

Il dialogo teologico cattolico-ortodosso

Il Concilio Vaticano II ha aperto una nuova fase nelle relazioni fra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse. Molte di esse hanno inviato osservatori delegati alle sessioni conciliari, stabilendo così un contatto che è diventato la base e il punto di riferimento per più intensi rapporti. Si susseguirono avvenimenti memorabili come l'atto ecclesiale fra Roma e Costantinopoli (1965) con cui si è «condannato all'oblio» il ricordo delle scomuniche del 1054, lo scambio di visite fra il Papa Paolo VI e il Patriarca Athenagoras (1967), o come quel complesso di gesti che è noto come *dialogo della carità* che ha creato le condizioni per stabilire un dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e tutte le Chiese ortodosse insieme, attraverso una sola Commissione mista internazionale.

La «piena comunione» ecclesiale è la prospettiva in cui opera questa commissione¹.

«Lo scopo del dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa è il ristabilimento della 'piena comunione' tra queste due Chiese. Questa comunione fondata sull'unità di fede, nella linea dell'esperienza e della tradizione comuni della Chiesa antica, troverà la sua espressione nella celebrazione della santa Eucaristia».

Questa descrizione dello scopo del dialogo cattolico-ortodosso è contenuta nel Documento Preparatorio (DP) elaborato, prima dell'inizio del dialogo teologico, da una commissione mista cattolico-

*Sottosegretario del Pontificio Consiglio per l'Ecumenismo ed il dialogo interreligioso

¹La costituzione di questa commissione è stata annunciata in occasione della visita del Santo Padre Giovanni Paolo II al Patriarca ecumenico (30 novembre 1979) e ha incominciato il suo lavoro nel 1980. Essa comprende 56 membri, 28 ortodossi e 28 cattolici, e due co-segretari, uno ortodosso e uno cattolico. Il numero dei membri è stato determinato dal fatto che le Chiese ortodosse e autonome che partecipavano al dialogo erano 14, e ciascuna doveva essere rappresentata da un vescovo e da un teologo.

Con la riorganizzazione della Chiesa ortodossa di Albania, dopo la caduta del comunismo, partecipa al dialogo anche questa Chiesa. Quindi attualmente le Chiese ortodosse coinvolte nel dialogo cattolico-ortodosso sono 15. Un delegato della Chiesa di Albania ha preso già parte nell'ultima sessione plenaria della Commissione (Balamand, giugno 1993).

ortodossa ufficialmente costituita. Questo documento è stato approvato poi dalle autorità delle Chiese che sono entrate in dialogo².

La descrizione dello *scopo* del dialogo, fatta dal DP, vuole costituire solo l'*avvio* per il dialogo e non vuole essere una definizione completa di tutti gli elementi costitutivi della «communio». Tuttavia ponendo l'obiettivo sulla «piena comunione», implicitamente afferma il punto di partenza di tale dialogo che si fonda sulla «comunione non piena», sulla comunione vera, profonda, ma *imperfetta*, come si è espresso il decreto conciliare sull'ecumenismo³. Inoltre il DP indica che la piena comunione sarà fondata sulla «unità di fede». Di questa unità di fede si dice che essa sarà trovata «nella linea (*suivant*) dell'esperienza e della tradizione comuni» della Chiesa antica. Si indica perciò come campo di ricerca il *tempo della piena comunione* delle Chiese d'oriente e di occidente e si fa accenno al necessario *sviluppo* della vita ecclesiale (*suivant l'expérience et la tradition communes*). L'unità di fede si troverà «nella linea» della esperienza e della tradizione comuni. In quella esperienza e in quella tradizione si scopriranno anche gli altri elementi costitutivi della piena comunione, necessari dal punto di vista cattolico. Come espressione di questa piena comunione il PD indica la celebrazione della santa eucaristia. E ovviamente la concelebrazione. Vi è esplicito il riferimento all'eucaristia, implicitamente agli altri sacramenti e quindi al ministero ordinato e alla successione apostolica, temi del resto che saranno esplicitati nel corso del dialogo.

In tal modo viene fatto, sin dall'inizio del dialogo, riferimento agli elementi costitutivi della «communio», della piena comunione, che con il dialogo si cerca di raggiungere in un comune accordo: l'unità nella fede, nei sacramenti, nel sacerdozio.

Questa prospettiva è pienamente coerente con la visione dell'unità che ha la Chiesa cattolica e che ha richiamato il Concilio Vaticano II, in particolare con la Costituzione dogmatica sulla Chiesa⁴.

²Il processo di elaborazione del *Piano per l'avviamento del dialogo fra la Chiesa Cattolica romana e la Chiesa ortodossa* ed il suo contenuto li ho riassunti nello studio *The Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church*, nella pubblicazione curata da PAUL MCPARTLAN, *One in 2000?*, St. Pauls, Middlegreen, 1993, pp. 15-36. Questa preparazione tecnica si è svolta tra gli anni 1976-1978.

³Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 3; *Lumen Gentium*, 8. In particolare per le Chiese ortodosse il decreto sull'ecumenismo mette in rilievo gli *strettissimi vincoli* che le tengono legate alla Chiesa cattolica: «Quelle Chiese, quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora unite a noi da strettissimi vincoli» (U.R. 15).

⁴Cfr. *Lumen Gentium*, 14: «Sono incorporati pienamente alla società della Chiesa co-

Fede e Sacramenti

Per la prima fase del dialogo teologico è stato scelto il tema dei sacramenti. Il DP afferma: «Per quanto si riferisce ai temi che devono costituire l'oggetto del dialogo nella sua prima fase, si giudica che lo studio dei sacramenti della Chiesa è proprio per esaminare a fondo e in modo positivo i problemi del dialogo» (III, 1). Questa affermazione deve essere letta assieme ad un'altra relativa al *metodo*. Il DP afferma: «Il dialogo deve partire dagli elementi che uniscono le due Chiese ortodossa e cattolica romana» (II, 1). Fondandosi sui sacramenti, comuni a cattolici e ortodossi, il dialogo avrà una base sicura e troverà un orientamento positivo. Qui l'impostazione del dialogo incontra la prospettiva indicata, dal punto di vista cattolico, del decreto conciliare sull'ecumenismo. «Quelle Chiese - si afferma parlando delle Chiese ortodosse - quantunque separate - hanno veri sacramenti e soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia, per mezzo dei quali sono ancora unite a noi da strettissimi vincoli»⁵.

