Mariano Magrassi, arcivescovo di Bari dal 1978 al 1999, così scriveva, introducendo un volume stampato a Cassano delle Murge (BA) per fare memoria delle due riunioni della Commissione teologica cattolico-ortodossa tenutesi in quella cittadina della diocesi di Bari nel 1986 e nel 1987, e che produssero come frutto l'approvazione del documento *Fede, sacramenti e unità della Chiesa*, noto appunto come *Documento di Bari*:¹

Capita talora nella vita di vivere avvenimenti destinati a «fare storia». Sul momento non se ne avverte tutta l'importanza: si allineano con gli altri fatti quotidiani il cui incalzare mette in primo piano altri eventi, rendendo sbiadito il ricordo di ciò che è accaduto e ormai appartenente al passato. Molti fatti sono così travolti dal tempo e solo la ricerca puntigliosa di qualche cronista li può dissepellire per il gusto degli eruditi. Sarà così per le due sessioni della Commissione Mista Internazionale per il Dialogo tra Cattolici e Ortodossi che si sono svolte a Bari nel 1986 e 1987? La storia lo dirà. Ma sia lecito a me, che sono stato pienamente coinvolto in questo even-

* Docente di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica Pugliese - Bari (jeanlieggi@tin.it).

¹ Il testo del documento, che porta la data del 16 giugno 1987, è stato pubblicato in *Il Regno-Documenti* 32(1987), 537-540, e poi ripreso in *Enchiridion Oecumenicum* 3/1762-1811. Lo si può leggere anche in un volume dedicato a presentare i lavori della Commissione mista per il dialogo ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e le Chiese ortodosse ad opera di D. SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Bari 1994, 167-177; si raccomanda la consultazione di quest'opera che narra la storia della Commissione mista e i frutti del suo lavoro dalla sua preistoria sino alla VII sessione di Balamand nel 1993. Nel corso del presente articolo, i passaggi del documento saranno citati semplicemente con l'indicazione del numero del paragrafo.

to, sognare che questo passi alla storia come una pietra miliare nel cammino verso l'unità delle due Chiese.²

Magrassi terminava la prefazione del volume con un auspicio:

Sarei felice che i contenuti dottrinali fossero approfonditi nelle sedi competenti: Università e studentati teologici. Ancora più felice se molti a Bari provassero fierezza, gioia e riconoscenza verso il Signore per essere stati attori e spettatori di un evento che segna la storia della nostra Chiesa e della nostra città. Possa Bari essere sempre di più un ponte fra Occidente ed Oriente, nel nome di san Nicola, il santo dell'ecumenismo.³

A distanza di trent'anni da quella sessione della Commissione mista, le pagine di questo articolo intendono essere un umile contributo perché si avvii la realizzazione dell'auspicio espresso da Magrassi: approfondire i preziosi contenuti dottrinali del documento che forse non hanno ricevuto nel dibattito teologico l'attenzione che avrebbero meritato.

Non offro qui alcun dato circa la storia del *Documento di Bari*. Rimando per questo agli studi di Dimitri Salachas,⁴ che ha vissuto da protagonista la sessione barese in qualità di membro della Commissione mista; nei suoi studi si possono ritrovare preziose notizie circa l'iter dei lavori della Commissione mista per il dialogo ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e le Chiese ortodosse, i nominativi dei membri che l'hanno composta nel corso delle diverse sessioni, le motivazioni della scelta di Bari come sede per la celebrazione della IV sessione nel 1986, le ragioni legate a vicende di «politica ecclesiastica» che portano alla necessità di prolungare la sessione con un secondo incontro

² Il volume introdotto da queste parole di Magrassi porta il titolo *Il documento di Bari*; è stato curato da mons. Francesco Colucci, stampato a Cassano delle Murge senza casa editrice nel 1990 e raccoglie gli atti, i discorsi ufficiali e le risonanze della IV sessione plenaria della Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse tenutasi a Cassano in due momenti: dal 19 maggio al 7 giugno 1986 e dal 9 al 16 giugno 1987. Le parole di Magrassi si possono leggere alla p. 7 del volume.

³ *Ivi*, 10.

⁴ In primo luogo rimando al già citato *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa*. Dello stesso autore si veda anche un altro quaderno di «O Odigos» (*Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. La quarta assemblea di Bari. 1986-1987*, Bari 1988) e la pubblicazione della relazione tenuta presso l'Istituto di Teologia Ecumenico-Patristica «San Nicola» della Facoltà Teologica Pugliese nella giornata di studio promossa per commemorare il 25° anniversario della pubblicazione del *Documento di Bari*: D. SALACHAS, «"Fede, sacramenti e unità della Chiesa" alla luce della teologia e della disciplina canonica cattolica, orientale e latina: difficoltà di recezione nell'attuale contesto ecumenico», in *Nicolaus* 40(2013), 203-226.

nel 1987, la precisazione in merito alla natura dei documenti approvati dalla commissione, la presentazione delle questioni propriamente teologiche affrontate nel *Documento di Bari* e l'illustrazione delle sue diverse fasi di elaborazione e, infine, l'indicazione di qualche riferimento bibliografico utile ad avviare percorsi di approfondimento sui contenuti del documento e sulle scelte teologiche ed ecumeniche in esso presenti.

Mi concentrerò su alcuni aspetti del contenuto del documento; dopo un cenno utile a coglierne la struttura, passerò a offrire qualche considerazione suggeritami da quanto viene proposto nella prima parte del testo.

Il documento si compone, infatti, di due parti: la prima dedicata al tema «Fede e comunione nei sacramenti», la seconda ai sacramenti dell'iniziazione cristiana e alla loro relazione con l'unità della Chiesa.

Se alla seconda parte del documento, quella inerente le diverse prassi della celebrazione liturgica e dell'amministrazione dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, è stata dedicata una qualche attenzione nell'ambito della ricerca teologica,⁵ forse non altrettanto si può dire per la prima. Non ha conosciuto, infatti, l'attenzione che avrebbe meritato.⁶ E questo desta ancor più meraviglia per il fatto che la prima parte costituisce il fondamento teologico e dottrinale condiviso che permette poi di giungere alle affermazioni e alle scelte della seconda parte. In altre parole: la prima parte ha un carattere *fondativo*.

⁵ Si segnala al riguardo il contributo di F. DI MOLFETTA, «L'inversione dell'ordine dei sacramenti di iniziazione nella prassi di alcune Chiese latine: motivazioni teologico-pastorali», in *Nicolaus* 16(1989), 107-125. Questo saggio è pubblicato in un fascicolo della rivista *Nicolaus* nel quale sono riportati gli atti del VII Colloquio cattolico-ortodosso promosso dall'Istituto di Teologia Ecumenica «San Nicola» d'intesa con il Segretariato per l'ecumenismo della diocesi di Bari, il Pontificio Seminario Regionale di Molfetta e lo Studio Teologico Interreligioso «Santa Fara». Il colloquio, tenutosi a Bari il 27-28 maggio 1989, ha visto l'intervento, oltre che del prof. Felice Di Molfetta, anche dei proff. Gheorghios Galitis dell'Università di Atene e Johan Meijer dell'Università di Tilburg (Olanda), che hanno affrontato la questione della distinzione tra il contenuto della fede e la sua espressione nelle formule (le loro relazioni sono pubblicate, rispettivamente, alle pp. 9-18 e 87-106) e dei proff. Dimitri Salachas e Gregorio Celada dell'Università di Salamanca, che si sono soffermati sul ruolo dello Spirito Santo nella teologia e nella liturgia dei sacramenti di iniziazione (le loro relazioni sono pubblicate, rispettivamente, alle pp. 19-29 e 53-86).

⁶ Una felice eccezione è rappresentata da un interessantissimo studio di un altro membro della Commissione mista, il prof. Vittorio Peri, che riconosce al *Documento di Bari* il merito di aver indicato una via maestra «per procedere sinodalmente ad ulteriori riconoscimenti di verità credute e vissute nella celebrazione dei sacramenti, ma non ancora professate e celebrate in comune come chiede il Vangelo». Lo studio dal quale ho tratto questa citazione è il seguente: V. PERI, «*Lex orandi – lex credendi*: attualità ecumenica di un assioma tradizionale. Il *Documento di Bari* (1987) su *Fede, sacramenti e unità della Chiesa*», in *Rivista liturgica* 75(1988), 599-636 (l'espressione citata la si ritrova alla p. 636, proprio a conclusione dell'articolo).

2. «Fede e comunione nei sacramenti»

La prima parte del documento porta il titolo di «Fede e comunione nei sacramenti» e intende rispondere a una domanda che è esplicitamente posta nell'introduzione: riconosciuto e accettato il *principio fondamentale* che «l'unità nella fede è il presupposto dell'unità nei sacramenti, e specialmente nella santa eucaristia», pur ammettendo – parallelamente e reciprocamente – che «la fede è accresciuta dalla comunione sacramentale, essendo quest'ultima espressione della vita stessa della Chiesa e mezzo per la crescita spirituale di ciascuno dei suoi membri» (n. 3), ci si chiede: «la fede è riducibile a delle formulazioni oppure è anche qualche altra cosa?» (n. 2).

Da qui nasce la determinazione e l'invito a considerare con grande serietà «il carattere ecclesiale e liturgico della fede». In particolare, il documento riconosce che tale carattere è legato al fatto che il luogo della comunione e della sinergia tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo è la Chiesa (cf. n. 5), e questo determina la natura «ecclesiale» del carattere della fede. Inoltre, si afferma che la Chiesa nei sacramenti confessa ed esprime la fede – e pertanto il «sacramento presuppone ed esprime la fede della Chiesa che lo celebra» (n. 6) –, rende presente il mistero che celebra – e «in tal modo la Chiesa per mezzo dei sacramenti nutre e accresce la comunione di fede dei suoi membri» (n. 6) – e questo determina la natura «liturgica» del carattere della fede.

Per tratteggiare gli elementi propri del carattere ecclesiale e liturgico della fede, il documento articola i contenuti in sette paragrafi, di cui si riporta qui semplicemente il titolo:

- 1) la vera fede è dono divino e risposta libera dell'uomo (nn. 7-12);
- 2) l'espressione liturgica della fede (nn. 13-14);
- 3) lo Spirito Santo e i sacramenti (nn. 15-17);
- 4) la fede formulata e celebrata nei sacramenti: i simboli di fede (nn. 18-20);
- 5) le condizioni della comunione di fede (nn. 21-24);
- 6) la vera fede e la comunione nei sacramenti (nn. 25-33);
- 7) l'unità della Chiesa nella fede e nei sacramenti (nn. 34-36).

Più che presentare i singoli contenuti illustrati dal documento, ritengo importante in queste mie considerazioni offrire alcune *chiavi di lettura*, che non hanno ovviamente la pretesa di trattare in modo esaustivo la ricchezza dei temi affrontati, ma che intendono essere un contributo per cogliere la ricchezza del testo, per aprire nuove piste di studio e per suggerire ulteriori occasioni e temi di confronto teologico.

Le chiavi di lettura alle quali alludo mi sono state consegnate da tre «luoghi» significativi per il dialogo ecumenico e per la riflessione teologica che da esso nasce e che lo alimenta.