Il dialogo cattolico-ortodosso ha quindi affrontato il tema dei sacramenti in relazione all'unità della Chiesa⁶ e ha pubblicato dei documenti sul rapporto fede e sacramenti, eucaristia e Chiesa, ordinazione e successione apostolica⁷.

loro che, avendo lo Spirito di Cristo, accettano l'intero ordinamento e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti, e dentro questo suo corpo visibile sono congiunti a Cristo mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione».

⁵U.R. 15.

⁶Il DP era esplicito al proposito: «Lo scopo principale del tema dei sacramenti non è l'esame di tutti gli aspetti di questo vastissimo tema, ma in primo luogo degli aspetti che toccano l'unità della Chiesa. Di conseguenza i problemi principali che devono essere proposti alla discussione sono legati all'ecclesiologia nel suo senso teologico ampio».

⁷La Commissione mista si è incontrata in sessione plenaria 7 volte ed ha pubblicato quattro documenti, di cui tre direttamente sul tema dei sacramenti. Il primo ha per titolo «Il mistero della Chiesa e il mistero dell'Eucaristia alla luce della Santa Trinità», il cui testo originale francese è stato pubblicato nel *Service d'Information* (= *SI*) n. 49, 1982, pp. 115-120 del Segretariato per l'Unione dei Cristiani. Questo testo pubblicato dopo la sessione di Monaco (1982) viene di solito chiamato come *Documento di Monaco*.

Il secondo documento, pubblicato dopo la sessione di Bari (1987), e perciò chiamato *Documento di Bari*, affronta la questione del rapporto tra *Fede, Sacramenti e unità della Chiesa*, cfr. *SI*, n. 64, 1987, pp. 86-91.

Sul rapporto fra *fede* e *sacramenti* la commissione mista ha affrontato un ampio e difficile dibattito, di fatto, attraverso tre sessioni⁸.

Il DP aveva posto questo problema: «In quale senso la retta fede(ortodossia) ha un rapporto con i sacramenti della Chiesa? Costituisce essa un presupposto per la comunione nei sacramenti - e se questo è il caso, in quale senso? E fino a quale punto? - Oppure essa è il risultato e l'espressione di una tale comunione? Oppure le due cose sono vere? Questa problematica è essenziale soprattutto in vista dell'unità sacramentale e in particolare eucaristica»⁹.

La questione posta non poteva essere limitata alla risposta da dare alla problematica della *communicatio in sacris*, o secondo una terminologia più in uso, della cosiddetta *intercomunione*. La questione investiva il rapporto più generale fra *fede* e *sacramenti*. La commissione mista nel suo secondo documento ha espresso il seguente principio sul quale poi ha basato il suo orientamento: «Ogni sacramento presuppone ed esprime la fede della Chiesa che lo celebra»¹⁰. E poco più avanti: «La fede è il presupposto del battesimo e di tutta la vita sacramentale che segue il battesimo»¹¹. Più esplicitamente nel numero seguente: «Nella Chiesa i sacramenti sono il luogo per eccellenza nel quale la fede è vissuta, trasmessa e professata»¹². Commentando l'assioma «lex orandi lex credendi» il documento di Bari arriva ad affermare che per la Chiesa cattolica e per la Chiesa ortodossa «la tradizione liturgica è interprete autentica della rivelazione e di conseguenza criterio della professione della vera fede»¹³. Tutto ciò si manifesta nella celebrazione dei sacramenti:

Il terzo documento, ha trattato *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, in particolare l'importanza della successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio*, cfr. *SI*, n. 68, 1988, pp. 194-199.

Il quarto documento ha affrontato una questione particolare sollevata con urgenza dalla contingenza storica e ha avuto per tema: «L'uniatismo, metodo di unità del passato, e l'attuale ricerca della piena comunione», cfr. *SI*, n. 83, 1993, pp. 99-103. Cfr. inoltre ELEUTERIO F. FORTINO, *Le Chiese ortodosse e le Chiese orientali cattoliche come Chiese sorelle*, in *Oriente Cristiano* (Palermo), n. 2, 1993, pp. 58-66. Anche il quarto documento contiene affermazioni importanti riguardanti il rapporto fra sacramenti e Chiesa ed implicazioni strutturali e pastorali della *communio*.

⁸Ne hanno trattato: la terza sessione, tenuta a Creta (1984), e le due fasi tenute a Bari (1986-1987).

⁹DP, III, 6d.

¹⁰*Documento di Bari*, n. 6.

¹¹*Ibidem*, n. 12.

¹²*Ibidem*, n. 13.

¹³*Ibidem*, n. 14.

«Nella celebrazione sacramentale la Chiesa manifesta, illustra, confessa la sua fede nell'unità del disegno di Dio»¹⁴. Il rapporto quindi fra fede e sacramenti, secondo il documento di Bari, è intimo e reciprocamente compenetrato. Il dogma e la vita liturgica si intersecano l'una nell'altra e costituiscono insieme il tesoro della Chiesa, tanto che il documento di Bari può asserire che «nella celebrazione dei sacramenti ogni Chiesa locale manifesta la sua natura profonda»¹⁵.

La varietà e la diversità delle tradizioni liturgiche, come anche la varietà delle professioni di fede, non inficiano l'unità quando esse sono in continuità e in coerenza con la tradizione apostolica. Il documento di Bari si è soffermato sul caso del simbolo di fede, di quello *niceno-costantinopolitano*, in uso in Oriente e di quello detto degli *Apostoli* in Occidente. «Questa diversità di formule riscontrabile da una Chiesa all'altra, di per sé non indica alcuna divergenza sul piano della fede trasmessa e vissuta»¹⁶. È stato quindi rilevato come, conformemente ai tempi e ai luoghi, la formulazione delle professioni di fede è stata annunciata in modo diverso, secondo quanto esigevano le circostanze, adoperando termini e proposizioni che non erano identici tra un formulario e l'altro. È il contenuto della fede che va mantenuto, rispettato e rettamente trasmesso.