Il primo luogo è determinato dalla risonanza di un'opera fondamentale della teologia russa che affiora da un'affermazione puntuale dello stesso *Documento di Bari* che definisce la Chiesa colonna e fondamento della verità; il secondo luogo è offerto da una preziosa lezione conciliare che i padri del concilio Vaticano II, raccogliendo l'invito di Giovanni XXIII, hanno consegnato alla Chiesa intera come uno dei principi cattolici dell'ecumenismo e che ritengo essere stata recepita anche dalle Chiese ortodosse con l'approvazione del *Documento di Bari*; il terzo luogo è determinato dall'articolata riflessione teologica di un teologo ortodosso contemporaneo che ha attivamente e personalmente contribuito alla formulazione del documento, in quanto membro della commissione: l'attuale metropolita di Pergamo Ioannis Zizioulas, che nella prima riunione della IV sessione, nel 1986, era ancora professore dell'Università di Glasgow.

In particolare, le chiavi di lettura suggerite da questi tre luoghi sono rispettivamente: il richiamo alla natura ecclesiale del documento; la valorizzazione del principio della distinzione tra contenuto della fede e sua forma, che risulta fondamentale per il dialogo ecumenico; la sottolineatura della dimensione pneumatologica della fede e della riflessione teologica. A queste tre chiavi di lettura saranno ora dedicati i tre paragrafi che costituiscono il corpo di questo saggio.

3. La nota dell'ecclesialità

La prima chiave di lettura, come già accennato, mi è stata suggerita dal n. 27 del *Documento di Bari*, dove si afferma che «la Chiesa quale "colonna e fondamento della verità" (1Tm 3,15) mantiene puro e inalterato il deposito della fede, trasmettendo fedelmente questa fede ai suoi membri». Ritengo che non si possa non scorgere in questo un richiamo del titolo della ben nota opera di Pavel Florenskij, pubblicata dal teologo e filosofo russo nel 1914.

Apprendo la sua opera, che ha la forma letteraria di dodici epistole inviate a un amico, Florenskij si rivolge direttamente al lettore e afferma:

«L'esperienza religiosa viva come unico modello legittimo per conoscere i dogmi»: ecco l'intento di questo libro, o meglio di questi abbozzi, scritti in tempi e stati d'animo diversi. Solo attraverso l'esperienza immediata è possibile *scorgere e valutare i tesori spirituali della Chiesa*.⁷

⁷ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di N. VALENTINI, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 9.

E più avanti, con la ricchezza delle immagini cariche di poesia che caratterizzano questo insuperabile testo, il teologo russo inserisce la propria fatica nella più vasta esperienza della Chiesa:

Non mi illudo: so bene di non aver acceso altro che un lumicino, una candelina di cera gialla da pochi soldi. Ma questa fiammella tremante in mani inesperte si moltiplica in miriadi di raggi nel forziere della santa Chiesa. Per secoli e secoli, giorno per giorno, vi si è ammassato un tesoro, una pietra preziosa sopra l'altra, una pagliuzza d'oro dopo l'altra, un centesimo accanto all'altro. Qui è caduta la forza benedetta dell'anima illuminata da Dio, come rugiada profumata sul vello, come manna celeste. Le lacrime dei cuori puri si sono raccolte qui come perle preziose. Cielo e terra vi hanno depositato per secoli i loro tesori. Le aspirazioni più segrete, gli slanci più nascosti verso la somiglianza con Dio, qui i momenti azzurri di purezza angelica si succedono alla bufera, le gioie della comunione con Dio e le pene sante del pentimento, il profumo della preghiera e la tranquilla nostalgia del cielo, l'eterno cercare e l'eterno ritrovare, le intuizioni più profonde dell'eterno e la fanciullesca serenità dell'anima, la venerazione e l'amore, un amore senza fine [...] per secoli e secoli tutto è qui convogliato e accumulato. A ogni mio sforzo spirituale, a ogni sospiro che esce dalle mie labbra, si precipita in mio aiuto tutto il deposito dell'energia di grazia qui raccolta; mani invisibili mi guidano nei prati fioriti del mondo spirituale; i tesori della Chiesa, accendendosi in moltitudini e miriadi di aspetti diversi, scintillanti, sfavillanti nel gioco dell'iride, cangianti dal nero lucente alle schegge illuminate dell'aurora, provocano nella mia povera anima una trepidazione riverenziale. Innumerevoli, incalcolabili, ineffabili sono i tesori della Chiesa. [...] Ecclesialità è infatti il nome del porto dove trova quiete l'ansia del cuore, dove si piegano le pretese del raziocinio, dove una grande pace scende sulla ragione.⁸

Mi sia consentita la licenza di applicare queste splendide parole al *Documento di Bari* e soprattutto ai rapporti, alle relazioni e al clima che l'hanno reso possibile e che hanno visto nella Chiesa di Bari il loro scenario. Infatti Bari è stata – e spero che lo continui a essere – questo «porto di ecclesialità» che consegna alla storia delle Chiese e dei loro rapporti feconde occasioni di incontro, di dialogo e di crescita, con l'auspicio che il documento che qui è stato redatto possa rappresentare un «lumicino» sempre acceso nel prosieguo del cammino ecumenico.

In particolare, le metafore e la suggestione della riflessione di Florenskij mi consentono di mettere in luce un aspetto che ritengo fondamentale: se è vero che la natura del documento è ecclesiologica, in quanto «un'impostazione volutamente ecclesiologica le è stata data sin

⁸ *Ivi*, 9-10.

da principio»,⁹ ritengo che si possa aggiungere che la sua natura debba essere definita anche «ecclesiale». Con questa precisazione e con l'uso di entrambi gli aggettivi («ecclesiologica» ed «ecclesiale») intendo porre in luce come – a mio parere – il *Documento di Bari* e tutto il lavoro che ne ha permesso la redazione e l'approvazione non siano solo una riflessione sulla Chiesa (di qui la natura «ecclesiologica» del documento), ma siano frutto e testimonianza di una «esperienza di Chiesa» (di qui la sua natura «ecclesiale») che mirabilmente deve risplendere come fonte di speranza nel cammino delle Chiese verso il ristabilimento della piena e visibile unità.

4. Il principio della distinzione tra contenuto e forma della fede

La seconda chiave di lettura dell'intero documento è quella offerta dal principio della distinzione tra il contenuto della fede e la forma con la quale tale fede è espressa. Questo principio è stato enunciato diverse volte nel *Documento di Bari*.

Innanzitutto, in via preliminare, è importante far presente che nell'introduzione, ribadendo il principio fondamentale che non ci può essere comunione sacramentale senza comunione nella fede, si precisa che questo è vero «sia in senso generale che per quanto riguarda la formulazione dogmatica» (n. 3).

Successivamente compaiono nel testo diverse attestazioni del principio menzionato. La prima la si ritrova al n. 9:

Attraverso il linguaggio umano e nella varietà delle espressioni culturali e storiche, l'uomo deve restare sempre fedele al dono della fede. Non si può certamente sostenere che l'espressione della vera fede, trasmessa e vissuta nella celebrazione dei sacramenti, esaurisca la totalità della ricchezza del mistero rivelato in Gesù Cristo. Tuttavia, entro i limiti della sua formulazione e delle persone che l'accolgono, essa fa accedere alla verità integrale della fede rivelata, cioè alla pienezza della salvezza e della vita nello Spirito Santo.

Appare con chiarezza, quindi, come la Commissione affermi la necessità di distinguere adeguatamente la totalità del mistero rivelato nella sua integrità da una parte e la sua formulazione dall'altra, con i limiti che inevitabilmente tale formulazione porta con sé in ragione

⁹ Questa considerazione è di Emmanuele Lanne e la si ritrova nel commento da lui pubblicato nel testo citato alla nota 2, quello pubblicato in proprio a Cassano delle Murge. In particolare, la citazione del testo di Lanne la si ritrova alla p. 78 del volume.

della varietà delle culture e ancor più dei limiti insiti nella natura stessa di ogni linguaggio umano.

Più avanti poi, al n. 14, si afferma – a mo' di inciso – che l'espressione liturgica della fede conosce una «diversità d'espressione teologica».

Ma è soprattutto nel paragrafo dedicato ai «Simboli di fede» che tale diversità è ulteriormente espressa. Si afferma, infatti, quanto segue:

Anche se il contenuto e la finalità di questa dichiarazione eucaristica sono rimasti gli stessi nelle Chiese locali, queste ultime hanno tuttavia adoperato svariate formulazioni e linguaggi diversi che, secondo il genio delle diverse culture, enfatizzano aspetti ed implicazioni particolari dell'unico evento della salvezza. Nel cuore della vita ecclesiale, alla sinassi eucaristica, le nostre due tradizioni – orientale e occidentale – conoscono così una certa diversità nella formulazione del contenuto della fede celebrata (n. 19).

In particolare, la «diversità nella formulazione del contenuto della fede», attestata dal documento, la si coglie nell'uso dei Simboli con cui nella liturgia si confessa la fede. Al riguardo il documento dice:

Conformemente ai tempi e ai luoghi, la formulazione è stata annunciata in modo diverso, secondo quanto esigevano le circostanze, adoperando termini e proposizioni che non erano identici da un formulario all'altro. Ma tutti rispettavano il contenuto della fede (n. 20).

Un esempio delle diverse modalità nella formulazione della fede è quello relativo all'uso, nella celebrazione del battesimo, del Simbolo niceno-costantinopolitano in Oriente e del Simbolo degli apostoli in Occidente. Merita di essere sottolineato al riguardo che il *Documento di Bari* precisa che «questa diversità di formule riscontrabile da una Chiesa all'altra, di per sé non indica alcuna divergenza sul contenuto della fede trasmessa e vissuta» (n. 20).

In un altro importante paragrafo, quello dedicato a «La vera fede e la comunione nei sacramenti», la diversità delle formulazioni della fede è ribadita, pur con il completamento di una preziosissima precisazione:

Una certa diversità di formulazione non compromette la *koinonia* tra le Chiese locali, allorquando ciascuna Chiesa può riconoscere l'unica ed autentica fede ricevuta dagli apostoli, soggiacente alla varietà delle formulazioni (n. 25).

Ciò che merita di essere sottolineato è che, con estrema chiarezza, il documento sottolinea che la diversità della formulazione «non compromette la *koinonia* tra le Chiese». In particolare, si riconosce che questo principio ha sempre accompagnato il cammino della Chiesa; si afferma,

infatti, che «durante i secoli della Chiesa indivisa, la varietà di espressioni teologiche di un'unica dottrina non minacciava la comunione sacramentale» (n. 26).

Questa considerazione non rappresenta solo un volgere lo sguardo al passato per constatare quanto la Chiesa ha vissuto fin dalle sue origini. Infatti, offre l'occasione per compiere un importante passo in avanti che può essere foriero di importantissime acquisizioni per il futuro delle Chiese:

La vita della Chiesa può comportare nuove espressioni verbali della fede «trasmessa ai santi una volta per sempre» (Gd 3), se lo richiedono nuove necessità storiche e culturali e nell'esplicita volontà di non cambiare il contenuto stesso della dottrina. In tali casi l'espressione verbale può diventare normativa per l'unanimità della fede (n. 28).

La lunga rassegna delle affermazioni del documento, che sottolineano la distinzione tra l'unanimità della fede e le diverse formulazioni che essa può conoscere senza che sia compromessa l'unità della *koinonia* ecclesiale, offre l'occasione per scorgere in questa determinazione della Commissione mista una ripresa di una preziosa lezione conciliare.