Questa affermazione sulla possibilità della varietà di espressione liturgica e della stessa professione di fede è di primaria importanza per la ricomposizione dell'unità dei cristiani, di una unità che se vuole essere sinfonica, non necessariamente deve essere univoca e uniforme.

Data la stretta connessione fra *fede e sacramenti* il documento di Bari può pervenire a questa conclusione: «Nella celebrazione sacramentale di una Chiesa locale, le altre Chiese locali riconoscono l'identità della loro fede con la fede di questa Chiesa locale e, conseguentemente, esse ne traggono sostegno nella loro vita di fede»¹⁷.

Questa conclusione afferma il fatto che la fede è il presupposto della celebrazione dei sacramenti, ma accenna all'altra risposta che il documento di Bari ha dato al quesito iniziale: e cioè la celebrazione dei sacramenti sostiene la fede e la rafforza. Il documento è esplicito: «Si deve anche affermare che la fede è accresciuta dalla comunione sacramentale, essendo quest'ultima espressione della vita

¹⁴Ibidem, n. 16.

¹⁵Ibidem, n. 23.

¹⁶Ibidem, n. 20.

¹⁷Ibidem, n. 23.

stessa della Chiesa e mezzo per la crescita spirituale dei suoi membri»¹⁸.

In sintesi la risposta al quesito inizialmente posto è la seguente:

- a) «Ogni sacramento presuppone ed esprime la fede della Chiesa che lo celebra».
- b) «La Chiesa per mezzo dei sacramenti nutre e accresce la comunione di fede dei suoi membri»¹⁹.

Per quanto riguarda il nostro assunto di evidenziare gli elementi costitutivi della *communio* ecclesiale, possiamo pervenire, con il documento di Bari, alla prima conclusione: «L'identità di fede è dunque un elemento essenziale della comunione ecclesiale nella celebrazione dei sacramenti»²⁰.

Pertanto l'unità di fede è un elemento costitutivo essenziale della *communio* che cattolici e ortodossi cercano di ristabilire.

Sacramenti e *communio* - *koinonia*

Lo studio dei sacramenti, in corso nel dialogo cattolico-ortodosso, viene svolto nella prospettiva dell'unità, della *piena comunione ecclesiale*. È in questa prospettiva che la commissione ha esaminato il rapporto fra *eucarestia* e Chiesa (nel suo primo documento, pubblicato dopo la sessione di Monaco, 1982), *iniziazione cristiana e unità* (documento di Bari 1987), *ordinazione e successione apostolica* per l'unificazione e la santificazione del popolo di Dio (documento di Valamo, 1988)²¹.

a) *Eucaristia e Chiesa*

Il documento di Monaco (1982) ha trattato del mistero della Chiesa, ma con l'intento di approfondire «uno solo dei suoi aspetti che è però particolarmente importante nella prospettiva sacramentale della Chiesa, e cioè *il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del ministero della Santa Trinità*»²².

¹⁸Ibidem, n. 3.

¹⁹Ibidem, n. 6.

²⁰Ibidem, n. 25.

²¹Lo studio di questi tre argomenti è svolto alla luce della prospettiva esposta nella prima parte di questa relazione, anche se dal punto di vista cronologico la formulazione di quella prospettiva è stata fatta in seguito (1987) alla pubblicazione del documento sul rapporto fra eucaristia e Chiesa (Monaco, 1982).

²²Cfr. *Documento di Monaco*, Introduzione, in SI, n. 49, 1982, pp. 115-120.

Nello svolgere questo argomento, il documento considera la Chiesa tanto come *popolo di Dio*, quanto come *corpo di Cristo*, *tempio dello Spirito Santo*. Quindi «la Chiesa è il sacramento della *koinonia* trinitaria»²³. Qui consideriamo soltanto il ruolo dell'eucaristia nella costituzione della *communio* ecclesiale.

Il documento afferma: «Da una parte la Chiesa celebra l'Eucaristia... Ma dall'altra parte l'Eucaristia edifica la Chiesa»²⁴.

La Chiesa *fa l'Eucaristia*, in quanto, in obbedienza al comando del Signore, si riunisce in assemblea, in una articolazione ministeriale, per celebrare il memoriale della Nuova Alleanza.

L'Eucaristia *fa la Chiesa* in quanto l'Eucaristia è il luogo dell'irruzione dello Spirito, che rappresenta la Pasqua del Signore e riunisce gli uomini per mezzo della riconciliazione e li incorpora a Cristo formando il corpo di Cristo. Per questa ragione l'Eucaristia è veramente il sacramento della Chiesa e della sua unità.

Sicuramente la Chiesa è costituita da un dono gratuito, il dono della nuova creazione: questa Gerusalemme celeste che «discende da presso Dio»²⁵. Tuttavia quando «esiste in» un determinato luogo, essa «si manifesta come tale» quando è assemblea. E questa assemblea «è pienamente tale quando è sinassi eucaristica»²⁶. Essa ristabilisce e manifesta «la comunione nell'unico corpo di Cristo»²⁷: un solo pane, un solo calice, un solo corpo di Cristo, nella pluralità delle sue membra²⁸. «Questo Mistero dell'unità nell'amore di molte persone è precisamente la novità della *koinonia* trinitaria che, nella Chiesa, è comunicata agli uomini per mezzo dell'Eucaristia»²⁹.

Lo svolgimento della celebrazione eucaristica della Chiesa locale mostra come la *koinonia* si attui nella Chiesa che celebra l'Eucaristia. Viene messo in evidenza che questa *koinonia* è *escatologica*, come la novità che viene negli ultimi giorni e presuppone la conversione e la confessione della fede; essa è *kerigmatica*, cioè annuncia e attualizza l'evento del Mistero; essa è *ministeriale e pneumatica*, cioè è espressione dell'assemblea nella totalità e nella varietà

²³Ibidem, I, 5d.

²⁴Ibidem, I, 4c.

²⁵Ibidem, II, 1.

²⁶Ibidem.

²⁷Ibidem.

²⁸Qui si fa riferimento a *I Cor. I, 15-17*.