La formulazione più chiara – a mio parere – di questa lezione è quella che ne ha offerto Giovanni XXIII nel discorso *Gaudet mater Ecclesia*:

Lo scopo principale di questo concilio non è la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa, [...] lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze; è necessario che questa dottrina certa e immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. *Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata. Bisognerà attribuire molta importanza a questa forma e, se sarà necessario, bisognerà insistere con pazienza nella sua elaborazione; e si dovrà ricorrere ad un modo di presentare le cose che più corrisponda al magistero, il cui carattere è preminentemente pastorale.*¹⁰

L'enunciazione di questo principio non è rimasta voce isolata all'interno del discorso inaugurale del concilio. Si può agevolmente constatare, infatti, come esso sia alla base delle dichiarazioni dei padri

¹⁰ *Allocutio Gaudet mater Ecclesia in sollemni ss. Oecumenici Concilii inauguratione, sessio I (11.10.1962): EV 1/54*-55*.*

conciliari che ci sono consegnate nel decreto sull'ecumenismo. Qui, nel capitolo dedicato a presentare le Chiese orientali, dopo la trattazione dedicata alle peculiarità delle tradizioni liturgiche e spirituali degli orientali e alla loro disciplina propria, si dichiara in maniera autorevole la legittimità delle diversità nell'enunciazione delle dottrine teologiche:

Ciò che sopra è stato detto circa la legittima diversità deve essere applicato anche alla diversa enunciazione delle dottrine teologiche. Effettivamente nell'indagare la verità rivelata in Oriente e in Occidente furono usati metodi e cammini diversi per giungere alla conoscenza e alla confessione delle cose divine. Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro, cosicché si può dire che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi.¹¹

Da quanto detto sin qui, emergono importanti conseguenze per il dialogo ecumenico che meritano di essere affermate con chiarezza: si coglie innanzitutto il ruolo centrale che il principio della distinzione tra contenuto e formulazione deve assumere sempre di più nel dialogo ecumenico. In particolare, cogliere la rilevanza di questo principio consente di percepire il significativo passo compiuto con lo stesso *Documento di Bari*, specie nella seconda parte, quella dedicata ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, dove si afferma la confessione di una comune fede nei sacramenti pur nella diversità delle forme celebrative proprie delle due tradizioni. In tal modo, il documento stesso offre un esempio autorevole dell'attuazione concreta del principio, mostrandoci efficacemente le conseguenze pratiche, pastorali e canoniche alle quali può condurre la sua applicazione.

5. La dimensione pneumatologica della fede

La terza chiave di lettura è quella che ci invita a riscoprire e sottolineare il carattere pneumatologico della fede e, conseguentemente, della riflessione teologica.

La lettura del documento consente di cogliere in diversi passaggi questa caratterizzazione; è consegnata, infatti, già nella stessa definizione della fede come «dono dello Spirito Santo» (n. 7), e – ancor più – nell'affermazione che segue:

Data da Dio, la fede annunciata dalla Chiesa è proclamata, vissuta e trasmessa da una Chiesa locale visibile in comunione con tutte le

¹¹ Decretum de oecumenismo *Unitatis redintegratio*, sessio V (21.11.1964): EV 1/553.

Chiese locali sparse nel mondo [...]. L'uomo è integrato al corpo di Cristo per mezzo della sua *koinonia* a questa Chiesa visibile che, attraverso la sua vita sacramentale e la parola di Dio, nutre in lui questa fede e nella quale agisce in lui lo Spirito Santo (n. 8).

In maniera più diffusa, questa dimensione è presente ovviamente nel paragrafo dedicato a «Lo Spirito Santo e i sacramenti», che si apre significativamente con questa espressione:

I sacramenti della Chiesa sono sacramenti della fede in cui Dio Padre esaudisce l'epiclesi nella quale la Chiesa esprime la sua fede attraverso la preghiera che implora la venuta dello Spirito Santo (n. 15).

Porre al centro di ogni realtà sacramentale l'epiclesi consente quindi di sottolineare che

ogni sacramento della Chiesa conferisce la grazia dello Spirito Santo poiché esso è, inseparabilmente, segno che commemora ciò che Dio ha compiuto in passato, segno che manifesta ciò che egli opera nel fedele e nella Chiesa, segno che annuncia ed anticipa il compimento escatologico (n. 16).

La splendida connotazione «storica» dei sacramenti, con il suo riferimento al passato, al presente e al futuro, consente di mettere in luce come la memoria delle opere di salvezza compiute da Dio nel passato chiami all'accoglienza di ciò che egli continua a operare nella vita del credente e della Chiesa, tenendo desta l'attesa del compimento escatologico che consegna alla fede una dimensione irrinunciabile.

Tale richiamo della dimensione escatologica lo si ritrova ancor più esplicitamente all'inizio della seconda parte del documento, quando si precisa la specificità di ciascuno dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, pur preservandone l'unità. Si afferma a tale riguardo:

Il battesimo nell'acqua e nello Spirito è la partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo e la nuova nascita per mezzo della grazia. La cresima è il dono dello Spirito al battezzato, come dono personale. Ricevuta nelle condizioni che sono richieste, l'eucaristia con la comunione al corpo e al sangue del Signore dà la partecipazione al regno di Dio che comporta il perdono dei peccati, la comunione alla stessa vita divina e l'appartenenza alla comunità escatologica (n. 37).

In tal modo viene riconosciuta all'eucaristia una funzione privilegiata in ordine all'attesa escatologica, tratto distintivo dell'intera comunità eucaristica.

Tornando al paragrafo dedicato allo Spirito Santo e ai sacramenti, nella prima parte, si ritrova la centralità dell'eucaristia nella sottolineatura che

tutti i sacramenti hanno una relazione essenziale all'eucaristia. Quest'ultima è la proclamazione della fede per eccellenza, dalla quale deriva ogni confessione e alla quale ogni confessione si ordina. Solo l'eucaristia, infatti, proclama pienamente, nella presenza del Signore realizzata dalla potenza dello Spirito, la meraviglia dell'opera divina (n. 17).

Infine, a conclusione della prima parte del documento, si dice:

La comunione nella fede e la comunione nei sacramenti non sono due realtà distinte. Esse sono due aspetti dell'unica realtà che lo Spirito Santo promuove, accresce e preserva presso i fedeli (n. 36).

Da queste numerose citazioni – e in modo particolare dall'ultima, che chiude significativamente tutta la prima parte del documento – si può agevolmente cogliere la stretta associazione che c'è tra il richiamo allo Spirito e la realtà della comunione, sia nella fede che nei sacramenti.

Questa relazione tra Spirito e comunione, specie se posta in relazione all'eucaristia (come fa il documento al citato n. 17) offre l'occasione per recuperare – accostandola ai contenuti del *Documento* – la profonda riflessione teologica condotta al riguardo da Ioannis Zizioulas, che oltre a essere uno dei più autorevoli teologi ortodossi contemporanei, è stato membro della Commissione mista nella sessione di Bari in qualità di perito teologo del Patriarcato ecumenico e divenendone, successivamente, co-presidente.

Mi soffermo ora a delineare i tratti essenziali di uno degli aspetti del suo magistero teologico, partendo da un contributo che egli ha elaborato in occasione di un colloquio teologico tenutosi a Bologna nel 1980 per riflettere sui dinamismi e le prospettive dell'ecclesiologia del Vaticano II. In quella circostanza Zizioulas tenne una relazione sul rapporto tra cristologia, pneumatologia ed ecclesiologia.¹²

Punto di partenza della sua riflessione era la critica espressa da alcuni teologi ortodossi a proposito dell'ecclesiologia del Vaticano II, e in particolare circa la posizione da questa riservata alla pneumatologia; infatti, era giudicata carente e, soprattutto, solo «successiva» alla dimensione cristologica; si intendere dire, cioè, che – secondo i teologi ortodossi – «lo Spirito Santo veniva introdotto nell'ecclesiologia dopo che si era costruito l'edificio della Chiesa col solo materiale cristologico».¹³

¹² I. ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodosso», in *Cristianesimo nella storia* 2(1981), 111-127. Del teologo greco si raccomanda anche la lettura del saggio *Comunione e alterità*, Lipa, Roma 2016.

¹³ *Ivi*, 111.

L'enunciazione delle riserve circa la teologia cattolica rappresenta, per Zizioulas, solo un primo passo, utile a mettere in evidenza come anche la teologia ortodossa abbia bisogno di alcuni «correttivi». In particolare, secondo lui, i teologi ortodossi sono chiamati a sviluppare maggiormente la loro riflessione su un altro aspetto, anche questo trascurato: quello della relazione tra cristologia e pneumatologia. Diceva, infatti, coraggiosamente Zizioulas in quell'occasione: «Lo stato attuale della teologia ortodossa non è sotto questo aspetto molto soddisfacente».¹⁴

Aver posto in luce sia i limiti della teologia cattolica sia quelli della teologia ortodossa consente a Zizioulas di fare un ulteriore passo in avanti; egli infatti riconosce, a questo punto, come «diventi chiaro che la teologia ortodossa ha bisogno di una stretta collaborazione con la teologia occidentale, se vuole essere veramente utile a se stessa e agli altri».¹⁵ Da parte nostra, raccogliendo la suggestiva raccomandazione dell'illustre teologo, dovremmo riconoscere come questo sia vero anche per la teologia cattolica. In altre parole, anche la teologia cattolica ha un urgente bisogno di una stretta collaborazione con la teologia orientale, se vuole veramente essere utile a se stessa, alla Chiesa e al mondo intero. Il mio auspicio è che questo – oltre a essere una bella raccomandazione – si traduca in percorsi concreti nei sentieri della ricerca teologica. Il presente saggio ne vuole essere un umile tentativo.

Ma torniamo alle riflessioni di Zizioulas. Egli si prefigge, per l'appunto, lo scopo di offrire un contributo alla questione da lui stessa ritenuta poco sviluppata nell'ambito della teologia ortodossa, quella cioè del rapporto tra cristologia e pneumatologia.

Innanzitutto, Zizioulas ritiene che le questioni da sciogliere in merito siano due: la domanda della *priorità* e la questione del *contenuto*.

Circa la domanda della priorità, si deve riconoscere che le vie percorribili sono ovviamente due: riconoscere priorità al Figlio rispetto allo Spirito o riconoscere priorità allo Spirito rispetto a Cristo. Zizioulas precisa immediatamente che entrambe le prospettive sono attestate sia dal Nuovo Testamento (dove è possibile scorgere sia che lo Spirito è dato da Cristo, sia che non c'è Cristo senza lo Spirito), sia nella tradizione liturgica. E, come esemplificazione della presenza delle due prospettive nella tradizione liturgica, cita il caso del conferimento del sacramento della confermazione dopo il battesimo, com'è comune nelle diverse tradizioni liturgiche, a riprova di una certa priorità del Figlio sullo Spirito, al quale si deve tuttavia accostare la tradizione liturgica attestata in Siria e in Pale-

¹⁴ *Ivi*, 112.

¹⁵ *Ivi*, 114.

stina, almeno sino al IV secolo, dove la confermazione precedeva liturgicamente il battesimo, a riprova della priorità dello Spirito sul Cristo.