²⁹Documento di Monaco, II, 1.

delle sue funzioni ministeriali (vescovi, presbiteri, diaconi, laici), ciascuno secondo il suo rango. Questa manifestazione è veramente piena quando la celebrazione ha luogo attorno al vescovo.

«La funzione del vescovo è strettamente legata all'assemblea eucaristica che egli presiede»³⁰. L'unità eucaristica della Chiesa locale implica la comunione tra chi presiede ed il popolo a cui egli trasmette la Parola di Dio e i doni trasformati in Eucaristia. L'unione della comunità con chi presiede la celebrazione dell'eucaristia e quindi della stessa Chiesa locale, «è innanzitutto nell'ordine del *Mysterion*»³¹, prima di essere dell'ordine giuridico; anzi l'ordine giuridico dipende proprio dalla struttura sacramentale della Chiesa. Il documento di Monaco perviene a questa sintesi di prospettiva: «È questa unione espressa nell'Eucaristia che si estende e si attualizza nell'insieme delle relazioni pastorali, di magistero, governo, vita sacramentale»³².

La Chiesa così non è nient'altro che una «comunione di comunità eucaristiche»³³. L'identità di una comunità eucaristica con un'altra proviene dal fatto che tutte, con la stessa fede, celebrano un medesimo memoriale. «Nella celebrazione eucaristica fra rappresentanti di diverse Chiese locali, l'identità di fede è manifestata in modo particolare e rafforzata dall'atto sacramentale stesso»³⁴.

La piena comunione della Chiesa quindi esige la *comunione* nell'Eucaristia.

b) Iniziazione cristiana

La Commissione mista ha affrontato il caso particolare del rapporto fra sacramenti dell'iniziazione cristiana e comunione ecclesiale. La Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica latina hanno prassi liturgico-pastorali diverse, circa il tempo e l'ordine di amministrazione dei tre sacramenti: battesimo, cresima e ammissione all'Eucaristia. Il documento poneva così il problema: «è necessario esaminare se le nostre due Chiese si trovano di fronte semplicemente ad una differenza nella pratica liturgica, o se esiste invece una dif-

³⁰Ibidem, II, 3.

³¹Ibidem.

³²Ibidem.

³³Ibidem, II, 4.

³⁴*Documento di Bari*, 24.

³⁵Ibidem, 4.

ferenza anche nella dottrina, dato che pratica liturgica e dottrina sono legate l'una all'altra»³⁵. Si sono concordati alcuni elementi importanti comuni, ma la commissione non ha potuto risolvere totalmente il problema. Ha lasciato diverse questioni aperte.

Tra i punti affermati va innanzitutto ricordata la prospettiva di fondo dell'iniziazione cristiana: «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»³⁶. Se per il battesimo si è affermata la sua necessità per la salvezza e il fatto che esso incorpora alla Chiesa con una stretta relazione al mistero trinitario, si è rilevato che «esistono delle differenze nei riguardi del battesimo»: il fatto che la Chiesa latina pur riconoscendo l'importanza primordiale del battesimo per immersione, pratici generalmente il battesimo per infusione, e il fatto che per la Chiesa latina, un diacono possa essere ministro ordinario del battesimo³⁷. La commissione non ha risolto, né poteva farlo, la questione della recente inversione tra celebrazione della cresima e ammissione all'Eucaristia. «Tale inversione, che suscita delle obiezioni e riserve comprensibili, sia da parte degli ortodossi che di cattolici romani, postula una riflessione teologica e pastorale approfondita poiché la pratica pastorale non deve mai dimenticare il significato della tradizione primitiva e la sua importanza dottrinale»³⁸.

Nel documento di Bari rimaneva aperto, in certo senso, il problema del reciproco pieno riconoscimento dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, ed in certo senso dello stesso battesimo³⁹, persisteva in ogni caso un ambiguo silenzio.

Un apporto essenziale in questo caso è avvenuto nell'ultima sessione plenaria tenuta a Balamand (Libano) che ha dichiarato: «Da entrambe le parti, si riconosce, che ciò che Cristo ha affidato alla Sua Chiesa - la professione della fede apostolica, la partecipazione agli stessi sacramenti, soprattutto all'unico sacerdozio che celebra l'unico sacrificio di Cristo, la successione apostolica dei vescovi - non può essere considerato come proprietà esclusiva di una delle

³⁶Ibidem, 37.

³⁷Cfr. n. Ibidem, n. 49.

³⁸Ibidem, n. 50; cfr. come presenta il lavoro svolto a Bari un membro ortodosso della commissione mista: ANTOINE PLAMADEALA, *Dialogo teologico entre la Iglesia ortodoxa y la catolica en Bari*, 1986-1987, nella miscellanea a cura di PEDRO LANGA AGUILAR, *Al Servicio de la Unidad*, Atenas, Madrid 1993, pp. 367-383.

³⁹Cfr. lo studio di Emmanuelle Lanne, *Le ragioni di un penoso silenzio*, nel volume a cura di FRANCESCO COLUCCI, *Il Documento di Bari*, Cassano Murge, 1990, pp. 71-88.

nostre Chiese. In tale contesto è evidente che qualsiasi ribattesimo va escluso»⁴⁰. È per questa ragione che il *Documento di Balamand* dichiara che «la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa si riconoscono reciprocamente Chiese sorelle»⁴¹, insieme responsabili della salvaguardia della Chiesa di Dio nella fedeltà al disegno divino, in modo del tutto speciale per quanto riguarda l'unità.

c) *Ordinazione e successione apostolica*

«Nella celebrazione dell'Eucaristia tutta l'assemblea, ciascuno secondo il suo rango, è liturgo della *koinonia*», così il documento di Valamo (1988) che ha trattato il tema: «Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, in particolare la successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio»⁴². Dopo che la commissione mista ha espresso nei due documenti precedenti la comune concezione del ministero della Chiesa «quale comunione di fede e di sacramenti» giunge ora ad esaminare «la questione cruciale del posto e della funzione del mistero ordinato nella struttura sacramentale della Chiesa» aggiungendo l'affermazione di fondo sulla comune certezza «che nelle nostre Chiese la successione apostolica è fondamentale per la santificazione e l'unità del popolo di Dio»⁴³.