La co-attestazione di entrambe le prospettive mostra – a parere di Zizioulas – che il vero problema da affrontare non è quello della priorità dell'uno o dell'altro, ma la loro separazione. Ed è significativo, a questo punto, che egli riconosca esplicitamente che «diverse preoccupazioni hanno portato ad accentuazioni e a priorità differenti».¹⁶

Circa la questione del contenuto, si deve innanzitutto ribadire la non separabilità dei contenuti della cristologia e della Trinità, secondo il noto e condiviso assioma che riconosce come l'attività di Dio *ad extra* è una e indivisibile. Fatta questa precisazione, è importante tuttavia riconoscere anche il *proprium* del Figlio e dello Spirito nell'economia salvifica. E a questo punto, Zizioulas afferma con estrema chiarezza che il proprio dell'azione del Figlio sia nel *divenire* storia, inserendosi totalmente in essa per il mistero dell'incarnazione, mentre il proprio dello Spirito consista nella «liberazione del Figlio e dell'economia dal legame della storia».¹⁷

È questa un'affermazione che necessita di essere chiarita. Cosa intende dire il teologo ortodosso parlando di tale «liberazione»? Il suo intento fondamentale è quello di mettere in luce il carattere escatologico dell'evento dell'incarnazione; infatti, la realtà storica del Figlio incarnato non è e non può essere considerata semplicemente come «un» evento della storia, in quanto, pur essendo vero che si tratta di un evento puntuale, rappresenta non di meno l'evento decisivo e universale della storia (e di qui il suo carattere escatologico). La valenza universale ed escatologica della singolarità della storia di Cristo è resa possibile proprio dall'azione dello Spirito:

Cristo non è solo *un solo* individuo, ma *molti*. Questa personalità corporativa di Cristo è impossibile a concepirsi senza la pneumatologia. Non è senza significato che lo Spirito sia sempre stato associato, fin dai tempi di Paolo, alla nozione di *comunione*. La pneumatologia dà il suo contributo alla cristologia con questa dimensione di comunione.¹⁸

Emerge in tal modo il «carattere comunionale» conferito dallo Spirito all'evento salvifico, che conosce il suo cuore nel mistero dell'incarnazione.

Questi, dunque, i due aspetti che emergono da un'attenta considerazione della pneumatologia e della sua relazione con la cristologia:

¹⁶ *Ivi*, 116.

¹⁷ *Ivi*, 117.

¹⁸ *Ib.*

il carattere escatologico e quello comunionale della fede. La cosa degna di nota è che proprio tali aspetti sono fondamentali nella comprensione ortodossa dell'eucaristia. A questo punto Zizioulas, dopo aver posto in luce la dimensione escatologica e comunionale che emerge dall'attenzione alla pneumatologia, fa un passo in avanti nella sua riflessione:

Non basta parlare di escatologia e di comunione; è necessario rendere *costitutivi* dell'ecclesiologia questi due aspetti della pneumatologia. Per «costitutivi» intendo che essi devono qualificare l'ontologia stessa della Chiesa.¹⁹

E passa così a mostrare come tutto questo possa essere realizzato dando il giusto valore alle peculiarità che l'ecclesiologia ortodossa ha maturato, proprio in ragione del posto privilegiato riconosciuto e garantito alla pneumatologia, e alla conseguente importanza decisiva conferita alla dimensione escatologica e comunionale.

Mi limito qui semplicemente a enumerare tali peculiarità messe in luce da Zizioulas e sulle quali egli si sofferma nel prosieguo del suo studio: l'importanza della Chiesa locale nell'ecclesiologia; il significato della conciliarità; il rapporto tra il vescovo e la comunità; il carattere «iconico» delle istituzioni ecclesiali. Sono ben consapevole che ognuna di esse meriterebbe un'attenta considerazione, specie per il guadagno che la teologia occidentale ne otterrebbe, facendo così tesoro delle sollecitazioni che la tradizione orientale le consegna.

La sintetica ripresa dell'articolata e ricca riflessione teologica di questo membro della Commissione mista suggerisce alcune precisazioni che permettono di cogliere ancor più profondamente la ricchezza e il guadagno consegnato alla riflessione teologica dal *Documento di Bari*. In particolare, ci si riferisce a una considerazione di ordine generale, per passare poi a dire qualcosa circa lo «stile» del dialogo, la sua necessità e i suoi frutti; e ancora, a esporre qualcosa sui contenuti e, infine, sull'impegno futuro della riflessione teologica nel cammino ecumenico.

Innanzitutto, mi piace sottolineare con forza che il recupero della riflessione sullo Spirito Santo e sulla sua azione, all'interno di un documento a carattere chiaramente ecclesiologico come è il *Documento di Bari*, rappresenti un chiaro segno di come anche la riflessione cattolica, grazie proprio al contributo offerto dalla teologia ortodossa e in dialogo con essa, abbia ampiamente recuperato oggi il ruolo e la centralità da riconoscere allo Spirito, superando così quelle critiche mossegli dalla teologia ortodossa a cui alludeva Zizioulas nell'apertura del suo studio.

¹⁹ *Ivi*, 118.

Circa lo «stile» del dialogo, la sua necessità e i suoi frutti, l'approvazione del *Documento di Bari* mostra la ricchezza che i teologi orientali e quelli occidentali possono donarsi scambievolmente se collaborano efficacemente nella riflessione teologica. Il *Documento di Bari*, infatti, ne è una testimonianza, specie in quelle sue parti nelle quali trovano significativamente eco alcune delle peculiarità dell'ecclesiologia ortodossa, com'è, ad esempio, l'importanza riconosciuta alle Chiese locali.

Circa i contenuti, mi preme sottolineare la sintonia tra alcune delle riflessioni suggerite da Zizioulas con quelle presenti nel *Documento di Bari*: come Zizioulas, infatti, fa riferimento alle diverse pratiche liturgiche relative ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, così il *Documento di Bari* riconosce che la diversità nelle pratiche non comporta necessariamente diversità nella fede; e in tal senso si colloca l'invito – chiaramente formulato dal *Documento di Bari* – a evitare che la separazione dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana nella prassi sacramentale occidentale comprometta l'adeguata accoglienza della vera e inscindibile unità tra di essi, che rappresenta uno degli aspetti teologici più rilevanti della comprensione credente dei sacramenti dell'iniziazione cristiana.²⁰ Inoltre, un altro aspetto di significativa importanza nel cogliere l'apporto di Zizioulas all'elaborazione del *Documento di Bari* lo si ritrova nella lettura dell'eucaristia secondo la prospettiva tipica della teologia orientale, che ne sottolinea la dimensione escatologica e comunione.