Il ministero comprende una molteplicità di funzioni che i membri della comunità esercitano secondo la diversità dei doni ricevuti quali membri del corpo di Cristo. «Alcuni di loro ricevono per mezzo dell'ordinazione ed esercitano la funzione propria dell'episcopato, del presbiterato e del diaconato»⁴⁴. Dopo aver trattato del sacerdozio nell'economia della salvezza, il documento presenta il ministero del vescovo, del presbitero e del diacono. I diversi ministeri convergono nella sinassi eucaristica, e la loro diversità, sotto la presidenza dell'*episkopos*, è ordinato all'insieme della vita della comunità. A questo proposito il documento di Valamo ha un'affermazione decisiva: «Su tutti i punti essenziali riguardanti l'ordinazione, le nostre Chiese hanno una pratica e una dottrina comuni»⁴⁵. L'ordinazione conferisce a colui che lo riceve il dono

⁴⁰*Documento di Balamand*, in SI, n. 83, 1993, pp. 99-103, n. 13.

⁴¹*Ibidem*, n. 14.

⁴²Cfr *Documento di Valamo*, SI, n. 68, 1988, pp. 194-1994.

⁴³*Ibidem*, Introduzione, n. 1.

⁴⁴*Ibidem*, Introduzione, n. 5.

⁴⁵*Documento di Valamo*, III, 30.

dello Spirito per il servizio della comunità. E distingue chiaramente il ministero ordinato dal sacerdozio comune di tutti battezzati. Ciò è chiaramente manifesto nella celebrazione eucaristica, in cui il ministero ecclesiale si esercita attraverso la diversità delle funzioni. Queste sono interdipendenti, ma nessuna può sostituire l'altra. Il documento di Valamo rileva: «Ciò va detto specialmente dei ministeri fondamentali del vescovo, del presbitero e del diacono, e delle funzioni dei laici, i quali tutti insieme strutturano la comunità eucaristica»⁴⁶.

In questa articolazione una funzione particolare viene riconosciuta ai vescovi, i quali «allo stesso modo degli apostoli» che hanno radunato le prime comunità annunciando Cristo, presiedendo l'Eucaristia, favoriscono la comunione dei battezzati con Cristo e tra di loro. «Il vescovo, stabilito dallo Spirito, continua ad annunciare lo stesso Vangelo, a presiedere la stessa eucaristia, a servire l'unità e la santificazione della stessa comunità»⁴⁷. I vescovi come successori degli apostoli sono responsabili della «comunione nella fede apostolica e nella fedeltà alle esigenze di una vita secondo il Vangelo»⁴⁸. Nel mistero della *koinonia* l'episcopato appare «come il fulcro della successione apostolica»⁴⁹. La successione apostolica poi non è una mera trasmissione di potere, né una semplice successione di individui isolati. Si tratta invece di «successione in una Chiesa, testimone della fede apostolica, in comunione con le altre Chiese, testimoni della stessa fede apostolica»⁵⁰.

Ciò emerge anche dalla stessa ordinazione di un vescovo che di regola viene conferito da due o più vescovi. In questo caso i vescovi ordinati esercitano la loro funzione di testimoni della comunione nella fede apostolica e nella vita sacramentale, «non solo nei confronti di colui che essi ordinano, ma anche rispetto alla Chiesa di cui egli sarà il vescovo»⁵¹. Una volta ordinato il vescovo diventa nella sua Chiesa il garante dell'apostolicità, colui che la rappresenta in seno alla *comunione* delle Chiese, il suo vincolo con le altre Chiese. Il vescovo, in una Chiesa locale, è il segno e il garante della comunione *nel tempo*, cioè con la ininterrotta successione apostolica.

⁴⁶Ibidem, III, 31.

⁴⁷Ibidem, III, 33.

⁴⁸Ibidem, III, 40.

⁴⁹Ibidem, IV, n. 45.

⁵⁰Documento di Monaco, II, 4 e Documento di Valamo nn. 44-54.

⁵¹Documento di Valamo, III, 27.

lica, e, *nello spazio*, cioè *con tutte le altre Chiese* radicate nella stessa fede apostolica.

La successione apostolica è quindi parte essenziale degli elementi costituenti la *koinonia* ecclesiale.

Si esprime qui una concezione comune tra cattolici e ortodossi, indispensabile per il ristabilimento della piena comunione⁵².

Questa affermazione della *fede comune* su questi elementi fondamentali per la *koinonia* ecclesiale sono certamente essenziali *per la piena comunione*. Ma la piena comunione non è raggiunta, permangono delle differenze ed anche delle divergenze. In questa situazione di molto ampia diversificazione di grado di comunione, ma di non piena comunione ci si può domandare: è possibile la *communio in sacris*? La questione è legittima, e gravida anche di implicazioni per il ristabilimento della piena comunione.

Il documento di Bari afferma: «La comunione è possibile solo tra le Chiese che abbiano in comune la fede, il sacerdozio e i sacramenti». Nei rapporti con le Chiese ortodosse, anche per quanto riguarda la *communio in sacris*, la Chiesa cattolica prende in seria considerazione la comunione parziale, ma profonda esistente. Secondo il nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica*, «con le Chiese ortodosse, questa comunione è così profonda che le manca ben poco per raggiungere la pienezza che autorizza una celebrazione comune dell'Eucaristia del Signore»⁵⁴. Fondandosi su questo grado di comunione la Chiesa cattolica ha emanato delle norme sulla *communio in sacris* le quali tengono simultaneamente conto della comunione esistente e delle divergenze permanenti, dei sacramenti come *segni di unità e anche come strumenti di grazia*.

Il principio di fondo era stato espresso dal Concilio Vaticano II: «Non è lecito considerare la comunicazione nelle cose sacre come mezzo da usarsi indiscriminatamente (*indiscretim*) per il ristabilimento dell'unità dei cristiani. Questa comunicazione dipende soprattutto da due principi: dalla manifestazione dell'unità della Chiesa e della partecipazione ai mezzi di grazia. La manifestazione

⁵²Il documento di Monaco, dopo aver completato la trattazione del tema sul rapporto fra Eucaristia e Chiesa segnala i seguenti legami di comunione che presenta: «comunione nella fede, nella speranza e nell'amore, comunione nei sacramenti, comunione nella riconciliazione, comunione nel mistero» (III, 47).

⁵³*Documento di Bari*, n. 21.

⁵⁴*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 838.

⁵⁵*Unitatis Redintegratio*, n. 8.

dell'unità per lo più (*plerunque*) vieta la comunicazione. La partecipazione della grazia talvolta (*quandoque*) lo raccomanda»⁵⁵. I due Codici di diritto canonico, quello per la Chiesa latina (CJC) e quello per le Chiese orientali cattoliche (CCEO) hanno indicato le circostanze e condizioni necessarie⁵⁶ tanto per l'ammissione degli ortodossi ai sacramenti nella Chiesa cattolica quanto per la possibilità dei cattolici di chiederli a ministri delle Chiese in cui sono validi i sacramenti e quindi ai ministri delle Chiese ortodosse⁵⁷.

Questa presa in considerazione pratica della comunione parziale esistente per rispondere positivamente ai bisogni dei fedeli, mostra chiaramente la comunione nella fede e nei sacramenti esistente fra cattolici e ortodossi dal punto vista cattolico.

Chiesa locale e Chiesa universale

Il rapporto fra Chiesa locale e Chiesa universale è una delle preoccupazioni latenti maggiori del dialogo cattolico-ortodosso. Se ne trovano riferimenti per diversi aspetti in ognuno dei documenti pubblicati dalla commissione mista. Anche per questo aspetto si è mantenuta l'impostazione di fondo sacramentale-eucaristica. «La molteplicità delle sinassi locali, lungi dal dividere la Chiesa, ne manifesta sacramentalmente l'unità. Come la comunità degli apostoli, radunata attorno a Cristo, ogni assemblea eucaristica è in verità la santa Chiesa di Cristo, il corpo di Cristo, in comunione con tutte quelle che... celebrano il memoriale del Signore»⁵⁸.

Il documento di Monaco richiede che soprattutto due condizioni devono verificarsi perché la Chiesa locale che celebra l'Eucaristia faccia veramente parte della comunione ecclesiale universale:

- a) La *cattolicità nel tempo*, cioè l'identità del mistero della Chiesa, vissuto nella Chiesa locale, con il mistero della Chiesa vissuto dalla Chiesa primaria, apostolica;
- b) Il *reciproco riconoscimento* attuale tra questa Chiesa locale e le altre Chiese, come riconoscimento reciproco di cattolicità, come comunione nell'integrità del mistero⁵⁹.

⁵⁶CJC, can. 844, CCEO, can. 671.

⁵⁷Cfr. gli stessi canoni citati nella nota precedente, e in particolare il *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, nn. 122-125.

⁵⁸*Documento di Monaco*, III, 1.

⁵⁹*Ibidem*, al III, 3 si afferma: «Sia la permanenza nella storia che il reciproco ri-

Il documento di Monaco afferma: «Poiché nella sua Chiesa locale si realizza la Chiesa una e unica, ogni vescovo non può separare la sollecitudine della sua Chiesa dalla sollecitudine della Chiesa universale»⁶⁰.

A questo punto il documento di Monaco analizza la ragione di questa sollecitudine universale o cattolica del vescovo, trovandola nella stessa ordinazione. Quando il vescovo riceve per mezzo del sacramento dell'ordinazione il carisma dello Spirito per l'*episkopè* di una Chiesa locale, con la medesima ordinazione egli riceve anche «il carisma dello Spirito per l'*episkopè* di tutta la Chiesa»⁶¹.

Questa sollecitudine che deve essere sempre presente nell'azione del vescovo anche quando esercita il suo ministero all'interno della sua diocesi, diventa più evidente quando agisce insieme agli altri vescovi tanto a livello regionale (concili locali) quanto a livello universale (concilio ecumenico). Il documento di Valamo fonda questa prassi nel canone 34 degli Apostoli secondo cui «il principio dei vescovi decide solo in accordo con gli altri vescovi e questi ultimi non decidono nulla di importante senza l'accordo del primo»⁶². Nel documento di Monaco, in conclusione, si afferma che: «L'*episkopè* della Chiesa universale si trova affidata dallo Spirito all'insieme dei vescovi locali che sono in comunione gli uni con gli altri. Questa comunione si esprime tradizionalmente nella pratica conciliare»⁶³. E si rimanda al futuro la trattazione del tema della pratica conciliare. Il documento di Valamo fa riferimento, oltre ai concili locali, ai concili ecumenici, in cui i vescovi insieme «hanno deciso in comune della fede ed emanato canoni per affermare la tradizione degli Apostoli». La pratica conciliare, tanto a livello regionale, quanto soprattutto a livello ecumenico, esprime la comunione tra le Chiese.

conoscimento, sono evocati particolarmente al momento della sinassi eucaristica con la menzione dei santi del canone e dei responsabili della Chiesa nei dittici. Si comprende allora perché questi ultimi siano segni dell'unità cattolica nella comunione eucaristica, responsabili, ognuno al proprio livello, del mantenimento della comunione nella sinfonia universale delle Chiese e della loro comune fedeltà alla tradizione apostolica».

⁶⁰Ibidem, III, 4.

⁶¹Ibidem. In un altro punto lo stesso documento afferma: «Una volta ordinato, il vescovo diventa nella sua Chiesa il garante dell'apostolicità, colui che la rappresenta insieme alla comunione delle Chiese, il suo vincolo con le altre Chiese» (II, 4).

⁶²Documento di Valamo, n. 53.

⁶³Documento di Monaco, III, 4.

È a questo punto che il documento di Valamo situa lo studio della questione maggiore nel contenzioso fra cattolici e ortodossi.

Il documento di Valamo in conclusione afferma: «In questa prospettiva di comunione tra Chiese locali può essere affrontato il tema del primato nell'insieme della Chiesa e in particolare quello del primato del vescovo di Roma, tema che costituisce una grave divergenza tra di noi e che sarà discusso in seguito»⁶⁴.

Dal punto di vista cattolico la questione del primato del vescovo di Roma, non è una questione secondaria, il ruolo del vescovo di Roma nella Chiesa fa parte della sua struttura. «Il primato del vescovo di Roma ed il collegio episcopale sono elementi propri della Chiesa universale»⁶⁵. Lo studio di questa questione aperta e un pieno accordo sono necessari per il ristabilimento della piena comunione.