Circa l'impegno futuro della riflessione teologica nel cammino ecumenico, ritengo che sempre di più si debba maturare una sintesi adeguata tra cristologia e pneumatologia per raccogliere ulteriori frutti nel dialogo ecumenico e nel cammino verso il ristabilimento pieno dell'unità.

Infine, ritengo importante far emergere l'avvincente sfida che ci viene consegnata dalle parole di Zizioulas, se ci si prende la licenza di non riferirle solo all'escatologia e alla comunione, come lui fa, ma ad ogni acquisizione condivisa nei documenti ecumenici: «È necessario

²⁰ Si vedano per questo i nn. 37-38 del *Documento di Bari*: «L'iniziazione cristiana è un tutto in cui la cresima costituisce il perfezionamento del battesimo e l'eucaristia il compimento dell'uno e dell'altro. L'unità del battesimo, della cresima e dell'eucaristia in una sola realtà sacramentale non nega tuttavia la specificità di ciascuno di essi» (n. 37); «La storia dei riti battesimali in Oriente e in Occidente, così come il modo secondo il quale i nostri Padri comuni interpretavano il significato dottrinale dei riti, mostrano chiaramente che i sacramenti dell'iniziazione formano un'unità. Tale unità è fortemente affermata nella Chiesa ortodossa. Da parte sua, anche la Chiesa cattolica la mantiene. Il nuovo rituale romano d'iniziazione dichiara infatti che "i tre sacramenti dell'iniziazione sono così intimamente tra loro congiunti che portano i fedeli a quella maturità cristiana per cui possono compiere nella Chiesa e nel mondo la missione propria del popolo di Dio" (*Praenotanda generalia*, n. 2)» (n. 38).

rendere costitutivi dell'ecclesiologia questi aspetti della riflessione teologica. E per "costitutivi" intendo che essi devono qualificare l'ontologia stessa della Chiesa».

6. Considerazioni conclusive: il passo innanzi compiuto

Concludendo, due sono gli aspetti che desidero porre in luce a partire dalle aperture offerte dalle tre chiavi di lettura del *Documento di Bari* che ho tentato di presentare in queste pagine.

Il primo aspetto è che, a mio giudizio, l'elemento architettonico dell'intero documento è l'attenzione riservata allo Spirito Santo e alla sua azione nella Chiesa. Infatti, si è visto come sia stata ampiamente sottolineata l'azione dello Spirito nel dono della fede e nei sacramenti, nei quali la fede stessa è espressa e accresciuta. Inoltre, è lo Spirito – come ci ha ricordato Zizioulas – che rende possibile la comunione, nella ricchezza della diversità della sua espressione, senza mai trascurare la tensione escatologica che deve animare il nostro vissuto di credenti. Del resto, lo stesso titolo della prima parte del documento, sulla quale ho fatto la scelta di soffermarmi, «Fede e comunione nei sacramenti», esprime efficacemente come fede e comunione siano doni dello Spirito, che trovano il loro luogo vitale nella Chiesa e, in particolare, nella celebrazione dei sacramenti. In tal modo risulta davvero rischiarata la profonda natura ecclesiale e liturgica della fede.

Il secondo aspetto che desidero evidenziare emerge ponendo in relazione la seconda e la terza chiave di lettura individuate e presentate nell'articolo. Da esse, infatti, emerge come ciascuna Chiesa abbia fatto un passo innanzi con la decisione di approvare il *Documento di Bari*, in quanto gli ortodossi hanno accolto la distinzione tra l'unica fede e le legittime diversità delle prassi, alla quale si sono aperti con non poca fatica in considerazione dello stretto legame che essi riconoscono tra la prassi e il contenuto delle verità di fede che viene veicolato dalla prassi stessa; dal canto loro, i cattolici hanno riscoperto, grazie al contributo della teologia ortodossa, la centralità della dimensione pneumatologica dei sacramenti e dell'intera vita di fede, recuperando così un aspetto del mistero che troppo a lungo nel mondo occidentale è stato trascurato.

Un passo in avanti compiuto da entrambe le Chiese, che fa ben sperare per il cammino che ancora ci attende verso il ristabilimento della piena unità dei cristiani.



*L'articolo intende avviare una riflessione teologica che approfondisca i contenuti del documento *Fede, sacramenti e unità della Chiesa*, approvato dalla Commissione mista per il dialogo ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e le Chiese ortodosse nel corso della sessione tenutasi a Bari nel 1987. Dopo la presentazione della struttura del documento, l'articolo si focalizza su tre chiavi di lettura che possono contribuire a cogliere alcune delle ricchezze contenute nel testo. Esse sono, rispettivamente, la nota di ecclesialità del documento stesso, il principio ecumenico della distinzione tra il contenuto della fede e la forma con cui tale contenuto viene espresso, la dimensione pneumatologica della fede. Le considerazioni elaborate a partire da queste tre chiavi di lettura consentono di cogliere come, approvando il documento, ciascuna delle due Chiese abbia compiuto un passo innanzi nel cammino verso il ristabilimento della piena unità, e tracciato nel contempo una via maestra per il cammino sinodale delle Chiese.*



This article aims to initiate a theological reflection on the contents of the document "Fede, sacramenti e unità della Chiesa" (Faith, sacraments, and the unity of the Church), which was approved by the Joint Commission for the Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church at its meeting in Bari in 1987. After describing the structure of the document, the article focuses on three approaches to the document's contents that reveal some of its depth and richness. First, there is the ecclesiality of the document itself; next, the ecumenical principle of the distinction between the contents of faith and the form in which these contents are expressed; and finally, the pneumatological dimension of faith. The points emerging from this discussion allow for an understanding of how, by approving this document, each of the two Churches has taken a step forward on the road the full unity, in the process establishing the route of their synodal path.

DOCUMENTO DI BARI – FEDE – SACRAMENTI – PNEUMATOLOGIA