Il Concilio Vaticano II dopo aver affermato l'intervento della Sede romana nelle controversie sorte anche in oriente⁶⁶ e accettato di comune consenso, attira l'attenzione, specialmente di chi opera per la riconciliazione fra oriente e occidente, di tenere in debita considerazione non solo la speciale condizione dello sviluppo delle Chiese d'oriente, ma anche «la natura delle relazioni vigenti fra esse e la Sede di Roma prima della separazione e si formino una retta valutazione di tutte queste cose»⁶⁷.

Il primo millennio quindi è un luogo da esplorare per trovare una soluzione concordata, sulla base dell'Evangelo e della tradizione comune, alla questione del primato.

Papa Giovanni Paolo II lo ha esplicitamente riproposto in occasione della visita a Roma del Patriarca Ecumenico Dimitrios I.

Il Papa dopo aver ricordato che nel corso del primo millennio si riconosceva alla sede di Roma non soltanto un primato di onore, ma anche una reale responsabilità a presiedere alla carità e per favorire il mantenimento della comunione tra tutte le Chiese, e dopo

⁶⁴ *Documento di Valamo*, n. 55.

⁶⁵ Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, in «L'Osservatore Romano» del 15-16 giugno 1992, n. 13.

⁶⁶ Il decreto sull'ecumenismo, nella parte che riserva alle Chiese ortodosse, afferma: «Le Chiese d'oriente e di occidente hanno seguito durante non pochi secoli una propria via, unite però nella fraterna comunione della fede e della vita sacramentale, mentre la sede romana interveniva per comune consenso qualora fossero sorti fra loro dissensi circa la fede o la disciplina» (*Unitatis Redintegratio*, n. 14).

⁶⁷ *Ibidem*.

aver dichiarato che è per obbedire alla volontà di Cristo che egli si sente chiamato ad esercitare questo ministero, affermava:

«Così nella prospettiva di questa perfetta comunione che vogliamo ristabilire, prego lo Spirito Santo di darci la sua luce e di illuminare i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme in cui questo ministero potrà realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri»⁶⁸.

Nella prospettiva di comunione tra Chiese locali, trovano il loro posto, dal punto di vista cattolico, le Chiese orientali cattoliche, nell'attuale situazione della Chiesa. Su questa prospettiva di fondo è organizzato il nuovo *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* che prevede la configurazione di *Chiese sui iuris*⁶⁹. Esse, dal momento della loro unione con Roma, hanno accettato il primato del vescovo di Roma e sono in piena comunione di fede, sacramentale e canonica con la Chiesa romana, pur mantenendo la propria legittima autonomia, riconosciuta dal diritto nei vari livelli di Chiese patriarcali, di Chiese arcivescovili maggiori e di Chiese metropolitane, e di altre forme di minore autonomia.

Il documento di Balamand, al tema controverso delle Chiese orientali cattoliche, ha trovato una via di soluzione concreta e positiva. Non soltanto ha riconosciuto esse «in quanto parte della comunione cattolica, hanno il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali dei loro fedeli»⁷⁰, ma ha di conseguenza affermato: «Bisogna dunque che tali Chiese siano integrate - sia a livello locale sia livello universale - al dialogo della carità, nel mutuo rispetto e in una ritrovata, reciproca fiducia; e che esse prendano parte al dialogo teologico, con tutte le sue conseguenze pratiche»⁷¹.

Un approfondimento del rapporto fra Chiesa locale e Chiesa universale certamente lo farà il dialogo cattolico-ortodosso nella pros-

⁶⁸Cfr. Si, n. 66, 1988, p. 26.

⁶⁹Cfr. M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex canonum ecclesiarum Orientalium*, REDC, Salamanca, 48, 1991, pp. 517-544; DIMITRI SALACHAS, *Il concetto ecclesiologico e canonico di Chiese sui iuris di chiese orientali (Ecclesiae sui iuris)*, nel periodico di Palermo *Oriente Cristiano*, XXX, n. 1-2, 1990, pp. 47-53; IVAN ZUZECK, *Le Ecclesiae sui iuris nella revisione del Diritto Canonico*, nell'opera collettiva pubblicata a cura di Renè Latourelle, *Vaticano II. Bilancio e Prospettiva, Venticinque anni dopo*, 1962-1965, Cittadella ED. Assisi, 1987, vol. II, pp. 869-882.

⁷⁰*Documento di Balamand*, n. 3.

⁷¹*Ibidem*, n. 16.

sima fase di discussioni, quando riprenderà a discutere il progetto di documento già preparato sulle: «Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della struttura sacramentale della Chiesa. Sinodalità e autorità nella Chiesa».

Nel vincolo della carità

Tra gli elementi costitutivi della *koinonia* va inserito il vincolo della carità. Il documento di Monaco dopo aver rilevato che una delle condizioni essenziali della *koinonia* è la comunicazione allo stesso *kèrigma*, alla stessa fede, e la comunione alla stessa eucaristia, aggiunge «ma occorre anche la volontà della comunicazione nell'*agàpe* e nella *diaconia* non solo con le parole, ma anche con gli atti»⁷².

Il cosiddetto *dialogo della carità* ha preceduto il *dialogo teologico*, ma per un vero progresso nelle conversazioni teologiche occorre che lo spirito di carità lo accompagni sempre. In ogni modo, anche dopo che il dialogo teologico avrà compiuto il suo intero *iter* risolvendo nell'accordo tutte le divergenze, il dialogo della carità deve rimanere operante tra le Chiese locali.

Nella dichiarazione comune fra Papa Giovanni Paolo II ed il Patriarca Ecumenico Dimitrios I (1979) per l'apertura del dialogo teologico ufficiale si indica questa prospettiva per il dialogo della carità: «Il dialogo della carità (cfr. Gv. 13,14: Ef. 4,1-7), radicato in una completa fedeltà all'unico Signore Gesù Cristo, nella sua volontà sulla sua Chiesa (cfr. Gv. 17,21) ha aperto la via ad una migliore comprensione delle posizioni teologiche reciproche e, di là, ad un nuovo approccio del lavoro teologico e ad un nuovo atteggiamento nei confronti del passato comune delle nostre Chiese. Questa purificazione della memoria collettiva è un frutto importante del dialogo della carità e una condizione indispensabile per futuri progressi. Questo dialogo della carità deve continuare e deve intensificarsi nella situazione complessa che noi abbiamo ereditato dal passato e che costituisce la realtà in cui deve svilupparsi oggi il nostro sforzo»⁷³.

Un tale dialogo della carità è stato praticamente ricordato come

⁷²Documento di Monaco, III, 4.

⁷³J. E. DESSEAUX, *Le livre de la Charité, Cerf. Paris 1984* pp. 213-214.

necessario, più volte nel corso del dialogo, in particolare dal documento di Balamand per dare una soluzione pratica alle tensioni fra cattolici orientali e ortodossi in alcuni paesi dell'Europa centrale e orientale. «In questo contesto deve intervenire con una intensità e una perseveranza sempre rinnovate il dialogo dell'amore, il solo che possa superare l'incomprensione reciproca»⁷⁴.

Questo atteggiamento comprende il rispetto reciproco, il porre fine alle contrapposizioni, alla violenza, all'odio; e in positivo, la promozione dell'azione pastorale comune, o almeno dell'informazione reciproca delle varie iniziative pastorali sullo stesso territorio, dell'uso comune, quando necessario o opportuno, degli stessi luoghi di culto. «In questo spirito si potrà affrontare in comune la rievangelizzazione del nostro mondo secolarizzato»⁷⁵.

In precedenza il Santo Padre Giovanni Paolo II aveva auspicato «di cuore che, ovunque vivano insieme cattolici orientali e ortodossi, si instaurino relazioni fraterne, di reciproco rispetto e di sincera ricerca di una testimonianza comune all'unico Signore»⁷⁶.

Osservazione conclusiva

Dopo aver percorso l'essenziale dei quattro documenti pubblicati dalla commissione mista del dialogo teologico fra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, almeno per ciò che concerne gli elementi costitutivi della *koinonia* a cui tende il dialogo, possiamo venire alla constatazione che la piena comunione ecclesiale richiede la piena comunione nella *fede*, nei *sacramenti* e nel *governo*. Questa prospettiva corrisponde allo schema tradizionale dell'unità della Chiesa e a quanto esplicitamente espone, per la Chiesa cattolica, la Costituzione dogmatica sulla Chiesa⁷⁷.

Questa visione non tende in nessun modo all'uniformità. Il quadro di cui il dialogo si muove è quello della ricerca dell'unità nella legittima diversità.

⁷²Documento di Monaco, III, 4.

⁷³J. E. DESSEAUX, *Le livre de la Charité, Cerf. Paris* 1984 pp. 213-214.

⁷⁴Documento di Balamand, 19.

⁷⁵Ibidem, 32.

⁷⁶Lettera del Santo Padre GIOVANNI PAOLO II, *Ai vescovi del continente europeo circa i rapporti tra cattolici e ortodossi nella nuova situazione dell'Europa centrale e orientale* (31 maggio 1991), n. 6.

⁷⁷Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n. 14.

Esplicitamente il documento di Monaco fa due importanti affermazioni:

a) «Lungi dall'escludere la diversità o la pluralità, la *koinonia* la sottintende e guarisce le ferite della divisione, trascendendo quest'ultima nell'unità»⁷⁸.

b) «La Chiesa universale, cattolica, integra la diversità o la pluralità facendone uno dei suoi essenziali elementi»⁷⁹.

Il documento di Bari ha analizzato l'espressione della fede nei diversi simboli, in particolare riguardo alla duplice tradizione in oriente e in occidente; mentre lì nel rituale del battesimo si adopera il simbolo niceno-costantinopolitano, qui, nella fedeltà alla sua tradizione propria, la Chiesa di occidente trasmette al catecumeno il simbolo detto *degli Apostoli*. Il documento di Bari è pervenuto alla constatazione che tale diversità di formule «di per sè non indica alcuna divergenza sul contenuto della fede trasmessa e vissuta»⁸⁰. In modo globale il documento ha notato che conformemente ai tempi e ai luoghi, pur rispettando il contenuto della fede, talvolta, secondo le varie circostanze, la formulazione è stata annunciata in modo diverso⁸¹.

Si tratta di una affermazione importante del dialogo, importante in se stessa, ma particolarmente importante per il dialogo cattolico-ortodosso. Gli orientali infatti hanno un senso più forte e più stretto del rapporto fra fede ed espressione della fede, fra teologia e liturgia. L'affermazione circa la possibile diversità di esprimere la stessa fede è quindi decisiva per il proseguimento del dialogo.

Per quanto riguarda la varietà, liturgica, spirituale, dottrinale e disciplinare il Concilio Vaticano II era stato esplicito⁸². Aveva rilevato che in oriente e in occidente furono usati metodi e prospettive diverse per giungere alla conoscenza e alla confessione delle cose divine. «Non fa quindi meraviglia - ribadiva il Concilio - che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in migliore luce dall'uno che non dall'altro, cosicché si può dire allora che quelle varie formule teologiche, non di rado si completino piuttosto che opporsi»⁸³.

⁷⁸Documento di Monaco, III, 2.

⁷⁹Ibidem, III, 4.

⁸⁰Cfr. Documento di Bari, 20.

⁸¹Ibidem.

⁸²Unitatis Redintegratio, pp. 14-18.

⁸³Ibidem, n. 17.

Recentemente ed in modo lapidario riprendendo l'orientamento conciliare ed esprimendo l'attuale punto di vista della Chiesa cattolica il Direttorio Ecumenico afferma: «La diversità è una dimensione della cattolicità della Chiesa»⁸⁴.

In questo quadro teologico, con pazienza e perseveranza, assistito dalla simpatia di moltissimi fedeli cattolici e ortodossi e soprattutto dalla preghiera delle nostre Chiese si svolge il dialogo cattolico-ortodosso che esplicitamente tende alla ricomposizione della piena *koinonia*, nella fede, nei sacramenti e nell'articolazione organica delle Chiese di oriente e di occidente.

⁸⁴ *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*. Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1994, n. 16.